

Merleau-Ponty y la ontología de la naturaleza: intercorporalidad, negatividad y dialéctica

[Merleau-Ponty and the Ontology of Nature: Intercorporality, Negativity, and Dialectics]

MAXIMILIANO BASILIO CLADAKIS

Universidad Nacional de San Martín

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

maxicladakis@yahoo.com.ar

Resumen: El objetivo del siguiente trabajo es explicar cómo la elaboración de una ontología de la naturaleza por parte de Merleau-Ponty se circunscribe en el intento de elaborar un pensamiento del ser que no haga de éste un elemento del pensamiento abstracto, sino que dé cuenta de la experiencia concreta del ser en el mundo. En este sentido, son fundamentales los conceptos de intercorporalidad, negatividad y dialéctica.

Palabras clave: fenomenología, intersubjetividad, cuerpo, Sartre, carne

Abstract: The aim of the following work is to explain how the elaboration of an ontology of nature by Merleau-Ponty belongs to an attempt of developing a thought of being which does not reduce it to an element of the abstract thought, but takes into account the concrete experience of being in the world. In this respect, the concepts of intercorporeality, negativity, and dialectics are fundamental.

Key words: phenomenology, intersubjectivity, body, Sartre, flesh

1. Introducción

La tesis del presente trabajo es constatar la forma en que la apuesta merleau-pontyana por pensar una ontología de la naturaleza que posibilite un pensamiento del ser que no haga de éste un elemento del pensamiento abstracto se encuentra ligada a la búsqueda constante, que el propio Merleau-Ponty explicita en su breve escrito “Títulos y trabajos”,¹ de una tercera dimensión que trasvase los tradicionales dualismos tanto metafísicos como cientificistas. La relevancia de esta problemática en el pensamiento del filósofo francés y los debates actuales que giran a su alrededor es central porque involucra cuestiones nodales como la intersubjetividad, la caracterización de lo negativo y una comprensión de la dialéctica que no liga a ésta a ningún tipo de teleología mecanicista.

¹ Merleau-Ponty 2000.

Precisamente una de las cuestiones que más me interesa destacar es el lazo que vincula estas problemáticas inescindibles, a saber, que hay una necesidad intrínseca en la lógica interna de la filosofía de Merleau-Ponty según la cual una forma determinada de pensar la naturaleza, por fuera de su tradicional reducción a la concepción de “puro objeto”, tiene por correlato una comprensión de la relación con el otro que no se funde ni con la analogía ni con un conflicto originario al estilo sartreano; al mismo tiempo que se torna necesaria la elaboración de un pensamiento en el que lo negativo y lo positivo se encuentren relativizados en una dialéctica de convergencias y divergencias que no absoluticen las categorías de “ser” y “nada”.

Ahora bien, en “Títulos y trabajos” Merleau-Ponty explicita que el objetivo de su obra ha sido pensar “una tercera dimensión” o “medio común” en el que deben converger los puntos de vista extremos tanto de la ciencia positiva como de cierta actitud filosófica. Conciencia y cuerpo, naturaleza y cultura, idealismo y realismo son algunas de las oposiciones que se han presentado a lo largo del pensamiento moderno y que, en más de una ocasión, han sido pensadas o bien a partir de una actitud objetivista, que piensa al hombre como el resultado de los condicionamientos psíquicos, sociales o históricos, o bien de una filosofía intelectualista que parte de una perspectiva en el que la conciencia constituye todo ser y todo valor y nada puede entrar desde fuera en el sujeto pensante. En términos más precisos, esta tercera dimensión se ubica entre el idealismo de la filosofía y el realismo de las ciencias, lo que significa colocarse en un punto intermedio entre una perspectiva interior y una perspectiva exterior respecto a la consideración del hombre.² Dicho objetivo está tanto en las primeras obras de Merleau-Ponty como en las últimas. Desde *La estructura del comportamiento* y la *Fenomenología de la percepción* a *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty intentó situar su pensamiento por fuera de los dualismos, al mismo tiempo que buscó develar la verdad parcial que encierra cada una de estas actitudes.

² En este texto, Merleau-Ponty afirma lo siguiente: “Esta revisión supone un doble enfoque de nuestra condición. Es necesario, por un lado, seguir el desarrollo espontáneo del saber positivo preguntándonos si el saber positivo reduce verdaderamente al hombre a la condición de objeto y, por otra parte, volver a examinar la actitud reflexiva y filosófica para investigar si nos autoriza efectivamente a definirnos como sujetos incondicionados e intemporales. Quizás estas investigaciones convergentes terminen por poner en evidencia un medio común de la filosofía y del saber positivo y nos revelen, más acá del sujeto y del objeto puro, como una tercera dimensión donde nuestra actividad y nuestra pasividad, nuestra autonomía y nuestra dependencia, dejen de ser contradictorias” (Merleau-Ponty 2000, p. 13).

El concepto de naturaleza tiene una importancia medular en el intento por pensar el terreno común de los elementos que suelen presentarse como antagónicos. Sin embargo, la forma en que se piensa no se corresponde con la forma en que ha sido pensada de manera habitual por la filosofía moderna, esto es, como un mero objeto de conocimiento. Por el contrario, ya en la *Fenomenología de la percepción* la naturaleza se presenta como un “ser permanente”, como aquello que mantiene la identidad en el cambio.³ Por lo tanto, según Merleau-Ponty, la naturaleza no es ni la *res extensa* cartesiana ni lo constituido por el sujeto trascendental kantiano ni el en-sí sartreano.⁴

En sus últimos escritos, y en particular en *Lo visible y lo invisible*, el filósofo francés profundiza en la noción de naturaleza, presente ya en sus primeros textos, para construir una ontología que trasvase los límites del pensamiento moderno. Una ontología de la naturaleza supone una ontología del “ser salvaje”, lo que significa una comprensión del ser que no es la comprensión ontoteológica de la metafísica tradicional ni una comprensión que conciba al ser como pura positividad al estilo de la ontología sartreana. Esta apertura a una nueva forma de ontología se presenta de manera explícita en el artículo “El filósofo y su sombra”, y luego se profundiza en trabajos posteriores.

A partir de esto, mi objetivo es abordar la forma en que Merleau-Ponty comienza a elaborar una ontología de la naturaleza que no se limita a comprenderla ni a partir del “puro objeto” ni del “puro sujeto”, sino que se presenta como aquella tercera dimensión que antecede a la oposición entre sujeto y objeto. Con esta finalidad, trabajaré tres ejes: el primero, la forma en que, en el artículo “El filósofo y su sombra”, Merleau-Ponty propone, mediante una relectura de *Ideas II* de Husserl, una rehabilitación ontológica de lo sensible;⁵ el segundo, la manera en que se presentan las críticas a la ontología sartreana y su caracterización como un pensamiento alejado de la experiencia concreta del hombre en el mundo; el tercero, la constitución de la “carne” como

³ Merleau-Ponty 1945, p. 381.

⁴ En los *Cursos sobre la naturaleza*, Merleau-Ponty critica la concepción moderna de la naturaleza como pura objetividad. Descartes y Kant serían dos de los mayores representantes de dicha concepción. Sin embargo, valga aclarar que el filósofo francés señala sentidos laterales en los pensamientos de Descartes y Kant que, sin llegar a desarrollarse, hubieran podido constituir un sentido alternativo (Merleau-Ponty 1995). Con respecto a Sartre, me detendré en el segundo punto de este trabajo en las críticas de Merleau-Ponty a la división ontológica entre el en-sí y el para-sí.

⁵ Merleau-Ponty 1960, p. 210.

elemento, en el sentido griego del término, a partir del cual se abre la posibilidad de una ontología que no reduzca ni al ser ni a la naturaleza a una simple categoría del pensamiento abstracto.

2. *La rehabilitación ontológica de lo sensible*

En “El filósofo y su sombra”, Merleau-Ponty retoma el tema de la reducción fenomenológica para intentar pensar lo “impensado” por Husserl. Esta idea de pensar lo “impensado” por un autor se enmarca en el esfuerzo de intentar establecer una forma de comprender la historia de la filosofía que no sea ni una historia “objetiva” de la filosofía ni una meditación, disfrazada de diálogo, en la que el filósofo estudiado se transforma en un simple medio para la afirmación del propio pensamiento. Para Merleau-Ponty, “tiene que haber un término medio en el que el filósofo del que se habla y el que habla estén presentes, juntos, aunque sea imposible discernir en todo momento qué pertenece a cada uno”.⁶

Esta forma de leer a los filósofos anteriores se encuentra en varias de sus obras: Descartes, Kant, Schelling, Hegel, Marx y el propio Husserl son algunos ejemplos de tales pensadores. Ahora bien, el propósito de este apartado no es exponer la forma en que Merleau-Ponty problematiza las tesis husserlianas, sino abordar la manera en que, a partir de su lectura, continúa elaborando su propia concepción de la naturaleza. Tal concepción implicaría una ontología de la naturaleza que en *Lo visible y lo invisible* tendrá su más alta expresión.

En el artículo mencionado, Merleau-Ponty señala que la operación más propia de la fenomenología es develar las capas preteóricas que subyacen en el pensamiento reflexivo, para lo cual sostiene que el carácter relativo de la naturaleza y el carácter no relativo del espíritu se difuminan cuando se emprende el camino arqueológico que va de lo reflexivo a lo prerreflexivo. La idea de una naturaleza en-sí relativa a un sujeto sólo es posible a partir de la actitud teórico-reflexiva. “Antes de la reflexión, en la conversación, en la vida normal, mantenemos una actitud personalista de la que el naturalismo no puede dar cuenta, y las cosas no son para nosotros naturaleza en sí, sino lo que nos rodea”.⁷

Es interesante destacar que, si para Sartre la conciencia aparece como el absoluto no substancial⁸ —lo que implica su carácter “no relativo”—, en Merleau-Ponty, a partir del camino regresivo-arqueológico

⁶ Merleau-Ponty 1960, p. 201.

⁷ Merleau-Ponty 1960, p. 206.

⁸ Con respecto a la conciencia, en *El ser y la nada* Sartre afirma lo siguiente: “así, es un absoluto no substancial. El error ontológico del racionalismo cartesiano con-

que emprende, el carácter absoluto de la conciencia se disuelve en una indiferenciación que trasvasa las posibilidades de establecer los límites entre el hombre y la naturaleza. La naturaleza no es lo que está “frente” al hombre, sino que es lo que lo rodea y desde donde surge. Esto implica que hay una resignificación de la intencionalidad fenomenológica que excede la correlación entre conciencia y mundo o, en términos sartreanos, la correlación entre el para-sí y el en-sí.

La intencionalidad que une los momentos de mi exploración, los aspectos de la cosa, y las dos series, una con otra, no es la actividad de unión del sujeto espiritual, no se trata de las puras conexiones del objeto, es la transición que efectúo como sujeto carnal de una fase del movimiento a la otra, siempre posible para mí por principio porque soy este animal de percepciones y de movimientos que se llama un cuerpo.⁹

La comprensión merleau-pontyana de la intencionalidad como transición de una fase del movimiento a otra significa un despliegue conceptual que va de la conciencia a la comprensión del sujeto como sujeto encarnado. La aparición de la definición del cuerpo como animal de percepciones y de movimientos implica el surgimiento del problema de la “animalidad” como instancia originaria de la existencia humana. Para el fenomenólogo francés, no hay un quiebre entre ambas dimensiones, por lo que se abre la posibilidad de una rehabilitación ontológica de lo sensible. Esta rehabilitación ontológica de lo sensible posibilita la apertura a un “género del ser”¹⁰ que no es ni el en-sí sartreano ni el ser de la metafísica tradicional.

A partir de la rehabilitación de una ontología de lo sensible se abre una nueva instancia en la que el *cogito* se extiende sobre un mundo que siempre lo excede y que, a la vez, lo soporta. “Al conocer que mi cuerpo es cosa que siente, que es excitable —no sólo mi conciencia, sino también él—, me he preparado para comprender que hay otros *animalia* y posiblemente otros hombres”.¹¹ Merleau-Ponty señala que no se trata de un proceso de analogía ni de proyección ni de introyección. Por el contrario, la posibilidad de una ontología de lo sensible pone de manifiesto el cohabitar efectivo de mi cuerpo con otros cuerpos, traspasando

siste en no haber visto que, si lo absoluto se define por la primacía de la existencia sobre la esencia, no puede concebirse como substancia” (Sartre 1943, p. 23).

⁹ Merleau-Ponty 1960, p. 212.

¹⁰ Merleau-Ponty 1960, p. 212.

¹¹ Merleau-Ponty 1960, p. 213.

y superando las antinomias del solipsismo fundadas en el pensamiento reflexivo:

Si, al estrechar la mano de otro hombre, tengo la evidencia de que está aquí, es que ella sustituye a mi mano izquierda, que mi cuerpo se anexiona el cuerpo del otro en esta especie de reflexión de la cual es, paradójicamente, la sede. Mis dos manos son co-presentes o coexisten porque son las manos de un cuerpo: lo ajeno aparece por extensión de esta co-presencia, él y yo somos como los órganos de una única intercorporalidad.¹²

Este último concepto, el de intercorporalidad, surge como un estamento más originario que el de “intersubjetividad”. Es posible encontrar en este punto la continuidad y, a la vez, profundización de ciertas tesis que ya estaban en la *Fenomenología de la percepción*. En esta obra de 1945, Merleau-Ponty hablaba del cuerpo del otro como la extensión y reverso de mi propio cuerpo:

Experimento mi cuerpo como la facultad de determinadas conductas y de un determinado mundo, me soy dado a mí mismo con un determinado dominio sobre el mundo; ahora bien, es justo mi cuerpo el que percibe el cuerpo del Otro y encuentra en él algo así como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera similar de tratar el mundo de ahí para adelante. Puesto que las partes de mi cuerpo forman en conjunto un sistema, el cuerpo del otro y el mío forman un solo todo, el reverso y el anverso de un fenómeno único, y la existencia anónima, cuya huella es mi cuerpo, en todo momento habita de aquí en adelante dos cuerpos a la vez.¹³

En “El filósofo y su sombra” puede verse una radicalización de la tesis de la *Fenomenología de la percepción*. Mi cuerpo y el cuerpo del otro se presentan como partes de una misma intercorporalidad. A su vez, esta intercorporalidad antecede a la constitución de la subjetividad. En este aspecto, Merleau-Ponty reafirma lo dicho en las obras anteriores: la coexistencia es previa a todo conflicto y, por lo tanto, es previa también a la distinción entre el “yo” y el “otro”.

Desde el punto de vista solipsista, pues, lo ajeno no es imposible, porque la cosa sensible es abierta. Se convierte en algo actual cuando otro comportamiento y otra mirada toman posesión de mis cosas y esta articulación

¹² Merleau-Ponty 1960, p. 213.

¹³ Merleau-Ponty 1945, p. 406.

de otra corporeidad sobre mi mundo se efectúa sin introyección, porque mis posibles sensibles, por su aspecto, configuración, disposición carnal, realizaban ya el milagro de cosas que son cosas por el hecho de que se ofrecen a un cuerpo, hacían de mi corporeidad una prueba de ser.¹⁴

Merleau-Ponty habla de un “milagro” que posibilita la relación entre el hombre y las cosas. Ahora bien, ese “ser” que tiene como prueba dicho “milagro” es el fundamento de una intercorporalidad originaria que subyace en los procesos de individuación. Este movimiento regresivo lleva hacia las capas más originarias de la existencia, donde la indistinción es constituyente de toda distinción: de la conciencia al cuerpo, del cuerpo a la intercorporalidad, de la intercorporalidad a la animalidad, de la animalidad a una ontología de lo sensible en la que se presenta una concepción del ser en la cual éste no se considera, como se ha dicho, ni en el modo del en-sí sartreano ni en el de la metafísica tradicional. En este punto se abre la cuestión acerca de qué entiende Merleau-Ponty por ese “ser” que no puede reducirse ni al mero ser objetivo ni al pensamiento metafísico tradicional.

El hecho es que lo sensible, que se me anuncia en mi más estricta vida privada, interpela en ella a cualquier otra corporeidad. Es el ser que me alcanza en lo más secreto, pero que yo alcanzo también en el estado bruto o salvaje, en un absoluto de presencia que posee el secreto del mundo, de los otros y de lo verdadero.¹⁵

Merleau-Ponty retoma dos términos de Schelling para referirse a ese “ser” originario que surgiría a partir de una ontología de lo sensible: “bruto” y “salvaje”.¹⁶ Frente al pensamiento teórico-reflexivo que encuentra su anclaje en la idea cartesiana de lo “claro” y “distinto”, la concepción de un ser bruto o salvaje se presenta como posibilidad de

¹⁴ Merleau-Ponty 1960, p. 217.

¹⁵ Merleau-Ponty 1960, p. 216.

¹⁶ En los *Cursos sobre la Naturaleza*, Merleau-Ponty retoma varios de los planteamientos de Schelling y aprecia en ellos una forma radical de comprender la naturaleza que no se encuentra en otros autores modernos. Según Merleau-Ponty, Schelling no reduce la naturaleza a un mero objeto, sino que, por el contrario, ve en ella un polo de latencias, de fisuras, en las que la actividad y la pasividad se entrecruzan recíprocamente. “La naturaleza es a la vez pasiva y activa, producto y productividad [...]” (Merleau-Ponty 1995, p. 60).

una ontología que se encuentre “más acá”¹⁷ de la reflexión. El ser que se nos revela en este estado no puede confundirse ni con Dios ni con la Idea. Ambos son conceptos que el pensamiento especulativo circunscribe, delimita y reduce a categorías intelectuales diferenciadas, con mayor o menor complejidad, con mayor o menor sutileza. Por el contrario, el ser absoluto que posee el secreto del mundo, que no es ni Dios ni la Idea, tiene algo de indeterminado, de ambiguo, de inaprensible. Es, precisamente, un ser bruto y salvaje. Merleau-Ponty sostiene que ese ser es la propia naturaleza:

Existen unos objetos que no están presentes originariamente sólo para un sujeto, sino que, si lo están para un sujeto, pueden darse en presencia originaria a todos los otros sujetos (desde el momento en que éstos se hayan constituido). La totalidad de los objetos que pueden estar presentes originariamente, y que para todos los sujetos comunicantes constituyen un dominio común, es la Naturaleza en el sentido primario y originario.¹⁸

La naturaleza se presenta como ese ser originario, ese dominio común desde donde surgen los objetos y los demás sujetos. Sin embargo, Merleau-Ponty se encarga de aclarar que no se trata de la concepción kantiana de la naturaleza como conjunto de todos los entes. En este aspecto, la naturaleza también está marcada por ausencias y por negatividades. Ya no se trata, pues, de pensar la naturaleza como presencia o pura positividad. Esto implica también una reconfiguración del sentido de lo sensible. Justo en este punto Merleau-Ponty se opone a Kant y a Husserl:

Correlativamente, cualesquiera que sean mis pretensiones para aprehender el ser mismo en lo que percibo, estoy, a los ojos de los demás, encerrado en mis representaciones, permanezco ante su mundo sensible y, sin entrar en él, lo trasciendo. Pero esto ocurre porque usamos una noción mutilada de lo sensible y de la Naturaleza. Kant decía que ésta era el conjunto de

¹⁷ Merleau-Ponty emplea el concepto de “más acá” en la nota “Filosofía y no-filosofía después de Hegel” para referirse a una forma de comprender la filosofía y el pensamiento de lo absoluto que no recaiga en una metafísica: “[...] filosofía negativa, en el sentido de ‘teología negativa’, que se abre acceso a lo absoluto, no como ‘más allá’, un segundo orden positivo, sino como otro orden que exige el más acá, el doble, que sólo es accesible a través de él” (Merleau-Ponty 1996, p. 275; en relación con la interpretación de la temática filosofía y no filosofía puede consultarse Dastur 2001, pp. 139–145).

¹⁸ Merleau-Ponty 1960, p. 216.

todos los entes. Husserl descubre lo sensible como forma universal del ser bruto.¹⁹

El paradigma moderno de la naturaleza queda convertido en una construcción intelectual de segundo grado. En su dimensión originaria, la naturaleza no es un mero objeto, sino que precede a la distinción entre sujeto y objeto. En este aspecto, Merleau-Ponty articula algunos de los pensamientos esbozados por Husserl con las concepciones ontológicas de Schelling, lo que lo lleva a diluir la división tajante entre el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu:

Lo que resiste en nosotros a la fenomenología —el ser natural, el principio bárbaro del que hablaba Schelling— no puede permanecer fuera de la fenomenología y debe tener su sitio en ella. El filósofo tiene su sombra que se presenta, que no es simple ausencia de hecho de la futura luz. “Es una dificultad ya muy excepcional”, dice Husserl, no sólo “captar”, sino “comprender” desde el interior la relación del “mundo de la Naturaleza” y el “mundo del espíritu”.²⁰

Existe, por lo tanto, el desafío de comprender la relación entre el mundo del espíritu y el mundo de la naturaleza sin caer en la reducción a un simple antagonismo. Merleau-Ponty señala que estos planteamientos ya pueden hallarse en Husserl,²¹ al menos de manera tangente:

¹⁹ Merleau-Ponty 1960, p. 217.

²⁰ Merleau-Ponty 1960, p. 225. Es el ser natural lo que resiste a la reflexión fenomenológica e impide la posibilidad de una reducción completa. En una intervención de Merleau-Ponty en el “Coloquio de Royaumont”, estima que Husserl siempre presentó la reducción como “una especie de paradoja y una especie de enigma”. Los textos de Husserl dejan entrever que la dificultad planteada por la reducción no es una dificultad de hecho, sino de derecho. Según Merleau-Ponty, tal dificultad se manifiesta en la siguiente pregunta: “¿De dónde procede esta resistencia de lo pre-reflexivo a la reflexión?”. A continuación agrega que esta resistencia no debe verse como una “adversidad sin nombre”, ya que no se trata de una fuerza irracional que se contrapone a la reflexión, sino, más bien, lo prerreflexivo es el indicio de una experiencia que no puede ser absorbida por la conciencia y que forma parte de ella. La respuesta a esta resistencia se encuentra en la ontología. (Husserl 1968, p. 143).

²¹ El texto de Merleau-Ponty aparece en el contexto de la discusión con A. de Waelhens, quien, según Merleau-Ponty, presenta la reducción como “una especie de acuerdo o armonía” entre la actitud natural y los resultados de la reflexión. Al afirmar que no se trata de una dificultad de hecho, sino que es un problema de derecho, Merleau-Ponty quiere señalar que la actitud trascendental no fue pensada por Husserl como una actitud fija en la cual uno pueda instalarse de manera perma-

Este mundo barroco no es una concesión del espíritu a la naturaleza: aunque siempre se trata de un sentido figurado, de todas formas es un sentido. Esta renovación del mundo es también una renovación del espíritu, es descubrir de nuevo el espíritu bruto que no se encuentra aprisionado por ninguna de las culturas, al cual se pide que cree de nuevo la cultura. Lo irrelativo ya no es desde ahora la naturaleza en sí, ni el sistema de aprehensiones de la conciencia absoluta, ni tampoco el hombre, sino esta “teleología” de la que habla Husserl —que se escribe y se piensa entre comillas—, unión y armazón del Ser que se realiza a través del hombre.²²

3. Las críticas al “negativismo” sartreano

Las críticas de Merleau-Ponty al pensamiento de Sartre recorren varias de sus obras principales. En la *Fenomenología de la percepción* se encuentran presentes, sobre todo, en los capítulos “La libertad” y “El otro y el mundo humano”. En este último hay una crítica profunda a la comprensión sartreana del conflicto como relación originaria con el otro.²³ A diferencia de Sartre,²⁴ Merleau-Ponty reconoce un horizonte

nente. Por el contrario, “es el término de un proceso histórico de crecimiento de la conciencia. Y no es, en consecuencia, una posición donde pueda encontrarse, propiamente hablando, una solución” (Husserl 1968, pp. 142–144). Para ilustrar esta tensión Merleau-Ponty cita a lo largo de su obra el siguiente texto de Husserl de las *Meditaciones cartesianas*: para la teoría descriptiva de la conciencia “el comienzo es la experiencia pura y, por así decirlo, todavía muda, a la que ahora hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido” (Husserl 1979, p. 84).

²² Merleau-Ponty 1960, p. 228.

²³ El carácter originariamente agonístico de la relación con el otro se expone en *El ser y la nada*, principalmente en el capítulo “Las relaciones concretas con el Otro”. Allí se ve con claridad la forma en que Sartre enlaza su ontología con la forma de comprender las relaciones interpersonales a partir de una dinámica entre la subjetivación y la objetivación. Este tema lo retoma Sartre también en varias de sus obras literarias (el ejemplo más reconocido es, sin lugar a dudas, *A puertas cerradas*).

²⁴ Para este punto considero muy interesante el artículo Zahavi 2002. En este escrito, el autor señala que la oposición fundamental entre Heidegger y Sartre a la hora de pensar el sentido originario de la relación con el otro se funda en que, para el primero, este sentido radica en la idea de “equipo”, mientras que, para el segundo radica en la idea de “conflicto”. En efecto, la crítica sartreana al *Mitsein* heideggeriano se lleva a cabo tras el establecimiento del conflicto como sentido originario del ser para-otro en los capítulos anteriores de la obra. El “ser-con”, que constituye una de las estructuras ontológicas del *Dasein*, no es, para Sartre, un fenómeno originario, ya que lo originario es el conflicto (Zahavi 2002, pp. 265–284).

a partir del cual se da la relación con el otro que subyacería en la tesis sartreana acerca de la originariedad del conflicto:

Con el *cogito* empieza la lucha de las conciencias, en la que cada una, como dice Hegel, persigue la muerte de la otra. Para que la lucha pueda empezar, para que toda conciencia pueda sospechar presencias ajenas que niega, es menester que tengan un terreno común y que rememoren su coexistencia pacífica en el mundo del niño.²⁵

Cuando Merleau-Ponty habla de la aparición del *cogito* como momento de inicio de la lucha entre las conciencias señala, por un lado, la existencia de un proceso previo a dicha aparición y, por otro, equipara el ser para-sí sartreano con el *cogito* cartesiano. Con respecto a esto último, si bien el ser para-sí guarda diferencias notables con el *cogito* cartesiano, ambos se presentan como instancias originarias en el esquema de pensamiento de los dos filósofos.²⁶ Precisamente, la ontología expuesta en *El ser y la nada* parte de la distinción entre dos regiones del ser: el ser en-sí y el ser para-sí. El ser para-sí es la conciencia. La definición ontológica que Sartre ofrece del para-sí es que es el que no es y no es el que es.²⁷ Por su parte, el ser en-sí se define como el que es lo que es.²⁸ Por lo tanto, el ser en-sí se corresponde con la dimensión objetual del ser. Se trata de aquello que revela la conciencia. En su ser más propio, el en-sí se presenta como pura positividad, como algo absolutamente macizo, opaco, sin grietas ni fisuras.

Merleau-Ponty critica de manera constante el carácter antitético del pensamiento de Sartre. En el artículo “La querrela del existencialismo”

²⁵ Merleau-Ponty 1945, p. 409.

²⁶ Con respecto a la relación entre Sartre y Descartes, más allá de la posición de Merleau-Ponty, es interesante destacar la forma en que tanto Jacques Deguy, en su comentario a *La náusea* (Deguy 1993), como Vincent De Coorebyter, en el artículo “La pequeña Lucienne y el jardín público: la subversión del *cogito* en *La náusea* (De Coorebyter 2002, pp. 91–101), señalan el paralelismo estructural entre *La náusea* y el formato de exposición que emplea Descartes en el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*. Ambos autores hacen hincapié en la afirmación del protagonista de la novela en el sentido de que es alguien del tipo de Descartes (Cfr. Sartre 1974, p. 85). Sin embargo, dicho paralelismo implica una crítica corrosiva al pensamiento cartesiano por parte de Sartre. Ambos autores sostienen que en *La náusea* ocurre que, por un lado, al igual que en Descartes, el pensamiento de Sartre toma al *cogito* como punto de partida metodológico pero, por otro, que el *cogito* sartreano y el *cogito* cartesiano difieren de manera radical.

²⁷ Sartre 1943, p. 33.

²⁸ Sartre 1943, p. 33.

—si bien se trata de un texto que el fenomenólogo francés escribe en defensa de Sartre tras las críticas a católicos y marxistas—, aparece la siguiente sentencia: “el libro [*El ser y la nada*] es demasiado antitético: [...] la antítesis de mi vista sobre mí mismo y del otro sobre mí, la antítesis del para-sí y del en-sí se presentan a menudo como alternativos, en lugar de describirlos como el lazo vivo del uno con el otro”.²⁹

Estas críticas se extienden a *Lo visible y lo invisible*, donde Merleau-Ponty califica el pensamiento de Sartre de un “negativismo absoluto”. En su artículo “La crítica de la ontología sartreana en *Lo visible y lo invisible*”,³⁰ Philippe Cabestan señala que “no podemos sobrestimar la importancia de la obra de Sartre en la reflexión de Merleau-Ponty; ella está sin duda alguna presente en el punto que *Lo visible y lo invisible* —así como en *Las aventuras de la dialéctica*— consagra a Sartre”.³¹ Cabestan se refiere al capítulo “Interrogación y dialéctica” y, en particular, al apartado sobre “La fe perceptiva y la negación”. El intérprete realiza una analogía sugerente entre el título de *Lo visible y lo invisible* y *El ser y la nada*. Según Cabestan, el reemplazo de los términos antagónicos, es decir, de “ser” y “nada” a “visible” e “invisible”, indica la intención de Merleau-Ponty de criticar el pensamiento sartreano y, al mismo tiempo, buscar una forma alternativa de pensamiento que no recaiga en una lógica de oposiciones irreconciliables.

En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty dedica varias páginas a criticar la oposición sartreana entre el ser y la nada como regiones ontológicas diferenciadas y, sobre todo, critica la forma en que Sartre concibe la relación entre ellas a partir de la negación. Como se ha señalado, Merleau-Ponty denomina al pensamiento de Sartre “negativismo”. Sin embargo, al mismo tiempo, sostiene que este “negativismo” ontológico termina siendo un positivismo:

Desde el punto de vista de una filosofía de la negatividad absoluta —que lo es también y al mismo tiempo de la positividad absoluta— se volatilizan todos los problemas de la filosofía clásica, pues, eran problemas de “mezcla” o de “unión”, y mezcla y unión son imposibles entre lo que es y lo que no es, pero, por la misma razón que hace imposible pensar la mezcla, no puede pensarse lo uno sin pensar lo otro. Así desaparece la antinomia del idealismo y del realismo: a la vez es verdad que el “conocimiento” como nihilización sólo se sostiene por las cosas mismas en que se funda, que en modo alguno puede afectar al Ser [...].³²

²⁹ Merleau-Ponty 1963, p. 125.

³⁰ Cabestan 2000, pp. 389–413.

³¹ Cabestan 2000, p. 389.

³² Merleau-Ponty 1964, pp. 81–82.

En esta cita hay varios elementos destacables. Cabe aclarar que se refiere explícitamente a la ontología expuesta en *El ser y la nada* ya que, en esas páginas, se citan varias frases de esa obra de Sartre. Por un lado, Merleau-Ponty equipara la filosofía de la negatividad absoluta con la filosofía de la positividad absoluta. Por otro, aborda la supuesta “superación” de las antinomias entre el idealismo y el realismo que el pensamiento de lo negativo llevaría a cabo. En tercer lugar, atiende la negativa sartreana a la idea de “mezcla”, que podría extenderse a la noción merleau-pontyana de “ambigüedad”.³³

Por una parte, Merleau-Ponty estima que una filosofía de la negatividad absoluta es también una filosofía de la positividad absoluta. Lo central de este tipo de filosofías es que, desde el momento en que separa “lo que es” y “lo que no es”, impide pensar en la posibilidad de una “mezcla”, esto es, pensar uno de los términos sin el otro. Por otra parte, no permite pensar la antinomia del idealismo y del realismo porque la disuelve.

Con respecto a lo primero, Merleau-Ponty señala que la radicalización de la nada lleva a una radicalización del ser. Cuando Sartre caracteriza en *El ser y la nada* al para-sí como nihilización que es su propia nada, hace, al mismo tiempo, una filosofía de una nada absoluta y como de un ser absoluto. Merleau-Ponty señala que en Sartre “la conciencia es inmanencia porque es nihilización, vacío, transparencia; y es apertura a cosas trascendentes porque ese vacío no sería *nada* por sí solo, porque la conciencia existente no tiene ningún poder motor, ya que es de un orden distinto”.³⁴

Con respecto a la concepción de la historia, Merleau-Ponty observa, como lo había hecho en *Las aventuras de la dialéctica*, que las formas de pensamiento antagónicas terminan siendo más que similares.³⁵ En

³³ Merleau-Ponty distingue entre ambivalencia y ambigüedad. La “ambigüedad” no hace referencia a un pensamiento vacilante que afirma alternativamente los términos en cuestión, sino a “un pensamiento que distingue las diferentes relaciones de las cosas, el movimiento interior que las hace participar de los contrarios” (Merleau-Ponty 2000, p. 340). Por su parte, la “ambivalencia” se desentiende de la aspiración a una clara intelección y, por lo tanto, queda descartada del pensamiento filosófico. En *Elogio de la filosofía*, Merleau-Ponty afirma: “El filósofo se reconoce en que tiene de modo inseparable el gusto por la evidencia y el sentido de la ambigüedad” (Merleau-Ponty 1953, pp. 10–11). La ambigüedad no significa un fracaso del conocimiento o su imposibilidad; por el contrario, implica pensar que la situación total incluye tanto la conciencia lúcida como el riesgo del error.

³⁴ Merleau-Ponty 1964, p. 82.

³⁵ En *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty califica el pensamiento de Sartre de un subjetivismo extremo. Sin embargo, este subjetivismo tendría como

este caso, la filosofía de la nada que plantea Sartre³⁶ lleva a una consagración del ser como absoluta positividad, por lo que el radicalismo negativista lleva a un positivismo igual de radical:

Un pensamiento negativista es igualmente un pensamiento positivista y, en este giro total, sigue siendo el mismo en el sentido de que tanto si considera el vacío de la nada, como si considera la plenitud absoluta del ser, desconoce el grosor, la pluralidad de planos, los transmundos. Cuando, a partir de la nada llega a implantar el ser como plenitud y positividad absolutas —más cuando afirma que sólo hay ser y que el ser reclama e incluye en cierto sentido la nada—, no introduce elementos que hubiera excluido metódicamente antes, no se aproxima a lo concreto, no sigue las articulaciones del todo; compensa una abstracción con una contra-abstracción.³⁷

En estas últimas palabras se devela el sentido que tiene para Merleau-Ponty el negativismo sartreano: el de ser una abstracción. El negativismo absoluto sería una expresión más del pensamiento reflexivo-especulativo, que es posterior a la experiencia originaria del ser en el mundo. Como mencioné, Merleau-Ponty critica las posiciones extremas y, según él, el negativismo sería una de ellas:

punto de contacto con el objetivismo del marxismo dogmático (léase doctrina oficial del PC y de la URSS) el hecho de ser igualmente terrorista en el campo sociocultural. “La filosofía del objeto puro y la del sujeto puro son igualmente terroristas” (Merleau-Ponty 1955, p. 145). Esto se debe a que “sin duda este extremo subjetivismo y este extremo objetivismo tienen algo en común, pues si lo social es una segunda naturaleza, sólo puede modificarse como la otra por un técnico, que será una especie de ingeniero político. Y si lo social es sólo el residuo inerte y confuso de nuestras acciones pasadas, no se puede intervenir e imponer orden más que por una creación pura (Merleau-Ponty 1955, p. 144).

³⁶ Aquí hay que aclarar que la lectura de Merleau-Ponty del para-sí sartreano es una lectura personal. Merleau-Ponty sostiene que la “conciencia no podría tener ningún poder motor”; sin embargo, la nihilización se realiza en la acción y, para Sartre, esto no puede ser de otra manera ya que, si bien el para-sí es nada, se encuentra también revestido de ser. En *El ser y la nada* no hay una imposibilidad de actuar, de ser poder motor; sino que la imposibilidad es la de no actuar. Por otro lado, aunque la diferencia entre el ser para-sí y el ser en-sí es de orden ontológico, la expresión de que se trata de dos “órdenes distintos” puede llevar a pensar en un dualismo ontológico; sin embargo, en *El ser y la nada* Sartre aclara que se trata de dos dimensiones que no sólo se refieren necesariamente la una a la otra, sino que surgen de una misma raíz originaria.

³⁷ Merleau-Ponty 1964, p. 96.

En realidad la definición del ser como lo que es en todos los aspectos y sin restricción alguna, y la de la nada como lo que no es desde ningún punto de vista, esa apropiación por el pensamiento de un ser inmediato y una nada inmediata, esa intuición y esa neguintuición son el retrato abstracto de una experiencia, y hay que discutirlos en el campo de la experiencia.³⁸

Para Merleau-Ponty, la oposición entre el ser y la nada tiene como correlato dos formas opuestas de captación, la intuición como captación del ser y la neguintuición como captación de la conciencia de sí misma, que se define, para Sartre, como “nada”.³⁹ Ahora bien, en este punto es interesante destacar la lectura de Merleau-Ponty del polo antagónico del negativismo sartreano: el positivismo de Bergson. En el artículo “Naturaleza y negación: Merleau-Ponty lector de Bergson” (Toadvine 2000), Ted Toadvine indica que las alusiones de Merleau-Ponty al autor de *La energía espiritual*, tanto en la *Fenomenología de la percepción* como en *La estructura del comportamiento*, adoptan una línea crítica. Esta visión crítica del pensamiento continúa en los *Cursos sobre la naturaleza*. Para Merleau-Ponty, hay en Bergson un positivismo radical que es, en última instancia, un negativismo radical. En este sentido, habría una convergencia entre ciertas intuiciones de Bergson y otras de Sartre.

A primera vista, Merleau-Ponty indica que si bien puede parecer paradójico comparar dos filosofías en las que una es esencialmente positivista y la otra esencialmente negativista, ninguna de las dos admite una mezcla del ser y de la nada. Con Sartre, la nada está ávida de ser, y lo que hay es un equívoco en la conciencia, un vano esfuerzo de la nada por hacerse ser. No hay lugar para una concepción de la naturaleza ni para una concepción de la historia. Con Bergson ocurre lo mismo. El objeto es todo lo que es. En *La evolución creadora*, Bergson sostiene que “si pudiésemos establecer que la idea de la nada, en el sentido en que la tomamos cuando la oponemos a la de existencia, es una pseudo-idea, los problemas que suscita alrededor de sí se convertirían en pseudo-problemas”.⁴⁰ La nada se transforma en una pseudo-idea y, por lo tanto, en un pseudo-problema. Merleau-Ponty observa que, en Bergson, hay

³⁸ Merleau-Ponty 1964, p. 105.

³⁹ Sobre la oposición entre “intuición” y “neguintuición” como forma abstracta del pensamiento en Merleau-Ponty sugiero la lectura de Llorente 2014. Por otro lado, es interesante destacar el paralelismo entre el término “neguintuición” y el de “negantropía” que emplean las ciencias naturales para referirse a los sistemas orgánicos donde el principio de entropía adquiere características particulares que hacen que se denomine “entropía negativa”.

⁴⁰ Bergson 1963, p. 677.

una transferencia de lo posible del ser al hombre. Sartre sostiene la idea que en la historia de una conciencia no hay faltas previas: el hombre crea a la vez su falta y su solución. De la misma manera, en *La evolución creadora* Bergson piensa que la filosofía crea, al mismo tiempo, los problemas y sus soluciones.

Frente a ambas posiciones, Merleau-Ponty propone la dialéctica. En el siguiente texto, Merleau-Ponty asienta con toda claridad su posición respecto a cómo se debe comprender la dialéctica:

La dialéctica no es la idea de acción recíproca ni la idea de solidaridad de los contrarios y de su superación, ni tampoco de un desarrollo que se provoca a sí mismo, ni del transcrecimiento de una cualidad que instala en un nuevo orden un cambio que hasta ese entonces era cuantitativo: éstas son consecuencias o aspectos de la dialéctica. Pero esas relaciones, tomadas por sí mismas o como propiedades del ser, son como prodigios, curiosidades o paradojas. Sólo aclaran cuando se las considera en nuestra experiencia, cuando se reúnen en un sujeto, en un ser y en otros sujetos; entre esos contrarios, en esa acción recíproca, en esa relación entre un interior y un exterior, en ese devenir que no sólo deviene, sino que viene para sí, hay lugar, sin contradicción y sin magia, para que existan relaciones de doble sentido, para vuelcos, para verdades contrarias e inseparables, para superaciones, para una génesis perpetua, para una pluralidad de planos o de órdenes. Sólo hay dialéctica en ese tipo de ser en el que se realiza la convergencia de los sujetos y que no es solamente un espectáculo que se proporciona cada uno de ellos por su cuenta, sino su residencia común, el lugar de sus intercambios y de sus inserciones recíprocas.⁴¹

Esta comprensión de la dialéctica atraviesa varios de los últimos escritos de Merleau-Ponty. En uno de sus resúmenes de cursos en el *Collège de France* enumera tres elementos de la dialéctica. Por un lado, es un pensamiento de las contradicciones pero que no busca anular la oposición, sino que mantiene siempre la tensión entre las partes contrarias. Por otro, es un pensamiento subjetivo, ya que no toma al ser en-sí de manera objetiva, sino que establece un nuevo sentido de la subjetividad y de su relación con el mundo. La tercera característica propia de la dialéctica es que se trata de un pensamiento circular:

Puesto que no quiere sacrificar lo uno a lo otro, ni lo reflexivo a la reflexión, el pensamiento dialéctico se presenta ante sí mismo como desarrollo [...] de lo que existía antes de él, y del mismo modo sus conclusiones conservarán en sí mismas todo el progreso que condujo hacia ellas.⁴²

⁴¹ Merleau-Ponty 1964, p. 297.

⁴² Merleau-Ponty 1968, pp. 78–82.

En este mismo texto, Merleau-Ponty reconoce ciertos aspectos de la concepción de la dialéctica que sostiene Platón en sus textos de vejez. En el *Sofista* se desarrolla una dialéctica que no lleva a ninguna superación, sino que se mueve entre las ambivalencias y reciprocidad de los términos. Esta idea de una dialéctica que no busca superaciones, que no es ni “descendente” ni “ascendente”, que no busca conciliar ni anular los opuestos, sino pensar el lazo que los une, la manera en que cada elemento nos remite a los otros, es fundamental para Merleau-Ponty. “El *Parménides* de Platón, y también el *Teeteto* y el *Sofista*, han sido estudiados como ejemplos de una dialéctica que no es ascendente ni descendente y que se mantiene, por así decirlo, en su lugar, constituido”.⁴³

Por su parte, en *Historia de una amistad*, Sartre cuestiona el carácter dialéctico del pensamiento de Merleau-Ponty a partir de esta concepción “circular” de la dialéctica. “Así, girando y meditando, Merleau permanece fiel a su pensamiento espontáneo —lenta rumia interrumpida por súbitos relámpagos— y es a este pensamiento al que erige discretamente en método bajo la forma de una dialéctica decapitada”.⁴⁴ La expresión “dialéctica decapitada” hace referencia a la ausencia de síntesis superadoras. Sartre señala el carácter circular del pensamiento merleau-pontyano, la idea de ver siempre entre los opuestos una naturaleza común, “de seguir cada No hasta que se convierte en Sí y cada Sí hasta verlo transformado en No”.⁴⁵ Si bien Sartre reconoce que Merleau-Ponty comprende el punto de partida del pensamiento dialéctico, habla de un juego de hurón a través del cual todo es verdadero y “donde las verdades contradictorias en él nunca se combaten [...]”.⁴⁶ En este punto, Sartre menciona el reconocimiento de Merleau-Ponty de algunas ideas de la filosofía de Platón. “Merleau conserva sus coquetearías: en este texto habla aún de la dialéctica. Pero no es Hegel a quien se refiere, sino a Parménides, a Platón”.⁴⁷ Esto hace que Sartre cuestione ese carácter dialéctico ya que, para él, la dialéctica es la dialéctica hegeliana, aun a pesar de las críticas que puedan hacerse a Hegel.

En *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty sostiene que la dialéctica sólo puede concebirse “como la expresión o la verdad de una experiencia donde el comercio de los sujetos entre sí y con el ser estaba

⁴³ Merleau-Ponty 1968, p. 81.

⁴⁴ Sartre 1974, p. 282.

⁴⁵ Sartre 1974, p. 283.

⁴⁶ Sartre 1974, p. 283.

⁴⁷ Sartre 1974, p. 284.

previamente constituido”.⁴⁸ El pensamiento dialéctico es, por lo tanto, un pensamiento situado en ese intermundo que significa un pliegue a partir del cual se dan las relaciones de reciprocidad entre términos que, a primera vista, podrían considerarse antagónicos.

Volviendo a *Lo visible y lo invisible*, la dialéctica se piensa como movimiento inherente al ser:

Dicho en otros términos, lo que excluimos de la dialéctica es la idea de lo negativo puro; lo que buscamos es una definición dialéctica del ser que no puede ser el ser para-sí, ni el ser en-sí —definiciones rápidas, frágiles, inconsistentes que, como dijo muy bien Hegel, nos llevan de una a la otra—, ni el en-sí-para-sí, que es el colmo de la ambivalencia [. . .], que ha de dar con el ser antes de que se produzca la escisión reflexiva, alrededor de ella, su horizonte, no fuera de nosotros, ni en nosotros, sino donde se cruzan ambos movimientos, donde hay algo.⁴⁹

4. *La carne como elemento*

En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty comienza a articular un concepto para pensar una ontología que no caiga en lo que él llama “actitudes extremas”, es decir, que se aleje de todo dualismo. Sin embargo, no se trata de un monismo metafísico, donde “metafísico” es algo que se encuentra “más allá” de lo sensible. Por el contrario, el concepto que desarrolla parte del proyecto presentado en el artículo “El filósofo y su sombra” de rehabilitar una ontología de lo sensible. Este concepto es el concepto de “carne”.⁵⁰

En su artículo “Les trois sens de la chair. Sur une impasse de l’ontologie de Merleau-Ponty”,⁵¹ Renaud Barbaras señala que el filósofo francés pasa de un concepto óptico de “carne” a uno ontológico.⁵² Y, en efecto, Merleau-Ponty elabora un concepto de “carne” en un sentido ontológico que abre la posibilidad de un pensamiento en torno al ser que no se halla “más allá” de la existencia fáctica, que no se trata de un *metà tá*, sino que se encuentra “más acá”. Por lo tanto, la carne no debe pensarse como un principio trascendente a la *physis*; al contrario, la carne se

⁴⁸ Merleau-Ponty 1955, p. 298.

⁴⁹ Merleau-Ponty 1964, p. 128.

⁵⁰ Sobre el concepto de “carne” en Merleau-Ponty sugiero Tréguier 1996 y Dillon 1988.

⁵¹ Barbaras 2008.

⁵² Barbaras 2008, p. 19.

emparenta con la *physis* misma, tal como ésta la pensaban los presocráticos. Precisamente el propio Merleau-Ponty afirma que la carne es un elemento, y el concepto de elemento que utiliza es el concepto griego:

Para designarla haría falta el viejo término “elemento” en el sentido que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, de una cosa general, a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, una especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que haya una simple parcela suya.⁵³

Con la comprensión de la carne como elemento, Merleau-Ponty se aleja de la oposición binaria entre materia y espíritu. La carne no es ni una ni el otro. “La carne no es materia en el sentido de corpúsculos de ser que se suman o se prolongan para formar los seres”.⁵⁴ Al mismo tiempo, Merleau-Ponty sostiene que tampoco “es representación para un espíritu”.⁵⁵ Si “espíritu” y “materia” eran polos antagónicos en el pensamiento ontológico moderno, la “carne” se ubica a igual distancia de uno y del otro. Por lo tanto, ni Kant ni Engels son los puntos de referencia de Merleau-Ponty para plantear esta dimensión ontológica. Sí está, como se vio en el primer apartado, la influencia de Schelling, ya que la carne se relaciona con el “principio bárbaro” y con la naturaleza. En algún punto también puede comprenderse en relación con el absoluto hegeliano, según la interpretación de Merleau-Ponty en “Filosofía y no-filosofía después de Hegel”. Es decir, se trataría de una forma de comprender lo absoluto que se encuentra, de nuevo, “más acá” de la relación sujeto-objeto.⁵⁶

La carne en tanto elemento se presenta entonces como lo que envuelve todo lo existente. La relación entre el vidente y lo visto, entre la mirada y lo mirado, se articula y posibilita a partir de este elemento originario que envuelve a ambos polos de la relación:

Lo que hay, pues, no son cosas idénticas a sí mismas, que se ofrecen ulteriormente al vidente, y tampoco es un vidente, vacío al principio quien

⁵³ Merleau-Ponty 1964, p. 184.

⁵⁴ Merleau-Ponty 1964, p. 183.

⁵⁵ Merleau-Ponty 1964, p. 184.

⁵⁶ En esta nota Merleau-Ponty sostiene que el absoluto hegeliano es algo que se da al contacto con nuestra vida: “se intenta captar la relación del *Erkennen* con lo Absoluto como dada en nuestra vida (pues se trata de un Absoluto que será también *Erkennen*), de refundar los conceptos de subjetividad y objetividad, absoluto y conocimiento al contacto con nuestra vida [...]” (Merleau-Ponty 1996, p. 282).

después se abre a ellas, sino algo a lo que sólo podemos acceder palpándolo con la mirada, cosas que no podemos aspirar a ver desnudas porque la mirada las envuelve, las viste con su carne.⁵⁷

Merleau-Ponty habla de una “carne” de la mirada, lo que deja en claro que la carne no puede reducirse a un principio materialista. De la misma manera, se aprecia aquí una distancia enorme con respecto a la forma de comprender la mirada de Sartre.⁵⁸ La mirada, a partir de la ontología de la carne, no es poder de objetivación del para-sí frente a la desnudez de otro para-sí. Para Merleau-Ponty, la mirada sólo es posible a partir de este involucramiento común de la carne, tanto del que mira como del que es visto.

En Cabestan 2000 se afirma que, en esta última etapa, hay en nuestro autor un alejamiento de la fenomenología, tanto husserliana como sartreana, y un acercamiento a la ontología del Heidegger post-*Kehre*.⁵⁹ Si bien no es éste el tema del presente trabajo, sí podría decirse, por un lado, que, como se ha visto hasta ahora, la distancia con la ontología sartreana está presente desde los primeros textos de Merleau-Ponty y, por otro lado, que el proyecto de una “ontología de lo sensible”, e incluso el concepto de carne, aparecen ya en “El filósofo y su sombra”, donde, como también se ha visto, Merleau-Ponty lleva a cabo una relectura de *Ideas II* de Husserl. Sin embargo, es cierto que hay una profundización ontológica en la que la idea de la intencionalidad es desplazada por la conceptualización de una ontología originaria que precede a la conciencia.

Ahora bien, con la comprensión de la carne como elemento, Merleau-Ponty descubre esa tercera dimensión que ha buscado de manera constante en sus trabajos. La carne se constituye como un pliegue que articula la totalidad de los existentes. En el caso del cuerpo propio y el cuerpo del otro, Merleau-Ponty profundiza las tesis ya presentes en la *Fenomenología de la percepción* y retoma el concepto de “intercorporalidad” del artículo “El filósofo y su sombra”: “si se ha dejado captar por uno de sus fragmentos, queda establecido el principio de captabilidad, y en el campo hay cabida para otros Narcisos, para una intercorporali-

⁵⁷ Merleau-Ponty 1996, p. 173.

⁵⁸ En *El ser y la nada*, la mirada se corresponde a la dinámica entre subjetivación y objetivación como forma originaria del ser para-otro. No puedo mirar y ser mirado, sino que, o bien miro (lo que significa la objetivación del otro) o bien soy mirado (lo que significa mi objetivación).

⁵⁹ Sobre la relación entre el “segundo” Heidegger y Merleau-Ponty se sugieren Dastur 2000 y Lucero 2012.

dad”.⁶⁰ El problema del solipsismo, el problema de la multiplicidad de Narcisos, deja de ser un obstáculo puesto que, a partir de la constitución de la carne como elemento articulador de una ontología originaria, la intercorporalidad precede a la corporalidad. Todos estamos envueltos por este elemento común que antecede a la constitución de todo principio de individuación.

Sin embargo, Merleau-Ponty nos advierte que para la metafísica clásica era imposible pensar esto, e incluso sostiene que “no existe nombre para designar esto en la filosofía tradicional”.⁶¹ El ser no es algo “más allá” de los entes ni, mucho menos, algo más allá del mundo. Por el contrario, el mundo se define, según nuestro autor, como “carne universal”.⁶² El ser que tiene como correlato a la carne como elemento es un substrato que envuelve lo existente y no algo que se encuentra en la cima de una pirámide metafísica como la Idea de Bien platónica. “Mundo”, “carne”, “naturaleza”, “ser” se articulan como correlatos de una misma ontología con la cual Merleau-Ponty intenta sobrepasar los límites de la filosofía tradicional en general y del pensamiento especulativo en particular.

En este punto es importante destacar la manera en que nuestro autor comprende la relación entre ser y no ser. Para él, no se trata de términos absolutos que se vinculan sólo a partir de una relación de negación. La carne no es una pura positividad, sino que está surcada por negatividades internas, por ausencias, por grietas:

Cuando hablamos de la carne de lo visible no pretendemos hacer una antropología, describir un mundo tapizado con nuestras proyecciones, con la salvedad de lo que pueda ocurrir detrás de la máscara humana. Queremos decir, por el contrario, que el ser carnal, ser de varias hojas o varias caras, ser de latencia y presentación de ciertas ausencias, es un prototipo del ser, del que nuestro cuerpo, el sintiente sensible, es una variante muy notable pero cuya paradoja constitutiva se haya en todo ser visible: ya que en el cubo se juntan *visibilia* incomponibles, así como mi cuerpo es justamente cuerpo fenoménico y cuerpo objetivo: si el cubo es como mi cuerpo, lo es por un prodigio extraordinario.⁶³

En su texto *Naturaleza y humanidad. El problema antropológico en la obra de Merleau-Ponty*, Étienne Bimbenet afirma que Merleau-Ponty

⁶⁰ Merleau-Ponty 1964, p. 183.

⁶¹ Merleau-Ponty 1964, p. 185.

⁶² Merleau-Ponty 1964, p. 185.

⁶³ Merleau-Ponty 1964, p. 185.

sólo logra su objetivo de sobrepasar la centralidad de la conciencia hacia una instancia ontológica más originaria en sus últimos textos.⁶⁴ Más allá de si lo haya logrado o no, a lo largo de este trabajo se ha demostrado que esta búsqueda atraviesa, en efecto, la obra de Merleau-Ponty. Ahora bien, las palabras recién citadas manifiestan la forma en que, en *Lo visible y lo invisible*, se presenta este proyecto. Esta ontología del ser carnal presenta una noción de ser en la cual lo negativo y lo positivo se entrelazan en una dialéctica de reciprocidades. En su instancia arqueológica-regresiva, Merleau-Ponty llega a esa dimensión previa en la que las tensiones y las concordancias, las ausencias y las presencias, se imbrican recíprocamente. Si en la ontología fenomenológica sartreana el ser y la nada se relacionaban por medio de la negación, en la ontología merleau-pontyana se trata de una relación de reversibilidad, en donde ambos términos no son absolutos, sino relativos.

La ontología de la carne que presenta Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible* no debe comprenderse como una metafísica monista. El ser carnal, que se identifica con el ser natural o ser salvaje, posee ya una dinámica de negatividades y positividades, un movimiento en el que hay alternancias, en donde lo latente y lo presente se entrecruzan de manera permanente. Por esto mismo, si el monismo hace referencia a un principio que es en-sí, positivo, pura presencia, la ontología merleau-pontyana no presenta rasgos en común con él.

Mi carne y la del mundo, incluyen, pues, zonas claras, zonas de luz alrededor de las cuales giran sus zonas opacas, y la visibilidad primaria, la de los *quale* y la de las cosas, no dejan de tener una visibilidad secundaria, la de las líneas de fuerza y las dimensiones; la carne maciza va acompañada de una carne sutil, el cuerpo momentáneo de un cuerpo glorioso.⁶⁵

Aquí puede verse la forma en que la ontología merleau-pontyana es una ontología de la ambigüedad en la que las distinciones “claras y distintas” se diluyen en un pensamiento que se caracteriza por su circularidad. Hay un movimiento permanente, pero no al estilo engelsiano en el que de lo inferior se va a lo superior de manera casi teleológica, sino que, por el contrario, es un movimiento de alternancias, de giros, de “idas y vueltas”, las “zonas de luz” conviven con las “zonas oscuras” para luego convertirse en ellas y viceversa.

⁶⁴ Bimbenet 2004, p. 28.

⁶⁵ Merleau-Ponty 1964, p. 195.

Para concluir este apartado, ofrezco una cita que muestra, por un lado, el planteamiento de Merleau-Ponty y, por otro, contrariando quizás a Cabestan, la forma en que el mismo Merleau-Ponty ve en su trabajo una continuación y reapropiación de la filosofía husserliana:

Cuando Husserl habla del horizonte de las cosas —de su horizonte exterior, que todos conocemos, y de su horizonte interior, esa oscuridad atiborrada de visibilidad, de la que la superficie de las cosas no es más que el límite— hay que tomar la expresión al pie de la letra; el horizonte como la tierra y el cielo, no es una colección de cosas tenues, o el título de una clase, ni una posibilidad lógica de concepción, o un sistema de potencialidad de conciencia: es un nuevo tipo de ser: ser poroso, preñado, el ser de la generalidad, y en él está sumido el otro ser, aquel ante el cual se abre el horizonte. Su ser y las lejanías participan de una misma corporalidad o visibilidad en general, que reina entre éstas y aquel, y hasta más allá del horizonte, más acá de la piel, hasta el fondo del ser.⁶⁶

5. Conclusión

En las páginas precedentes se ha visto la forma en que el intento por pensar una “tercera dimensión” entre el sujeto y el objeto atraviesa la obra de Merleau-Ponty. Si bien en el despliegue del pensamiento merleau-pontyano ha habido giros y cambios de perspectivas, dicho intento ha estado siempre presente. Esto lo deja bien claro el propio Merleau-Ponty en “Títulos y trabajos”, donde habla de las obras anteriores a este escrito al mismo tiempo que proyecta, desde una misma visión, sus investigaciones futuras.

A su vez, esa búsqueda de una dimensión originaria que preceda a todo dualismo tiene un carácter transversal que surca la gnoseología, la comprensión de la historia y la ontología. En el caso del debate con Sartre, esta búsqueda es una de las diferencias centrales con respecto al pensamiento del autor de *El ser y la nada*. Tanto en la *Fenomenología de la percepción* como en *Las aventuras de la dialéctica*, así como en *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty critica de manera explícita varios aspectos del pensamiento sartreano, y la perspectiva desde la cual lo hace es la de este intento por buscar el suelo común, originario, entre los polos que, a primera vista, pueden parecer antinómicos.

Merleau-Ponty también realiza desde esta perspectiva críticas a las “actitudes extremas”. “Intelectualismo” y “realismo”, “subjetivismo” y

⁶⁶ Merleau-Ponty 1964, p. 195.

objetivismo”, “racionalismo” y “empirismo” son facetas de una misma lógica en la cual, o bien se piensa al hombre como pura interioridad o bien se lo piensa desde la pura exterioridad. Frente a dichas actitudes, Merleau-Ponty realiza una crítica y un reconocimiento parcial de cada una de ellas. Esa convivencia entre crítica y reconocimiento le abre la posibilidad de pensar una dimensión que preceda a las antinomias irreconciliables.

A partir de la lectura, análisis y exposición de los últimos escritos de Merleau-Ponty, se ha podido señalar la forma en que el filósofo francés busca rehabilitar una ontología de lo sensible en la que se relativice la oposición agonística entre el ser y la nada. En paralelo con lo dicho en el párrafo anterior, Merleau-Ponty intenta pensar una ontología que no incurra ni en el “positivismo” ni en el “negativismo”. En este aspecto, se ha destacado el objetivo merleau-pontyano de pensar una ontología que no circunscriba el ser a la lógica de la metafísica tradicional ni a la de la pura positividad sartreana. El objetivo de Merleau-Ponty es plantear una ontología radical que piense al ser de manera también radical. En este sentido, la ontología de lo sensible se abre hacia una comprensión de la naturaleza en la cual ésta se presenta como el “principio bárbaro” de Schelling, como aquello que se encuentra siempre presente pero que, al mismo tiempo, no se reduce a un principio estático y absolutamente positivo, sino que se encuentra surcado por latencias y negatividades, por movimientos propios de autoproducción y de autotransformación.

De la misma forma, con la comprensión de la “carne” como elemento originario Merleau-Ponty encuentra la posibilidad de pensar una noción de ser primordial que no se encuentre en la cima de una pirámide metafísica como la Idea de Bien platónica sino, por el contrario, que “recubra” la totalidad de lo existente. La carne se emparenta con la naturaleza como el ser salvaje, en el que “todos nuestros preliminares fueron hechos” y que articula todo lo existente.

BIBLIOGRAFÍA

- Barbaras, R., 2008, “Les trois sens de la chair. Sur une impasse de l’ontologie de Merleau-Ponty”, *Chiasmi International*, no. 10, pp. 19–34.
- Belot, D., 2008, “Dialectique, ontologie et histoire dans les notes préparatoires aux cours sur *La philosophie dialectique* (1956)”, *Revue internationale de philosophie*, 2, vol. 62, no. 244.
- Bergson, H., 1963, *Obras escogidas. Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. Materia y memoria. La evolución creadora. La energía espiritual. Pensamiento y movimiento*, Aguilar, Madrid.

- Bimbenet, É., 2004, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, París.
- Cabestan, Ph., 2000, "La critique de l'ontologie sartrienne dans *Le visible et l'invisible*", *Chiasmi International. Merleau-Ponty de la nature à l'ontologie*, no. 2, Vrin, París, pp. 389–413.
- Carbone, M., 2012, "Las ideas sensibles entre vida y filosofía", *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, pp. 100–102.
- Cassou-Noguès, P., 2001, "Merleau-Ponty et les sciences de la Nature: La lecture de la physique moderne: Confrontation à Bergson et Whitehead", *Chiasmi International*, no. 2, pp. 119–142.
- Dastur, F., 2000, "La lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du *Visible et l'Invisible* et le cours du Collège de France (1957–1958)", *Chiasmi International*, vol. 2, pp. 373–387.
- , 2001, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Encre Marine, La Ver-sanne.
- De Coorebyter, V., 2002, "La petite Lucienne et le jardin public: la subversion du cogito dans *La Nausée*", *Alter. Revue de phénoménologie*, no. 10, Editions Alter, París, pp. 91–101.
- Deguy, J., 1993, *La nausée de Jean-Paul Sartre*, Gallimard, París.
- Dillon, M.C., 1988, *Merleau-Ponty's Ontology*, Indiana University Press, India-nápolis.
- Husserl, E., 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologis-chen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Kons-titution*, (HUA IV), ed. M. Biemel, Martinus Nijhoff, La Haya.
- , 1968, *Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires.
- , 1979, *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires.
- Llorente, J., 2014, "La especificidad de la carne. Sobre el sentido del 'giro ontológico' en *Le Visible et l'invisible* de Merleau-Ponty", *Diánoia*, vol. 59, no. 72, México, pp. 85–111.
- Lucero, J.N., 2012, "El modo carnal del acontecimiento: aportes de la *Kehre* heideggeriana a la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty", *Diánoia*, vol. LVII, no. 69, pp. 71–100.
- Merleau-Ponty, M., 1945, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París.
- , 1953, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, París.
- , 1955, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, París.
- , 1960, *Signes*, Gallimard, París.
- , 1963, *Sens et non-sens*, Nagel, París.
- , 1964, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, París.
- , 1968, *Collège de France. Résumés de cours 1952–1960*, Gallimard, París.
- , 1995, *La Nature. Notes. Cours Collège du France*, Gallimard, París.
- , 1996, *Notes des cours au Collège de France. 1958–1959 et 1960–1961*, Gallimard, París.
- , 2000, *Parcours deux 1951–1961*, Verdier, Lagrasse.
- Rodrigo, P., 2003, "Ni le corps ni l'esprit. La chair de Husserl à Merleau-Ponty", *Studia Phaenomenologica*, vol. 3, nos. 3–4, pp. 107–118.

- Sartre, J.-P., 1943, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, París.
- , 1974, *Situations IV. Portraits*, Gallimard, París.
- Toadvine, T., 2000, "Nature and Negation: Merleau-Ponty's Reading of Bergson", *Chiasmi International. Merleau-Ponty. De la Nature à l'ontologie*, no. 2, Vrin, París.
- Tréguier, J.M., 1996, *Le corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Kimé, París.
- Zahavi, D., 2002, "Intersubjectivity in Sartre's Being and Nothingness", *Alter. Revue de phénoménologie. Sartre phénoménologue*, Editions Alter, París, pp. 265–284.