



# Contra la asepsia del mundo. La ontología tardía de Merleau-Ponty y la problemática de la carne

Against the asepsis of the world. Merleau-Ponty's late ontology and the problematic of flesh

**Nicolás Leandro Fagioli**

nicofagioli@gmail.com

Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recepción: 07 Julio 2023

Aprobación: 21 Octubre 2023

Publicación: 01 Diciembre 2023

**Cita sugerida:** Fagioli, N. L. (2023). Contra la asepsia del mundo. La ontología tardía de Merleau-Ponty y la problemática de la carne. *Revista de Filosofía (La Plata)*, 53(2), e089. <https://doi.org/10.24215/29533392e089>

**Resumen:** El presente escrito propone una estrategia de lectura para las complejas reflexiones tardías de Merleau-Ponty en torno al concepto de carne. Se sostendrá en el desarrollo del artículo que esta noción debe ser comprendida a partir de las características propias del tipo de ontología que el autor pretende construir y de las notas distintivas de su objeto de estudio. Una vez explicitados estos fundamentos, ellos funcionan como un marco exegético de la problemática de la carne y como guía ordenadora de los elementos que la componen. De acuerdo con esta premisa, el trabajo consta de tres partes. En la primera se expondrá lo que consideramos los rasgos principales de la ontología merleau-pontiana de sus últimos años de producción y el modo en que esta se configura para posicionar la experiencia sensorial como un legítimo objeto de estudio. En la segunda y en la tercera parte se analizará, a través del prisma de lo desarrollado, la cuestión de la carne sobre la base de una propuesta de lectura específica que involucra una dinámica específica entre los conceptos de diferencia y unidad.

**Palabras clave:** Carne, Ontología, Sensibilidad, Quiasmo, Elemento.

**Abstract:** This paper proposes a reading strategy for Merleau-Ponty's complex late reflections on the concept of flesh. It will be sustained in the development of this paper that this notion must be understood from the characteristics of the type of ontology that the author intends to build and from the distinctive notes of its object of study. Once these concepts are made explicit, they function as an exegetical framework for the problem of flesh and as an ordering guide for the elements that compose it. According to this premise, the work consists of three parts. In first place, what we consider to be the main features of the merleau-pontian ontology of his last years of production and the way in which it is configured to position sensory experience as a legitimate object of study will be exposed. In the second and third parts, through the prism of what has been developed, the question about flesh will be analyzed based on a specific reading proposal that involves a specific dynamic between the concepts of difference and unity.

**Keywords:** Flesh, Ontology, Sensibility, Chiasm, Element.



## Introducción

La problemática de la carne es una de las cuestiones a las que Merleau-Ponty dedicó los últimos años de su vida. En la actualidad, es posible encontrar en la bibliografía especializada interpretaciones variadas y algunas veces contradictorias de esta categoría.<sup>1</sup> La situación es coherente y esperable dada la oscuridad del concepto y lo encriptado de su exposición. Resulta evidente que el autor pretendía construir una teoría compleja de alcances diversos y darle el carácter de una nueva ontología.<sup>2</sup>

Su recepción y posterior dilucidación por parte de la investigación especializada es problemática. Esto responde en parte a la dificultad propia del texto, pero sobre todo a que, dada la repentina muerte del autor, las fuentes en las cuales abreviar son fragmentarias e incompletas. En efecto, el escrito central en el que la problemática se encuentra desarrollada, *Lo visible y lo invisible*, quedó inconcluso. El texto se editó póstumamente junto con las notas de trabajo que lo completan y orientan, en términos generales, acerca del rumbo que el autor pretendía que su filosofía tomara. De este modo, la noción de carne termina siendo objeto de un trabajo más bien arqueológico, resultado del estudio de fragmentos, anotaciones, apuntes de alumnos y notas del autor. Por estas razones, no existen dos reconstrucciones por parte de los comentaristas que coincidan siquiera en el orden o la importancia que les dan a sus elementos; así de amplia es la interpretación que habilita la espinosa exposición del autor.

Nuestra intuición es que, en muchos casos, lo que sucede es que se pretende explicar el concepto de carne de un modo aislado, dejando a un lado el hecho de que es justamente el objeto de estudio de una nueva ontología. La noción de carne es un punto de empalme, el modo de pasaje desde una reflexión cuyo centro es el cuerpo vivido hacia una ontología de un ser sensible en sí del que ese cuerpo forma parte. Esta Sensibilidad general habita, ciertamente, la obra de Merleau-Ponty desde sus etapas tempranas, pero necesitó de dicha noción para desarrollarse explícitamente. Es por esto que su obra tardía no expresa un “giro” en sus intereses sino más bien una exacerbación de ciertos aspectos ya presentes. El centro de sus indagaciones sigue siendo el cuerpo y la experiencia sensorial, pero ahora encarados de un modo diferente.<sup>3</sup>

Nos proponemos, en el presente escrito, brindar una estrategia de lectura del concepto o, al menos, un camino para abordar su comprensión. Ella se basa en una tesis que consta de dos momentos interdependientes. En primer lugar, sostendremos que la noción de carne debe ser comprendida como el objeto de estudio de esta nueva ontología y que este objeto responde a ciertas condiciones y características peculiares que lo diferencian de los objetos tradicionales de la meditación ontológica. Una vez establecidas las notas distintivas del objeto en cuestión, es posible analizar y dilucidar la estructura interna del concepto. La carne puede entenderse, por un lado, como diferencia, y por el otro, como unidad, no como dos momentos diferentes sino como co-implicados, entrelazados e interdependientes. Los demás componentes del edificio teórico que se construye sobre la base de este concepto formarán parte, de un modo u otro, de esta dialéctica. La carne se conforma principalmente como una *diferencia sin contradicción* o una *unidad en la diferencia*.

## I. Un objeto contaminado

La intuición ontológica merleau-pontiana se encuentra presente desde su producción temprana, especialmente en su obra magna *Fenomenología de la percepción*.<sup>4</sup> No obstante, no es hasta su etapa tardía cuando esta inclinación se profundiza. A pesar de disentir de su visión rupturista, acordamos con William Hamrick y Jan Van der Veken (2011) en que los planteos tardíos merleau-pontianos subrayan el aspecto ontológico introduciendo un pensamiento al que califican de “dual” o “doble” (*twofold*). Con esto, los comentaristas refieren a un tipo de reflexión que intenta diseñar una nueva estrategia para abordar los dualismos heredados de la tradición moderna. Un pensamiento tal que no busca la disolución ni la síntesis de los binomios tradicionales de la filosofía, sino que pone el acento en el aspecto relacional, manteniendo la tensión.

En un pensamiento de este tipo “mentes y cuerpos, espíritu y naturaleza, vida y materia, deben ser concebidos como reintegrados a una unidad más fundamental en orden a entender (pensar) sus relaciones adecuadamente” (Hamrick y Van der Veken, 2011, p. 56).<sup>5</sup> Esta anterioridad pre-objetiva y pre-subjetiva es caracterizada en la primera parte de *Lo visible y lo invisible* como un “ser salvaje”; en palabras de Merleau-Ponty (2010): “ese ámbito pre-espiritual sin el cual nada es pensable, ni siquiera el pensamiento” (p. 17). Desentrañar la naturaleza de este ser salvaje establecerá el carácter y el perfil de la ontología que el autor pretende construir.

Al entenderla en estos términos, Merleau-Ponty le atribuye a la percepción, a la experiencia de los sentidos, una suerte de anterioridad ontológica. Lo primero, lo que debe situarse como el fundamento de la reflexión, es el encuentro del cuerpo con el mundo. Este es un gesto sumamente disruptivo de la ontología merleau-pontiana con respecto a la tradición ontológica de Occidente: su ontología no apunta a un objeto trascendente ni se encuentra más allá de la experiencia cotidiana. La percepción no es un obstáculo, sino que es el discurso filosófico el que debe hacer el esfuerzo de mirar lo mismo de un modo nuevo para, de este modo, poder afrontar “experiencias que aún no hayan sido trabajadas, que nos ofrecen a la vez desordenadamente, el sujeto y el objeto” (Merleau-Ponty, 2010, p. 119).

Una ontología tal que pretenda asentar sus cimientos en este ser salvaje debe no sólo pensar por fuera de la oposición irreversible del dualismo, sino también rehuir los reduccionismos y todo monismo. Es el proyecto de un pensamiento que se va dando forma sobre la base de las exigencias de su objeto; como postula Lawrence Hass (2008), es necesario “encontrar un modo de articular (expresar) la naturaleza y la significancia filosófica de este tejido paradójico, de este ser salvaje, sin deformarlo en el proceso” (p. 126). Ahora bien ¿cómo podría la reflexión filosófica deformar este objeto? Justamente, transformándolo en un objeto, aislándolo, sometiéndolo a una totalización apropiable por un pensamiento de sobrevuelo.

Esto insta un primer requisito para que la ontología merleau-pontiana pueda desarrollarse adecuadamente. Su objeto de estudio no puede ser abordado desde un emplazamiento externo. La investigación de la experiencia sensorial nos obliga siempre a llevarla adelante desde adentro. Ser consecuentes con esto implica rechazar los estilos de pensamiento heredados del Occidente moderno. En su vertiente racionalista, empirista o crítica, la filosofía aborda el fenómeno

de la percepción como un hecho más del mundo. Estudia la experiencia como si pudiera observarla desde afuera. De este modo se decanta, como advierte Marilena de Souza Chauí (1981), en el surgimiento a la vez de un Gran Objeto (la percepción como fenómeno pasible de ser observado desde una exterioridad) y un Sujeto Puro (aquel que puede hacer uso de un pensamiento desembarazado de la percepción, ahora constituida en objeto de dicho pensamiento).<sup>6</sup>

El pensamiento está desde un principio contaminado por la experiencia sensorial, atrapado en ella. Separar ambas dimensiones es abandonar la percepción como objeto de estudio. De este modo se revela como ilusorio todo intento de sobreponerse al modo fragmentario, parcial y ambivalente en que el cuerpo experimenta lo otro de sí. La indagación se encuentra, de entrada, confundida con aquello que investiga. Como afirma Mario Teodoro Ramírez (2013):

El pensamiento que quiere adoptar la percepción como apertura y encuentro con el mundo no puede concebirse a sí mismo como exterior, como pensamiento de sobrevuelo, ha de concebirse mejor como dimensión de la percepción, como prolongación de la experiencia perceptiva (p. 53).

Ahora bien, ¿qué implica que el pensamiento sea considerado una “prolongación” de la experiencia perceptiva? En principio, se debe partir de la premisa de que la relación entre quien mira y lo que es mirado, o quien toca y lo que es tocado, no es de exterioridad o de causalidad, sino que una filosofía de la relación se construye desde la superposición de los elementos.

En efecto, los elementos conformantes, vidente y visible, no son nada antes de la relación; es la relación la que preexiste a ellos. Esta es la unidad fundamental a la que nos referíamos más arriba. El vidente no sólo tiene acceso a lo visible, sino que él mismo es también un visible, y justamente esta doble reflexión le permite abrirse a lo visible en primer término. Lejos de poner en duda la posibilidad del vidente para acceder al ser, la condición ambigua del cuerpo es, para Merleau-Ponty, una certeza de apertura. La parcialidad, la perspectiva, son las características esenciales del objeto de un pensamiento de este tipo.<sup>7</sup>

Esta ontología del ser sensible que toma la percepción como un legítimo objeto de reflexión se posiciona ante ella desde la parcialidad de un posicionamiento interior, no puede observarla como un objeto completo. No pertenece, por lo tanto, al conjunto de teorías positivas que aíslan un objeto y lo observan desde una supuesta exterioridad. Una ontología que apunta a la sensibilidad se conforma inevitablemente como una filosofía negativa que debe asumir la parcialidad de su enfoque, su imposibilidad de cierre y clausura.

Las implicancias de esta propuesta convierten esta filosofía en una fuerte crítica a la propia práctica filosófica. El constructo teórico merleau-pontiano se enfrenta a las filosofías sustancialistas, esencialistas o a la metafísica de la presencia, y propone un pensamiento de lo indeterminado, de lo ambiguo, con un objeto de estudio dinámico y no definido. Ahora bien, ¿cómo puede empezar a comprenderse este objeto fragmentario que nunca puede abordarse desde afuera y al que sólo puede accederse desde su propio interior? Ante una propuesta tan compleja, Merleau-Ponty comienza por el que podríamos considerar el centro orbital de toda su obra: el cuerpo.

El cuerpo vivido es el medio ineludible y privilegiado para elaborar una filosofía de características peculiares, una filosofía que no apunta a las sustancias, a las esencias y tampoco a la conciencia. El cuerpo, aquello más cercano y más inmediato, es ese objeto que nunca podemos ver desde afuera. Esta originalidad ontológica nos obliga a cambiar nuestro posicionamiento como investigadores, nos constriñe a una filosofía de lo ambiguo. El cuerpo se convierte en paradigma y medio para la construcción de la nueva ontología.<sup>8</sup>

No hay, entonces, ningún esfuerzo que el pensamiento deba hacer al interrogarse sobre la percepción; es la percepción misma la que nos brinda la pregunta. Una filosofía que atienda al hecho primordial de la percepción, que la considere un hecho ontológico de apertura al ser, se pregunta por lo que hay. Es decir, por aquello que se nos presenta a la sensación. ¿Qué es lo que hay? Hay relaciones, hay parcialidad en la experiencia, hay carne.

## II- La carne como quiasmo o la diferencia sin contradicción

Categorizamos, entonces, a Merleau-Ponty como un filósofo del cuerpo. Este cuerpo es siempre cuerpo de la experiencia, de la percepción o cuerpo *vivido*. Considerado así, este último se convierte, para la filosofía, en un objeto peculiar de reflexión. Como explica Ramírez (2013), y como se evidencia en numerosos pasajes del fenomenólogo, cuando Merleau-Ponty se refiere al cuerpo lo hace siempre denominándolo *mi* cuerpo. Un cuerpo que está siempre demasiado cerca de mí, constantemente percibido, y es parte inevitable de todas mis *otras* percepciones. No puedo deshacerme de él a la vez que tampoco puedo rodearlo enteramente con la mirada. Sería erróneo, entonces, considerarlo un objeto sin más, a la vez que tampoco puedo dejar de considerarlo parte del mundo, dado que puedo efectivamente percibirlo como tal de un modo particular, a través de los sentidos, de los que a su vez él mismo es fuente y sustento.

Percibido y percipiente, como mencionamos anteriormente, el cuerpo es paradigma ejemplar, prototipo o modelo del objeto al que apunta su ontología. El cuerpo es el arquetipo ideal para un pensamiento dual y relacional que no se inscriba dentro de las ontologías del objeto. Sin embargo, por su propio carácter ambiguo, tomar el cuerpo como punto de partida para la comprensión de la carne implica aceptar también la *diferencia* como concepto fundante de la reflexión. Percibimos nuestro cuerpo de un modo distinto a cualquier otra entidad del mundo; en consecuencia, es él el que establece que hay, para la percepción, un otro de él. Esclarecer la noción de carne es, en un primer momento, pensar en esta diferencia. Una diferencia, al igual que el cuerpo, peculiar, ya matizada de su opuesto, la unidad. Merleau-Ponty la denomina *diferencia sin contradicción* y la explicita a través de una figura específica, el *quiasmo*.

### II.1 La naturaleza quiasmática de la carne

La primera de las dimensiones que transitaremos, la de la naturaleza diferencial de la carne, se estructura en torno a un concepto que en muchas ocasiones reemplaza al propio concepto de carne: el quiasmo. En las producciones tardías de Merleau-Ponty la explicitación de la noción de carne se concentra principalmente en el

ya mencionado apartado “El entrelazo – el quiasmo”. Cualquier investigación acerca del problema merleau-pontiano de la carne debe remitirse a este último capítulo de *Lo visible y lo invisible*. En otros escritos, como *El ojo y el espíritu*, se menciona la cuestión, y también puede rastrearse allí una definición acertada, pero en ningún caso la noción es trabajada de un modo tan detallado (y tan intrincado) como en aquél. Ahora bien, lo que resulta curioso es que, a la hora de profundizar en la noción de carne, o de ensayar un acercamiento a aquello que el autor intuía a través de este concepto, lo hace a partir de un texto para cuyo título elige las nociones de *entrelazo* y *quiasmo*. Hay una cercanía demasiado estrecha entre estas categorías y la de carne, y comprender las implicancias del quiasmo/entrelazo es iluminar en gran parte aquel concepto.<sup>9</sup>

El quiasmo denota un aspecto de la carne que refiere, en un primer momento, al carácter paradójico de la relación entre cuerpo y mundo, retomando y, de algún modo, reformulando la problemática general de la *Fenomenología*. El contacto del cuerpo con lo que en términos generales consideramos el mundo debe ser entendido como un espesor quiasmático. Merleau-Ponty (2010) introduce el problema del siguiente modo:

“Lo visible alrededor de nosotros parece descansar en sí mismo. Es como si nuestra visión se formara en su centro o como si hubiera entre él y nosotros una intimidad tan estrecha como la del mar y la playa. Y, sin embargo, no es posible que nos fundemos en él, ni que él pase a nosotros, porque entonces la visión se desvanecería en el momento mismo de hacerse, por desaparición del vidente o de lo visible” (p. 119).

El autor utiliza la imagen del mar y la playa para describir la relación entre nuestra percepción y lo visible alrededor de nosotros. La metáfora no es inocente: la visión y lo visible parecen envolverse mutuamente, su vínculo es de solapamiento. Uno parece invadir al otro y apresarlos por completo, pero el acercamiento no logra consumarse. En efecto, lo visible parece “descansar en sí mismo”, y la visión parece nacer de sus entrañas; sin embargo, esta última sigue perteneciendo a *mi* cuerpo, la diferencia también es perceptible. Hay una suerte de superposición entre intimidad y separación, a la vez que no deja de haber dos elementos bien definidos: *lo visible* y *lo que ve*.

Sin embargo, a pesar de que no es posible que nos fundamos en lo visible, pertenecemos también a ello; somos, a la vez que videntes, visibles. En efecto, es la propia intimidad, el hecho de estar inmersos en lo visible, lo que nos hace videntes. No podríamos ver si no fuéramos vistos. No obstante, es necesario que esa inmersión no sea nunca una fusión; la separación, la posibilidad de diferenciación entre una dimensión y la otra es tan fundamental como la cercanía de la intimidad.<sup>10</sup> El quiasmo sintetiza aquello que denominábamos, junto con Hamrick y Van der Veken, como dual, un modo de entender el dualismo desde un más allá de la dicotomía, la interconexión o el contraste.<sup>11</sup>

Más allá del problemático binomio, los elementos del quiasmo son claros: *vidente* y *visible*, que es lo mismo que decir percibido y perceptible, tocante y tocado.<sup>12</sup> El cuerpo de la experiencia, como vimos, resulta un encuentro entre estas dos dimensiones, el lugar en donde lo que ve y lo que es visto se reúnen. El ejemplo que utiliza Merleau-Ponty más de una vez para referirse a esto es el del tacto, el cual denota esta doble función de la percepción. Basándose en los planteos de Husserl en *Ideas II*, tanto en *Le visible et l'invisible* como en la

*Fenomenología* se ilustra esta cuestión a través de un ejemplo muy explícito: si con mi mano derecha toco mi mano izquierda, podría decir que la primera es tocante y la segunda, tocada; sin embargo, la primera, la que toca, también resulta receptora de sensaciones locales cuya fuente es la superficie de la segunda, la tocada.

El tacto evidencia de la manera más clara la reversibilidad del quiasmo: no se puede tocar sin ser tocado. De hecho, estamos continuamente siendo tocados, el sentido del tacto está permanentemente activo. Este experimento es muy conocido y representa una suerte de lugar común en los estudios fenomenológicos; numerosos autores lo citan y recurren a él para explicitar esta reversibilidad.

Ahora bien, ¿cómo comprender la dimensión inter-media de encuentro quiasmático y superficial? Justamente porque la relación es quiasmática no hay fusión entre lo tocante y lo tocado. No es que las manos están a la vez tocando y siendo tocadas; lo que hay, según nuestro autor, es una organización ambigua, una dualidad esencial que tampoco puede ser entendida como una simultaneidad tocante-tocado. En la *Fenomenología* Merleau-Ponty explica que no se trata de dos sensaciones que puedan experimentarse conjuntamente sino de una “organización ambigua” (p. 110), en la que ambas manos alternan las funciones de tocante y tocada.

Esto es, en definitiva, el quiasmo, esa imposibilidad de cierre, de unificación, pero que a la vez es una amalgama inseparable y una interdependencia. Más adelante, en el mismo escrito, Merleau-Ponty lo diría de un modo más compacto: “no logro completamente tocarme tocando” (p. 220). Lo que encontramos aquí es, según Barbaras (2004), la “casi identidad” entre lo tocante y lo tocado, “cada mano es sucesivamente, o más bien casi-simultáneamente, tocada y tocante” (p. 153). Lo fundamental aquí no es la simultaneidad de las dos sensaciones, de hecho no hay tal simultaneidad, sino el carácter dual irreductible de esa reversibilidad.

Si esta simultaneidad fuera completa, no existiría la percepción; es necesario que haya un recorrido en el espesor que divide lo tocante y lo tocado en el que se intercambian las funciones. Si se consumara la reversibilidad, el quiasmo desaparece. Los elementos están unidos y entrelazados pero la relación misma los mantiene independientes uno del otro. No hay cierre, no hay identidad ni coincidencia entre lo tocante y lo tocado: hay quiasmo. Merleau-Ponty destaca que lo central de la reflexión es su imposibilidad de consumación y de síntesis, lo que hay es envolvimiento mutuo.

Queda claro hasta aquí que nos es imposible desembarazarnos del paradójico binomio entre cercanía/lejanía o intimidad/separación que propone Merleau-Ponty en la cita del mar y la playa. No hay un fondo que contenga a la dualidad, sino que esta es una realidad última. Aceptando esto, debemos preguntarnos qué es esta “organización ambigua” que está en la base de nuestra relación con el mundo.

## *II.2 Écart y reversibilidad*

El quiasmo es, como sostiene Ted Toadvine (2009), una suerte de traducción gráfica, aunque insuficiente, de todo lo que abarca la noción de carne. Apunta específicamente a esta supuesta diferenciación del adentro con el afuera para derribarla: lo que era considerado el afuera es convertido en una profundidad o un

espesor que debe ser concebido más bien como una no-externalidad constitutiva. La interioridad del sujeto es un pliegue de lo exterior, y la supuesta privacidad de mi sensación es un pliegue de lo sensible del mundo. Para explicitar de manera más precisa esta cuestión, Merleau-Ponty recurre a dos conceptos que ajustan aún más el lente sobre el carácter quiasmático de la carne y que grafican de algún modo la paradoja que lo define.

Definimos el quiasmo como una figura estructural de la carne. La carne es, observada desde el prisma del quiasmo, entrelazamiento esencial, un doble apresamiento, un ser no cristalino que se presenta en forma de interrogación. Esta interrogación responde a una ambigüedad última de su organización, la cual se comienza a comprender a través de la relación que mantenemos con nuestro propio cuerpo. Por más cercanía que experimentemos con él y con lo que nos rodea, la separación es esencial a la sensibilidad. Hay un espacio que se recorre, un lugar propio de la sensibilidad. Esto hace de la carne una ontología móvil, que nunca relaja su tensión en un fondo que funciona como lugar seguro o condición de posibilidad. No hay verdad primera; hay negación, imposibilidad de consumación y cierre. A esta brecha, a esta divergencia primordial que da lugar a un tipo de pensamiento peculiar es lo que Merleau-Ponty denomina *écart*.

*Écart* es justamente el concepto que refiere a la imposibilidad de que este carácter reversible, en el cual no se sabe quién mira y quién es mirado, se consume completamente. Visible-invisible, sentido-sintiente, cuerpo-mundo, son mutuamente constitutivos y, a la vez, su misma diferencia los define. Podríamos traducirlo de múltiples maneras: divergencia, brecha, separación. No obstante, lo más adecuado es que *écart* se mantenga sin traducir. El concepto refiere, siguiendo a Lawrence Hass (2008), a una “apertura diferencial del espacio en el corazón de la experiencia” (p. 137), un espacio abierto *entre* el cuerpo y el mundo, *entre* lo visible y lo invisible. Esta diferencia es el verdadero dato último de la percepción.<sup>13</sup>

Este vínculo quiasmático entre lo visible y lo invisible es sintetizado por Merleau-Ponty (2010) del siguiente modo:

Mi carne y la del mundo incluyen entonces zonas claras, claridades en torno de las cuales giran sus zonas opacas; y la visibilidad primera, la de los *quale* y de las cosas, no es sin una visibilidad segunda, la de las líneas de fuerza y de las dimensiones (p. 134).

Definiremos la noción de *quale*, en principio, como una capa superficial de la experiencia, aquello que impacta de manera más inmediata a la sensación. Las zonas claras son invisibles, transparentes a la percepción, pero gracias a ellas las zonas opacas pueden ser resistentes y afectarla. La sensibilidad ocurre en este espacio, en esta zona clara abierta por el *écart*. Puedo abrirme a las cosas, y a mi propio cuerpo, gracias a esta brecha abierta que permite al quiasmo operar. Sin embargo, eso otro de mí no es mi opuesto; es otro elemento en una estructura diferencial.

Hay un parentesco ontológico entre mi cuerpo y lo otro de él. Es decir, las zonas claras permiten una suerte de superposición, de movimiento de envolvimiento entre aquello que se ubica en ambas orillas de la brecha. El *écart*, al abrir una zona de movimiento, permite un solapamiento, un movimiento contrario al de la separación. Esta reversibilidad es un pliegue por sobre la divergencia, es la sensación del tacto pasando de una mano a otra. Es, en definitiva, la otra cara del

*écart*. Pero este doble movimiento, siempre inminente y nunca consumado, lejos de representar un ensimismamiento del sujeto sobre sí mismo, un pliegue que lo cierra, lo abre al mundo. Es un movimiento del cuerpo hacia adentro que habilita una relación hacia afuera, una suerte de enrollamiento en el despliegue hacia lo otro de él. Esta dinámica entre *écart* y reversibilidad es un modo de ver el quiasmo desde adentro, una separación que es a su vez solapamiento y involucramiento.

Debemos volver ahora a la relación entre el cuerpo y el mundo y ver el modo en que esta dinámica opera en la percepción. Dicha dinámica es expresada por Merleau-Ponty como un tipo especial de *narcisismo*, y es, para nuestro análisis, el primer paso para trasladarnos desde la dimensión de la diferencia, anclada en el cuerpo, a la de la unidad, que se funda en lo que el autor caracteriza como un sensible-en-sí o simplemente Sensibilidad.

### II.3 Narcisismo

El quiasmo es, en definitiva, un concepto derivado del vínculo del cuerpo con el mundo. El cuerpo como “sensible ejemplar” nos impone la parcialidad como grado cero de la sensibilidad, una suerte de frontera que el pensamiento no puede cruzar sin caer en una ilusión de exterioridad. Por lo tanto, no puedo referirme al cuerpo como a cualquier otro objeto del mundo. Si pienso mi cuerpo como entidad capaz de percibir y ser percibida, estoy ejerciendo necesariamente una autorreflexión. A la vez, así como no puedo escapar del acceso fragmentario al mundo, no puedo pensar en este excluyendo *mi* cuerpo, por el simple hecho de que percibir es siempre percibir en primer término mi propio cuerpo.

Merleau-Ponty (2010) asegura que cuando un determinado visible/tangible se encuentra rodeado por todo lo visible/tangible de su alrededor ocurre lo que el autor denomina un *narcisismo*. El vidente es mirado a la vez por las cosas y su percepción es a la vez activa y pasiva: “[...] el vidente, atrapado por lo que ve, no ve más que a sí mismo: hay entonces un narcisismo fundamental de toda visión; y, por la misma razón, la visión que él ejerce también la sufre por parte de las cosas” (p. 126).

Dos cuestiones se desprenden de este pasaje. En primer lugar, mirar es, de algún modo, mirarse. El vidente encuentra en el afuera lo mismo que da, ve y es visto, ve porque es visto. Es la visión lo que contiene a lo visto y al vidente, y la imposibilidad de apropiarse de lo otro es también la imposibilidad de apropiarse de sí, de verse desde afuera. El narcisista no puede verse completamente a sí mismo, y a la vez, sólo se ve a sí mismo. El vidente se encuentra atrapado por *lo que ve*: el acto de mirar implica, a su vez, el estar siendo mirado. “Lo que ve” no refiere al objeto de su visión sino la visión misma, la visión es *lo que ve*. No obstante, estamos ante un tipo muy particular de narcisismo. Es cierto que la percepción se organiza sobre la base de las competencias de mi cuerpo vivido a la vez que es un encuentro con aquello que yo no soy. Lo sensible se resiste a nuestra sensibilidad, nos afecta, a la vez que esquiva en parte nuestra mirada. Percibir es la posibilidad de encontrarse con aquello que yo no soy sólo a través de mí.

En un segundo sentido, el narcisismo hace referencia al hecho de que la sensibilidad es posible gracias a una convivencia de pasividad y actividad de la experiencia. Mirar-*me* es también sentirme mirado, verme a través de la devolución de aquello que miro. Hay quiasmo también entre pasividad y

actividad, entre la privacidad de mi percepción y la apertura hacia la sensibilidad de lo otro que yo no soy. La posibilidad de sentir, en efecto, depende de esta posibilidad de ser percibido. Si así no fuera, estaría observando desde un lugar exterior, y la percepción no nacería desde el centro de las cosas.

Esta es la esencia de la relación de reflexividad merleau-pontiana entre el cuerpo y el mundo, un vínculo contaminado. Lo opuesto a la transparencia y pureza de la certeza de sí cartesiana. Si Descartes encontraba una verdad última a través de una suerte de *ficción abstracta*, como lo define Hass (2008), Merleau-Ponty encuentra el fondo de su reflexión en un narcisismo confuso y nada tranquilizador.

Mirar y ser mirado son, entonces, dos aspectos de una misma dinámica. La cita merleau-pontiana sobre el narcisismo concluye del siguiente modo: “Esa Visibilidad, esa generalidad de lo Sensible en sí, ese anonimato innato de Mí-mismo, es lo que llamábamos carne hace un momento, y que, bien sabemos, carece en la filosofía tradicional de un término que lo designe” (Merleau-Ponty, 2010, p. 126). Esa Visión, ahora también Visibilidad o Sensibilidad que atrapa al vidente y a lo visto, es la carne. Un término con un peso histórico, religioso y filosófico demasiado grande pero que ahora es utilizado para designar algo que no había sido nombrado por el pensamiento. He allí lo espinoso que resulta el planteo del autor: la carne designa algo que generalmente escapa a la atención. El pensamiento es atraído por lo sustancioso o lo trascendente; lo quiasmático es esquivo, resbaladizo, no permite que la atención permanezca en él. El narcisismo da lugar a una “Visibilidad”, una “generalidad de lo Sensible en sí”, un “anonimato de Mí-mismo”; da paso a que lo que parecía ser una ontología del ser sensible sea una ontología de la Sensibilidad en general.

### III. La carne como elemento o la unidad en la diferencia

Luego de analizar la estructura quiasmática de la percepción como parte del objeto de estudio de la nueva ontología, queda por explicitar el movimiento contrario a la diferencia que el quiasmo ilustra. La espontaneidad misma de la sensación nos ofrece ambos movimientos a la vez: así como la diferencia se da sin contradicción, es posible concebir también una unidad en la diferencia.

Ahora bien, si las cosas, lo visible, la percepción, existen desde un primer momento en forma interrogativa, ¿qué tipo de unidad estamos habilitados a pensar teniendo en cuenta las condiciones que nuestro objeto de estudio exige? Del mismo modo en que la diferencia no implicaba necesariamente una oposición o contradicción, el quiasmo habilita a pensar una unidad que no sea una negación o una disolución de la diferencia. El camino para pensar este tipo de unidad se inicia, nuevamente, en el cuerpo de la experiencia.

#### III.1 Del cuerpo al mundo

Los elementos pueden relacionarse en la cercanía de la percepción gracias a la divergencia insuperable que implica el *écart*. La relación es asintótica, el hecho de no llegar nunca a consumarse es lo que hace que se mantengan vinculados. Para Mauro Carbone (2015), esto define a la carne: “la textura unitaria en

la cual cada cosa y cada cuerpo se manifiesta solamente como una diferencia con los otros cuerpos y las otras cosas” (p. 7). Esta dinámica quiasmática que conjuga reversibilidad y divergencia debe ser comprendida como una textura de diferenciaciones. El *quale*, las zonas opacas, y las líneas de fuerza o zonas claras, conforman un tejido cuya dinámica responde a la lógica del quiasmo.

En esta misma tónica, en *The spell of the sensuous: perception and language in a more-than-human world* (1998), David Abram brinda una de las definiciones más contundentes de la carne que pueden encontrarse en la bibliografía especializada, y nos marca el camino para entender el principio de unidad de la carne:

La Carne es el misterioso tejido o matriz que subyace y da origen tanto al perceptor como a lo percibido como aspectos interdependientes de su propia actividad espontánea. Es la presencia recíproca de lo sintiente en lo sensible y de lo sensible en lo sintiente, misterio del que siempre, al menos tácitamente, hemos sido conscientes ya que nunca hemos podido afirmar uno de los fenómenos, el mundo perceptible o el yo que percibe, sin afirmar implícitamente la existencia del otro (p. 66).

Una “presencia recíproca” de lo perceptible y lo que percibe significa que afirmar uno de los elementos implica la afirmación del otro. Esa implicación es justamente el misterio, la misteriosa textura de lo que espontáneamente conforma el tejido de la experiencia.

La diferenciación constitutiva y fundamental que atribuimos al cuerpo de la percepción es una resonancia de la diferencia que reside en todo lo existente. Según Toadvine (2009), en esto se sostiene la apuesta ontológica del filósofo francés: “La consecuencia es que el Ser no es primordialmente idéntico a sí mismo, sino un evento de no-diferencia originaria... La duplicidad de la cosa es la reverberación de la duplicidad del cuerpo y, ultimadamente del Ser” (p. 125). El problema de la duplicidad perceptual replica en la duplicidad del ser; nuevamente el cuerpo es modelo, medio de comprensión o paradigma. De este modo, y dado que se identifica al ser con la percepción, el problema ontológico del cuerpo es el problema del ser en general.

La distancia, el espesor entre cuerpo y mundo es, en realidad, la condición primera de la percepción, pero se establece, a la vez, lo que Merleau-Ponty denomina un “parentesco ontológico”. Cuerpo y mundo forman parte de un mismo estilo de ser. La reversibilidad entre quien mira y quién es mirado, la experiencia y lo experimentado están hechos de lo mismo. ¿Cómo entender esta textura carnal? ¿Qué quiere decir que esta totalidad conformada de envolvimientos, apresamientos y entrecruces esté, sin embargo, hecha de lo mismo?

### *III.2 Elemento*

El quiasmo es uno de los modos de adentrarse en el entendimiento de la noción de carne, quizás el más transitado por el análisis especializado. Este nos revela una suerte de dinámica de la carne, una estructura interna que nos resulta también un modo de esclarecer el objeto de estudio de la nueva ontología. La estructura extendida del quiasmo, a partir de la figura de Narciso, culminó en que la carne puede entenderse como un tejido. El quiasmo, gracias a su dinámica entre *écart* y reversibilidad, genera entrelazos y solapamientos, múltiples apresamientos que

conforman una textura sensible. Sin embargo, no debe pensarse como una malla prolija o una trama conformada por líneas simétricas, sino más bien como un enredo de múltiples capas, profundo y con cierto grosor. La carne es profunda, tiene verticalidad, tiene espesor. El sistema al que nos referimos, esta Sensibilidad en la que el cuerpo de la experiencia se encuentra también enredado, tiene esta conformación.

Ahora bien, observar la carne desde el prisma del quiasmo resalta sólo un aspecto de aquella, el de la carne como paradoja constitutiva, el hecho de que en última instancia la percepción se funda en una diferencia que, a pesar de su dinámica reversible, es imposible de reconciliar. Para esto, el cuerpo resultaba el modelo ideal, dado que, en la propia auto-percepción, graficada con el ejemplo de las manos, se manifiesta esta diferencia. Pero la carne no se agota en este principio de divergencia o en esta diferencia sin contradicción, sino que, además, y más allá de toda separación, la carne implica un parentesco constitutivo o una unidad en la diferencia. Así como el quiasmo ilustra una diferencia esencial, Merleau-Ponty posee una imagen para una unidad también esencial: la concepción de la carne como *elemento*.

A Merleau-Ponty parece no alcanzarle la relación entre el cuerpo y el mundo para explicar en toda su extensión los alcances del concepto de carne. Para ello necesita encontrar alguna categoría que se aleje del cuerpo como modelo, que sustente una visión más abarcativa y general de la sensibilidad. La noción de elemento satisface esta pretensión.

La categoría es introducida de un modo negativo; es decir, mencionando aquello que la carne no es. “La carne no es materia, en el sentido de corpúsculos de ser que se sumaran o se continuaran para formar los seres”, tampoco es ningún material psíquico, tampoco es “representación para un espíritu” (Merleau-Ponty, 2010, p. 126). La carne no es materia, ni espíritu, ni sustancia; el término que mejor la define es el de *elemento*. Invocando la huella presocrática del término, la carne en tanto elemento debe entenderse

en el sentido en que se lo usaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una *cosa general*, a medio camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, suerte de principio encarnado que importa un estilo de ser, en todas partes donde encuentra una parcela de él. (Merleau-Ponty, 2010, p. 127).

No es un hecho “material” ni “espiritual” pero es “un principio encarnado”, un “estilo de ser”, o como explica Hass (2008) tratando de llevar luz a estos encriptados incisos: “Podemos pensarlo como un ‘elemento de la experiencia’, un elemento que está en juego donde sea que haya criaturas que perciban” (p. 137). Así como el aire, el agua, la tierra y el fuego eran presupuestos por los filósofos de la naturaleza en múltiples instanciaciones, la carne posee tantas dimensiones como lo permite la experiencia. El elemento carne estará operativo allí donde esté en juego la estructura quiasmática de la percepción.

Cuerpo y mundo se emparentan y están unidos por un mismo elemento. Un elemento anterior, lo que no tiene *logos* en ninguna filosofía clásica. Algo que está por todas partes pero en ningún lugar, anterior ontológicamente a cualquier configuración perceptiva pero imposible de participar de ella. Están ambos, carne y cuerpo, hechos de la misma carne, de la misma estofa; es decir, son visibles:

Eso quiere decir que mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo (es un percibido), y que además esta carne de mi cuerpo es partícipe del mundo, él la refleja, él la invade y ella lo invade a él (lo sentido colma de subjetividad y a la vez colma de materialidad), están en relación de transgresión o de traspaso (Merleau-Ponty, 2010, p. 219).

Mi cuerpo es perceptible; por eso participa de la carne del mundo, es parte del mismo elemento. Vemos nuevamente el modo en que los postulados merleau-pontianos resultan una profunda crítica a la noción moderna de la percepción. Lo que importa aquí es la dimensión pasiva del sujeto de la experiencia, el hecho de ser percibido, de poder ser atrapado por la visibilidad que recae sobre él. Recurriendo nuevamente a Ramírez (2013), acordamos en que “lo que tenemos entre sintiente y sensible es un mutuo apresamiento, una especie de relación sacramental, una *comunión*. Lo sensible se ofrece al sintiente solo porque el sintiente se abandona a lo sensible” (p. 102). Por esto, explica el filósofo mexicano que, más que un “acto”, el sentir es un acontecimiento, plural y anónimo, a diferencia del pensamiento, que es “personal y unívoco” (p. 103). El vidente está *hundido* en el acontecimiento de lo visible.

Este es el parecido ontológico que define la carne como elemento, lo que es capaz de ser visto, de ser usurpado por la visibilidad. Somos pasivos y a la vez activos ante las cosas, que parecen descansar en sí mismas, poseen una espontaneidad que nos permite un acceso a ellas. A la vez, somos atrapados por ellas, nos miran, nos revelan como visibles. Lo que hay es, en definitiva, un solo Ser no monolítico ni uniforme sino constituido sobre la base de la diferencia y la multiplicidad, pero también fundamentado en una unidad que no suprime la alteridad. Cuerpo y mundo son partes de una unidad justamente porque conservan su diferencia, esa es la naturaleza quiasmática del elemento que las conforma.

### *III.3 Superficie profunda - Verticalidad*

Habiendo transitado todas estas dimensiones de la carne, podemos acordar con François Dastur (2000): “La carne es, entonces, esa ‘noción final’ que uno logra alcanzar después de haber atravesado cada región del ser” (p. 35). La carne es el misterio último de la ontología, ontología que no necesita trascender la experiencia cotidiana para poder desarrollarse. El cuerpo sirvió de medio de entendimiento de una estructura que lo excede. El quiasmo sensible-sintiente refleja la relación del cuerpo y el mundo. Ahora bien, al trasladarse del cuerpo sensible a la Sensibilidad, a la carne como elemento del ser, se torna necesario profundizar en un último quiasmo que, de algún modo, sintetiza todos los demás: el de lo visible y lo invisible.

Según Carbone (2015), la carne “no designa simplemente el ensamble de las cosas visibles [...] incluye las líneas de fuerza y las dimensiones sugeridas por las cosas visibles como su propio horizonte interior o exterior” (p. 1). La superficie visible es un estrecho de horizontes, es quiasmo entre lo visible y lo invisible. Este entramado determina la forma visible y tangible de lo que debemos comprender como una suerte de superficie profunda. La carne es un ser de latencia, de verticalidad, cuyo suelo accesible (*quale*) es una entre una cantidad infinita de

capas pasibles de aparecer. Profundidad y verticalidad designan el modo en que el elemento carne atraviesa la totalidad de lo visible y de lo invisible.

Por profundidad entendemos la dimensión conformada por los horizontes latentes, los lados no vistos de las cosas, una dimensión que está presente en ausencia pero que hace que lo visible pueda ser percibido.<sup>14</sup> La mirada en su recorrido va modificando la fisonomía de la profundidad cuya capa accesible, el *quale*, nos rodea y se resiste a nosotros.

La verticalidad evidencia la profundidad de la superficie y deconstruye el perspectivismo del espacio de la representación. El espacio percibido no es resultado de síntesis de ningún tipo. Verticalidad es exposición del ser salvaje en la simultaneidad de sus dimensiones. Es presencia y ausencia, visibilidad e invisibilidad. Invisibilidad que es, en el fondo, potencia de visibilidad y territorio de líneas de fuerza. Lo invisible no sólo subyace bajo la capa superficial de lo visible/tangible, sino que atraviesa de lleno la visibilidad colmando el medio, el claro de la percepción. Por otro lado, lo visible es una suerte de territorio móvil, dinámico, hundido en un océano de invisibilidad. Lo que es invisible está siempre a punto de dejar de serlo, es visibilidad inminente.

Es como si una línea delgada de visibilidad se construyera a cada instante. Percibir es lidiar con el contrapeso entre esa piel de lo visible y el universo infinito de lo invisible. Habitamos el quiasmo, la dualidad, el elemento que colma todo lo que hay, la carne del mundo y de nuestro cuerpo como parte de él. Cada momento de la percepción es a la vez presencia y latencia. La carne del mundo vertical nos convierte en dimensiones de un único Ser nacido por diferenciación. Un ser de promiscuidad, entreverado, sin compromiso dialéctico con la totalización, sin conflictos con el contacto y la contaminación en lo otro de sí.

#### IV. Consideraciones finales

En una nota de trabajo de diciembre de 1959 titulada “Mundo vertical e historia vertical”, Merleau-Ponty (2010) propone “Reemplazar las nociones de concepto, idea, espíritu, representación, por las nociones de dimensiones, articulación, nivel, bisagras, pivotes, configuración” (p. 198). El lenguaje de la nueva ontología debe adaptarse a una nueva mirada que siga las dinámicas de lo perceptible. La explicitación de la ontología de la carne es en definitiva la crónica de una filosofía que se modela a sí misma sobre la base de la naturaleza de la percepción.

Para concluir enumeraremos, a modo de síntesis, tres aspectos fundamentales de nuestro recorrido. En primer lugar, la cuestión de concebir una unidad que albergue la alteridad sin ser una síntesis nos habilita no sólo a describir una dinámica y prefigurar el objeto de estudio para la ontología de la carne merleau-pontiana, sino que también nos permite cerrar un problema al que se aludió en el primer apartado: el pretendido giro ontológico del autor. Luego de lo analizado, se refuerza aún más nuestra no adhesión a dicha postura. Merleau-Ponty elabora una ontología del ser sensible y expande los límites de esta ontología tanto como ese ser se lo permite. Es decir, es una ontología que está, de algún modo, atada a la fenomenología, que acepta la fragmentariedad y la diferencia sin la pretensión de un cierre o una totalización. La fenomenología es una suerte de modulador que articula la indagación desde adentro.

En segundo lugar, nos encontramos con una nueva concepción de la relación entre lo sensible y el Ser, contraria a la concepción tradicional que Occidente ha construido. Lo sensible no se encuentra en estado de tránsito hacia el Ser; es el Ser mismo, es el objeto último de la reflexión. Esta primacía de la percepción hace que esta ontología no sea ni monista, ni dualista, ni dependa de una síntesis. Al conservar la contradicción, al permanecer en la paradoja de la visibilidad, la unidad está dada por la persistencia de la diferencia. Por lo tanto, no hay un conflicto real entre ontología y fenomenología en Merleau-Ponty; él acepta la pregunta por el Ser, pero ese ser no es algo acabado o en vías de ser establecido por el pensamiento, nunca es completo y sin fisuras. El ser se iguala con lo que hay, es parcialidad, contingencia e incompletitud.

Por último, aunque no aceptamos una ruptura o un giro ontológico interno a la obra merleau-pontiana, acordamos con que el autor funda o inicia el camino hacia una nueva ontología. Diremos, junto con Ramírez (2013), que se trata de una *ontología fenomenológica* que se ubica una vez más, quiasmáticamente, en el cruce de las dos disciplinas. Lo visto hasta aquí explicitó sus notas distintivas y la dinámica propia de su objeto de estudio principal: la carne. Esta última se nos presenta a la vez como diferencia y unidad o, en otros términos, como quiasmo y elemento. Propusimos estos conceptos como explicativos de una suerte de dinámica general o estructura amplia de la experiencia sensorial que a la vez nos devela la naturaleza delicada del objeto de esta ontología.

## Referencias

- Abram, D. (1998). *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*. Nueva York: Vintage Books.
- Alloa, E. (2009). *La resistencia de lo sensible*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Alloa, E. (2013). The Diacritical Nature of Meaning: Merleau-Ponty with Saussure. *Chiasmi International*, 15, 167-181.
- Barbaras, R. (2004). *The Being of the Phenomenon. Merleau-Ponty's Ontology*. Indiana: Indiana University Press.
- Carbone, M. (2015). *The Flesh of Images. Merleau-Ponty between Painting and Cinema*. Nueva York: New York University Press.
- Dastur, F. (2000). World, Flesh, Vision. En F. Evans y L. Lawlor (Ed.), *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh* (pp. 23-50). State University of New York Press.
- De Souza Chauí, M. (1981). *Merleau-Ponty. La experiencia del pensamiento*. Buenos Aires: Colihue.
- Evans, F. y Lawlor, L. (2000). *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*. Nueva York: State University of New York Press.
- García, E. (2012). *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires: Rthesis.
- Hamrick, W. S. y Van der Veken, J. (2011). *Nature and Logos. A Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought*. Nueva York: New York University Press.
- Hass, L. (2008). *Merleau-Ponty's Philosophy*. Indiana: Indiana University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *L'oeil et l'esprit*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Planeta.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Ralón, G. (2017). La noción de institución como apertura de un campo. *Escritos de filosofía*, 5, 16-22.
- Ramírez, M. T. (2013). *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau Ponty*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Toadvine, T. (2009). *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Evanston: Northwestern University Press.
- Toadvine, T. (2012). The Chiasm. En S. Luft y S. Overgaard (Ed.), *The Routledge Companion to Phenomenology* (pp. 336-347). Routledge.

## Notas

- 1 Entre las más significativas se encuentran Toadvine (2012) y Hamrick y Van der Veken (2011). Ambas especifican el concepto a través de una serie de sub-categorías que lo componen, pero difieren en la importancia que le dan a cada uno de ellas. Carbone (2015) se inclina por la estrategia de explicarlo a partir de una lectura estética. Por último, resultan determinantes las lecturas de Abram (1998), Hass (2008) y Barbaras (2004), quienes explicitan el concepto en el marco de toda la filosofía tardía del autor.
- 2 Nueva para la filosofía en general pero que, según consideramos, no implica un giro en su pensamiento, como sostienen algunos autores, sino una suerte de síntesis, una integración de todos sus desarrollos fenomenológicos anteriores y sus nuevos intereses.
- 3 Acerca del pretendido “giro ontológico” merleau-pontiano encontramos particularmente relevante, aunque imposible de abordar en este artículo, el tratamiento de la noción de “institución” (*Stiftung*), que Merleau-Ponty desarrolla en los cursos y notas del *Collège de France* editados bajo el título *La institución – La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. En estos cursos el autor intenta sortear ciertas dificultades que le ocasiona la interpretación de la conciencia en la fenomenología estática de Husserl. De los muchos matices que el autor encuentra en la noción de institución, señalamos como fundamental para nuestra problemática la interpretación de la noción de institución como apertura de un campo. Acerca de este modo de comprender la categoría, véase Ralón (2017).
- 4 Con esta afirmación acuerda también Esteban García (2012), quien asevera: “Desde la Fenomenología la preocupación ontológica del filósofo se hace evidente no sólo en su apuesta explícita de definir ‘un tercer tipo de ser’ sino en su tematización del mundo y particularmente del ‘mundo natural’” (p. 14). Como veremos, este tercer tipo de ser al que García refiere es, en definitiva, el objeto de la ontología que pretendemos explicar. La traducción es mía.
- 5 La noción de “Gran objeto” es acuñada por el propio Merleau-Ponty en la introducción de *Lo visible y lo invisible* (2010): “[...] la ciencia comenzó por excluir todos los predicados que arriban a las cosas cuando nos encontramos con ellas. La exclusión, por otra parte, sólo es provisoria: cuando la ciencia haya aprendido a investirla, reintroducirá poco a poco lo que primero dejó de lado como subjetivo; pero lo integrará como caso particular de las relaciones y de los objetos que definen para ella el mundo. Entonces, el mundo se encerrará en sí mismo y, salvo por lo que en nosotros piensa y hace la ciencia, por ese espectador imparcial que nos habita, nos convertiremos en partes o momentos del Gran Objeto” (p. 26).
- 7 Esta postura es la que hace que su filosofía se encuentre permanentemente con un pie en la fenomenología y otro en la ontología. O bien, en otros términos, que la fenomenología sea el camino hacia la construcción de una ontología.
- 8 La consideración de la noción merleau-pontiana de cuerpo como objeto paradigmático con características particulares la encontramos también en *Merleau-Ponty, la experiencia del pensamiento* de Marilena de Souza Chauí (1981). Allí la autora entiende el cuerpo como un “sensible ejemplar”. En tanto sensible y a la vez sentido, el cuerpo determina al pensamiento fenomenológico, le impone reglas, no puede adecuarse a las categorías heredadas de la tradición filosófica, sino que debe ser germen de

- aquellas. Una filosofía proyectada desde el cuerpo obliga a reconsiderar y a repensar las estructuras heredadas de la tradición gnoseológica y ontológica.
- 9 En términos generales, podemos caracterizar el quiasmo como un cruce, un encuentro o un entrecruzamiento. En el uso común existen dos fuentes principales del término: una perteneciente a la óptica (*chiasma*) y otra a la retórica (*chiasmus*). En el caso de quiasmo óptico, refiere al solapamiento de las imágenes brindadas por ambos ojos, que se encuentran en una sola imagen y dan lugar a la visión en tres dimensiones. En el caso del quiasmo retórico, es una figura del discurso cuyos elementos se disponen en un orden AB-BA repitiendo la estructura sintáctica: *Me desperté, tomé un libro y empecé a leer, al acabar de leer, dejé el libro y me dormí. O Cuando busco recordar no recuerdo, pero en ocasiones recuerdo sin buscarlo*. Dicho de otra manera, se trata de un paralelismo cruzado que repite la estructura sintáctica y conserva la simetría. Las dos concepciones presentan diferencias, y ninguna por sí sola logra satisfacer el concepto merleau-pontiano de quiasmo. Este último es, de algún modo, una suma de las dos.
  - 10 Las implicancias de esta paradoja son enormes. Toda la gnoseología moderna, la cual concluye en la construcción del objeto por parte del sujeto, es la expresión de una filosofía que pretende que una subjetividad trascendental se apropie, *a priori*, de aquello que ve. Merleau-Ponty, sin embargo, concluye, desde este posicionamiento doble, algo completamente opuesto. Si hay en el mundo algo que sea inapropiable, eso son las cosas. Hay algo que nos separa infinitamente de ellas, un abismo que no evita el sentimiento de intimidad, pero a la vez no permite que se transgreda la diferencia.
  - 11 Merleau-Ponty alude a una suerte de unidad dual en cuyas partes componentes conviven mismidad y diferencia. Ramírez (2013): “no hay contradicción o exclusión entre los componentes de la dualidad. Ellos son lo mismo sólo que esta mismidad es algo” (p. 47).
  - 12 En general, Merleau-Ponty utiliza la noción de Visibilidad como sinónimo de Sensibilidad. Veremos más adelante en este mismo artículo que este no es un movimiento inocente, dado que pretende significar lo visible de un nuevo modo.
  - 13 En su artículo de 2013, Alloa analiza esta noción a la luz del principio diacrítico saussureano y puntualiza el hecho de que Merleau-Ponty juega con “el doble sentido de *écarter* tanto excluyendo y espacializando, produciendo una brecha (*écart*). De la misma forma en que los signos sólo reciben sus especificaciones desde el exterior, las marcas diacríticas son solamente operativas cuando se insertan dentro del campo de los signos” (p. 165). De este modo, la percepción depende de un campo de relaciones diferenciales. Alloa concluye: “La percepción en sí misma es un ‘sistema diacrítico, relativo, oposicional’ y los campos sensoriales representan ellos mismos ‘sistemas diacríticos’. [...] Lo que Merleau-Ponty entonces acredita a Saussure es el cambio de una noción de significado como adjuntado a sustancias idénticas a significados como un proceso diferencial el cual concede a la negatividad toda su debida importancia” (p. 168).
  - 14 Aquí se evidencia la naturaleza fenomenológica de la ontología merleau-pontiana. Las caras ocultas de las cosas nos permiten entenderlas como tales y concebirlas como entes completos. Si pudiéramos ver las seis caras del cubo, no sería un objeto comprensible para el pensamiento. El cubo es articulación de presencia y ausencia, pero lo concebimos como pura presencia. Somos capaces de sentir y de pensar el mundo que nos rodea gracias a que lo hacemos desde cierto lugar, desde un punto de vista perteneciente a lo sensible mismo. La perspectiva, el hecho de conocer el mundo a través de uno de sus aspectos no implica, entonces, un acceso limitado a él, sino que ese es el único modo en que el conocimiento puede darse. Si el acceso a las cosas no se diera a través de uno de sus aspectos, no sería necesario un cuerpo, ni sería posible el conocimiento.