

**‘VARIACIÓN SEXUAL BENIGNA’:
UN ENSAYO DE PENSAMIENTO TARDÍO
DE MERLEAU-PONTY**

Leonard Lawlord
University of Memphis, EE.UU.
lrlawlor@memphis.edu

En un ensayo temprano, Judith Butler afirma que “la teoría de la sexualidad y las relaciones sexuales de Merleau-Ponty [en la *Fenomenología de la percepción*] liberan y clausuran simultáneamente la posibilidad cultural de la variación sexual benigna”¹. En su ensayo, titulado “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, Butler continúa diciendo que el capítulo sobre sexualidad en la *Fenomenología de la percepción* reifica el cuerpo de la mujer como objeto de una mirada cuasi cartesiana (analiza aquí la interpretación de Merleau-Ponty sobre el caso Schneider) y lo suscribe a un modelo amo-esclavo de las relaciones sexuales (cita a Merleau-Ponty refiriéndose explícitamente a este modelo). Aún hoy, a casi veinte años de su publicación, el ensayo de Butler es poderoso y convincente². Sin embargo, su evaluación de la teoría de las relaciones sexuales en Merleau-Ponty considera brevemente la posibilidad de que el pensamiento *tardío* de Merleau-Ponty

¹ Judith Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, en Jeffner Allen, Iris Marion Young (eds.), *The Thinking Muse*, Bloomington, Indiana University Press, 1989, pp. 85-100; esta cita aparece en la p. 86.

² Si bien fue publicado en 1989, en una nota Butler nos dice que el ensayo fue escrito en 1981. Véase “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, p. 85 nota. Para una reacción merleau-pontiana diferente al ensayo de Butler, véase Johanna Oksala, *Foucault on Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 135-153; Ann V. Murphy, “Feminism and Race Theory”, en Rosalyn Diprose, Jack Reynolds (eds.), *Merleau-Ponty: Key Concepts*, London, Acumen (en prensa); Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, pp. 86-111 (es en la p. 108 en donde ella trata este ensayo temprano de Butler).

podría *no* clausurar la “posibilidad de la variación sexual benigna”. Cerca del final de su ensayo, Butler dice que “al final de su vida” Merleau-Ponty pudo haber “logrado una distancia filosófica frente al cartesianismo sexual de sus colegas fenomenólogos y que la reificación del voyeurismo y objetivación de los que hemos sido testigos ya no estaría en consonancia” con lo que encontramos en *Lo visible y lo invisible*³.

Es esta posibilidad en los últimos escritos de Merleau-Ponty la que quisiera explorar aquí. A partir de ciertas célebres notas de trabajo a *Lo visible y lo invisible* se sabe que Merleau-Ponty estaba luchando para romper con el cartesianismo implícito de la *Fenomenología de la percepción*. Pero, como voy a sostener, Merleau-Ponty también estaba desarrollando en consonancia con esta quiebra una nueva teoría de las relaciones sexuales, o, más precisamente, una nueva teoría del amor. La nueva teoría del amor, sin embargo, es más que un mero efecto secundario sobre el pensamiento tardío de Merleau-Ponty. Tengo la impresión de que el proyecto principal en ciernes en el pensamiento tardío de Merleau-Ponty es la renovación de la filosofía⁴. El proyecto para renovar la filosofía se divide en dos tareas. Por un lado —y éste es el aspecto más obvio del proyecto—, es necesario transformar el “sophós” de la filosofía. Para Merleau-Ponty, la pregunta filosófica genuina es el “¿qué es lo que yo sé?” retórico. La respuesta de Merleau-Ponty a esta pregunta consiste en la transformación de la sabiduría misma

³ Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, p. 97. En *Bodies that Matter* (London, Routledge, 1993), tras mencionar la noción de merleau-pontiana de “la carne del mundo”, Butler dice (en p. 69) que “el lenguaje y la materialidad se encuentran plenamente entrelazados entre sí, es decir, reducidos el uno al otro y, sin embargo, ninguno excede completamente al otro. Siempre ya implicados el uno en el otro, siempre ya excediéndose mutuamente, el lenguaje y la materialidad nunca son plenamente idénticos ni plenamente diferentes”.

⁴ “Tardío” se refiere al período que comienza con su discurso inaugural en el Collège de France, el 15 de Enero de 1953, y que culmina con su muerte el 3 de Mayo de 1961. Véase Xavier Tilliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l’homme*, Paris, Seghers, 1970, p. 171. En sus últimos cursos en el Collège de France, vemos que Merleau-Ponty sostiene que nuestros tiempos son la época de la “no-filosofía”. Esta definición de “la actualidad” conduce a Merleau-Ponty, en sus últimos años, a transformar y, por tanto, a renovar la filosofía. Véase especialmente Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 38. En lo sucesivo este texto será citado con la abreviatura NC 59-61.

de la filosofía. Centrada por supuesto en el quiasmo, el pliegue y el entrelazamiento⁵, la nueva sabiduría puede encontrarse en sus publicaciones póstumas, especialmente en *Lo visible y lo invisible*⁶. Pero si hay una segunda tarea, si uno ha de renovar la filosofía, deberá transformarse no sólo el "sophós", sino también la "philia" de la "filosofía". Desafortunadamente, *Lo visible y lo invisible* sólo brinda un mínimo indicio acerca de cómo Merleau-Ponty habría completado esta segunda tarea erótica⁷.

Con respecto a la segunda tarea erótica, el curso de Merleau-Ponty de 1954 en el Collège de France llamado "La institución en la historia personal y pública" es particularmente importante⁸. En el curso de "La institución" Merleau-Ponty describe "la dialéctica del amor"⁹. La dialéctica culmina exhibiendo un tipo de amor que no consiste ni en relaciones heterosexuales,

⁵ Véase Maurice Merleau-Ponty, traducción inglesa de Leonard Lawlor y Bettina Bergo: *Husserl at the Limits of Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2003, p. 85.

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964; *The Visible and the Invisible*, Evanston, Northwestern University Press, 1968 (trad. Alphonso Lingis). Este texto será citado en lo sucesivo con la abreviatura VI, con referencia primero al francés, luego a la traducción inglesa. Para una excelente presentación de la respuesta de Merleau-Ponty a la pregunta "qué es la filosofía", cfr. Renaud Barbaras, *Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 1997, pp. 5-13 y, especialmente, p. 11. Barbaras, sin embargo, no aborda la cuestión de la "philia" en la concepción merleau-pontiana de la filosofía.

⁷ Si hubiera vivido lo suficiente como para completar la tarea de una transformación de la *philia*, este logro hubiera tenido una implicación ulterior más allá de la renovación de la filosofía. Hubiera transformado también la filosofía *política*. En su curso en el Collège de France de 1958-1959, "Philosophie aujourd'hui" ("Filosofía hoy"), Merleau-Ponty sostiene que la "crisis de la racionalidad" que estamos atravesando (la época de la no-filosofía) implica que la posibilidad de una "relación orgánica" entre los seres humanos es imposible (NC59-61, p. 40). Como siempre para Merleau-Ponty en esta última fase de su pensamiento, esta imposibilidad es también una posibilidad, una posibilidad de una nueva forma de relaciones humanas.

⁸ Maurice Merleau-Ponty, *L'institution, La passivité. Note de cours au Collège de France (1954-1955)*. Traducción inglesa de Leonard Lawlor y Heath Massey para Northwestern University Press. Este texto será citado en lo que sigue como IP. Todas las traducciones inglesas son mías.

⁹ Esta frase, "dialéctica del amor", aparece en las páginas finales de *Lo visible y lo invisible*. Cfr. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 196 / p. 149 de la traducción inglesa.

ni en fraternidad homosexual. Empleando el neologismo de Derrida, podríamos decir que la “dialéctica del amor” de Merleau-Ponty nos brinda una figura de “l’aimance,” un término que para Derrida se refiere a una idea de “aimer” —“amar”, “gustar de” en castellano— que es previa al amor y la amistad¹⁰. Quizá la figura ofrecida por Merleau-Ponty sea obvia: es la del narrador de Proust (llamado a veces “Marcel”) y Albertine. Como veremos, en la medida en que el amor de Marcel está basado en la duda¹¹ —la presencia de Albertine es la de la mentira— es un amor a la verdad que nunca se revela como tal, que siempre está en el horizonte (“en el afuera”) y que, por lo tanto, aún está por venir. He aquí, pues, la tesis de mi ensayo: a través de la figura del amor de Marcel por Albertine, veremos no sólo que la “philía” de la filosofía de Merleau-Ponty es un amor por el futuro, sino también que la dialéctica del amor culmina en una suerte de “polisexualidad”, o, como diría Butler, en una “variación sexual benigna”¹².

¹⁰ Jacques Derrida, *Politiques de l’amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 88; *Politics of Friendship*, Londres, Verso Books, 1997, pp. 69s (trad. George Collins). Collins traduce “l’aimance” como “lovence”. Aquí, dice Derrida (y el énfasis es suyo), “L’aimance: l’amour dans l’amitié, l’aimance au-delà de l’amour et de l’amitié selon leurs figures déterminés, par-delà tous les trajets de lecture de ce livre, par-delà toutes les époques, cultures ou tradition de l’aimer. Ce qui ne veut pas dire que cette aimance puisse se produire elle-même sans figure”. Collins traduce esto como “‘Lovence’: love in friendship, lovence beyond love and friendship following their determined figures, beyond all this book’s trajectories of reading, beyond all ages, cultures and traditions of loving. This does not mean lovence itself can take place figurelessly”. Lo que estoy sosteniendo aquí es que el amor entre el narrador de Proust y Albertine es una de las figuras de la *aimance*. El amor entre el narrador y Albertine instituye un futuro. Al futuro, dice Derrida, hay que amarlo. Cfr. *Politiques de l’amitié*, p. 46 / p. 29 de la traducción inglesa. Quizá el futuro que debe ser amado sea malvado, peligroso, agote y no sea confiable, como Albertine.

¹¹ Para la transformación de la amistad en tiempos recientes, cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 1991, pp. 102s / *What is Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1994, p.107 (trad. Graham Burchell).

¹² Esta frase, “variación sexual benigna”, aparece en Gayle Rubin, “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality”, en Carole S. Vance (ed^a.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1984, pp. 267-319; especialmente, p. 283. Para una discusión del artículo de Rubin, cfr. también Linda Martin Alcoff, “Dangerous Pleasures: Foucault and the Politics of Pedophilia”, en *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, University Park,

Ahora bien, es importante para abordar el tratamiento merleau-pontiano de Proust notar una distinción que Deleuze y Guattari hacen en *Mil mesetas*. Tras plantear la pregunta "¿qué es una muchacha?", ellos insisten en que "Swann no ocupa en absoluto la misma posición que el narrador" en *En busca del tiempo perdido*¹³. Según Deleuze y Guattari, Swann piensa y siente en términos de formas y relaciones de formas; la música es para él una forma que debe ser eco de otra forma, aquella de un rostro o un paisaje. Para el *narrador*, sin embargo, la forma se sostiene por sí misma e indica una distancia; la música, para el narrador, debe portar y desarrollar la forma de un rostro o un paisaje, debe abrir un futuro. A la luz de la distinción que hacen Deleuze y Guattari, es significativo que cuando Merleau-Ponty habla de Proust en las páginas finales de *Lo visible y lo invisible*, nunca mencione al narrador. En estas páginas finales, es el amor de Swann por Odette el que funciona como modelo para lo que Merleau-Ponty llama "la dialéctica del amor" (VI 196/149). En contraste, en el curso de "la institución", Merleau-Ponty va más allá del amor de Swann por Odette para describir el amor de Marcel por Albertine. En otras palabras, va más allá de la dialéctica "mala" o maligna de Swann y Odette hacia la dialéctica "buena" o benigna de Marcel y Albertine. Pero volvamos a la dialéctica del amor de Swann por Odette que encontramos al final de *Lo visible y lo invisible*¹⁴.

1. La dialéctica del amor en *Lo visible y lo invisible*

En las páginas finales de *Lo visible y lo invisible*, que se encuentran entre las más difíciles del libro, Merleau-Ponty combina tres influencias. Por un

Penn State Press, 1996, pp. 99-135. En *Gender Trouble*, Butler se refiere a un artículo diferente de Rubin sobre la trata de blancas: cfr. Judith Butler, *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990, pp. 98-102. Claramente todo *Gender Trouble* trata de la "variación sexual benigna".

¹³ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 332 / Traducción inglesa de Brian Massumi: *A Thousand Plateaus*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 271. Deleuze y Guattari desarrollan la misma distinción entre Swann y el narrador más tarde en *Mil mesetas*: *Mille Plateaux*, pp. 392s / p. 319 de la traducción inglesa.

¹⁴ Mauro Carbone ha sentado las bases de mi análisis en su excelente trabajo sobre Merleau-Ponty y Proust. Cfr. especialmente el Apéndice ("Love and Music: Theme and Variations") a su *An Unprecedented Deformation: Marcel Proust and Sensible Ideas* (de próxima publicación en Suny Press, 2008).

lado está la influencia de Nietzsche; el famoso *dictum* de Nietzsche “Dios ha muerto” significa antiplatonismo¹⁵. Por el otro lado, vemos la influencia de Heidegger; la verdad es *a-letheia*, lo que significa que la verdad es a la vez des-ocultamiento y ocultamiento (NC59-61 98-101). Y, finalmente, vemos la influencia de Husserl, del Husserl del período de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*; la historia es un proceso de *Stiftung* (institución), lo que significa que, cuando una idea es instituida, abre un futuro inagotable (IP 92). Vemos la influencia de Nietzsche toda vez que la relación entre “Lo visible y lo invisible” (una obvia alusión a la imagen platónica de la línea dividida), la relación entre “la carne y la idea” o entre apariencia y esencia, es de inseparabilidad. Todas las ideas, incluso las de la ciencia, son “ideas sensibles” (VI 198/151) —una afirmación que significa, como dice Merleau-Ponty, que ninguna idea o esencia puede “ser desligada de las apariencias sensibles y ser erigida como una segunda positividad” (VI 196/149). Vemos la influencia de Heidegger si reconocemos que semejante relación antiplatónica implica que no podemos tener ningún acceso a una esencia invisible sino es por medio de la experiencia carnal. Al ser carnalmente experienciada, la esencia se des-oculta como un acontecimiento; es una esencia en sentido verbal; ella “esencia”. Pero ser experienciada carnalmente significa también que una esencia sensible nunca es dada como tal, desnuda; dice Merleau-Ponty, que “el explicitar [la idea, sea sensiblemente o en el lenguaje] no nos da la *idea misma*” (VI 197/150 cursivas mías). Y finalmente llegamos a la influencia de Husserl. El ocultamiento de la esencia sensible le confiere un futuro o, como dice Merleau-Ponty, “una potencialidad ontológica” (VI 197/150), “una posibilidad que no es la sombra de lo actual” (VI 199/152). Resumiendo estas tres características de la idea sensible (estar inseparablemente vinculada a lo sensible, estar oculta en el acontecer mismo de su presencia y ser una potencialidad que excede cualquiera de sus manifestaciones), dice Merleau-Ponty: “Así, es esencial a este tipo de ideas el estar ‘veladas por sombras’ y aparecer ‘bajo un dis-

¹⁵ Para la alusión al antiplatonismo, cfr. NC 59-61, p. 196: “Algunos han dicho platonismo, pero estas ideas [las ideas sensibles] carecen de un sol inteligible y están vinculadas a la luz visible”. Hay varias discusiones del *dictum* de Nietzsche “Dios ha muerto” en el curso llamado “Philosophie aujourd’hui”; cfr. por ejemplo, p. 119.

fraz'. Nos dan la seguridad de que 'la vasta, impenetrada y desalentadora noche del alma' no está vacía. El alma siente la presencia [de estas ideas] como la presencia de alguien en la oscuridad" (VI 197/150).

Las influencias, sin embargo, no se agotan en Nietzsche, Heidegger y Husserl, ninguno de los cuales es explícitamente nombrado por Merleau-Ponty en estas páginas finales aunque sí son extensamente tratados en los cursos finales del Collège de France. En lugar de esto, Merleau-Ponty dice que es Proust quien ha ido más lejos en cuanto a "describir una idea que no sea lo contrario de lo visible" (VI 195/149). Particularmente en estas páginas Merleau-Ponty vuelve sobre las reflexiones de Swann sobre la pequeña frase de la sonata de Vinteuil; de hecho, todas las citas en estas páginas —como "la vasta, impenetrada y desalentadora noche del alma"— provienen de "Unos amores de Swann" en *Por el camino de Swann*. Lo que la "pequeña frase" le presenta a Swann no es una idea como las de la geometría. Presenta una "idea musical", pero para Swann la idea musical es "la esencia del amor". La "pequeña frase —dice Merleau-Ponty— no solamente hace presente para Swann [la esencia del amor] sino que también la vuelve comunicable para todos aquellos que la escuchan, aun sin apercibirse de ello y aun no sabiendo luego reconocer la esencia en los amores de los que no son más que testigos" (VI 196/149). En este comentario sobre la relación de Swann con la pequeña frase vemos las tres características de las ideas sensibles. La esencia del amor está presente para Swann, es algo que le ocurre, pero no de un modo tal que él pueda poseer el amor como tal. La esencia permanece irreconocible en el ocultamiento. Asimismo, el hecho de que la pequeña frase, algo audible, vuelva la esencia del amor comunicable para todos los que la escuchan significa que lo audible instituye, la esencia cobra una "cuasi-eternidad", gana una existencia "trans-temporal" más allá del instante (IP 36). En otras palabras, la pequeña frase instituye un futuro, pero un futuro que "nunca se realiza" (IP 37). Para recoger la formulación de Merleau-Ponty de "La institución en la historia pública y privada" (el curso sobre el cual volveremos en un instante), cuando el futuro es instituido, el amor de Swann se convierte en "el amor a la verdad más allá de toda esperanza" (IP 67). Esta transformación del amor de Swann por Odette en el

amor a la verdad es, como dice Merleau-Ponty en el curso de “La institución”, el “punto extremo” en el cual “el amor se asemeja a las ideas que busca el escritor (y que, como las de la música y la pintura, no son aislables de la materia sensible). La ‘pequeña frase’, amada al principio a causa de Odette y que ahora da sabiduría a su sufrimiento” (IP 67). Esta cita indica que con el punto extremo estamos muy cerca de la nueva definición de Merleau-Ponty de la sabiduría o el “sophós” de la filosofía (“donne sa sagesse à sa souffrance”). Sin embargo, también sabemos —basándonos en “Madame Swann en casa”, en *Within a Budding Grove*—, que Swann no permanece en este punto extremo de sabiduría. ¿Cuál es el futuro del amor de Swann por Odette? Swann se casa con ella¹⁶.

2. Amor “à deux”

Antes de que abordemos más detalladamente la dialéctica del amor de Swann en comparación con el de “Marcel”, agudicemos nuestra comprensión de lo que significa “institución” en Merleau-Ponty. A través de todo el ciclo de conferencias “La institución en la historia personal y pública”, Merleau-Ponty opone institución a constitución. Y, si bien el nombre de Sartre apenas es mencionado¹⁷, resulta claro que el concepto de constitución, especialmente cuando lo que está en cuestión es el sentimiento del amor, se refiere al Sartre de *El ser y la nada*¹⁸. Según Merleau-Ponty, la constitución

¹⁶ En su “Prefacio” a *Signs*, Merleau-Ponty dice: “porque los divorcios pueden fracasar [*manquer*] tanto como los matrimonios”. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 14 / Traducción inglesa de Richard C. McCleary: *Signs*, Evanston, Northwestern University Press, 1964, p. 9. Este texto será citado en lo que sigue con la abreviatura S, con la referencia primero al francés, luego a la traducción inglesa. Para el “Prefacio” utilicé la traducción revisada en Ted Toadvine y Leonard Lawlor (eds.) *The Merleau-Ponty Reader*, Evanston, Northwestern University Press, 2007, p. 324.

¹⁷ El nombre de Sartre aparece tan sólo una vez en todo el curso de “La institución,” en una nota marginal. Cfr. IP 59.

¹⁸ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943 / Traducción inglesa por Hazel Barnes: *Being and Nothingness*, New York, Washington Square Press, 1966. En el capítulo sobre el amor y el masoquismo, Sartre menciona a Proust: “¿Por qué desea ser amado el amante?”. Si el amor fuera, en efecto, un puro deseo de posesión física, podría ser satisfecho en muchos casos. El héroe de Proust, por ejemplo, que instala a su amante en su hogar, que puede verla y poseerla a toda

es un acto consciente o tético, realizado por mí, de un objeto que tiene sentido sólo para mí y sólo en el instante (IP 37)¹⁹. Por lo tanto, constituido por una tesis consciente, lo que podemos llamar "amor constituyente" (como opuesto al "amor instituyente") está basado en la libertad. Merleau-Ponty dice que "[El sentimiento del amor] es creado por el jurar, la decisión, es decir, el comportamiento prometido" (IP 63). Yo prometo amar al otro y esta promesa resulta en el sentimiento del amor, en el cual me arrojó. Pero, según Merleau-Ponty, la otra persona apoya y asiste esta decisión inicial al ser "el espejo de mi decisión": "[Ella] me responde de acuerdo a lo que yo le digo. Cada cosa dicha recibe el apoyo de esta respuesta, pero es el eco de este discurso" (IP 63). Para Merleau-Ponty, el amor constituyente es observado desde el punto de vista de "la conciencia analítica o espectadora". Dice que "el hecho de amar, antepuesto a la conciencia analítica o espectadora, es sólo querer ser amado, porque [para esta forma de conciencia] el otro es sólo un no-yo constituyente-constituido y amar aquello sólo puede servir para volver a ser uno mismo" (IP 40). Este comentario no sólo significa que el amor constituyente es narcisista. Yo me modelo frente al otro —que no es sólo un no-yo sino también un sádico— toda vez que el desear ser amado sólo se satisface dominando al otro para hacer del otro alguien

hora, que ha sido capaz de volverla completamente dependiente de él económicamente, debiera encontrarse libre de preocupaciones. Sin embargo, vemos que está permanentemente carcomido por la angustia. A través de su conciencia, Albertine se escapa de Marcel aún cuando está a su lado; y es por ello que él solamente encuentra alivio cuando la mira mientras duerme. Es seguro entonces que lo que el amante quiere es capturar una "conciencia". Cfr. *L'être et le néant*, p. 406 / en la traducción inglesa, pág 478. Cfr. también *L'être et le néant*, p. 91 / en la traducción inglesa, p. 98, en donde Sartre habla de los celos de Proust como un ejemplo de mala fe.

¹⁹ En *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty dice: "A la filosofía dialéctica, a la verdad vislumbrada detrás de elecciones irreconciliables, [Sartre] opone la exigencia de una filosofía intuitiva que quiere ver todos los sentidos inmediata y simultáneamente. Ya no hay ningún tránsito ordenado de una perspectiva a la otra, ningún completarse de los otros en mí y de mí en los otros, porque esto sólo es posible con el tiempo; y una filosofía intuitiva juega todo en el instante: el Otro, así, sólo puede estar presente al Yo como su negación pura". Cfr. *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 283 / Traducción inglesa de Joseph Bien: *Adventures of the Dialectic*, Evanston, Northwestern University Press, 1973, pp. 204s.

que me reconozca. Podemos ver en el trasfondo del amor constituyente la dialéctica amo-esclavo de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty que criticaba Butler.

Pero, como en Sartre, el amor constituyente para Merleau-Ponty también adolece de mala fe (IP 64). La mala fe del amor resulta de un olvido de las decisiones originales; y entonces el amor procura ser “una correspondencia preestablecida con el otro” (IP 63), como si el amor creciera como un organismo. El olvido de las decisiones es “el espejismo de una vida común”, “una doble ilusión constitutiva de ‘nosotros’ ” (IP 64). El carácter ilusorio de la visión constituyente del amor conduce a la crítica del amor que vemos hacer a Sartre en el capítulo “Las relaciones concretas con otros” de *El ser y la nada*. Pero, para Merleau-Ponty, estas críticas se refieren al hecho de que la relación amorosa es contingente. No hay una relación necesaria entre el amante y el amado (IP 70); el amor no se atiene a la amada misma o, como dice Merleau-Ponty, no “tiende” hacia ella (IP 65). La contingencia se arraiga en el hecho de que tenemos cuerpos, que nuestro pasado nos da una idea general sobre la que podemos desarrollar obsesiones, que nuestras personalidades se forman accidentalmente. Lo contingente en el amor es entonces el hecho de que *esta* mujer me recuerda a una generalidad más que a otra mujer; lo contingente es el hecho de que mi personalidad me lleva a construir un espejismo o imagen ilusoria de la amada. El amor parece ser artificial o “fabricado”, como dice Sartre²⁰. El amor parece no ser amor verdadero, sino amor errado. Pero *para Merleau-Ponty*, las ilusiones son *no sólo* errores: “el error reside”, dice, “en creer que es sólo un error”. La contingencia y el error, entonces, son esenciales para la institución; la institución es precisamente “la fundación de una historia personal *sobre la base de la contingencia*” (IP 73, el énfasis es mío). Lo que define al amor instituyente —como opuesto al amor constituyente— es que el amor adquiere una “realidad trans-fenoménica”, una realidad que perdura sobre la base de y más allá de “las intermitencias del corazón” (IP 69). Así, para

²⁰ Sartre, *L'être et le néant*, pp. 203-05 / *Being and Nothingness*, pp. 234-36, donde Sartre habla del amor “fabricando” (*fabriquer*) los celos. En la p. 39 del curso “La Institución”, Merleau-Ponty escribe al margen: “Amor: ni destino ni fabricado: instituido”.

Merleau-Ponty, el amor, en tanto instituido, tiene la capacidad de rebasar su punto de partida en la contingencia, en los accidentes y constructos mentales (IP 74). Si bien Merleau-Ponty no dice esto explícitamente en el curso de "La institución", Sartre no comprende en *El ser y la nada* esta posibilidad de que el amor sea instituido²¹. Proust, sin embargo, sí lo hace; Proust vio que las ilusiones del amor son "la mitad de la verdad" del amor (IP 64).

Volvamos ahora a la dialéctica del amor en Swann y Marcel. En el curso "La institución", Merleau-Ponty no compara ambos romances explícitamente. Pero podemos recoger los rasgos que Merleau-Ponty analiza en los dos casos y hacer la comparación nosotros mismos. Ambos romances comienzan en la contingencia. El amor de Swann por la mujer singular Odette está basado en el hecho de que ella le hace pensar en la generalidad del arte, pero cualquier otra mujer podría haberlo conducido a esta asociación. De forma análoga, el amor de Marcel por la mujer singular Albertine está basado en que ella le recuerda la generalidad de la playa, Balbec, el pueblo donde pasa sus vacaciones, pero cualquier otra mujer podría haberlo conducido a esta asociación. Ambos hombres construyen ilusiones de sus amadas. Según Merleau-Ponty, la ilusión de Swann consiste fundamentalmente en pensar que Odette es "maravillosa", mientras que de hecho es una "mujer insignificante" (IP 65 y 66). Lo que Merleau-Ponty dice de la ilusión de Marcel sobre Albertine es más complejo. De hecho, Merleau-Ponty desglosa tres ideas falsas de Albertine. Primero, está "la Albertine fantástica, imaginaria" (IP 67), la Albertine "orgiástica" que es la "representante" de Balbec. En segundo lugar, cuando Marcel finalmente conoce a Albertine, piensa entonces que ella pertenece a la aristocracia. En realidad, Albertine es hija de comerciantes (IP 67). Sin embargo, hay todavía una tercera Albertine. En París, asumiendo su papel de cautiva o prisionera, Albertine acepta el hecho de que el narrador sólo la ama en tanto representante de Balbec, y entonces

²¹ En *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty comenta que "Sartre solía decir que no hay diferencia entre el amor imaginario y el amor verdadero porque el sujeto, al ser un sujeto pensante, es por definición lo que él piensa que es". Merleau-Ponty *Les aventures de la dialectique*, p.185 / *Adventures of the Dialectic*, p. 132.

apacigua sus necesidades físicas (IP 68). Esta tercera idea de Albertine es falsa, porque ella huye de él y ahí aparecen los rumores de lesbianismo. Hasta aquí, no parece haber diferencia alguna entre Swann y Marcel; el amor parece ser una ilusión narcisista.

Sin embargo —y esta caracterización es crucial para comprender el modo en que Merleau-Ponty está distinguiendo el amor de Marcel por Albertine del amor de Swann por Odette—, Merleau-Ponty dice que el amor de Swann por Odette se da “únicamente de modo unilateral” (IP 67). El amor de Swann por Odette es unilateral porque Odette no lo ama; ella sólo quiere casarse con él por interés. Este hecho acerca de Odette significa que el amor de Swann no es nada más que “un drama...La angustia [*l'angoisse*], el necesitar [*le besoin*] al otro como otro, sobrevivirá al deseo y lo reanimará” (IP 66). Debemos notar que aquí Merleau-Ponty describe el “drama” de Swann en términos de “contradicción”, “deseo,” “necesidad,” “falta” y “angustia”. El deseo de Swann por Odette está basado en una necesidad. Sólo desea a Odette cuando, al llegar a casa de los Verdurin, se entera que ella no está allí (*elle manque*: ella falta) (IP 66). El deseo de Swann es como una pregunta, que es la mera negación de una frase afirmativa. Partiendo del “no sé si me amas”, Swann pregunta constantemente: “¿me amas?”. El deseo de Swann es el deseo de ser amado, el deseo de la posesión; es sádico, para usar la terminología de Sartre —terminología que Merleau-Ponty retoma en el curso “La institución” (IP 64). La presencia de Odette para él en su posesión (ella no lo ama) es entonces una presencia que responde a la pregunta, una positividad que llena una negatividad. Por lo tanto, cuando Swann posee a Odette, su angustia se “calma” (IP 74). De hecho, la Odette con la que Swann se casa es, como la llama Merleau-Ponty, “cette Odette de calme”, “esta Odette en calma” o, podríamos decir, “esta Odette que calma” (IP 67). La presencia de esta Odette calmante es así una presencia que se corresponde con la posesión. Pero incluso cuando Swann la posee, la posesión se transforma en nada (vuelve a convertirse en nada), puesto que el deseo necesita “del otro en tanto que otro” (IP 66). En otras palabras, la contradicción consiste en que cuando Swann posee a Odette, no posee a Odette *en sí misma*, porque entonces, siendo poseída, ya no es más “mara-

villosa". Y cuando ella está ausente y no es poseída por él, se le aparece entonces, en la medida en que no la posee, como "maravillosa"; al no poseerla, Swann se encuentra alienado de Odette. La naturaleza contradictoria del deseo de Swann por Odette es entonces "la *alternativa* a la alienación pura y una posesión que resulta un poco aburrida" (IP 66, cursivas mías). El amor de Swann por Odette, por lo tanto, es una dialéctica "mala" o, incluso, maligna²². Odette nunca penetra en los pensamientos de Swann: o bien es una pura positividad que responde a su necesidad (la Odette calmante) o bien es una pura negatividad que no le corresponde (la Odette maravillosa). Odette no es verdadera sino como coincidencia o correspondencia. Al ser una dialéctica "mala", nada ocurre en el amor de Swann excepto la alternancia o el equívoco. Nada hay de "aventuras de la dialéctica erótica"; nada se instituye en él. Como sabemos, a partir de *A la sombra de las muchachas en flor*, Swann termina por no amar más a Odette; la ambivalencia de posesión y alienación no excede las intermitencias del corazón. El amor en el caso de Swann no cristaliza (IP 39), no "arraiga" o "prende" (*prendre*) (IP 63). Swann se retira del "punto extremo" que es "el amor a la verdad más allá de toda esperanza" (IP 67).

En contraste, el amor de Marcel por Albertine es, como dice Merleau-Ponty, "el ritmo binario del amor". Con Albertine, el amor es "à deux" (IP 67); es un fenómeno bilateral; es "la institución de un *entre* los dos" (IP 66, énfasis de Merleau-Ponty). Aquí tenemos un juego de términos diferente: "ritmo" en lugar de "contradicción"; "sufrimiento" (*souffrance*) en lugar de "angustia"; "duda" en lugar de "necesidad"; y "amor" en lugar de "deseo". Tenemos este juego de términos diferente ya que lo que define a Marcel es el dudar de sí mismo (IP 68, 69 y 70). Marcel reconoce que su amor por Albertine es contingente y la contingencia le hace dudar de su capacidad de amar. El "ritmo", entonces, es que si él no es capaz de amar a Albertine, entonces debe ser que Albertine no ama a Marcel²³. El ritmo es una relación

²² Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 104 y 129s / *The Visible and the Invisible*, pp. 74 y 94s.

²³ En IP, p. 68, Merleau-Ponty cita este pasaje de *À la recherche du temps perdu*, vol. II, p. 857: "Como ocurrió, por lo tanto, al subrayar a Albertine estas afirmaciones de frialdad hacia ella. Yo —debido a una circunstancia particular y con un objeto concreto a la vista—, estaba simplemente haciendo más perceptible, acen-

especular; Albertine traspasa a Marcel como su doble (IP 68, 70 y 71). Sin embargo, en este narcisismo ocurre algo más. Marcel tiene otras razones para dudar del amor que Albertine siente por él. Albertine siempre se le muestra distante, aún cuando está en él, aún cuando Marcel la mira mientras duerme porque, por supuesto, Albertine probablemente le esté mintiendo. La Albertine mentirosa (no calma como Odette) hace que el narrador experimente "dolor" (*douleur*). En su misma presencia frente a él (en su departamento en París donde la mantiene cautiva) como su "cura", ella es también su "enfermedad" (IP 68). Ésta es la Albertine "volátil" (IP 75) que hace sufrir a Marcel. "De repente", dice Merleau-Ponty, "Albertine está en él, o más bien él es destruido por ella y no es *nada más que necesidad de ella*" (IP 68, cursivas mías). Con el amor del narrador por Albertine, tenemos un sufrimiento más allá de la angustia, una necesidad más allá de la necesidad de ser amado que todo lo consume.

Pero, ¿qué clase de cosa es la que falta (*manque*) en la presencia de Albertine o, más bien, en la respuesta de Albertine? La pregunta de Marcel no es el "¿me amas?" del médico. Swann es sádico y sólo quiere ser amado, y esto establece la alternancia contradictoria de la posesión y alienación de Odette, la alternancia contradictoria de la correspondencia y no correspondencia de Odette. Al contrario de Swann, el narrador es masoquista y quiere amar, lo que lo vuelve vulnerable al hecho de que Albertine pueda "deshacer" su plenitud (IP 64). Hemos visto ya que el dudar de sí mismo define a Marcel. Si bien Merleau-Ponty no cita este pasaje, en *La prisionera* el narrador habla de "una sed de saber" sobre Albertine que nunca se satisface²⁴. La pregunta de Marcel por lo tanto es el "qué sé yo" retórico, la pregunta filosófica genuina. Es como si el narrador se dijera a sí mismo, "Albertine

tuando más marcadamente aquel ritmo binario que el amor adopta en todos aquellos que tienen demasiada poca confianza en sí mismos para creer que una mujer pueda alguna vez enamorarse de ellos y también que ellos mismos puedan enamorarse genuinamente de ella". Para la traducción inglesa, utilizo Marcel Proust *Remembrance of Things Past*, New York, Random House, 1981 (trads. C. K. Scott Moncreiff y Terence Kilmartin), en tres tomos. El propio Merleau-Ponty tenía como referencia la edición de Gallimard en la "Collection Blanche" de 1926. Para el francés, utilizo la edición Folio de Gallimard (1954), en ocho tomos.

²⁴ Proust, *Remembrance of Things Past*, vol. II, *The Captive*, pp. 80s / Gallimard Folio, p. 100.

puede estar mintiendo o puede no estarlo pero, ¿yo qué sé?". Por consiguiente, la presencia de Albertine frente a Marcel nunca responde con algo positivo a la pregunta "qué sé yo"; su presencia no es un "sí" en lugar de un "no". Albertine no es verdad como correspondencia; ella es verdad como *alétheia*; es "una verdad que falta" (*une vérité manquée*) (S 16/326). Así, ya en el ritmo binario del amor de Marcel, que Merleau-Ponty llama una "pre-noción" (IP 75), Albertine es que falta o está ausente. *La prisionera* relata cómo Albertine sale durante el día con Andrée, quien supuestamente ha de cuidarla, pero Marcel nunca está seguro de que los informes de Andrée sean verdaderos. Entonces, a medida que *À la recherche du temps perdu* avanza, nos enteramos de que Albertine realmente escapa, huye; se convierte en una fugitiva y luego nos enteramos de que ha muerto (IP 75). En el ritmo binario del amor, que Merleau-Ponty llama una "pre-noción" (IP 75), Marcel todavía se asemejaba a Swann; Marcel se aburre de Albertine. Pero ahora, con la muerte de Albertine, el amor de Marcel por ella "cuaja", cristaliza. En el curso "La institución", Merleau-Ponty dice que

"el amor es lo que revela la 'personalidad', como la muerte: nos permite ver todo lo que alguien es, cómo ese alguien es el mundo mismo, el ser mismo, un mundo, un ser del que estamos excluidos; al atravesar la experiencia de este dolor, uno se encuentra más allá del deseo y la dominación: 'a través de la intensidad del propio dolor uno alcanza el misterio, la esencia'. En el misterio: cómo uno puede no-ser-sí-mismo con todas sus fuerzas. En la esencia: revelación de que la esencia de alguien es la no-esencia, culpa e inocencia y ambos a la vez. Albertine está presente a distancia como la pequeña frase en sus sonidos, no separable de ellos y sin embargo intangible, '*noli me tangere*' ". (IP 74)

Es a través de esta presencia en la distancia —"*noli me tangere*"²⁵— que el amor llega a ser instituido. Luego de su muerte, a través del recuerdo de Albertine²⁶, Marcel alcanza el "punto extremo": "el amor a la verdad más allá de toda esperanza" (IP 67).

²⁵ He escrito sobre esta frase en Merleau-Ponty con anterioridad. Cfr. Leonard Lawlor, *The Implications of Immanence*, Bronx, Fordham University Press, 2006, capítulo 7, pp. 87-90.

²⁶ En el "Prefacio" a *Signos*, hablando de Paul Nizan, Merleau-Ponty cita a Proust: "Como en las cosas de la niñez, encuentro plenitud en el camarada perdido, sea porque la fe que crea se ha secado en mí o porque la realidad sólo cobra forma en la memoria" (S 37/341). Aquí Merleau-Ponty está citando *Du côté de chez Swann*,

3. Conclusión: Variación Sexual Benigna

En sus textos tardíos, Merleau-Ponty reflexiona frecuentemente sobre la pregunta por medio de la cual he descrito el amor de Marcel por Albertine, “qué es lo que yo sé”. Como ya he mencionado, esta pregunta retórica es para Merleau-Ponty la pregunta filosófica genuina (VI 170/128; NC59-61 355). Pero esta pregunta también es el umbral de la renovación merleau-pontiana de la filosofía, la doble tarea de convertir el “sophós” de la filosofía y la “filía” de la filosofía. Merleau-Ponty insiste en que esta pregunta no pide una enumeración de cosas sabidas por mí, sino que alcanza el lugar del que surge el conocimiento. Para Merleau-Ponty, como bien sabemos por el cuarto capítulo de *Lo visible y lo invisible*, éste es el lugar de la autoafección, la relación especular, el narcisismo, el quiasmo, donde la unidad del observador y lo observado nunca se logra, donde la unidad está siempre descentrada y nunca llega a tiempo²⁷. En la experiencia de la autoafección, hay un pequeño hiato (*un écart infime*) que mantiene al otro distante en su proximidad conmigo, en mí o justo sobre mí²⁸. Hay dos interpretaciones posibles

première partie: Combray, Gallimard Folio, p. 221) / *Remembrance of Things Past*, volume I, *Swann's Way*, p. 201.

²⁷ Vemos el rol de la autoafección también en el “Prefacio” a *Signos* (S 20/329): “Ahora, como antaño, la filosofía comienza con un “¿qué es pensar?” y comienza por verse absorbida en la pregunta. No hay aquí instrumentos u órganos. Es un puro ‘me parece que...’. Aquél frente a quien todo aparece no puede ser disimulado a sí mismo. Él aparece a sí mismo antes que nada. Él es esta apariencia de sí mismo a sí mismo”

²⁸ Este pequeño hiato es el origen tanto de la buena como de la mala dialéctica del amor de Swann por Odette y la dialéctica benigna del amor de Marcel por Albertine. Quizá Merleau-Ponty esté al tanto de esta doble posibilidad, cuando dice en el “Prefacio” a *Signos* (S 47/349): “La caída no es entonces un accidente; sus causas nos cuentan entre los cómplices. Hay idéntica debilidad en culparnos a nosotros mismos aisladamente y en creer sólo en causas externas. De un modo u otro siempre *erraremos el blanco* si hacemos eso. El mal no es *creado* por nosotros o por otros; nace de esta red que hemos urdido entre nosotros —y que nos sofoca. ¿Qué nuevos humanos, y suficientemente duros, serán lo suficientemente pacientes para verdaderamente rehacerla?”. He escrito acerca de este pequeño hiato en *The Implications of Immanence*, Caps. 5, 6 y 8, pp. 57-87 y 90-106. La frase contiene el vocablo francés que Merleau-Ponty hizo famoso, “écart”, pero la frase misma proviene de Foucault. Cfr. Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p.

del hiato. Por un lado, si uno pone el énfasis sobre la proximidad, es posible interpretarlo como un pliegue (*un pli*), como un "*Ineinander*" —para utilizar un término del Husserl tardío— o como una reunión, una *Versammlung* —para usar un término de Heidegger. Es posible que Merleau-Ponty suscriba esta primera interpretación del hiato. Pero nadie puede asegurarlo, ya que él nunca terminó *Lo visible y lo invisible*. Asimismo, es igualmente posible que suscribiera la segunda interpretación. Por el otro lado, si uno pone el énfasis sobre la distancia, es posible interpretar el hiato como un despliegue (*un dépli*), y no como un "*Ineinander*", sino como un "*Aussereinander*", y no como una reunión, sino —para usar un término de Derrida— como una "diseminación"²⁹. Quizá debiéramos decir que estas dos interpretaciones remiten a dos fuerzas irreductiblemente ligadas una a la otra en torno al hiato, la fuerza de la repetición y la fuerza de la singularidad. Quizá sean estas dos fuerzas inseparables y sin embargo jamás unificadas lo que concierne a la nueva sabiduría de Merleau-Ponty, el nuevo *sophós* de la filosofía. Pero con estas dos fuerzas, nos encontramos también muy cerca de la nueva "philía".

No cabe duda de que este hiato infinitesimalmente pequeño es indicio de cierto tipo de negatividad, de cierto tipo de experiencia negativa, de una no-presencia o *Nichturpräsentierbarkeit* (VI 286/233). Esta negatividad explica por qué Marcel atravesó dolor y sufrimiento. Indica incluso un tipo de impotencia o estado desahuciado por saber absolutamente la verdad. Si el amor de Marcel por Albertine es una figura de la "philía," entonces tendríamos que decir que la *philía* de la filosofía es un amor a la infidelidad, una fe que incluye la desconfianza (*méfiance*) y la traición. Pero la negatividad del hiato, como Merleau-Ponty lo dice tan frecuentemente, no es nada o no es una nihilidad. Ésta es la razón por la que cual la negatividad hace más que

351 / Traducción inglesa anónima como *The Order of Things*, New York, Random House, 1970, p. 340.

²⁹ La segunda interpretación es necesaria si la institución ha de involucrar el olvido y la ausencia. El despliegue incluso es necesario para el olvido en la mala dialéctica del amor de Swann por Odette. Estas dos interpretaciones se derivan de cómo Deleuze distingue a Foucault de Merleau-Ponty en su *Foucault*. Cfr. Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, pp. 114-130 / *Foucault*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, pp. 107-123 (trad. Seán Hand).

abrir la alternancia que vimos en la dialéctica “mala” entre Swann y Odette. La negatividad del hiato es un tipo de abismo, un *Ab-grund*, un no-fundamento, *pero*, como dice Merleau-Ponty, un abismo “tiene sus contornos (*environs*) y bordes” (S 21/329). Los contornos y bordes moldean una carencia, como un guante vacío en el que caben muchas manos (NC 376). Esta multiplicidad, las muchas manos indefinidas, remiten a la posibilidad de la repetición o, como diría Merleau-Ponty, a la posibilidad de la re-institución (NC 369). La ausencia, la fuga y la muerte de Albertine le permiten a Marcel reconocer que su relación con Albertine era efectivamente amor. Eventualmente, Marcel la olvida y este olvido permite que su amor por Albertine tenga un futuro, que sea capaz de amar a todas las Albertines por venir. Por lo tanto, deberíamos decir que la nueva *philia* que Merleau-Ponty parece crear al final de su vida, es un amor por el porvenir. Podríamos incluso decir que es un amor mesiánico. En la medida en que Albertine nunca estuvo plenamente presente, su presencia siempre se había situado en el futuro, en el porvenir. O, ya que Albertine nunca estuvo plenamente, nunca había sido la prisionera; ella siempre había sido “la hija de las brumas del afuera”, como la llama Proust (IP 68)³⁰. Podríamos decir entonces que la nueva figura que los últimos textos de Merleau-Ponty sugieren para el filósofo ha de ser “el amigo del afuera”.

Con la idea de “el amigo de afuera”, un amigo del futuro, podemos ahora volver a las preocupaciones de Judith Butler. Cerca del final de su elaboración de “la institución de un sentimiento”, en el curso “La institución”, Merleau-Ponty plantea que el problema de que Proust sea homosexual, es una contingencia que distorsiona la concepción del amor que ha desarrollado: que hay “amor homosexual” oculto en el interior del amor heterosexual (IP 75). Para Merleau-Ponty, *no* todo depende del hecho de que Proust transformara a Albert en Albertine, *sino* del hecho de que hiciera de Alberti-

³⁰ Proust *Remembrance of Things Past*, vol. II, *The Guermantes Way*, p. 367: “Ciertamente, no estaba enamorado de Albertine en lo más mínimo; hija de las brumas del afuera, ella podía satisfacer el deseo imaginario de lo que el cambio de clima me había despertado en mí”.

ne "una ciudadana de Gomorra", una lesbiana (IP 75)³¹. Cuando tenemos un amante varón celoso de los otros amantes de la mujer que ama, los celos implican una homosexualidad oculta en el amor heterosexual; los celos son "la *sustitución* del amante celoso por la amada en sus aventuras amorosas" (IP 76, cursivas mías). En otras palabras, el amante varón se imagina haciendo el amor con otros hombres en lugar de la mujer que ama. Pero dado que Albertine es homosexual, tenemos una situación diferente; y no importa si Albertine es realmente Albert o Albertine, si este personaje es realmente un varón o una mujer. Si Albertine es realmente Albert (un varón), entonces Marcel, como el amante homosexual de Albertine, se pone en posición de amar a todas las posibles amantes *femeninas* y, por lo tanto, heterosexuales, de Albert: Marcel es entonces indirectamente heterosexual. Si Albertine es realmente Albertine (una mujer), entonces Marcel, como el amante heterosexual de Albertine, se pone en el lugar de todas las posibles amantes femeninas y, por lo tanto, homosexuales, de Albertine: Marcel es entonces indirectamente homosexual. Gracias al análisis de Merleau-Ponty, debemos decir que tenemos una concepción de la heterosexualidad (oyendo esta palabra ahora en su sentido literal: sexo con *otros*) como la "investigación [*recherche*: búsqueda o indagación] del *mismo* sexo a través del *otro* sexo" (IP 75, nota; cursivas mías). O, como Merleau-Ponty dice sucintamente en la conclusión de esta discusión: "polisexualidad" (IP 76). La sustitución del amante por el amado, esta repetición o, podríamos decir, esta re-institución en la que el amante utiliza, por así decir, "la función del guante", abre al amante a *todos* los posibles amantes de la amada, a *todos* los amantes posibles aún por llegar, como dirían Deleuze y Guattari, abre al amante a devenir "mil pequeños sexos". Marcel ama a *todas* las muchachas, ama al conjunto de las muchachas bajo el nombre singular de "Albertine" (que es todo lo que queda de ella luego de desaparecer)³². Quizá sea a esta

³¹ Sobre la cuestión de por qué Proust convirtió a Albert en Albertine, cfr. Deleuze y Guattari, *Mille plateaux*, p. 340 / *A Thousand Plateaus*, p. 277.

³² En *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari definen un nombre propio como "la aprehensión instantánea de una multiplicidad". Cfr. Deleuze y Guattari, *Mille plateaus*, p. 51 / *A Thousand Plateaus*, p. 37. Mis comentarios finales sobre el

sustitución a la que se refiere Butler cuando habla de “variaciones sexuales benignas”. Quizá sea a esta sustitución a la que se refieren Deleuze y Guattari cuando hablan de un devenir-animal, devenir-mujer, devenir-niño, devenir-imperceptible y, lo más importante de todo, devenir “tout le monde”.

Traducción desde el inglés realizada por Marcos Guntín

nombre también están inspirados en Derrida. Cfr. Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 255 / *Politics of Friendship*, p. 229.