



El amor, una intercorporeidad *extrañamente* expresiva¹

Andrea Martínez Morales²

Recibido: 5 de julio de 2024 / Aceptado: 20 de febrero de 2025

Resumen. Este artículo describe la caracterización del fenómeno del amor desde una perspectiva fenomenológica, comprendido como una experiencia que se resiste a cualquier intento de conceptualización o categorización y que es capaz de *adelantarse* a dichos intentos. Para el examen de dicha determinación, la intercorporeidad se toma como núcleo expresivo que es capaz de mostrar la no univocidad de las relaciones interpersonales, las cuales expresan el inevitable entrelazamiento entre las esferas de lo propio y lo extraño en una dimensión *pathica*, donde nunca se me da al *otro* por completo. Esto hace que el amor se revele como un halo de incertidumbre que se compromete y sabe más allá de lo que conoce. Más que un sentimiento será un *presentimiento* que busca hacer su propia verdad o realidad por debajo de toda obviedad u observación.

Palabras clave: fenomenología; intersubjetividad; Merleau-Ponty, metafísica; extrañeza.

[en] Love, a *strangely* expressive intercorporeality

Abstract. This paper describes the characterization of the phenomenon of love from a phenomenological perspective, understood as an experience that resists any attempt at conceptualization or categorization and can anticipate such attempts. For the examination of such determination, intercorporeality is taken as an expressive nucleus that can show the non-univocity of interpersonal relations, which express the inevitable intertwining between the spheres of the self and the stranger in a *pathic* dimension, where the other is never given to me completely. This makes love reveal itself as a halo of uncertainty that engages and knows beyond what it knows. More than a feeling it will be a presentiment that seeks to make its own truth or reality beneath all obviousness or observation.

Keywords: phenomenology; intersubjectivity; Merleau-Ponty; metaphysic; strangeness.

Sumario: 1. La presencia evanescente del otro; 2. La atmósfera *ambigua* de la sexualidad; 3. La *extrañeza* del amor: lo propio y lo extraño; 4. La *expresión* del amor; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Martínez Morales, A. (2025) “El amor, una intercorporeidad *extrañamente* expresiva”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 58 (1), 9-21.

¹ Este artículo es resultado de la línea de trabajo sobre Fenomenología y Epistemología del Grupo de Investigación USB -USAL-USACH (GID -76).

² Universidad de Salamanca
andrea94@usal.es

Las miradas de los demás son espejos que no cabe desestimar, una de esas habitaciones claustrofóbicas de los parques de atracciones antiguos donde espejos cóncavos y convexos devuelven una imagen cada vez más distorsionada. Ninguna ofrece reflejos objetivos, pero uno nunca ha visto su propia cara, salvo en una simetría invertida.³

1. La presencia evanescente del otro

Naturalmente todos los seres humanos sabemos que existen los sentimientos, pero ¿cómo y dónde existen? Desde la perspectiva fenomenológica francesa se refuerza el aspecto corporal de los mismos, tal y como podemos observar en las propuestas teóricas de Jean-Paul Sartre o Merleau-Ponty. En el primero de ellos se enfatiza la magia de los sentimientos desde una perspectiva *subjetiva* a partir del énfasis en el *autoencanto* dentro de una lógica de la *fascinación*.⁴ En cambio, el segundo de ellos inicia el camino contrario u opuesto proponiendo y describiendo el *sentir* como un acto originario, prerreflexivo, preobjetivo y presubjetivo con el mundo, con el sujeto mismo y con el *otro*. Esto indica que no hay necesidad de proponer un *subjectum* de la experiencia perceptiva, ésta no se basa en la díada sujeto-objeto, sino que el sentir se basa en que «toda sensación implica un germen de sueño o de despersonalización»⁵.

Tomando esta máxima como punto de partida, se podrá describir la *extrañeza* del amor aludiendo a su aspecto intercorporal para tratar de expresar su propia *realidad*. El tratamiento intercorporal alude al encuentro no *categorizable* entre dos sujetos en un terreno o mundo común, donde se muestra la inevitable injerencia de ambas *subjetividades*. El amor es, inevitablemente, una intromisión en la voluntad ajena. Si esto no fuese así, si el amante se abstuviera de decidir o de ejercer ninguna influencia sobre la persona que ama, de aconsejarla, «esta abstención la inclinaría aún más a decidirse a complacerla»⁶. Esto hace que se presente como una situación paradójica: el aparente desapego, ese afán de permanecer sin responsabilidad, tiene el efecto contrario al buscado o pretendido, pues la persona amada siente la necesidad o, mejor, el deseo de acercarse aún más a la otra persona. Si aceptamos ser amados/as por alguien sin querer influir en su libertad, se puede afirmar que en el propio acto de amar se encuentra la libertad buscada, no en una vana economía del esfuerzo o de la atención: «Amar es inevitablemente entrar en una situación indivisa con los otros»⁷.

Por todo ello, el *amor intersubjetivo* –desde la perspectiva merleau-pontyana– expresa que toda relación o adhesión completa con el *alter ego* es ilusoria, pues el

³ Pérez-Carbonell, M.: *Nada más ilusorio*, Barcelona, Lumen, 2024, p. 16.

⁴ Cf. Sartre, J.P.: *Esquisse d'une théorie des émotions*, París, Le Livre de Poche, 2000; Sartre, J.P.: *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1994, pp. 417-426. La *lógica de la fascinación* en Jean-Paul Sartre hace referencia a la espera del amante de dejarse atrapar en el juego de la fascinación por el/la amado/a hasta que eso se pueda convertir en un destino que resulte ineludible. Por esto el amante debe entregarse libremente a este destino y, con ello, en palabras de Anabelle Dufourcq, «el amado puede a lo sumo instituirse como ocasión de la fascinación mediante la seducción, pero no puede querer ser la causa determinante de la misma» (Dufourcq, A.: *Merleau-Ponty: Une ontologie de l'imaginaire*, Springer, 2012, p. 261).

⁵ Merleau-Ponty, M.: *Oeuvres*, París, Gallimard, 2010, p. 905.

⁶ Merleau-Ponty, M.: *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 227.

⁷ *Ibid.*, p. 228.

deseo expresa la completa no-coincidencia con la otra perspectiva. Esto entra en contradicción con el afán de «hacerle entrar en tu cuerpo, hacerle carne, transformarlo en una cosa feliz que verifica tu poder de fascinación»⁸ pues, desde el principio, hay una disputa entre los sujetos que el amor solamente atestigua. Por ello, su realidad sólo puede ser la de un espejismo, el proyecto de una fusión entre dos almas gemelas representado por un *nosotros* que no es más que un mito que da cierta *consistencia* y duración a la empresa amorosa.

De este modo, Merleau-Ponty no intenta refutar esta visión pesimista del amor que parece condenado al fracaso, sino que intenta demostrar que el amor, aunque contenga una *inevitable distancia*, ésta no será en absoluto vana puesto que representa la situación paradójica de la búsqueda de un posible encuentro absoluto con otra persona. Deseamos al otro porque encarna un universo fascinante que es totalmente ajeno al mío. Estamos en la búsqueda de un ideal que va más allá del individuo concreto como perspectiva que se abre ante nosotros y nos abre nuevas vidas o experiencias que queremos vivir.

Poder salir de estrecho campo de nuestra subjetividad y entrar en otros mundos liberan al sujeto de la relatividad y de la contingencia: «amamos un fascinante país extraño»⁹ que expresa que amar es amar más allá del *otro* como singularidad. Esto significa que en el propio acto amoroso no nos limitamos al objeto del amor, sino que tanto nuestro deseo de amar como el recuerdo que deja esa persona en nosotros deambula sin rumbo fijo en una *atmósfera* de gestos intercambiables. Por ello, tratar de experiencias amorosas particulares sería una equivocación dado que nuestro apego al *otro* no es más que el apego a una imagen sublimada que tenemos de él.

Con ello, se puede comprender cómo el espejo sería la alegoría que mejor muestra tal experiencia puesto que, al igual que en el caso de Narciso¹⁰, el *otro* se me da como mi reflejo, no significando por ello la posibilidad de poner en el *otro* mis propios sentimientos. Entre ambos existe un abismo, un vacío que el sujeto intenta llenar con hipótesis –en su tentativa de poder *llegar a ser* su conciencia externa–, una ensoñación hermenéutica que expresa un flujo continuo de imágenes fluctuantes e inciertas. Por ello, Narciso es el ejemplo perfecto que alude ejemplarmente «al carácter fanstasmático de un proceso que apunta esencialmente al obsesivo embeleso de una imagen, según un esquema psicológico por el cual todo auténtico enamoramiento es siempre un “amar por sombra”»¹¹. Todo amor entre personas está siempre dirigido idolátricamente a una *imagen*. Se basa en una relación especular donde el *otro* encarna otro punto de vista, otro mundo que no coincide exactamente con el mío. Son dos círculos casi concéntricos que se distinguen por un misterioso y ligero desencaje (*décalage*)¹².

⁸ Merleau-Ponty, M.: *Conférences en Amérique. Notes de cours et autres textes. Inédits II (1947-1949)*, Mimesis, 2022, p. 293.

⁹ Dufourcq, A.: *Merleau-Ponty: Une ontologie de l'imaginaire, op.cit.*, p. 265.

¹⁰ Giorgio Agamben, quien ofrece una revisión del mito de Narciso a la que me adhiero, expresa lo siguiente: «Estamos tan acostumbrados a la interpretación que del mito de Narciso ha dado la psicología moderna, que define como narcisismo el encerrarse y el retraerse de la *libido* en el yo, que acabamos por olvidar que, después de todo, en el mito el joven no está enamorado de sí mismo, sino de su propia imagen reflejada en el agua, que él toma como una criatura real» (Agamben, G.: *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. Tomás Segovia, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 149).

¹¹ *Ibid.*, p. 150.

¹² Cf. Merleau-Ponty, M.: *Oeuvres*, París: Gallimard, p. 1529.

Sólo experimentamos *a distancia* cada uno de los sentimientos del *otro*, aunque pueda tratarse de una ilusión; en cualquier caso, no es más que una nueva variación que se añade a las múltiples variaciones que componen la existencia del *otro*. Le invoca como un fantasma, su presencia le hechiza, es una atracción en la que no subyace ninguna racionalidad, tal y como se la entiende en la era moderna.¹³ En cualquier intento de aprehenderlo o captarlo por completo, se desvanece dejando una especie de presencia *evanescente* que deja en el propio sujeto una sensación de temor de verla desvanecerse en cualquier momento.

Por lo tanto, el amor está marcado por una cierta contingencia, alude a la *no univocidad* de las relaciones interpersonales. Expresa una herida, una *falta*, el vértigo: va más allá de la propia autenticidad porque, sin duda alguna, «¿no es el propio cuestionamiento de la autenticidad una ruptura con la serena confianza, el aplomo y la integridad que son la esencia de la autenticidad?»¹⁴.

2. La atmósfera *ambigua* de la sexualidad

En *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty trata el encuentro del sujeto con el *otro* como una atmósfera compleja¹⁵, esto es, nuestro *ser-en-el-mundo* se abre originariamente dentro de una expresión afectiva dada. No descubrimos el mundo desde un punto de vista teórico o práctico, sino a partir de la *afectividad* y en relación con ella.¹⁶ Por ello, podremos describirla como *afectiva* en la medida en que –como sujetos– nos afecta como un todo sin objeto que puede envolver, penetrar y sobrepasar nuestra sensibilidad. No se reduce a una sensación *de algo* que contiene, dada su definición clásica, un carácter intencional: no hay una referencia a un objeto concreto sobre el que la conciencia pueda proyectar sus propias fantasías o imágenes de placer.¹⁷ Esto hace que se adhiera, ocasionalmente, a sentimientos genuinos hacia una persona –como en este caso: el amor que, como sentimiento, tiene su propia dimensión afectiva–. Lo que sentimos no pertenece más al sujeto de esa experiencia que al entorno en el que se encuentra, todo ello describe cómo la propia situación afectiva va más allá de cualquier relación entre el yo y el *no-yo*, expresando una comunidad que se remonta a lo que está *más acá* de toda separación.

Esta *atmósfera* presentada por Merleau-Ponty alude, por tanto, a una posible

¹³ Tal como expresa Reynner Franco, «la tematización del amor es problemática, especialmente por su carácter de sentimiento o emoción escurridiza entre las formas de racionalidad humana que hemos establecido a partir de las dimensiones subjetivas (autoreferencial) y objetiva (o pretensión de acertar en nuestra experiencia del mundo y de –o respecto a– otras personas) de nuestros estados conscientes» (Franco, R.: “El amor y su contrario”, *Sophia* (XIV), 2022, p.70).

¹⁴ Dufourcq, A.: Merleau-Ponty: *Une ontologie de l'imaginaire*, op.cit., p. 118.

¹⁵ La significación del término *atmósfera* sería el descrito por Bruce Bégout: «La atmósfera forma la cúpula invisible bajo la que se desarrollan todas nuestras experiencias. Es esta atmósfera emocional, con sus contornos a menudo mal definidos, lo primero que sentimos» (Bégout, B.: *Le concept d'ambiance. Essais d'éco-phénoménologie*, París, Seuil, 2020, p. 7)

¹⁶ La *afectividad* será tomada como un sector de nuestra vida donde «un objeto o un ser llega a existir para nosotros a través del deseo o el amor» (Merleau-Ponty, M.: *Oeuvres*, op.cit., p.) Esto denota la pretensión merleau-pontyana de realizar, a través del examen o exposición de la afectividad, una reducción fenomenológica que pueda reconducir la actitud natural a la percepción, es decir, a nuestro *apego* primordial con el mundo.

¹⁷ «Por eso, el afecto tonal de un ambiente no es un sentimiento en el sentido estricto de la palabra, es decir, la correlación de un acto y aquello a lo que apunta» (Bégout, B.: *Le concept d'ambiance. Essais d'éco-phénoménologie*, op. cit., p. 12.).

conciencia espontánea e irreflexiva que permite el entrelazamiento de lo corpóreo y lo psicológico en el ambiguo campo sedimentado que es nuestro cuerpo y el mundo y, en este sentido, ejerce una compleja influencia en nuestra capacidad de actuar *en el mundo*. Asimismo, esta situación romperá con la ontología de lo definido, de lo distinto y vinculado para apostar por una situación afectiva que abre y hace posible nuestra experiencia del mundo y de los *otros*. Sin necesidad que entre en juego la simple dimensión perceptivo-objetiva que permita el *proyectivismo* de un sujeto en el corazón mismo de la tonalidad que vibra a su alrededor. Desde este *lugar*, los sujetos se enviscan, escapan a cualquier distinción tradicional entre lo físico y lo psíquico que caracterizan cualquier relación intersubjetiva.

Dada esta caracterización, podremos comprender la posibilidad de un *esquema sexual*¹⁸ que, integrado con el esquema perceptivo, motor y lingüístico conforma un complejo esquema corporal que nos permite explorar el mundo. Para examinar tal cuestión considera un caso patológico donde el paciente pierde cualquier poder de proyectar un mundo sexual ante sí o, «una vez esbozada la situación, de mantenerla o seguirla hasta satisfacerla»¹⁹. De esta forma, el paciente es devuelto a una existencia corporal inferior que contiene menos posibilidades de sentido o expresivas: su sexualidad se reduce a la genitalidad. Así pretende superar las dicotomías entre un fisiologismo que reduce cualquier enfermedad corporal a una reacción causal y mecánica y, por otro lado, a un idealismo que corre el riesgo de olvidar el papel del cuerpo en nuestra apertura al mundo.

Por lo tanto, la sexualidad funciona como una *dialéctica ambigua*, la cual no dista demasiado del pensamiento sartreano que, basándose en el concepto de *nada* y en el fenómeno de la *fascinación*, afirma la imposibilidad del amor.²⁰ Sin embargo, la originalidad del enfoque merleau-pontyano reside en la existencia de una tensión hacia los demás, una apertura a través de la cual el sujeto se da cuenta de que los *otros* miran el mismo mundo que él, comparten la misma *atmósfera* de estar en el mundo. En este sentido, la sexualidad puede entenderse como una *atmósfera ambigua* coextensiva con la vida, esto es, «un campo sedimentado en el que puede formarse lo que más tarde será la Institución de un sentimiento»²¹. Se trata de una dialéctica corporal basada en la capacidad del propio cuerpo de abrirse al mundo y a los *otros*: donde la comprensión erótica no pertenece al orden del entendimiento, sino que se basa en la relación *yo-otro*²². En definitiva, la sexualidad, en su despliegue, hace que «nos encontremos con una capacidad de amar que supera diversos obstáculos para alcanzar su madurez»²³.

Por ello, puede quedar desestimada una dialéctica de la *fascinación*, la cual se encarga de explicar cómo en el momento en que el sujeto se fascina, le sigue

¹⁸ Cf. Merleau-Ponty, M.: *Oeuvres*, París, Gallimard, 2010, pp. 841-853.

¹⁹ *Ibid.*, p. 841.

²⁰ En este sentido, la dialéctica del encuentro se basa en la neantización del otro a través de la mirada, donde «tratar la sexualidad como una dialéctica no es reducirla a un proceso de conocimiento ni reducir la historia de un hombre a la historia de su conciencia. La dialéctica es la tensión de una existencia hacia otra existencia que la niega y sin la cual no puede sostenerse» (*Ibid.*, p. 854).

²¹ Caignard, G.: “Un rapport de miroir. Relation amoureuse et réflexion politique chez Merleau-Ponty”, *Chiasmi International* (22), 2020, p. 155.

²² Fórmula que veremos más adelante que será insuficiente, no se trata de dos subjetividades enfrentadas o colocadas una *frente* a otra o, tampoco se hablará tanto de una intersubjetividad, sino de una *intercorporeidad*.

²³ Moya, P., Larrair, M.E.: “Sexuality and meaning in Freud and Merleau-Ponty,” *Journal of Psychoanalysis*, 97 (3), 2016, p. 751.

indefectiblemente su afán de conquistar a los *otros* como conciencias, como un sujeto que pueda llegar a *reconocerle*. Sin embargo, este movimiento tiene como consecuencia fundamental la pérdida de libertad de la persona a la que ha fascinado, ya no es la persona a través de la cual hubiera querido ser reconocido como sujeto: el amo vuelve a ser esclavo. Esta dialéctica hace imposible el amor porque convierte el cuerpo en objeto de la mirada de otro sujeto. De ahí que tanto el amor como la sexualidad, si las consideramos desde esta perspectiva, se pueda afirmar que Merleau-Ponty no se separa del todo de la concepción sartreana y que la única salida para poder afirmar la *realidad* y *efectividad* del amor pasa por *re-pensar* la propia visibilidad.

En sus obras posteriores, la *visibilidad* adquiere otro cariz, la mirada ya no será frontal sino oblicua, especular pues redobla su propia función haciendo que cualquier encuentro con el *otro* sea como el encuentro del sujeto consigo mismo en el espejo. El cruce de miradas se convierte en un doble reflejo, una especie de *quiasmo*: no se sabe quién es vidente y quién es visto. En este sentido, se describe al *cuerpo propio* como aquél que soporta en su seno segmentos sacados de otros, en cuanto su propia sustancia pasa a ellos: «el hombre es espejo para el hombre»²⁴. Donde el *espejo* es un instrumento de magia universal que lo que hace es redoblar o cambiar a mí *en* otros y a *otros en* mí. «Aparece porque soy vidente-visible; porque hay reflexividad de lo sensible, él la traduce y la redobla»²⁵.

Si este hombre ama hoy a esta mujer es porque su historia pasada le preparó para amar este carácter, este rostro, pero también porque la conoció, y este encuentro saca a la luz posibilidades en su vida que de otro modo habrían permanecido latentes.²⁶

Todo ello propicia que el encuentro con el *otro* se vea como una posibilidad u oportunidad de modificar el propio esquema corporal del sujeto, pues del mismo modo que aprende a mirarse en un espejo y descubrir que –junto con la capacidad de ver– existe una extraña condición o sensación de ser visto, esto es, descubre una imagen de él mismo que los otros simplemente reflejan. Esto propicia su inclinación por una persona en concreto en tanto que se fija en la forma en cómo se ha desarrollado su esquema sexual, esto hace que perciba un determinado cuerpo como *deseable*, unas determinadas características compatibles con las de su propia vida. Pero, esto no implica una condena, una *nadificación* del propio sujeto, sino una posibilidad de integrar nuevos hábitos, posibilidades de visión, acción y de encuentro. Encontrando la *motivación* de este encuentro en:

Este amor parece cosa del destino, pero el día en que nos encontramos por primera vez es absolutamente contingente. Una fijación bien puede estar motivada por el pasado del individuo, pero aporta más de lo que prometía; una vez lograda, tiene su propio peso que es la fuerza bruta del presente y de lo que existe²⁷.

No hay una preordenación del amor, sino que su *institución*²⁸ reside en una

²⁴ Merleau-Ponty, M.: *L'oeil et l'esprit*, París, Gallimard, p. 34.

²⁵ *Ibid.*, p. 33

²⁶ *Ibid.*, p. 34.

²⁷ Merleau-Ponty, M.: *Oeuvres, op.cit.*, p. 110.

²⁸ «La institución [significa] que este cuerpo, estos gestos, estas palabras, esta vida se vuelven la réplica o el

promesa, no es verdadero como «conformidad a una naturaleza o a un destino, sino que se crea por juramento, decisión, es decir, conducta prometida»²⁹. Esa promesa es el germen de la institución de la relación amorosa y en nombre de esta promesa se da u otorga sentido a nuestras acciones, gestos y palabras y quien conduce el sentido de tal promesa es el *otro* como espejo de mi propia decisión: «cada cosa dicha recibe el apoyo de esta respuesta y es el eco de esta palabra»³⁰. Por ello, el *amor* promete más allá de lo que conoce, tiene una *pretensión* de ser eterno cuando la vida es contingencia, pero es cierto, que en el momento de esa promesa o conducta prometida se ama más allá de las cualidades o de los momentos. El amor tiene su propia lógica, hace su propia verdad o realidad.

3. La *extrañeza* del amor: lo propio y lo *extraño*³¹

Si una convicción sostiene de hecho temáticamente esta indagación en el vacío a la que la constriñe su intención crítica es precisamente que sólo si somos capaces de entrar en relación con la irrealidad y con lo inapropiable en cuanto tal, es posible apropiarse de la realidad y de lo positivo.³²

Al admitir que nuestro cuerpo aparezca como un ser sexuado, esto es, marcado por el deseo del *otro*, implica una comprensión que tiene un doble sentido: por un lado, un deseo que procede del otro y, por otro, un deseo que va hacia él. De ahí que el sujeto no alcance a los otros en su propia *otredad*, en tanto siendo *otros*, sino que, al contrario, parte de ellos. Sin embargo, esto no significa, como expresa Waldenfels, «que tengamos que invertir el *egocentrismo* heredado para reemplazarlo sencillamente por una suerte de *alocentrismo*»³³. Aunque también es cierto que se pueda afirmar que, como sujetos, nunca podemos partir del *otro* sin antes tener, implícitamente, una relación con nosotros mismos. Por lo tanto, esto demuestra que el *amor al extraño* no se reduce al amor propio y tampoco es pensable sin el amor a sí mismo.

anverso de los míos, y esto más allá de lo que es querido, experimentado, conocido, cómo las palabras tienen más sentido que aquel que les damos» (Merleau-Ponty, M.: *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)* 1955 I. *La institución en la historia personal y pública*, trad. Mariana Larison, Barcelona, Anthropos, 2012, p. 10). El amor cambia sin cesar y, ese cambio, puede adoptar una connotación reactiva del acontecimiento sobre lo instituido, lo convencional. Por ello, el amor no es tomado como concepto, expresa lo que ocurre en cada momento, no posee *nombre* ni *identidad* en nuestras teorías de la conciencia: el amor es un marco efectivo de la dinámica del sistema *yo-otro*.

²⁹ *Ibid.*, p. 34.

³⁰ *Ibid.*

³¹ El concepto de lo *extraño*, que proviene del adjetivo alemán *fremd*, se utiliza aquí con la acepción provista por Bernhard Waldenfels: «La palabra alemana *fremd*, que en las lenguas clásicas y modernas a menudo sólo se puede traducir con diferentes palabras, significa, en primer lugar, lo que está fuera del propio ámbito; en segundo lugar, aquello que pertenece a otro; y tercero, lo que es de otra manera, de una índole extraña, heterogéneo. De entre estos tres aspectos de *lugar, posesión y modo*, el primer aspecto es el decisivo para la determinación básica del fenómeno. Lo extraño no es simplemente otro, que se origine mediante un *deslinde* [*Abgrenzung*] a partir de uno mismo» (Waldenfels, B.: *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Barcelona, Anthropos, 2015, pp. 40-41).

³² Agamben, G.: *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. Tomás Segovia, Valencia, Pre-Textos, p. 15.

³³ Waldenfels, B.: *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño, op.cit.*, p. 70.

Nos encontramos con una situación *ambigua*, que no ambivalente³⁴, donde el cuerpo se mueve en una escala continua entre lo propio y lo extraño, entre la proximidad y la lejanía con respecto a sí mismo. Del mismo modo ocurre con el *cuerpo social* puesto que le pertenece más o menos según el cambio de gradiente entre lo próximo y lo lejano respecto al *otro*. Hablar de *intercorporeidad* no es sino hablar del *entrelazamiento* de las esferas de lo *propio* y de lo *extraño*, de tal manera que cada sujeto está inserto en una red o relaciones sociales, tal y como asegura el *sincretismo social* de Merleau-Ponty.

Dicho *sincretismo* aduce que no hay individuos predeterminados y totalmente *individualizados*, sino en proceso de individuación, es decir, hay una mezcla entre el *yo* y el *otro*: «una presencia del yo en el otro y del otro en el yo»³⁵. Somos capaces de atravesar los muros perspectivísticos, fluir de una a otra de las perspectivas en las que pueda presentarse tanto el propio espacio como la figura del *otro*. Esto disminuye el problema de los puntos de vista o del *perspectivismo* gracias a un esquema corporal que no se encuentra cerrado sobre sí mismo: el *yo* no puede distinguir su propia perspectiva de la de los demás.³⁶ Está en una especie de ubicuidad que impone a su *sí mismo* corpóreo una dosis de *anonimato* que le da una impronta característica. Lo que el propio sujeto siente, recibe, hace o dice «está entretejido—como en una alfombra o tapiz tibetano— a partir de lo que los otros sienten, perciben, hacen o dicen»³⁷, pero esto no caería dentro del campo de lo impropio, sino que constituye el trasfondo subjetivo del sujeto corpóreo, lo que es *para sí*.

Esto nos da el escenario para la descripción del fenómeno del *amor* como aquella experiencia intercorporal que encierra la tensión entre lo propio y lo extraño, que se despliega «como un paso del mí a los otros y de los otros a mí»³⁸, donde la separación sólo existe en tanto que morimos solos: la vida intencional siempre implica una *situación común*. Esta máxima le sirve para contraponer su propia visión con la sartreana según una ecuación simplificadora, pues el último de ellos confunde amar con *querer ser amado*, así como amar y *sentirse amado*. Esto quiere decir que Sartre apoya su concepción del amor sobre una situación narcisista distorsionada, «ilusión del amor donde sólo existe la voluntad de ser amado»³⁹. Voluntad que puede transcribirse como la compensación de una falta personal.

Amar: amar es querer ser amado. Se intenta recuperar lo que me han quitado, de ser incontestable. Y sin embargo quiero el asentimiento del *otro* para ser libre (no se ama a

³⁴ La diferencia entre *ambivalencia* y *ambigüedad* en el pensamiento merleau-pontyano viene dada por la herencia y la distinción realizada por Melanie Klein (Cf. Merleau-Ponty, M.: *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 150). La *ambivalencia* sería propia del pensamiento y existencia infantil en el cual objeto se desdobra en odio y amor, por ejemplo; en cambio, la *ambigüedad* no se trata de concebir un pensamiento vacilante que pasa del odio al amor, sino de un pensamiento que permite distinguir en su seno las distintas relaciones de las cosas, su propio movimiento las permite participar de sus aspectos contrarios. Para ahondar más en esta distinción de raigambre psicoanalítica véase Bleger, B.: *Simbiosis y ambigüedad. Estudios del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1975.

³⁵ Merleau-Ponty, M.: *Parcours 1935-1951*, op.cit., p. 220.

³⁶ Esta significación del *sincretismo social* es heredada del pensamiento infantil, el cual pasa por distintas fases a la hora de la construcción de su propio *esquema corporal*. Hasta que logra reconocerse en su *imagen especular*.

³⁷ Waldenfels, B.: *Phénoménologie de l'étranger. Motifs fondamentaux*, trad. Marion Bernard, París, Hermann, 1997, p. 106.

³⁸ Merleau-Ponty, M.: *Conférences en Amérique. Notes de cours et autres textes. Inédits II (1947-1949)*, op.cit., p. 294.

³⁹ *Ibid.*

una loca o a un muerto si no se les ve vivos y libres). Quiero que me amen no por deber, sino espontáneamente. El amor es celos, y como todos los celos, quiere lo imposible: se destruye a sí mismo en el proceso (...). Proust encierra a Albertine, ni siquiera quiere que haya tenido [una] vida antes que él, pero ya no la ama cuando la ha encerrado, sintiéndola indiferente.⁴⁰

La persona que quiere ser amada no es tirana, no quiere la humillación y la esclavitud del otro, no quiere ser objeto de una pasión delirante porque ya no estaría frente a un *alter ego*, sino frente a un autómatas que no le aportaría ningún tipo de salvación: sólo un determinismo oscuro que no se reconduce hacia ningún principio que le sea asignable. Por lo tanto, la relación amorosa se construye como un *empiètement*⁴¹, una superposición de subjetividades, de manera análoga a la caracterización de la libertad como *vínculo (lien)* entre violencia y coexistencia⁴². Estar ligado a alguien es vivir al menos en la intención de su vida puesto que la experiencia del *otro* es convincentemente *alienante* en el sentido de que aleja al sujeto de sí mismo e instituye, al mismo tiempo, una mezcla de sí mismo con los *otros*. Poder salir de la incapacidad de pasar del narcisismo a una auténtica actitud oblativa del adulto, poder vivir en la reciprocidad del *vínculo (lien)*.

Teniendo esto en cuenta, la aparición de la tensión entre lo propio y lo extraño en la relación amorosa se sitúa en primer lugar en el *cuerpo propio (Leibkörper)*. En él nos encontramos con intenciones que no se refieren a lo propio del sujeto, sino que están sedimentadas en él ya sean hábitos, deseos, afecciones o heridas que provienen de los *otros*. Esta experiencia corporal nos muestra cómo el sujeto encuentra al *otro* dentro de sí mismo y a sí mismo dentro del *otro*, encarnándose ambos en una relación quiasmática que es la raíz de toda *intercorporeidad*. Ya no son dos conciencias que luchan entre sí para encontrar la muerte de otra: son dos cuerpos, dos seres corporales que se pliegan y repliegan sobre ellos mismos en un movimiento de sístole y diástole. Todo ello gracias a la *carne* como tejido conjuntivo que aparece en un contexto de sentido que le pertenece: poder encontrar un modo de conocer por adhesión, en una apuesta intolerable para la conciencia.⁴³ De este modo, la *carne* está implícitamente asociada a los modos de adhesión que presenta tanto la percepción como el amor, a la eficacia de su comunicación con el mundo y con el *otro*, eficacia sin la cual la propia razón se hundiría en la más absoluta desesperación de una autonomía estéril.

Por ello, el amor «no es una ilusión, sino realidad negativa, alienación efectiva: el error está en creer que esto es sólo un error [...] La alienación (fracaso) es lo mismo

⁴⁰ *Ibid.*, p. 295.

⁴¹ El *empiètement* es presentado en este contexto como un fruto inherente al amor, un fruto voluntario porque no se trata de aceptar simplemente la influencia que la otra persona tiene en mí, sino querer influir en su libertad porque al amar entramos en una situación indivisa con el *otro*.

⁴² Para ahondar en la problemática de la libertad como *vínculo (lien)* y la significación de *empiètement* dentro del pensamiento del autor véase Martínez Morales, Andrea: “Merleau-Ponty: les liens de la liberté. A situation commune”, *Revista de Filosofía* 49(1), 2024, pp. 215-226.

⁴³ «El problema que plantea (preocupación por resolverlo) es saber cómo una vida puede entrar en otra o ésta recibirla. El amor físico sólo es el símbolo universal, sólo se encuentra implicado en toda operación humana, sólo le aporta su contribución, su peso, su dirección, porque él mismo simboliza en el grado más alto la encarnación, la corporeidad, la relación carnal con el otro» (Merleau-Ponty, M.; *La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). II. El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria*, trad. Mariana Larison, Barcelona, Anthropos, 2017, p. 90). Este fragmento se refiere a una especie de *revelación de la intercorporeidad*, la cual designa la modalidad cognoscente de la carne al mismo tiempo que indica nuestra resistencia a ella.

que el amor, es su realidad»⁴⁴. Como la percepción, el amor arrastra un más allá de sí mismo pues no atiende al principio de evidencia, de lo claro y lo distinto; sino que afirma más de lo que sabe, más de lo dado *actualmente* a los sentidos. Realiza su propia verdad y realidad, es una especie de clarividencia que promete más de lo que experimenta. Esto hace que el sujeto se abandone, hay un *abandono de sí* en la profundidad del *otro*: se vive como abandonado por el *otro* y, por ello mismo, se muestra incapaz de poder reivindicar la esfera de lo *propio* separada efectivamente de la *otredad* (germen de lo *extraño*).

Lo *extraño* penetraría en el corazón mismo del amante, dejándole como testigo de su propia existencia. Aquieta su propia voluntad, mostrándole sus propios límites y su finitud. Donde la direccionalidad, expresividad o, en último término, la *intencionalidad* del amor encuentra su alegoría en la flecha que se lanza a través de la niebla. Ella logra traspasar la penumbra sin la seguridad de poder llegar efectivamente a su destino. Lo mismo ocurre en la relación amorosa, la cual desborda a los sujetos, se resbala a cualquier intento de conceptualización o categorización. La flecha sólo pretende unir lo que se encuentra detrás del umbral—comprendido como límite que permite unir dos esferas que aparentemente se presentan como opuestas—para poder expresar y describir un movimiento de separación y unión simultánea. Nada puede impedir la respuesta de un amante de estar *afectado* por la experiencia *extraña* del amor: nunca podemos escapar de la necesidad de amar y ser amado/a, del sentir y lo sentido. De ahí que se pueda afirmar que lo *extraño* genera una respuesta en el sujeto que lo busca tras las experiencias: Como aduce B. Waldenfels:

Lo extraño nos encuentra primero bajo la forma de una experiencia de lo extraño que antecede al reconocimiento y a la comprensión (e incluso antecede al reconocimiento mismo de lo extraño). Se trata de experiencias afectivas marcadas como el asombro o el miedo; interrupciones que irrumpen el andar acostumbrado de las cosas; anomalías que se desvían de la normalidad. Lo extraño nos afecta antes de que nosotros podamos aceptarlo o rechazarlo.⁴⁵

La experiencia amorosa es una *ficción de proximidad*, una *desrealización* donde los amantes salen de manera casi inconsciente del territorio de una conciencia reflexiva para adentrarse en un terreno donde el *logos* se escapa a toda pretensión objetivadora y conceptual. Lo *extraño* estaba ya ahí antes de que sea rechazado o aceptado por el sujeto. Logra crear un juego o vínculo dialéctico con el *logos* describiendo una dependencia respecto a él y, al mismo tiempo, una lejanía que nos confronta con ese sutil y misterioso *desencaje* entre ambas esferas, entre ambos cuerpos que no pueden negar la rareza de lo vivido.⁴⁶ Lo *extraño* nos empuja a darnos cuenta de una dialéctica que se dirige hacia nosotros mismos y hacia lo que no somos o no nos *pertenece*. El sujeto está doblemente confrontado por lo extraño: es extraño para él mismo y *siente la extrañeza* ante el *otro*.

⁴⁴ Merleau-Ponty, M.: *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). I. La institución en la historia personal y pública*, op.cit., pp. 48-49.

⁴⁵ Waldenfels, B.: *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, op.cit., p. 12.

⁴⁶ Con esto podemos comprender como lo *extraño* no es asimilable a la *otredad* puesto que la antecede, está antes de cualquier experiencia. Es parte de su naturaleza ese movimiento anticipatorio y espontáneo que la propicia y otorga un carácter *universal* a la *otredad*.

4. La expresión del amor

El amor pone de manifiesto una experiencia cargada de *rareza*, de *extrañeza*: aparece de repente, *nos sorprende*. Una relación ineludible dentro de un *pathos*, del cual nace todo sujeto y su propio sentido, configurado y descrito como una *alopathos* puesto que no se encuentra dado desde una esfera egoica, sino desde esa inquietud de que nosotros como sujetos nunca somos totalmente propietarios de nosotros mismos. Esto muestra el quiebre en la *univocidad* de la existencia que hace que se mantenga *vivo* todo sujeto, haciendo que esta exigencia *extraña* sea aquella que se sustrae «tanto al poder centralizador de lo propio como a las reglas igualitarias de un orden común [...] me sustraigo a mí mismo en lo otro»⁴⁷. La *alteridad* muestra otra connotación y su *aparición* ineludible donde el *otro* toma la forma de un doble que mantiene viva y enfatiza que toda relación amorosa se da bajo el lema: *como tu a mí, yo a ti*.⁴⁸ Atravesado por lagunas, huecos, desgarros en el *sí-mismo* que marcha bajo el peligro constante de ser disimulado bajo las medidas de normalización. Pero lo *extraño* no se puede borrar o arreglar como arreglamos una avería, sino que permanece latente, permanece siendo constitutivo de nuestra propia existencia corporal e intercorporal.

Por ello, el lugar del amor desde la esfera *pathica* presupone un ser corporal que no está totalmente fuera de sí (*alienado*) ni tampoco se identifica totalmente consigo mismo; sino que su lugar se encuentra en esa desviación en el propio sentir: él se siente a sí mismo sólo desde la no-identificación con lo que siente. Siente algo en él que es diferente de sí, en el que su propia actividad siempre está expuesta y cargada de actuaciones *extrañas*. Teniendo en cuenta esta *desrealización* nos podemos preguntar si existe algo así como la realidad del amor, donde la respuesta solamente se encontraría fuera de toda comprensión o pretensión intelectual. Sólo quedaría afirmar que la producción de sentido y su propia referencialidad toma la forma de una relación especular con el *otro*.⁴⁹

Se puede hablar de un desequilibrio de perspectivas que permanece, pues si queremos poner en duda la realidad de los sentimientos del *otro* hacia mí, nunca estarán lo suficientemente probados. Una persona que dice amar a otra no entrega a esta persona cada momento de su vida y si lo hiciera su amor se marchitaría. Puede pensarse que esto supone un rechazo del amor, pues nunca tenemos pruebas suficientes de si ese sentimiento es recíproco y el intento de conseguirlas a toda costa aprisionarían al *otro* en su propia inmanencia, lo que sólo demuestra el gran abismo entre el individuo particular y el objeto absoluto del amor. Haciendo que el apego a un individuo sólo sea posible mediante la *sublimación*, esto es, mediante la sustitución de este ser particular por una imagen ilusoria, ideal del *otro*.

La expresión misma del amor, tomando la perspectiva merleau-pontyana, recae sobre la afirmación de que en el amor siempre hay un elemento de incertidumbre, de ser consciente de que en la ausencia del otro surge inevitablemente una gran cantidad de esbozos (*esquisses*) del mismo y se forja una relación—aunque enigmática y a veces difícil—. Esto demuestra que la presencia nunca es positiva, pero la carencia, las

⁴⁷ Waldenfels, B.: *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, op.cit., p. 105.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 106.

⁴⁹ «A través de sus palabras, los *otros* pueden descentrarme porque hacen que me resulte imposible permanecer en un estado de visión pura, un sujeto conocedor que no está implicado en el mundo. Me devuelve una imagen del yo visible y me abre nuevos ámbitos que explorar en el mundo» (Caignard, G.: “Un rapport de miroir. Relation amoureuse et réflexion politique chez Merleau-Ponty”, *art.cit.*, p. 160).

proyecciones e introyecciones son muy reales y sólo tienen sentido como huellas del *otro* dentro de mí. Por lo tanto, la reducción del amor a una ilusión es simplemente eludir su propia realidad, no enfrentarse al fenómeno del amor que simplemente aparece *en filigrana*. Dicha *aparición* no debe entenderse como un no-ser propio del campo de la imaginación ni tampoco devaluarse con relación a una hipotética presencia real, sino como el puro descubrimiento de los otros y la imposibilidad de su *aprehensión* completa.

Esto tiene como consecuencia que el amor –como encuentro cercano con el *otro*– llegue a formar un *nosotros solidario* que contiene indefectiblemente un factor imaginario puesto que la realidad es una realidad porosa y si dicha relación se convirtiera en una realidad positiva, no habría más huecos, ni más conciencia ni más personas para poder disfrutar de este amor. La presencia *evanescente* del otro nos indica la naturaleza de las relaciones: a distancia, en la *incertidumbre*, con un elemento de tensión e incluso de conflicto, pero en un intercambio efectivo que permite al *otro* invadir (*empiéte*) mi existencia y transformarla.

Siguiendo la línea expuesta por Merleau-Ponty, no se ama más que lo ausente: el amor debe ser tomado como un vacío, es la no-presencia del *otro* puesto que la experiencia de este último es siempre experiencia de su *ausencia*. Producto de un cierto sentimiento de sí, «[él] no se siente amado porque no se siente capaz de amar, espejo que hace que uno haga al otro de acuerdo consigo mismo y a sí mismo de acuerdo con este otro así construido»⁵⁰. No hay amor compartido y si afirmamos tal cosa, el amor como experiencia o fenómeno no inmediatamente verificable ¿no estaría en el establecimiento de esta relación especular, esto es, no se encontraría ya ahí en nuestro afán de verificarlo?

En definitiva, a través de este recorrido, nos encontramos con una *desrealización* en el fenómeno del amor donde el *otro* está en todas partes, en el fondo como una presencia prometida en cada apariencia y en cada situación porque nacemos y nos relacionamos desde un *sincretismo original*. Tenemos derecho a buscar constantemente al otro en sus gestos, en sus palabras, en el mundo. Esto hace que no podamos afirmar que estamos solos como conciencias separadas y enfrentadas en un mundo inhóspito y solitario, sino que el *otro* y el amor nunca están *efectivamente* y, por ello, como aduce Anabelle Dufourcq, «sería excesivo hablar de autenticidad si nos limitásemos a esta falta frustrante»⁵¹. Nos empuja a transgredir lo familiar, lo conocido y dominado para salir a lo que desobedece o desborda el *logos* o *kosmos* preestablecido y ordenado al que cada una de nosotras y nosotros pertenecemos.

El amor logra duplicarse en el contacto con el sujeto amado reflejando así su singularidad que ofrece múltiples posibilidades para pensarlo y conocerlo. Donde el *otro* se presenta como aquella *extrañeza duplicativa* que nos acompaña como si fuera una sombra y que duplica y multiplica lo extraño, logrando que la caracterización del amor apunte más allá de lo que conoce y sabe haciendo que más que un sentimiento se trate de un *presentimiento*.

⁵⁰ Merleau-Ponty, M.: *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). I. La institución en la historia personal y pública*, op.cit., p. 49.

⁵¹ Dufourcq, A.: *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*, op.cit., p. 276.

5. Referencias bibliográficas

- Agamben, G.: *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. Tomás Segovia, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- Bégout, B.: *Le concept d'ambiance. Essais d'éco-phénoménologie*, París, Seuil, 2020.
- Bleger, J.: *Simbiosis y ambigüedad. Estudios del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1975.
- Caignard, G.: “Un rapport de miroir. Relation amoureuse et réflexion politique chez Merleau-Ponty”, *Chiasmi International* (22), 2020, pp. 153-168.
- Dufourcq, A.: *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*, Springer, 2012.
- Franco, R.: “El amor y su contrario”, *Sophia* (XIV), 2022, pp. 69-81.
- Martínez Morales, Andrea.: “Merleau-Ponty: les liens de la liberté. A situation commune”, *Revista de Filosofía* 49(1), 2024, pp. 216-226. Doi: <https://doi.org/10.5209/resf.84199>.
- Merleau-Ponty, M.: *L'oeil et l'esprit*, París, Gallimard, 1985.
- Merleau-Ponty, M.: *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse: Verdier, 1996.
- Merleau-Ponty, M.: *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997.
- Merleau-Ponty, M.: *Oeuvres*, París, Gallimard, 2010.
- Merleau-Ponty, M.: *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955) I. La institución en la historia personal y pública*, trad. Mariana Larison, Barcelona, Anthropos, 2012.
- Merleau-Ponty, M.: *La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). II. El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria*, trad. Mariana Larison, Barcelona, Anthropos, 2017.
- Merleau-Ponty, M.: *Conférences en Amérique. Notes de cours et autres textes. Inédits II (1947-1949)*, Mimesis, 2022.
- Moya, P., Larrair, M.E.: “Sexuality and meaning in Freud and Merleau-Ponty”, *Journal of Psychoanalysis*, 97 (3), 2016, pp. 737-757. doi: <https://doi.org/10.1111/1745-8315.12494>
- Pérez-Carbonell, M.: *Nada más ilusorio*, Barcelona, Lumen, 2024.
- Sartre, J.P.: *L'être et le néant. Essai d'ontologie*, París: Gallimard, 1994.
- Sartre, J.P.: *Esquisse d'une théorie des émotions*, París, Le Livre de Poche, 2000.
- Waldenfels, B.: *Phénoménologie de l'étranger: Motifs fondamentaux*, trad. Marion Bernard, París, Hermann, 1997.
- Waldenfels, B.: *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Barcelona, Anthropos, 2015.