

# El modo carnal del acontecimiento: aportes de la *Kehre* heideggeriana a la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty

JORGE NICOLÁS LUCERO  
*Instituto de Filosofía Alejandro Korn*  
*Facultad de Filosofía y Letras*  
*Universidad de Buenos Aires*  
lucerojn@hotmail.com

**Resumen:** El propósito de este trabajo es deslindar algunos elementos propios de la *Kehre* heideggeriana que se presentan en la filosofía de Merleau-Ponty, con el fin de desembocar en una noción de acontecimiento latente en la ontología del fenomenólogo francés. Para ello, analizaré las concepciones del filósofo francés acerca de 1) la cuestión del ser y la nada y su sentido; 2) la temporalidad, y 3) el *Ereignis*. De esta manera, se prueba que, partiendo de los escritos y cursos merleau-pontianos que van desde 1958 a 1961, se puede esbozar un pensar más allá de la metafísica a partir de su ontología de la carne donde se pone de manifiesto un “*Ereignis* sensible”.

**Palabras clave:** ontología, temporalidad, acontecimiento, sensibilidad

**Abstract:** The purpose of this work is to define the proper elements of heideggerian *Kehre* which have influenced the philosophy of Merleau-Ponty, and to establish the conceptual coordinates to construct a notion of event, latent in the ontology of the French phenomenologist. In order to achieve this, we analyze the French philosopher's ideas concerning 1) the problem of being and nothingness and its sense; 2) temporality, and 3) *Ereignis*. We conclude that a way of thinking that goes beyond metaphysics can be outlined from Merleau-Ponty's ontology of flesh —where it is revealed as a “sensitive *Ereignis*”—, particularly by taking into account his writings and lectures from 1958 to 1961.

**Key words:** ontology, temporality, event, sensitivity

¿No será que el principio supremo incluye, entre las condiciones que tiene que incluir, la paradoja suprema?

NOVALIS, *Fragmentos logológicos* I, 9

Al comienzo de “El entrelazo: el quiasmo”, quizá el último gran texto de Merleau-Ponty, aparece la siguiente declaración:

Si es verdad que la filosofía, desde que se declara como reflexión o coincidencia, prejuzga de antemano lo que descubrirá, necesita una vez más retomarlo todo, rechazar los instrumentos que la reflexión y la intuición

nos han dado, instalarse en un lugar donde aún ellas no se distinguen, en experiencias que aún no han sido ‘trabajadas’, que nos ofrecen a la vez, desordenadamente, el ‘sujeto’ y el ‘objeto’, la existencia y la esencia, y le dan entonces los medios para redefinirlos.<sup>1</sup>

Este pasaje manifiesta la necesidad de reformular los resultados de la *Fenomenología de la percepción* mediante una explicitación ontológica de ellos, es decir, una vuelta al ser en su sentido más originario. Esta rehabilitación ontológica tiene, por supuesto, una influencia decisiva en los últimos trabajos de Husserl en torno a la fenomenología generativa —el segundo tomo de *Ideas*, los apéndices de *La crisis de las ciencias europeas*, los manuscritos, etc.—. Sin embargo, en el siguiente artículo enfatizaré otra presencia relevante, aunque menos explícita, en la obra de Merleau-Ponty: la lectura más profunda e intensa de la obra heideggeriana, a la que se dedicó a partir de 1955. En particular, deseo deslindar una lectura que no está circunscrita a los aportes de *Ser y tiempo*, y proponer una nutrida por el cambio que Heidegger desarrolla en su obra a partir de 1930. El filósofo alemán denomina a este cambio giro o viraje (*Kehre*), donde la analítica del ser-ahí o *Dasein* pierde protagonismo y se pone el acento en la instalación en el despliegue y la verdad del ser (*Seyn*).<sup>2</sup>

Es sabido que la fenomenología francesa se edifica trazando un campo fenomenológico entre Husserl y Heidegger. Como puede apreciarse en sus últimos escritos, Merleau-Ponty se nutre explícitamente de nociones importantes de Heidegger para resemantizar los conceptos de la fenomenología de Husserl. En sus “Notas de trabajo” de principios de 1959, relativas a la estructura del horizonte, Merleau-Ponty se pregunta por “lo que quiere decir la *Offenheit* [apertura] de Husserl o la *Verborgenheit* [estado-de-ocultación] de Heidegger”, y entiende que la verdad sólo puede hallarse en la “*Überstieg* [sobrepasamiento] hacia el horizonte”; del mismo modo, habla de una “exigencia de aprehender el *Ursprung* [origen], *Entdeckung* [descubrimiento] del *Ursprung*”.<sup>3</sup> Éstas son sólo algunas sentencias que constatan que, para Merleau-Ponty, la fenomenología debía posicionarse bajo ese giro ontológico, y con ellas

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 170.

<sup>2</sup> Heidegger utiliza el término “*Seyn*”, proveniente del alemán antiguo, para indicar, por un lado, la nueva tarea de su pensamiento, centrada en el pensar el ser y la historia del ser en dirección al hombre. Por otro lado, el término “*Seyn*” alude específicamente a la relación intrínseca entre ser y *Ereignis*, algo que se desarrollará en el cuerpo del trabajo.

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, pp. 236, 234.

se advierte la penetración de aquellos conceptos en la reformulación de la fenomenología merleau-pontiana.

El papel de la filosofía de Heidegger en el corpus merleau-pontiano no carece de escritos académicos relevantes. En primer lugar, Françoise Dastur dedica un artículo de la célebre revista *Chiasmi International* (dedicada enteramente al pensamiento de Merleau-Ponty) a los cursos de 1958–1959 dictados por Merleau-Ponty en el Collège de France,<sup>4</sup> decisivos en esta influencia. En ellos, Merleau-Ponty analiza este viraje de la obra de Heidegger y sostiene que este giro indicaba un cambio de acentuación y no una ruptura.<sup>5</sup> Dastur pone al descubierto que la exégesis de Merleau-Ponty sobre los textos del “segundo Heidegger” no hace las veces de un mero comentario académico, sino que pone en juego un cambio profundo en su pensamiento. Otro punto bibliográfico importante, al cual me referiré en más de una ocasión, es el notable libro de Franck Robert *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, en el cual el autor despliega de manera completa los puntos más importantes del diálogo con los filósofos alemanes y la presencia de ellos en su obra (la percepción, la intersubjetividad, la temporalidad, la negatividad, la institución, el lenguaje).<sup>6</sup> Con todo, sólo haré referencia a las secciones dedicadas a Heidegger. En ellas, Robert indica que Merleau-Ponty otorgará un sentido particular al pensar el *Seyn* como el ser *de* lo sensible, lo cual exige un sentido del ser no accesible sino de manera indirecta, a partir de la naturaleza, la palabra, la historia, el arte y las ciencias, y es en la corporalidad donde el sentido de todas estas dimensiones se entrecruza.<sup>7</sup>

En lo que sigue enfatizaré el papel de conceptos como acontecimiento (*Ereignis*), esenciar (*wesen*), temporeidad (*Temporalität*) y verdad (*Wahrheit*), los cuales vitalizan nociones como carne, dimensión y estilo, entre otras, gracias a las cuales el filósofo francés esbozará las condiciones para sostener que la percepción carnal es el lugar privilegiado para aproximarnos al sentido del ser. Para ello, daré cuenta de esta presencia y su relevancia en tres ejes: 1) el problema del ser y la nada; 2) el problema de la temporalidad, y 3) el problema del acontecimiento propiamente dicho. El último punto permitirá sugerir que el concepto

<sup>4</sup> F. Dastur, “La Lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du *Visible et l’invisible* et le cours de 1958–59”.

<sup>5</sup> Algo que Heidegger mencionará en el “Preface” a *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* de W. Richardson, p. xxiii.

<sup>6</sup> F. Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 215 y ss.

de *Ereignis*, que expresa una copertenencia entre el hombre y el *Seyn*, tiene un *Leitmotiv* similar al que tendrá la ontología de la carne: la carne sería contraoscilación porque la percepción abre una emergencia del sentido que no es clausurable, ya que nunca existe coincidencia plena entre sentiente y sensible, o en términos heideggerianos, la carne es aquello que se desoculta en la medida en que se retira en el ocultarse para perdurar como ser.<sup>8</sup>

Por último, deseo subrayar que este trabajo omite de forma deliberada la influencia capital de Husserl. Hago esta omisión meramente por cuestiones prácticas de extensión y comprensión, y no porque desconozca ni porque pretenda desacreditar el espíritu husserliano de la filosofía de Merleau-Ponty. La conexión acaso excesiva que haré entre los planteamientos merleau-pontianos y heideggerianos tiene sobre todo el fin heurístico de poner al descubierto una dimensión del itinerario intelectual del filósofo francés que no ha sido suficientemente explicitada.

### 1. *El sentido del ser*

Cómo plantear la cuestión del ser es determinante para dar con la naturaleza de la carne, ya que la ontología de lo sensible no se circunscribe a una analítica de la corporalidad. Al contrario, la meditación sobre este “elemento del Ser” es un problema eminentemente ontológico y no sencillamente antropológico, pues el cuerpo, como expresa Merleau-Ponty, “no hace más que concertar el misterio de su visibilidad dispersa”.<sup>9</sup> El término “carne” (*chair*) no es equivalente sin más a la noción de “cuerpo viviente” (*Leib*), aun cuando su punto de partida sea él. Asimismo, si la carne es el modo a partir del cual se instituye un lazo vital entre la subjetividad y el mundo, no podemos adscribir una noción onto-teológica del ser como *ens realissimum*; debemos, en cambio, pensarla como dehiscencia o apertura a partir de la cual emana el sentido, fuera de una absoluta positividad. Por esta necesidad de reformular el problema del ser, textos como *La proposición del fundamento* y “¿Qué es metafísica?” constituyen una rica fuente de reflexión sobre la naturaleza del ser en su diferencia ontológica con el ente, ya que se

<sup>8</sup> David Morris ya parecía sugerir hace unos años un vínculo directo entre el concepto de carne y el de *Ereignis* (cfr. D. Morris, “Reversibility and Ereignis: Being as Kantian Imagination in Merleau-Ponty and Heidegger”). Sin embargo, Morris se dedica a desarrollar la llegada del concepto kantiano de imaginación en la imbricación entre actividad y pasividad, mientras deja fuera cualquier consideración valiosa sobre el *Ereignis*.

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 178.

piensa en el ser “incorporado” a la nada. Si bien ésta no es la única fuente filosófica que permite a Merleau-Ponty partir de esta ecuación, la considero concluyente.

### 1.1. Ni positivismo ni negativismo. Entre Bergson y Heidegger

Merleau-Ponty expresa, en reiteradas ocasiones, su rechazo a la oposición radical entre el ser y la nada, cuyo principal exponente era para él Jean-Paul Sartre. Sartre buscaba en el pensamiento de lo negativo, desarrollado en *El ser y la nada*, los medios conducentes al sentido pre-reflexivo de nuestra apertura al mundo, pero para encarar los *impasses* del pensamiento reflexivo, entendía que el éxtasis del mundo y las cosas era dado si se concibe la conciencia como nada o nadificación (*néantisation*). Ahora bien, para Merleau-Ponty, aquel abismo que escinde el ser de la nada no hace más que volver impensable un encuentro entre el sujeto y el mundo. Con el mismo espíritu crítico que refutaba las posiciones realista e idealista en *Fenomenología de la percepción*, y les adjudica una misma raíz de aporías, comprenderá que tanto el positivismo como el negativismo radicales llegan al resultado de su absurdo, pues no pueden sino admitir la presencia de la nada en el ser. Para deshacer este absurdo y darle otro énfasis a la relación entre el ser y la nada, Merleau-Ponty se nutre principalmente de tres autores: Bergson, Heidegger y Hegel.

#### A. El sentido bergsoniano del ser y sus consecuencias

En el curso “El concepto de naturaleza”, dictado durante 1956–1957, Merleau-Ponty comenta la crítica bergsoniana a la idea de nada desarrollada en el capítulo IV de *La evolución creadora*. Según Bergson, la idea de nada más bien constituye una pseudoidea que sustituye un objeto del presente por otro objeto del pasado: “la constitución del vacío nace cuando la conciencia, retrayéndose sobre sí misma, se queda ligada al recuerdo de un estado anterior cuando ya está presente en otro estado; no es más que una comparación entre lo que hay y lo que debería ser, entre lo lleno y lo lleno”.<sup>10</sup> Al ver en la idea de nada no más que un proceso psicológico de sustitución, cualquier consideración sobre la idea de una nada absoluta cae en el absurdo, dado que la idea misma de inexistencia de un objeto presupone su existencia, a la cual se adhiere la representación de esa exclusión o sustitución realizada por la conciencia. De esta manera, Bergson llega a concebir la negación

<sup>10</sup> H. Bergson, *La evolución creadora*, pp. 248–249.

como una afirmación de segundo orden en la cual a la cosa “se la propone indirectamente a través de una afirmación interpuesta [. . .]. La negación tiende hacia alguien, y no simplemente a algo, como la mera operación intelectual [de la afirmación]”.<sup>11</sup> Entonces, si un ser es el otro absoluto para otro ser, éste es siempre lo positivo del otro orden y, por ende, no es sino la negación de otro orden, lo negativo del orden ausente. El pensamiento lógico sobre la nada, entonces, aparece como algo contradictorio en sí mismo.

Desde esta crítica a la idea de la nada, Merleau-Ponty sostiene que “el verdadero sentido de la filosofía bergsoniana no es tanto eliminar la idea de la nada como la de incorporarla a la idea del ser”.<sup>12</sup> Ahora bien, esta incorporación de la nada al ser, dada por el absurdo de la idea de nada absoluta, es en pos de la construcción de un positivismo radical: “hay que habituarse a pensar al Ser directamente, dice Bergson, sin dar ningún rodeo, sin dirigirse primero al fantasma de la nada, que se interpone entre él y nosotros”.<sup>13</sup> Aun cuando la negación tenga una función pedagógica y social, pues es partícipe de los procesos cognitivos de corrección y advertencia, atenta contra la observación del ser en su devenir vital y duración. El pensamiento negativo, mecanismo de la inteligencia, estatiza lo real para operar sobre él y soslaya la transición y variación constante del ser. Del mismo modo, la inteligencia toma una “instantánea” de la realidad para concebir la idea de esencia.<sup>14</sup> De esta manera, Bergson se inscribe en un postura positivista radical sobre el ser, pues la idea de la nada atenta contra la percatación y comprensión de lo real. Al igual que Sartre, según entiende Merleau-Ponty, Bergson acaba por repugnar cualquier mezcla entre el ser y la nada.<sup>15</sup>

Sin embargo, el fenomenólogo francés advierte una contradicción en la lectura bergsoniana del ser como absoluto, en tanto que la búsqueda por lo propio de la naturaleza, su movimiento y el aparecer en cuanto tal pone de manifiesto la emergencia de una negatividad en su centro: “poseer un ser que dura es poseer un ser que ‘duda’ (*hésite*), que no puede hacer todas las cosas a la vez, que pone lo negativo en su ser”.<sup>16</sup> Esto quiere decir que, si optamos por deshacernos de alguna idea de lo negativo con el fin de percibir lo real en cuanto tal y en su

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>12</sup> M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes de cours du Collège de France*, p. 97.

<sup>13</sup> H. Bergson, *La evolución creadora*, p. 261, *apud* M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes de cours du Collège de France*, pp. 98–99.

<sup>14</sup> *Cfr.* H. Bergson, *La evolución creadora*, p. 264.

<sup>15</sup> *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes de cours du Collège de France*, p. 101.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 99.

constante devenir, no hacemos más que paralizar lo real, hacer del ser lo igual consigo mismo, aquello que justamente Bergson le reprochó a Spinoza. Entonces, el sentido de la filosofía bergsoniana, de acuerdo con Merleau-Ponty, choca consigo mismo al querer excluir toda negatividad en lo real. Para encontrar el valor ontológico de la naturaleza como “autoproducción de un sentido” que excede los propios entes naturales es menester dotarla de negatividad.<sup>17</sup> Esta crítica es consistente con el trayecto cronológico de sus cursos. Como bien señala Dastur, el curso de 1958–1959 dedicado a Husserl y Heidegger, “La filosofía hoy”, interrumpe los cursos de la naturaleza no para cambiar de tema, sino para abordar y establecer las herramientas y medios filosóficos aptos para la elaboración de una nueva ontología de la naturaleza.<sup>18</sup> La clave para introducir la negatividad en este postulado filosófico se halla en los escritos de Heidegger.

#### B. El aporte heideggeriano

La negatividad que hay que pensar es una negatividad que no oponga el ser al puro no-ser, y que permita pensar la naturaleza más allá de un negativismo o positivismo en sus formatos radicales. ¿Desde dónde debemos pensar una presencia de la nada en el ser? La crítica a la fenomenología trascendental en el escrito “Interrogación e intuición” no era sólo producto de la relectura de Bergson en su crítica a la idea de nada; a su vez, como señala Robert, se pone en juego la concepción heideggeriana del *Sein*: “Merleau-Ponty encuentra en la ontología del *segundo* Heidegger una *incorporación* de la nada al Ser que permite dar cuenta del sentido de la Naturaleza en su eclosión, y por lo tanto, del sentido del aparecer como tal.”<sup>19</sup> De algún modo, es el propio Heidegger quien ha seguido el sentido de la filosofía bergsoniana, pues para él, a diferencia de Bergson, hay una experiencia de la nada con el encontrarse de la angustia. En “¿Qué es metafísica?”, Heidegger expone que, a partir del encontrarse fundamental de la angustia, se revela la esencia de la nada, no como nada absoluta, sino como no-ente o desistimiento (*Nichtung*) de la totalidad de lo ente. Al ser rechazado el ente en su totalidad por dicho desistimiento, el ente se nos hace patente como lo absolutamente otro frente a la nada y, así, acaece la apertura al ente

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>18</sup> F. Dastur, “La Lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du *Visible et l’invisible* et le cours de 1958–1959”, p. 376.

<sup>19</sup> F. Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, p. 220.

como tal.<sup>20</sup> Demostrando el carácter originario de la nada frente al ente y estableciendo el sentido de lo ente a partir de ella, Heidegger la incluirá en el ser: “La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada.”<sup>21</sup>

La misma esencia del ser acaece en el origen de la nada. Así, Merleau-Ponty hablará del ser como un “otro positivo”,<sup>22</sup> sin referirse a una nueva positividad radical: “el Ser es ‘lo que no es nada’, lo que se aparta del ‘más bien nada’, lo que opone a la pendiente de la ‘nada’ (*rien*) una resistencia a la vez débil e invencible”.<sup>23</sup> Este comentario es vinculable al fragmento de *La proposición del fundamento* que también aparece en esas clases: “En el brotar de por sí, en la *physis*, no deja pues de hacerse valer un retirarse, y ello de manera tan decisiva que, sin éste, no podría hacerse valer aquel brotar.”<sup>24</sup> El ser o la *phýsis* (como lo habrían captado los griegos) no puede manifestarse sino en el modo de la retirada y la ocultación (*Verbergung*), no puede deslindarse un sentido último del ser, pues al desocultarse (*Unverbergen*) le pertenece un ocultarse (*Verbergen*). Presuponer un desocultarse del ser en un sentido absoluto nos llevaría a una ontificación del ser. Al ser no sólo le corresponde un desocultarse por ser lo más patente de por sí que llega a nosotros a través de los entes, también le corresponde una retirada para perdurar como ser en su diferencia con el ente.<sup>25</sup> Si el ser fuera absolutamente desocultado, su sentido sería algo fundado como el sentido del ente, y entonces habría algo por detrás del ser que sería fundante de él, pero el ser se despliega sin fundamento, como abismo (*Ab-grund*). Si el ser es lo fundante, carece de fundamento para sostenerse como fundante y no ser un fundado, tiene que ser pensado a partir del juego (*Spiel*), desplegado sin porqué. De ahí que el verso de Angelus Silesius “La rosa es sin por qué, florece porque florece” logre separar la idea de fundamento y la de un porqué, donde el “sin porqué” expresa un fundamento a-bismal al que se hace referencia por su misma falta.

Es lícito aclarar que la idea de ocultación, como aquello propio del ser, está presente en el rechazo a la oposición entre existencia y esencia,

<sup>20</sup> Cfr. M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, pp. 101–102.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>22</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France (1958–1959 et 1960–1961)*, p. 94.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 110, *apud* M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France (1958–1959 et 1960–1961)*, p. 100.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 111, 122.



la cual se hace manifiesta, como dice en los *Cours du Collège de France*, en la célebre frase “la esencia del *Dasein* es su existencia” del párrafo 9 de *Ser y tiempo*,<sup>26</sup> pues en esa fórmula ya se encuentra expresada la idea de un *Wesen* verbal o esenciar. Heidegger caracteriza el esenciar como despliegue en el que habita el ser o el venir a la presencia de lo presente (*anwesen*, *Anwesenheit*), esto es, el estado de no-ocultación del ente considerado no en sus caracteres objetivables (como totalidad de lo ente), sino en su modo de aparecer: “Surgido de la no-ocultación, el venir a la presencia ya ha ingresado en lo ya no-oculto: la montaña yace en el paisaje. Su venir a la presencia es un surgente ingresar en lo no-oculto dentro de la no-ocultación.”<sup>27</sup> Pero en esta presentación, a su vez, se exhibe una ausencia, en cuanto que “el ocultarse es el más íntimo esenciar del movimiento del aparecer”.<sup>28</sup> El ser esencia (*west*) como aparecer, siempre es la forma eminente de la visibilidad (*Sichbarkeit*) sin ser una mera *conditio sine qua non* de la percepción.<sup>29</sup>

Merleau-Ponty, guiado por esta forma operacional y dinámica de concebir la esencia, es decir, indesligable de la existencia, logra componer la experiencia perceptiva como esenciar, puesto que en ella acaece el lazo ineluctable entre la esencia y la existencia: “el ser de la esencia no es primero, no descansa en sí mismo, no es él quien puede enseñarnos lo que es el Ser [. . .]. De las esencias que encontramos, no tenemos derecho a decir que dan el sentido primitivo del ser [. . .]; sólo son su manera o estilo, son el *Sosein* [modo de ser] y no el *Sein* [ser].”<sup>30</sup> La esencia no es lo eterno e inmutable producto de una variación imaginaria o eidética, ni es el *sustratum* purificado, sino lo manifestado en los estilos o modos-de-ser. El estilo de una cosa o un cuerpo es invariante por su plasticidad para expresar su naturaleza en una multiplicidad de perspectivas y situaciones, así como el estilo de un artista se puede caracterizar en una multiplicidad de cuadros.<sup>31</sup>

De este modo, se puede advertir una homología entre percibir y esenciar, no sólo porque la percepción es una manifestación de la facticidad donde existencia y esencia carecen de escisión, sino porque a partir de ella se advierte que las diferencias entre esencias provienen de las diferentes maneras de modular un mismo ser. Incluso, en una nota de

<sup>26</sup> M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 54.

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Was heisst Denken? (1951–1952)*, p. 240.

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Seminare (1951–1973)*, p. 343.

<sup>29</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France (1958–1959 et 1960–1961)*, pp. 119–120.

<sup>30</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 145.

<sup>31</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 176–177.

trabajo de 1960, el filósofo sentencia: “hay un *Wesen* [esenciar] del rojo, que no es el *Wesen* del verde, pero es un *Wesen* que por principio sólo es accesible a través del ver [. . .]; se puede comprender como la articulación del rojo con los otros colores, o iluminado por él”.<sup>32</sup>

El sentido sólo puede pensarse a partir de la idea de la nada incorporada al ser. La nada es lo invisible que hace al sentido. Hay sentido si el ser no se opone a la nada; hay sentido “si el ser recibe en su mismo *cuero*, en su carne, a la nada”.<sup>33</sup> Este redescubrimiento de Heidegger le permite a Merleau-Ponty dar un nuevo paso en la pregunta por el sentido para liberarlo de cualquier carácter subjetivo. La apertura ya no es un existenciar del *Dasein*, sino que es lo propio del ser. Y así como el sentido, la verdad es pensada a partir de la apertura, pues la adecuación entre lo mentado y lo dado no conforma el sentido último u originario de la verdad, hay una preapertura que condiciona la forma adecuacionista de la verdad. En palabras del fenomenólogo francés: “preposesión (*Vorhabe*) de un medidor en la función de medidor, *i.e.*, preapertura que condiciona todo *vor-stellen* [representar]”.<sup>34</sup> La verdad es una apertura y, como tal, es esenciada como no-velamiento:

si, en *Ser y tiempo*, la noción de sentido está fundamentalmente desarrollada contra la comprensión husserliana de la intencionalidad [. . .], en el segundo Heidegger lo que se pone en juego es el aparecer mismo del Ser, como manifestación y retirada, como desvelamiento y velamiento, como revelación y ocultación.<sup>35</sup>

Al ser apertura al ente en particular, hay una obnubilación o encubrimiento del ente total; en términos merleau-pontianos, lo que está más allá de lo visible, lo invisible del ser.

La ontología heideggeriana, en fin, le permitió a Merleau-Ponty deshacer las aporías “prefenomenológicas” sartreanas:<sup>36</sup> con la oposición radical entre el ser y la nada no hay apertura, lo cual implicará que

<sup>32</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, pp. 295–296. A pesar de que la palabra *Wesen* esté en mayúscula, algo propio de un sustantivo en la lengua alemana, se advierte que el sentido de la cita permite que por *Wesen* se comprenda “esenciar” y no “esencia”.

<sup>33</sup> F. Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, p. 256.

<sup>34</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France (1958–1959 et 1960–1961)*, p. 94.

<sup>35</sup> F. Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, p. 257.

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes de cours du Collège de France*, p. 104.

el pensamiento negativista se vuelve contra sí y abandona su radicalidad, porque la radicalidad de la oposición implica una identidad en inminencia (como se pondrá de manifiesto cuando nos refiramos a la reversibilidad de la carne). Aunque, más que hablar de una identidad, habría que entender una no-diferencia entre el ser y la nada, abiertos en dehiscencia uno a la otra.

### C. *Sein* e hiperdialéctica

Una última referencia decisiva en la obra merleau-pontiana que deseo rescatar en esta sección es la influencia de Hegel. Penosamente, Robert no se refiere en ningún momento a ella, aun cuando no es vana ni menor, pues Hegel es otro gran personaje filosófico que se inmiscuye en los debates entre Sartre y Merleau-Ponty. La comprensión de los argumentos en rechazo a la ontología sartreana parte no sólo de entender una no-escisión entre el ser y la nada, sino también de entender un vínculo dialéctico entre ambos. ¿Pero qué dialéctica del ser y la nada apoya Merleau-Ponty? En la *Ciencia de la lógica*, Hegel entiende como comienzo del pensar al ser puro, carente de presupuestos, que ha de mostrarse como lo inmediato absoluto, pero, a su vez, éste es abstracto para constituir el propio fundamento de la filosofía. Este ser puro, abstracto e inmediato se revela como lo mediato, puesto que el comienzo coincide con el resultado alcanzado en la *Fenomenología del espíritu*, el saber absoluto.

Entre el ser y la nada no hay más que una “imaginada independencia”.<sup>37</sup> La caracterización del ser puro, como lo inmediato indeterminado, el vacío que es sólo igual a sí mismo, lo identifica con la nada pura. Tanto el ser como la nada carecen de determinación alguna. Esta identidad no es una mera identidad de propiedades que haría del ser y el no-ser sinónimos, sino que es una identidad dialéctica, donde se entaña la diferencia y no un mero caso del principio de identidad  $A = A$ . Lo que constituye la unidad del ser y de la nada cae en la figura del devenir:

aquello que no traspasa sino que ha traspasado, vale decir, el ser *traspasado* en la nada y la nada *traspasada* en el ser. Pero al mismo tiempo la verdad no es su indistinción, sino el que ellos no son lo mismo, sino que son absolutamente diferentes, pero son a la vez inseparados e inseparables, e inmediatamente cada uno desaparece en su opuesto.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, tomo 1, p. 136.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 108. Las cursivas son mías.

“Devenir” es la palabra alemana que también comprende el verbo *werden*, participio pasado de *sein* [ser]. Devenir es, literalmente, “lo sido”, lo traspasado. El devenir es movimiento del ser a la nada y de la nada al ser simultáneamente. El pensamiento dialéctico muestra que no hay momentos estáticos de puro ser y de pura nada: la mera postulación del puro ser implica el perecer o traspasar a la nada, y la consideración de la nada conlleva el nacer o traspasar al ser. Esta identidad no acaece sino como eliminación (*Aufhebung*), es decir, no la destrucción del ser y la nada, sino su conservación bajo un modo superior de enriquecimiento ontológico. El ser es eliminándose en la nada, y la nada es eliminándose en el ser. El eliminarse (*aufheben*) del ser y la nada arrastra consigo el eliminarse del devenir, pues éste “como tal sólo existe por la diversidad de ellos”.<sup>39</sup> Este eliminarse del devenir no es una disolución al vacío, sino que trae una nueva unidad del ser y la nada, que conforma la primera determinación ontológica de la totalidad en la figura del ser determinado o existencia (*Dasein*).

Esta concepción del ser y la nada no es menor para la filosofía merleau-pontiana, a pesar de que no hay referencias explícitas a la *Ciencia de la lógica* en sus últimos textos, puesto que enuncia la inconsistencia de la escisión radical denunciada por Merleau-Ponty, como aparece en el texto “Interrogación y dialéctica”, donde discute directamente con la ontología sartreana:

una nada que verdaderamente se concibe como nada, aunque por esa razón eluda toda contaminación por el ser y se rehúse a ser con él un todo de yuxtaposición, exige al mismo tiempo ser todo, mantiene al ser en su exigencia integral, y por una caída del pro al contra (*un renversement du pour au contre*), se incorpora al ser. Cuando hemos superado el comienzo [...] los opuestos son a tal punto excluyentes que uno sin el otro no serían más que abstracción, que la fuerza del ser se apoya en la debilidad de la nada que es su cómplice.<sup>40</sup>

La dialéctica es aquella que ha sabido entender el “sentido común” de la pluralidad de sentidos que enarbolan el ser y la nada acaeciente en la facticidad del mundo sensible; es un pensamiento de situación.

De cualquier manera, si bien ésta es la dialéctica que Merleau-Ponty defenderá, no es la dialéctica que ve en Hegel. La dialéctica hegeliana no permanece encarnada para la indagación del ser, sino que anhela

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>40</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 91. La expresión “renversement du pour au contre” es utilizada por Pascal en la sección V de sus *Pensamientos*.

“enunciarse como doctrina, hacer su propio total”, llevando la negatividad hacia lo absoluto como negación de la negación, restableciendo la pureza inicial del ser y, por lo tanto, “se vuelve identidad pura de opuestos, ambivalencia”.<sup>41</sup> La dialéctica hegeliana, a pesar de mostrar la copertenencia entre el ser y la nada, cae en la misma escisión radical por su teleologismo al demandar una aspiración a lo absoluto por parte del ser situado.

Esta aspiración de superación es lo que hace una mala dialéctica. Por eso, la propuesta de una hiperdialéctica es carecer de síntesis pero no de *Aufhebung*, pues una síntesis es lo que reconstituye al ser como ser positivo. Esta dialéctica decapitada, como la llamaba Sartre, manifiesta la reunión del ser y la nada pero sin rehipostasiarlos como pura oposición:

En el pensamiento y en la historia, como en la vida, conocemos sólo superaciones (*dépassements*) concretas, parciales, abarrotadas de supervivencias, gravadas de déficits; no hay superación que [...] permita ordenar las fases dialécticas en un orden jerárquico de lo menos a lo más real, de lo menos a lo más válido.<sup>42</sup>

La hiperdialéctica muestra el pensamiento como pensamiento siempre inacabado que no puede totalizarse, porque el ser accede a sí mismo a partir de la negación y sin cristalizar ese movimiento en una posición.

Esta decapitación de la dialéctica proviene, por un lado, de los *Manuscritos* de Marx, especialmente en lo referente a la noción de praxis, aun cuando para Merleau-Ponty Marx acabe por volver a buscar una nueva positividad.<sup>43</sup> Y, por otro lado, considero que, con todo, la decapitación de la dialéctica es producto de la noción de *Seyn*. Heidegger ha alabado el logro hegeliano de no diferenciar al ser y la nada, pero rechaza de plano sus consecuencias:

“el puro ser y la pura nada son lo mismo”. Esta frase de Hegel tiene toda legitimidad. Ser y nada se pertenecen mutuamente, pero no porque desde el punto de vista hegeliano del pensar coincidan los dos en su indeterminación e inmediatez, sino porque el propio ser es finito en su esencia y sólo se manifiesta en la trascendencia de ese *Dasein* que se mantiene afuera, que se arroja a la nada.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 127–128.

<sup>43</sup> *Cfr.* L. Eiff, “Merleau-Ponty lector de Marx. La praxis dialéctica como génesis de sentido”.

<sup>44</sup> M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, p. 106.

Heidegger direcciona la pregunta por el ser y su vinculación con la nada a partir de la facticidad del *Dasein* y, por lo tanto, la mismidad ser-nada se da desde la finitud y no desde la inmediatez. Para Heidegger, Hegel piensa la nada como nulidad y pura abstracción, de tal modo que “nunca podría atreverse *Hegel* a enunciar la proposición: la ‘realidad efectiva’ y la nada son lo mismo”, como él mismo lo pronuncia en el seminario de Friburgo de 1941.<sup>45</sup>

Si bien el pensamiento de Marx tiene su importancia en la crítica a la dialéctica, se entiende que considerar al ser como *Seyn* permite esta intromisión de una dialéctica en lo sensible, la cual no hace del ser una hipóstasis ni un sentido absoluto, sino que marca el ritmo de las relaciones entre el ser y el ente, entre el mundo y las cosas, y que despliega su sentido en la pluralidad imposible (esto es, no marcada por una identidad pura, sino por una diacrítica) de modos de ser.

## 2. *La temporalidad: de la subjetividad extática al quiasmo “extático”*

### 2.1. El tiempo: significado de la subjetividad

La problemática del tiempo es un tema donde los estudios de Husserl funcionan como el centro de las reflexiones. Sin embargo, encontramos que Merleau-Ponty, en este problema, se esfuerza constantemente en mostrar la coincidencia de las meditaciones husserlianas y heideggerianas. Fiel a los logros fenomenológicos, el capítulo “El tiempo” de *Fenomenología de la percepción* es sumamente crítico respecto de la noción vulgar de la temporalidad como mera sucesión de horas, puesto que el tiempo “nace de *mi* relación con las cosas”.<sup>46</sup> La concepción del tiempo como continuo de horas destruye la idea del ahora y la idea de sucesión; hace de la tríada pasado-presente-futuro una espacialización geométrica, calculable y manipulable. Sin embargo, las relaciones temporales conforman una estructura del tiempo determinante de los acontecimientos, y esta estructura es anterior a cualquier partición del tiempo. Por eso, Merleau-Ponty argumenta la necesidad de pensar el contacto con el tiempo a partir de un *campo de presencia*. Ese campo es “estado naciente y apareciente (*en train d’apparaître*)”,<sup>47</sup> es el modo originario de experimentar el tiempo en carne y hueso (*Leibhaft*).

<sup>45</sup> M. Heidegger, *Conceptos fundamentales*, p. 112.

<sup>46</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 471.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 475.

El punto-fuente de la temporalidad no es un ego centralizado, sino un campo donde el momento que será retenido es él mismo un momento perceptivo abierto sobre el campo espacial y práctico, donde se “arrastra tras él su horizonte de retenciones y penetra (*mord*) por sus protensiones en el futuro”.<sup>48</sup> El famoso esquema husserliano sobre el fluir temporal de la conciencia muestra que el tiempo es una red de intencionalidades y no una línea, que los ahora tienen escorzos (*Abschattungen*) que no sólo indican la degradación de la percepción original en la retención, sino que presentan escorzos que describen la conciencia perceptiva, que muestran que el campo de presencia es un campo de profundidad. La manera de la presencia del pasado y el futuro como tales muestra que la síntesis del tiempo no puede vincularse con una síntesis intelectual, esto es, con una intencionalidad de acto o tética, sino una síntesis pasiva dada por otra intencionalidad descrita por Husserl y condicionante de ella, la intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*).

Merleau-Ponty equipara directamente esta intencionalidad operante con el concepto heideggeriano de trascendencia,<sup>49</sup> el cual condicionará la temporalidad extática. En *Ser y tiempo*, Heidegger consideró a la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como la condición fundante de la cura (*Sorge*), ser del *Dasein*. Ella unifica la existencia, la facticidad y la caída, y en ella el presente, el pasado y el futuro como momentos constituyentes no han de comprenderse como partes manipulables del tiempo, sino como dimensiones diferentes de la temporalización que no se suceden entre sí. Si el *Dasein* viene hacia sí a partir de una posibilidad, su presentarse, se funda en un advenir (*zukommen*), pero, a su vez, si se hace cargo de sí como el ente que en cada caso es y ha sido en su ya-en, intrínseco a su estado de arrojado en el mundo, también se funda en un ser sido (*Gewesensein*), y si enfrenta (*Begegnenlassen*) a los entes de los que se ocupa, también se funda en un presentar. La temporalidad es “advenir presentando que va siendo”, pues el sido surge del advenir de tal manera que éste emite el presente.<sup>50</sup> De esta manera, las direcciones de la temporalización “patentizan la temporalidad como el *ekstatikón* por excelencia”,<sup>51</sup> es decir, lo que es eminentemente trascendente, lo que está fuera de sí mismo.

Entonces, esa red que sintetiza la intencionalidad operante para Merleau-Ponty va a tener carácter extático: “el tiempo es el único movi-

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 476.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 478.

<sup>50</sup> M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 354.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 356.

miento que conviene consigo mismo en todas sus partes [...] no es más que una fuga general fuera de Sí. Mientras que *B* deviene *C*, deviene asimismo *B'*, y con ello, *A*, que al devenir *B*, había devenido *A'*, cae en *A''*.<sup>52</sup> Las dimensiones del tiempo no se suceden, pero tampoco se confunden o fusionan. El presente es, a su vez, una reafirmación de la *presencia* del pasado y la *presencia* del futuro. Y esta reafirmación implica que el tiempo es aquello que se confirma a sí mismo, lo que, en términos heideggerianos, no es otra que la negación del tiempo como ente estático que se “extatiza”, sale fuera de sí, sino que la temporalidad temporaliza (*zeitigt*) en sus éxtasis.

Pero Merleau-Ponty, a diferencia de Heidegger, redirecciona la esencia *Dasein* a una idea de subjetividad corporal, interpretando las descripciones husserlianas a partir de *Ser y tiempo*: “el paso del presente a otro presente no lo pienso, no soy su espectador, lo efectúo, *estoy ya en el presente que va a venir como mi gesto llega ya a su término, soy yo el tiempo mismo*, un tiempo que ‘permanece’ y no que ‘fluye’ ni ‘cambia’, como lo ha dicho Kant en alguno de sus textos”.<sup>53</sup> El tiempo no es objetivo, como dijimos, ni tampoco subjetivo, en cuanto contenido inmanente a una conciencia de orden mental, sino que es, como el espacio vivido, una manifestación de la subjetividad, y los éxtasis que la temporalidad temporaliza no son sino impulsos de la subjetividad. El sentido de ser-en-el-mundo es la temporalidad misma, la dimensión extática de la temporalidad vuelve a una comprensión no sustancialista de la subjetividad comprendida como tiempo original. Ser sujeto es no estar cerrado jamás en un punto del tiempo o del espacio, es “ser el pasaje del tiempo como tal”.<sup>54</sup>

Si el tiempo es una manifestación de la subjetividad, o como expresó Heidegger, “pura afección de sí mismo”,<sup>55</sup> podemos extraer dos consecuencias. Primero, que la síntesis perceptiva es síntesis temporal, ya que la percepción es la presencia del sujeto en el mundo y por eso se dibuja un campo de presencia que el sujeto vive como tal. El hecho de que la percepción esté anclada a un entorno significa que la presencia del sujeto en el mundo da sentido a las retenciones y protensiones, y no según la percepción pura del tiempo-objeto. En segundo lugar, si

<sup>52</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 479–480.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 481–482; las cursivas son mías.

<sup>54</sup> F. Robert, *Phénoménologie et Ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, p. 120.

<sup>55</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, G. Schulte Bulmke, Frankfurt del Meno, 1934, pp. 180–181, *apud* M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 487 (n. 1).



la subjetividad es intrínsecamente extática, significa que está signada por la apertura a lo Otro, su ser es “hacer ver” o estado-de-iluminado (*Gelichtetheit*). Merleau-Ponty hereda de Heidegger esta comprensión según la cual el tiempo en su diferencia es siempre él mismo y que diferenciándose a sí mismo no se pierde, no es sino comprendido como esa diferencia misma.

Otra gran diferencia de la propuesta merleau-pontiana respecto de la heideggeriana es la primacía del presente sobre el advenir. Incluso Merleau-Ponty trata de inconsistente la primacía del advenir como temporalización original de la temporalidad: “si el tiempo es *ek-tasis*, si presente y pasado son dos resultados de este éxtasis, ¿cómo cesaríamos completamente de ver el tiempo desde el punto de vista del presente, y cómo saldríamos definitivamente de lo inauténtico?”<sup>56</sup> Al identificar la pasividad de la síntesis temporal con la situacionalidad o la praxis humana, se comprende primordialmente que el presente es el punto desencadenante de la percepción. Así, Merleau-Ponty desplaza el sentido heideggeriano del instante o mirada (*Augenblick*) del estado-de-resuelto a la percepción a partir de la cual “ser y conciencia coinciden”.<sup>57</sup>

## 2.2. La temporalidad de la carne

Robert nos señala que la problemática de la temporalidad parecía haberse esfumado en los trabajos posteriores a *Fenomenología de la percepción*; sin embargo, se tornaba indispensable en la elaboración de la ontología de la carne. Ella tendrá como hilo conductor la noción de institución (*Stiftung*).<sup>58</sup> Con todo, ha de advertirse la presencia tácita de la lectura de Heidegger.

La acentuación de la temporalidad se desplaza de ser un elemento intrínseco a la subjetividad encarnada a ser algo plenamente ontológico y no sólo existencial. Para ello, Merleau-Ponty no rechazará pensar en la intencionalidad propia del tiempo, sino que la apartará de la conciencia:

hay que retomar y desarrollar la intencionalidad *fungierende* [operante] o *latente* que es la intencionalidad interior al ser. Aquélla no es compatible con la fenomenología, es decir, con una ontología que someta a todo lo que

<sup>56</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 489.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 484.

<sup>58</sup> F. Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, pp. 320 y ss.

no es nada a presentarse a la *conciencia* a través de *Abschattungen* [escorzos] y como derivada de una donación original que es un *acto* [...]. Hay que tomar como primero [...] el torbellino *espacializante-temporalizante* (que es carne y no conciencia de cara a un nóema).<sup>59</sup>

Si la ontología de una filosofía de la conciencia sólo puede pensar al ser como presentación ante la conciencia, entonces no puede dar cuenta del ser del pasado como tal, sino al modo de una presentificación o presentación de segundo orden. De esta manera, pensar la temporalidad en el torbellino espacializante-temporalizante de la carne le permite a Merleau-Ponty hablar de una simultaneidad primordial que cohesiona las “partes” del tiempo. Esto no es ajeno a Husserl. En los manuscritos de Bernau, en lugar de utilizar la expresión “conciencia absoluta del tiempo” para referirse al fundamento último de la temporalidad, se refiere a un proceso o curso originario (*Urprozess, Urstrom*) cuya vivencia originaria no tiene un carácter intencional (de acto), además de insistir en que las retenciones y protensiones no son aprehensiones de un contenido.<sup>60</sup> Merleau-Ponty trasladaría la primacía del presente viviente o existencial a un pasado trascendental, el pasado en cuanto pasado, y no en cuanto ahora desvanecido, un pasado indestructible desde el cual se comprende el sentido de una historia. Por eso Robert afirma lúcidamente que el concepto de tiempo queda arraigado a la noción de institución, ya que sólo hay institución sobre un fondo instituido, lo cual sigue sosteniendo la dimensión originariamente perceptiva de la temporalidad.<sup>61</sup> Hay, entonces, una simultaneidad entre presente y pasado en la forma de un quiasmo o entramado (*Ineinander*), es decir, aquel “dominio inalienable” que presenta la filosofía para la realidad última de un co-funcionamiento generador del sentido del tiempo y el ser.<sup>62</sup> Si la relación entre presente y pasado es quiásmica, es porque el presente desarrolla el pasado y éste designa una modalidad de aquél.

Insisto, con todo, en que no quiero ocuparme del protagonismo de Husserl en el corpus merleau-pontiano. De hecho, si se sigue a Robert, se debe afirmar que hay una superación del concepto husserliano de im-

<sup>59</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 293.

<sup>60</sup> E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, en particular, cfr. pp. 62 y ss.

<sup>61</sup> F. Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, p. 331.

<sup>62</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France (1958–1959 et 1960–1961)*, pp. 362–367.

presión originaria, no sólo porque ahora se pone énfasis en el papel del pasado trascendental, sino también porque “el tiempo no se da como objeto, como presencia plena y pura, sino como la cosa percibida, se da como trascendente, como una cierta ausencia, como un *Etwas* [algo] o *Gestalt* [forma]”.<sup>63</sup> Ahora bien, ¿esta simultaneidad primordial, este quiasmo de la temporalidad, conlleva, a su vez, una concepción del ser como éxtasis? Merleau-Ponty indica en una nota de trabajo que la temporalidad de la carne no es la temporalidad extática del *Dasein*.<sup>64</sup> Sin embargo, señala que, para que el pasado y el futuro no tengan el carácter de nada absoluta, como se sigue de una filosofía de la conciencia, el presente debe instituirse como una trascendencia, de tal forma que “éste se pueda unir al pasado y al porvenir que, por el contrario, no son nunca reducción a la nada”.<sup>65</sup> Esto quiere decir, siguiendo una idea de Renaud Barbaras, acaso el mejor exégeta de Merleau-Ponty en la actualidad, que el presente procede de un ser donde la trascendencia se apoya en el manifestarse del presente: “por el tiempo, el Ser se hace nuevo siempre a fin de retornar siempre a sí mismo. En efecto, la puesta en presencia del Ser en el presente no es más que el advenimiento de un pasado vertical, originario, y entonces, al mismo tiempo, absoluta perennidad.”<sup>66</sup>

Aun cuando no se hable de éxtasis en la temporalidad de la carne, puesto que ello hace referencia directa a la analítica del *Dasein*, sí se habla de una trascendencia de la temporalidad carnal, el quiasmo entre pasado y presente se da en el modo de la trascendencia y el sobrepasamiento (*Überstieg*). Hay un éxtasis, pero ahora propio del ser, y no constituye la trascendencia del existente humano de manera exclusiva. En esto, Merleau-Ponty sigue el parágrafo 5 de *Ser y tiempo*, donde se indica que para la exégesis del sentido del ser es lícito desentrañar su temporeidad (*Temporalität*),<sup>67</sup> cuestión retomada en las obras del viraje. En los *Aportes a la filosofía*, afirma que la temporeidad es algo inherente al esenciar del *Seyn*, y llega a describir al ser como temporalizante-espacializante: “El abismo es así el sitio-del-instante —en sí temporalizante-espacializante-contrasoscilante—, del ‘entre’ como el

<sup>63</sup> F. Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, p. 326. Cabe aclarar que es el propio Merleau-Ponty quien en sus notas de trabajo lee el concepto de *Gestalt* bajo la matriz heideggeriana del sentido como *Etwas* (cfr. *Le Visible et l'invisible*, pp. 241, 243, 255–257).

<sup>64</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 252.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 246–247.

<sup>66</sup> R. Barbaras, *De l'Être du phénomène*, pp. 258–259.

<sup>67</sup> M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 29.

cual el *Dasein* debe ser fundado.”<sup>68</sup> El espacio-tiempo, por tanto, surge de la esenciación de la verdad del *Seyn*.<sup>69</sup>

Incluso, podríamos interpretar una continuidad entre las reflexiones merleau-pontianas y las heideggerianas más allá de las coincidencias terminológicas. En la conferencia “Tiempo y ser”, dictada un año después de la muerte de Merleau-Ponty, Heidegger dirá que el tiempo propio se da en el modo de una cuarta dimensión del tiempo, que es la donación misma de la medida del tiempo, la cual es pensada en la modalidad de un alcanzar (*Reichen*).<sup>70</sup> El ser y el tiempo no *son*, sino que se *dan*. En estos términos, Heidegger considera al tiempo a partir del presente en el modo del venir a la presencia, es decir, no en la matriz del ahora, del objeto o lo viviente, sino como aquello que Françoise Dastur, en su libro dedicado a la cuestión del tiempo en Heidegger, llama una “donación a distancia” del presente, como un pasaje o venir del ser al hombre, que será el nuevo sentido del advenir.<sup>71</sup> Y el sentido de la temporalidad quiásmica reside, a su vez, en comprender esa temporalidad del ser más allá de lo vivido, viviente o vivible separadamente, comprenderla como la red y el instituir de todos ellos. Tanto en una filosofía como en la otra, el ser es determinado como presencia (o venir a la presencia) por el tiempo. Este paralelo es, como puede observarse, sintónico con la reflexiones de ambos filósofos en torno al ser y la nada.

Ahora bien, en el giro de Heidegger, estas reflexiones se aúnan en torno a la cuestión del acontecimiento o *Ereignis*: “El tiempo-espacio, en cuanto ensamblamiento de la verdad, es originariamente el sitio-del-instante del *Ereignis*”, “*El Seyn esencia [o “se despliega”] como el acontecimiento*”.<sup>72</sup> El *Ereignis*, por lo tanto, es aquello que da ser y da tiempo. Nos queda, entonces, considerar en qué medida el problema del acontecimiento echa raíces en la rehabilitación ontológica de lo sensible que Merleau-Ponty esboza en los últimos años de su vida.

### 3. *La carne: Ereignis sensible*

#### 3.1. *Ereignis, Ineinander y corporalidad*

En *Identidad y diferencia*, Heidegger adjudica a la naturaleza humana la correspondencia entre el pensar y el ser, a partir del famoso fragmento

<sup>68</sup> M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 387.

<sup>69</sup> Por “esenciación” no se entiende aquí otra cosa que el proceso del aparecer del ser a partir de su esenciar en los entes.

<sup>70</sup> M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, p. 20.

<sup>71</sup> Cfr. F. Dastur, *Heidegger y la cuestión del tiempo*, pp. 117–119.

<sup>72</sup> M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 259.

de Parménides “pues lo mismo es pensar y ser” (28B3). Esta correspondencia, sin embargo, no es una “dimensión mutua del hombre y el ser como coordinación”, es decir, como la manera de representar una ordenación conjunta. No hay que pensar la mutua pertenencia (*Zusammengehören*) de manera tal que pongamos el acento en lo *mutuo* (*Zusammengehören*), sino en la *pertenencia* (*Zusammengehören*) y, para poner el acento o tonalidad en la pertenencia, es menester realizar un salto (*Sprung*), como la entrada al despliegue de la verdad del *Sein*,<sup>73</sup> tal como expresa en *La proposición del fundamento* respecto de la proposición fundamental “Nada es sin fundamento.”<sup>74</sup> Lo que nos indica este salto, en cuanto a la mutua *pertenencia* entre el hombre y el ser, es que “se trata de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que hombre y ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*”.<sup>75</sup>

*Ereignis* es aquello que nombra al acontecimiento en cuanto el ser deviene apropiante del *Dasein*. *Ereignis* viene del verbo apropiar (*eignen*), y originalmente, según Heidegger, el término significa comprender o asir con la mirada (*Er-eignen*). Este acontecimiento apropiante no debe confundirse con la idea de suceso (*Geschehnis*). Más bien, debe comprenderse como una zona mediatizante de conexión y desconexión desde el cual el hombre y el *Sein* se ligan uno al otro, no como polos preexistentes que se han de relacionar en una ordenación, sino surgiendo desde el *Ereignis* mismo y concretándose uno a partir del otro: el *Sein* necesita del *Dasein* y el *Dasein* pertenece al *Sein*. Asimismo, el *Ereignis* es el origen de la pertenencia recíproca entre ser y tiempo y diferencia ontológica entre ser y ente, de modo que es tanto la simplicidad diferenciante de ellos como su momento diferenciado: “a partir del *Ereignis* esta relación se muestra como la relación de mundo y cosa, una relación que podría ser aprehendida ante todo como la relación de ser y ente, con lo cual empero pierde lo que le es peculiar”.<sup>76</sup> Pensar el *Ereignis* es pensar aquello que lleva al hombre y al ser a lo que tienen de propio en su transapropiación, pues conforma el ámbito donde

<sup>73</sup> El salto (*Sprung*) es lo que Heidegger llama en *Aportes a la filosofía* uno de los seis ensamblamientos del *Ereignis* o acontecimientos, junto con la resonancia (*Anklang*), el juego de pase (*Zuspiel*), la fundación (*Gründung*), los futuros (*Zukünftigen*) y el último dios (*der letzte Gott*). Los ensamblamientos corresponden a diferentes momentos del camino del pensar hacia la historia del ser, los momentos donde se desarrollan los modos de esenciación.

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 87, 90.

<sup>75</sup> M. Heidegger, “El principio de identidad”, en *Identidad y diferencia*, p. 67.

<sup>76</sup> M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, p. 46.

alcanzan su esencia y devienen manifestables. La estructura general del *Ereignis* corresponde a un contrabalanceo o contraoscilación entre la yección aconteciente (*Zuwurf*) del *Seyn* y una proyección acontecida (*Entwurf*) del *Dasein*, por el cual el *Seyn* necesita del hombre para manifestarse, y en ello adviene un llamado al *Dasein* donde se expresa una pertenencia al *Seyn*. Esta contraoscilación da cuenta de la ocultación y desocultación propias del aparecer del *Seyn*: “el ocultarse del esenciar del ser permanece, sin embargo, a la vez, justamente como el modo en que *el ser se vuelve hacia nosotros*, se destina a nosotros en el ente”.<sup>77</sup> A partir del *Ereignis*, la esencia de la verdad del *Seyn* esencia como *Ab-Grund*, es decir, como retirada, trascendencia y apertura.

En la ontología merleau-pontiana se entiende que el término carne (*chair*) se direcciona homológicamente para buscar el lazo entre el ser y el hombre:

Lo visible a nuestro alrededor parece descansar en sí mismo [...] como si hubiera entre él y nosotros una relación 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 la visión se desvanecería en el momento mismo de hacerse, por desaparición del vidente o lo visible.<sup>78</sup>

Centrándose en la experiencia paradigmática tocante-tocado, heredada del parágrafo 36 del tomo II de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, la ontología de la carne hace de la experiencia sensible una experiencia anónima donde, acentuando el anonimato del sentir ya descrito en *Fenomenología de la percepción*, se hace de la relación sentiente-sensible un problema ontológico desde el cual se describirá la percepción en términos de paradojas.

Por una parte, la carne patentiza una inmanencia circular en la cual sentiente y sensible carecen de distancia entre sí; esta adherencia define la duplicidad de la naturaleza corporal. Las dimensiones visible y vidente del cuerpo poseen “inserción recíproca y entrelazo de uno con el otro”:<sup>79</sup> mi mano como disposición tocante no puede ser sino tangible, se toca tocando, puesto que está en el mundo que explora y sus movimientos se insertan en aquello que interroga. La carne es “elemento del Ser”, como cosa general entre el ente y la idea y, por ende, está presente no sólo en mi cuerpo sino también en el mundo. La carne es,

<sup>77</sup> M. Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 172. Las cursivas son mías.

<sup>78</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 171.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 180.

pues, unidad fundamental de la multiplicidad. La experiencia tocante-tocado denota el carácter reversible del mundo sensible, manifiesta que lo sentiente deviene sensible y lo sensible deviene sentiente y que cada dimensión está abierta a la otra, lo cual, por ser un carácter propio de la carne, no acaece sólo en el cuerpo, sino también en la relación del cuerpo con el mundo.

Por otro lado, el anonimato fundamental del percibir no involucra, sin embargo, una indiferenciación absoluta entre tocante y tocado, vidente y visible, o entre cuerpo y cosa. La carne del mundo no es idéntica a la carne de mi cuerpo, la ontología de lo sensible no es, en sentido estricto, un monismo. La percepción no ilumina al Ser sensible sino esenciando, es decir, expresando la particularidad de las cosas a través de cada estilo o *Sosein*. La experiencia sensible es una potencia que se mantiene siempre a raya de una coincidencia concreta, su reversibilidad es siempre inminente y no *de facto*, pues existe una separación de orden intocable gracias a la cual la cosa se escapará siempre de un sentido último por el sobrepasamiento del mundo: “Mi mano izquierda está siempre a punto de tocar mi mano derecha tocando las cosas, pero nunca logro la coincidencia; ésta siempre se eclipsa al momento de producirse.”<sup>80</sup> La reversibilidad de la carne *da* el ser sensible a la corporalidad, pero a su vez es por esencia elusiva. La profundidad inagotable de lo sensible funda la apertura a la trascendencia del mundo manifestada como presentación originaria de lo no-presentable (*Urpräsentation von Nichturpräsentierbar*), tomando una expresión de Husserl.

En estos términos, puede encontrarse una contraoscilación entre lo sentiente y lo sensible como estructura fundamental de la carne, aunque en la experiencia paradigmática parecería presentarse una diferencia atendible con el *Ereignis*: tanto los pares yección y proyección, como pertenencia y llamado, están ambos en los dos extremos de la relación, puesto que ninguna de mis manos se puede asignar determinadamente como la sentiente o la sensible. La famosa frase “me siento mirado por las cosas” hace patente que la percepción no emerge de la subjetividad yoica sino de la carne del mundo.<sup>81</sup> No obstante, no hay que entender con ello una fundición de los términos en una unidad indiferenciada. La noción de carne cambia la idea de subjetividad en lugar de desintegrarla:<sup>82</sup> la subjetividad ya no es un agente sintetizante, sino un modo de contacto con el Ser a partir de su estilo de ser, su corporalidad, que es insustraible de sí.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>82</sup> *Cfr. ibid.*, pp. 316–317.

Además, es indispensable tener presente que Merleau-Ponty se reapropia del concepto de *Ineinander* para dar cuenta de la realidad última de un cofuncionamiento como quiasmo entre lo vidente y lo visible, como se mencionó antes. La carne no es sustancia ni materia, sino tejido o textura (*membrure*) de la multiplicidad de *Sosein* imposibles, es decir, maneras del ser irreductibles una a la otra por el principio clásico de identidad, puesto que ellas definen su ipseidad desde su alteridad, diacríticamente. Por lo tanto, si Merleau-Ponty entendió el quiasmo carnal según la idea de *Ineinander*, así como se preguntó por “lo que quiere decir la *Offenheit* (estado-de-abierto) de Husserl o la *Verborgenheit* (estado-de-ocultación) de Heidegger”, se puede aventurar que su filosofía también se preguntó por lo que quiere decir el entramado (*Ineinander*) de Husserl o el *Ereignis* de Heidegger y que buscó dar respuestas a esos interrogantes.

Ahora bien, en *Lo visible y lo invisible* no encontré el término *Ereignis*, ni siquiera un uso del término francés *événement* (acontecimiento) en los trabajos publicados que pudiera asociarse a la idea de acontecimiento apropiante. No obstante, pude hallar su uso en unas pocas páginas del *Curso sobre El origen de la geometría de Husserl*. Merleau-Ponty ubica al *Ereignis* como el lugar del esenciar, es decir, el lugar donde se despliegan las modalidades del ser.<sup>83</sup> Pero, por sobre todo, el fenomenólogo francés deja enunciados tres rasgos capitales del *Ereignis* directamente vinculables con la comparación que se acaba de realizar: “1) acontecimiento, 2) instauración de una cualificación (*Eignung*), de una competencia, 3) toma de posesión”.<sup>84</sup>

La primera característica se puede tematizar a partir del concepto de mundo. Heidegger entendió por mundo la revelación desde la cual se da el ser, el ámbito de lo abierto donde el ente puede aparecer; en este sentido, “el *Ereignis* es el claro del mundo, y sólo en el claro del mundo aparecen los entes como lo que son”.<sup>85</sup> El claro (*Lichtung*) del mundo es la apertura a partir de la cual el ente puede aparecer, lo que “concede un dejar aparecer y un mostrar”.<sup>86</sup> En la misma línea, Merleau-Ponty prestaba atención al concepto de mundo vinculado a la apertura del ser de modo que la estructura del horizonte se entenderá como “ser de porosidad, de *pregnancia* o generalidad”,<sup>87</sup> a partir del cual los entes surgen sumidos y abiertos a él. De hecho, en numerosos lugares el

<sup>83</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l'Origine de la géométrie de Husserl*, p. 59.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>85</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, p. 283.

<sup>86</sup> M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, p. 80.

<sup>87</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 193.



término aparece asociado al de “mundo”, pero no como sinónimos, sino como complementarios: “Mundo y ser: su relación es la de lo visible y lo invisible.”<sup>88</sup>

La segunda característica se puede vincular con la noción de institución. Merleau-Ponty interpreta la institución no como una imposición de sentido de un sujeto puro, sino que implica la apertura del sentido en cuanto tal, la captación de una dimensión del Ser sensible. Por lo cual, la institución corresponde a un acontecimiento, el *Ereignis* es institución en cuanto que es aquella apertura originaria por la cual las cosas y el cuerpo propio advienen en su diferenciación con el mundo como pliegues de lo sensible. De nuevo, la célebre frase “me siento mirado por las cosas” puede dar cuenta de un *Ereignis* como lugar del sentir.

Por último, la tercera característica indica que el *Ereignis* involucra un apropiarse (*Er-eignen*), un apropiarse tanto del hombre al ser como del ser al hombre. Se podría advertir en esta apropiación doble un parentesco directo con la reversibilidad de la carne como la pertenencia de lo sensible a lo sentiente y de lo sentiente a lo sensible, pertenencia que a su vez es diacrítica, que es reciprocidad diferenciante, aquello que logra que lo presente permanezca como visible y lo ausente se mantenga sustraído como lo invisible.

### 3.2. La cuestión de la palabra

Esta última característica, además, hace del *Ereignis* el lugar de la apropiación del sentido, cuya posesión no es de significados sino de “diferencias de significaciones”.<sup>89</sup> Cuando Merleau-Ponty en las páginas del *Curso sobre El origen de la geometría de Husserl* hace referencia al *Ereignis*, se ocupa especialmente de su relación con el lenguaje, y lo entiende como “el espacio donde nosotros tomamos posesión del lenguaje (y sobre todo donde el lenguaje toma posesión de nosotros)”.<sup>90</sup> Por esto, la palabra también es esenciar o despliegue del *Sein*, y a través de ella el hombre deviene lo propio de sí. Según la consideración de Robert, quien dedica sólo dos páginas de su libro a la cuestión del *Ereignis* (centradas exclusivamente en relación con la filosofía del lenguaje), es en el lenguaje donde se advierte una relación íntima entre el concepto de *Stiftung* y *Ereignis*: “El *Ereignis* es esta apertura originaria,

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>89</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France (1958–1959 et 1960–1961)*, p. 127.

<sup>90</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de Cours sur l'Origine de la géométrie de Husserl*, p. 61.

este acontecimiento que instaura un sentido, en el cual las cosas y el sí-mismo advienen en su diferenciación con el mundo.”<sup>91</sup>

Para Heidegger, el lenguaje posee una potencia ontológica tal que la esencia del ser está entrelazada con la palabra, como lo expresa el propio Merleau-Ponty: “la manera de esenciar es hablar: *die Sprache spricht* [el lenguaje habla]” así como “hay *Zeitigung* [temporalización] que *zeitigt* [temporaliza]”.<sup>92</sup> El *Ereignis* esencia desde la palabra. Sin embargo, hay que entender palabra y lenguaje en un sentido específicamente operante y no como enunciado y representación. El lenguaje habla *en el* hombre y a su vez es una animación del ente. Un juego de palabras indica la existencia de un juego en el lenguaje, es decir, el lenguaje expresa una equivocidad que no debe tratar de clarificarse, ya que expresa el pluralismo del ser. Merleau-Ponty cita, al respecto, en los *Cursos del Collège de France* una frase de ¿A qué se llama pensar?: “la multiplicidad de sentido es el elemento donde el pensar debe moverse para ser riguroso”.<sup>93</sup> En esta obra, Heidegger distinguía entre palabra (*Worten*) y voz (*Wörten*), donde la última es una mera nomenclatura que designa unívocamente una cosa, y la primera excede esa referencialidad logrando que la cosa manifieste su intimidad y estado originario con el mundo. Una distinción similar daba Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* entre palabra hablada (*parole parlée*) y palabra hablante (*parole parlante*), donde la última tiene la posibilidad de reconfigurar lo instituido por la palabra hablada y crear nuevas significaciones y nuevos sistemas de relaciones. Aunque esta distinción parece apoyarse más en la dicotomía saussureana entre lengua (*langue*) y habla (*parole*) que en la distinción heideggeriana.

Ahora bien, en sus reflexiones sobre el lenguaje, Merleau-Ponty sigue los pasos de Heidegger y le da una idealidad a la carne a partir de la palabra. El sentido de la palabra es posible sólo como expresión, hasta el punto de que su estatuto es equiparable al tocar y el ver, lo que significa reconocerla como algo que se desoculta en la misma medida que se oculta. La experiencia del diálogo demuestra que el límite entre el otro y yo se resiste a una asignación, pues ambos interlocutores se localizan como el otro. En *La prosa del mundo* indicará que en la expresión el sentido vuelve a sí mismo en lugar de exteriorizarse y, por eso, se realiza en una cuasiidentidad con el prójimo: “cuando yo le hablo al prójimo y lo

<sup>91</sup> F. Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, pp. 313–314.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 62–63.

<sup>93</sup> M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, p. 68, *apud* M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France (1958–1959 et 1960–1961)*, p. 134.

escucho, lo que entiendo viene a insertarse en los intervalos de lo que digo, mi palabra es recortada lateralmente por la palabra del prójimo, me entiendo en él y el habla en mí, es aquí la misma cosa *to speak to* y *to be spoken to*".<sup>94</sup>

El sujeto hablante es hablado en y por su propia palabra, y sólo a partir de que el sujeto se desposee en la palabra hay significación, hay una inscripción de la cosa, del mundo y del lugar del otro. No debe entenderse esa interpretación de la palabra como una superación de la ontología de lo sensible. El diálogo, ciertamente, viola la intangibilidad de lo invisible, es un tocar a distancia, pero ese acercamiento a lo invisible no es un desprendimiento de lo visible, sino la manera más palmaria de la imbricación de lo visible con lo invisible. Lo invisible es el sentido mismo que está pregnante en lo visible, en esa distancia que permite la no hipostatización de lo visible como un nombre nuevo para el espíritu absoluto, y lo visible "tiene una contextura en sí misma invisible".<sup>95</sup> Por lo tanto, a partir de pensar la mediación dinámica entre el ser y el hombre, Merleau-Ponty, al igual que Heidegger, da un lugar privilegiado al lenguaje como problema filosófico y, sobre todo, ontológico.

#### 4. Conclusiones

He señalado la importancia que la *Kehre* heideggeriana tuvo en el pensamiento de Merleau-Ponty al dar valor ontológico a sus investigaciones fenomenológicas, y creo estar en condiciones de afirmar que éstas se dirigían a concebir el acontecimiento que inaugura y origina el sentido del mundo o el ser sensible. Esta manera de tratar al acontecimiento permite eludir, en principio, algunas críticas que se le han hecho a la fenomenología en el tratamiento del problema del acontecimiento en relación con la corporalidad, ya sea no advirtiendo la naturaleza de la última ontología merleau-pontiana, ya sea omitiendo de manera absoluta sus contribuciones.<sup>96</sup> La experiencia tocante-tocado, por ejemplo, no pone al acontecimiento del sentir fuera y delante, no lo objetiviza, como Foucault le había reprochado a toda la corriente fenomenoló-

<sup>94</sup> M. Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, p. 197.

<sup>95</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 265.

<sup>96</sup> Cfr. G. Deleuze y F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*; J. Derrida, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy. Mientras que Deleuze considera que la carne es el último recurso de la fenomenología por traer la immanencia a la trascendencia, Derrida insiste en que el valor del concepto de carne es irremediabilmente antropológico.

gica:<sup>97</sup> más bien, la experiencia de la carne devela al acontecimiento como la fenomenalidad del fenómeno, que tiene, paradójicamente, el carácter de inapropiable en cuanto tal, el aparecer del ser que es él mismo inaparente. Raphaël Gély ya había pensado una idea similar. Éste observó que el acontecimiento, en la ontología merleau-pontiana, es un advenir dado por el trabajo del cuerpo que revela lo invisible e inembargable.<sup>98</sup>

Debo aceptar que no exploré todas las aristas posibles de esta exposición. El arte, la técnica, la cultura, la historia y la naturaleza son problemáticas que, en efecto, pueden marcar grandes diferencias. Y esta última, claramente, implicaba que se abordase comparativamente el problema de la corporalidad, con respecto al cual Heidegger, a pesar de prácticamente haberlo soslayado en sus reflexiones y descripciones sobre el *Dasein*, en el curso codictado con Eugen Fink admite que “el fenómeno del cuerpo es el problema más difícil”.<sup>99</sup> De todas maneras, he procurado atender las similitudes del espíritu filosófico de estos pensadores que, pensando el principio supremo, advirtieron que éste, como decía Novalis, precisa de una paradoja suprema.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Barbaras, R., *De l'Être du phénomène*, Jérôme Millon, París, 1991.
- Bergson, H., *La evolución creadora*, trad. M.L. Pérez Torres, Planeta, Buenos Aires, 1994.
- Dastur, F., *Heidegger y la cuestión del tiempo*, trad. L.V. Ruiz Moreno, Del signo, Buenos Aires, 2006.
- , “La Lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du *Visible et l'invisible* et le cours de 1958–1959”, *Chiasmi International*, vol. 2, 2000, pp. 373–387.
- Deleuze, G. y F. Guattari, *Qu'este-ce que la philosophie?*, Minuit, París, 1991.
- Derrida, J., *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, París, 1998.
- Eiff, L., “Merleau-Ponty lector de Marx. La *praxis* dialéctica como génesis de sentido”, *A Parte Rei*, no. 67, enero de 2010, pp. 1–8, disponible en <<http://serbal.pntic.mec.es/~munoz11/leonardo67.pdf>>.
- Foucault, M., “Theatrum philosophicum”, en M. Foucault y G. Deleuze, *Theatrum philosophicum. Repetición y diferencia*, trad. J. Monge, Anagrama, Barcelona, 1995, pp. 7–47.

<sup>97</sup> Cfr. M. Foucault, “Theatrum philosophicum”, pp. 20–22.

<sup>98</sup> R. Gély, “La Question de l'événement dans la phénoménologie de Merleau-Ponty”, pp. 353–365. Por desgracia, Gély no desarrolla nada sobre la intertextualidad que Merleau-Ponty tiene con Heidegger.

<sup>99</sup> M. Heidegger y E. Fink, *Heráclito*, p. 188.

- Gély, R., “La Question de l'événement dans la phénoménologie de Merleau-Ponty”, *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 56, no. 2, 2000, pp. 353–365.
- Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, trad. A. y R. Mondolfo, Solar, Madrid, 1993, tomo 1.
- Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie* (GA 65), ed. F-W. von Herrmann, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1989. [Versión en castellano: *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti C., Biblos, Buenos Aires, 2003.]
- , *Conceptos fundamentales*, trad. M.E. Vázquez García, Altaya, Barcelona, 1994.
- , *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- , *Identidad y diferencia*, ed. bilingüe, H. Cortés y A. Leyte, Nacional, Madrid, 2002.
- , *La proposición del fundamento*, trad. F. Duque y J.P. de Tudela, Del Serbal, Barcelona, 1991.
- , “Preface”, en William Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff/Université Catholique de Louvain, La Haya, 1962.
- , “¿Qué es metafísica?”, *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2001, pp. 93–108.
- , *Seminare (1951–1973)* (GA 15), ed. C. Ochwadt, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1986.
- , *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), ed. F-W. von Herrmann, Klostermann, Fráncfort del Meno, 2000.
- , *Was heisst Denken? (1951–1952)* (GA 8), ed. P-L. Coriando, Klostermann, Fráncfort del Meno, 2002.
- , *Zur Sache des Denkens* (GA 14), F-W. von Herrmann, Klostermann, Fráncfort del Meno, 2007.
- Heidegger, M. y E. Fink, *Heráclito*, trad. J. Muñoz y S. Mas, Ariel, Barcelona, 1986.
- Husserl, E., *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917–1918)*, ed. R. Bernet y D. Lohmar, Dordrecht, Kluwer Academic, 2001 (Husserliana, 33).
- Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes de cours du Collège de France*, Du Seuil, París, 1995.
- , *La Prose du monde*, Gallimard, París, 1969. [Versión en castellano: *La prosa del mundo*, trad. Francisco Pérez G., Taurus, Madrid, 1971.]
- , *Le Visible et l'invisible*, Gallimard, París, 2001. [Versión en castellano: *Lo visible y lo invisible*, trad. José Escudé, Seix Barral, Barcelona, 1966.]
- , *Notes de cours sur L'Origine de la géométrie de Husserl*, Presses Universitaires de France, París, 1998.
- , *Notes des cours au Collège de France (1958–1959 et 1960–1961)*, Gallimard, París, 1996.

- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945.  
[Versión en castellano: *Fenomenología de la percepción*, trad. Emilio Uranga, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.]
- Morris, David, “Reversibility and Ereignis: Being as Kantian Imagination in Merleau-Ponty and Heidegger”, *Philosophy Today*, vol. 52, 2008, pp. 135–143.
- Robert, Franck, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, L’Harmattan, París, 2005.

*Recibido el 27 de diciembre de 2011; aceptado el 9 de febrero de 2012.*