

DIÁNOIA

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México
México

LLORENTE, JAIME

La especularidad de la carne. Sobre el sentido del "giro ontológico" en *Le Visible et l'invisible* de Merleau-Ponty

Diánoia, vol. LIX, núm. 72, mayo, 2014, pp. 85-111

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433543005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La especularidad de la carne. Sobre el sentido del “giro ontológico” en *Le Visible et l’invisible* de Merleau-Ponty

JAIME LLORENTE

I.E.S. Campo de Calatrava (Ciudad Real, España)

jakobweinendes@gmail.com

Resumen: El propósito del presente estudio es clarificar el modo en el que los últimos desarrollos de la fenomenología de Merleau-Ponty tratan de abordar el problema de la escisión entre conciencia y objetividad que aún se hallaba presente en las primeras obras de este pensador francés. A este respecto, la noción de “carne del mundo” desempeña un papel decisivo, dado que en torno a ella Merleau-Ponty construye —en su obra póstuma e inconclusa *Lo visible y lo invisible*— una teoría narcisista de la percepción que puede interpretarse a la vez como una ontología especular en la cual el Ser, “la carne de las cosas”, se capta a sí mismo a través de la percepción humana del mundo. Se trataría, pues, de una ontología de la reconciliación entre lo objetivo y lo subjetivo.

Palabras clave: carne del mundo, reflexión, coextensividad, Ser prerreflexivo, ontología especular

Abstract: The aim of the present study is to clarify the way in which the last developments of Merleau-Ponty’s phenomenology try to approach the problem of the split between conscience and objectivity that had remained unsolved in the French thinker’s first works. In this discussion the notion of “flesh of the world” plays a decisive role since Merleau-Ponty builds around it —in his posthumous and unfinished work *Le Visible et l’invisible*— a narcissistic theory of perception that can be interpreted at the same time as a specular ontology in which Being, “the flesh of things”, grasps itself through the human perception of the world —which makes it an ontology of reconciliation between the objective and the subjective.

Key words: flesh of the world, reflection, coextensivity, pre-reflexive Being, specular ontology

1. La carne mundana y el trasfondo de la conciencia reflexiva

Ya desde la introducción a su primera obra, *La Structure du comportement* (1942), Maurice Merleau-Ponty explicita el significado último que persigue la totalidad de su pensamiento fenomenológico en términos de “comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza”; una naturaleza entendida aquí como “una multiplicidad de acontecimientos exteriores unos a otros y ligados por relaciones de causalidad”.¹

¹ M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, p. 1.

Después, en *Phénoménologie de la perception* (1945), sin renunciar a concebir el mundo natural como “una totalidad en la cual cada elemento mantiene relaciones de sentido con los demás”,² ni abjurar de una perspectiva que aún contempla la conciencia en términos de instancia ligada al “pensamiento objetivante”, el fenomenólogo francés comienza a presentir tras la trama recíprocamente causal de los *Sachverhalte* (“estados de cosas”) mundanos una dimensión extraña al pensar tético y reflexivo, un trasfondo ontológico que subyace en la percepción de todo objeto singular, presupuesto necesariamente por ésta y situado en un espacio de significación ligado al “horizonte de una experiencia primordial”, que Merleau-Ponty caracteriza del siguiente modo:

Es en la experiencia de la cosa donde se fundará el ideal reflexivo del pensamiento tético. La reflexión no capta ella misma, pues, su sentido pleno más que si menciona el fondo irreflexivo [*fonds irréfléchi*] que presupone, del cual se beneficia, y que constituye para ella como un pasado original, un pasado que jamás ha sido presente.³

En 1945, Merleau-Ponty ya intuye hasta qué punto el peso de los presupuestos vinculados al “pensamiento objetivo” (es decir, al moderno paradigma de la metafísica de la subjetividad) interfiere en el modo habitual de concebir el acto de la percepción. El esquema netamente cartesiano “sujeto-objeto” vela primero y secciona después los vínculos recíprocos existentes entre las cosas y nuestra percepción sensorial de ellas: entre el *obiectum* y el *subiectum* encarnado en un cuerpo mediante el cual lleva a cabo un efectivo “acoplamiento con las cosas”. En la medida en que concede preeminencia perceptiva a las cualidades

² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 338.

³ *Ibid.*, pp. 279–280. Esta última expresión, de una evidente raigambre schellingiana, aparece, en términos prácticamente idénticos, en múltiples pasajes de la obra de Emmanuel Lévinas, referidas precisamente a la posibilidad de un significado “no tético” de la temporalidad histórica: “Se trata de un pasado más antiguo que todo presente, un pasado que nunca fue presente y cuya antigüedad anárquica nunca ha sido ‘dada en el juego’ de disimulos y manifestaciones, un pasado cuya otra significación *falta* por describir; un pasado que *significa* más allá de la manifestación del ser, la cual de este modo sólo traduciría un momento de esta significación *significante*” (E. Lévinas, *De otro modo que ser; o más allá de la esencia*, p. 71). Igualmente: “Lo escrito me abre un pasado que no ha sido jamás vivido por mí, que no tiene lugar en lo privado de mi memoria. Un pasado absoluto [...], pasado que nunca ha sido presente, como un pasado anterior al tiempo, es decir, pasado que no es aquello que se puede captar mediante el conocimiento como objeto al modo en el que yo comprendo mi propio pasado, sino pasado que no ha sido nunca presente” (E. Lévinas, *Œuvres 2, Parole et silence*, p. 212).

puramente sensibles de la cosa (particularmente a las visuales), la reducción del proceso perceptivo a acto de pura representación efectuada por la epistemología cartesiano-moderna privilegia la posición en primer plano del objeto aislado, determinado y singular, en detrimento de la intuición del trasfondo abierto que lo precede y posibilita. De ese modo, el trasfondo ontológico universal resulta oscurecido y soslayado. Es a él —ciñéndonos aún a la terminología utilizada en *Phénoménologie de la perception*— al que apuntan expresiones al estilo de Merleau-Ponty como “medio” (*milieu*), “campo” (*champ*) o “atmósfera” (*atmosphère*):

las cualidades visuales, porque tienen una apariencia de autonomía, se vinculan menos directamente con el cuerpo y nos presentan un objeto más que introducirnos en una atmósfera. Pero en realidad todas las cosas son concreciones de un medio, y toda percepción explícita de una cosa vive de una comunicación previa con cierta atmósfera.⁴

En los últimos escritos de Merleau-Ponty, esta dimensión o trasfondo más o menos evanescente de lo real dado efectivamente a la percepción se describe mediante términos como *plis*, *dimensions*, *pivots*, etc., pero, al margen de la variación terminológica, el sentido profundo de la intuición vislumbrada en ambos momentos permanece, en lo esencial, idéntico. En efecto, en 1945, aún en incipiente pugna con el escollo representado por el pensamiento reflexivo y “objetivante”, Merleau-Ponty logra apuntar hacia el hecho de que “la percepción originaria es una experiencia no tética, preobjetiva y preconsciente”⁵ que —añadimos nosotros— ha de tener como correlato consecuente una instancia percibida igualmente investida de los caracteres de originariedad, no objetividad y donación radicalmente previa a toda posición de un objeto o

⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 370. En relación con la crucial noción de “quiasmo” a la que nos referiremos posteriormente, Renaud Barbaras alude oportunamente (de un modo no lejano al sentido propio de la *Seinsvergessenheit* heideggeriana) a este elemento ontológico tan originario como evanescente en términos de *oubli*, de “olvido” o soslayo que lleva a preterir ordinariamente aquello que se erige como lo inolvidable por excelencia: “En tanto que es imposible que aquello que permanece velado en él acceda al desvelamiento, el mundo es propiamente un lugar de olvido. De este modo, lo percibido, comprendido de nuevo a través de la noción de quiasmo, puede ser descrito como el dominio o el ser de un olvido: remite a un sentido que no es *sino* olvidado y es anunciado, por lo tanto, en su ausencia misma, pero que, *aunque olvidado*, permanece aún inmemorial” (R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, p. 189).

⁵ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 279.

elemento determinado y definido (una cosa individual). Si tal elemento originario ha de concebirse como una suerte de *conditio possibilitatis* ontológica de la percepción de toda cosa singular, no puede contarse él mismo entre las cosas individuales, sino que éstas aparecen como objetivaciones definidas de un fondo indeterminado y omniabarcante (“concreciones de un medio”, dice Merleau-Ponty). Esta instancia a la que nos referimos admite ser aludida mediante el tradicional término “Ser”, y así lo hace el pensador francés en la última fase de su producción. Ahora bien, a pesar de estos precedentes decisivos, nuestra tesis es que solamente en esta fase final de su pensamiento logra Merleau-Ponty avizorar, si bien de modo difuso y aún no elaborado, la significación ontológica profunda subyacente en esa radical anterioridad a la captación de cosas definidas que él mismo atribuía en 1945 a la percepción originaria. Es alrededor de 1959 cuando comienza a perfilarse, tras el horizonte de la naturaleza concebida como unidad holística vertebrada internamente merced a simples relaciones causales, la huella de lo ontológicamente invisible. Es también en este momento cuando el fenomenólogo galo toma realmente conciencia del sentido en el que con propiedad cabe comprender sus afirmaciones lacónicas y dispersas relativas al modo en el que “toda percepción es una comunicación o una comunión [*communio*], la continuación o consumación por nuestra parte de una intención extraña o, a la inversa, el cumplimiento hacia el exterior de nuestras potencias perceptivas”.⁶

Si de lo que se trataba en la proyectada obra inconclusa, según informa una *Note de travail* fechada en febrero de 1959, era de satisfacer la “necesidad de llevar los resultados de la *Fenomenología de la percepción* a una explicitación ontológica”, reparando así, en cierto modo, el hecho de que “[l]os problemas que permanecen después de esta primera descripción se deben a que he conservado en parte la filosofía de la ‘conciencia’”,⁷ los resultados fragmentarios a los que ahora llega cum-

⁶ *Ibid.*, p. 370.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 234. En otra anotación de la misma fecha, Merleau-Ponty se propone explícitamente, en el umbral de su hipotética obra proyectada, “decir en la introducción (el pensamiento fundamental) que debo mostrar que aquello que se podría considerar como ‘psicología’ (*Fenomenología de la percepción*) es en realidad ontología” (*ibid.*, p. 228). Del mismo modo, “Los problemas planteados en *Ph.P* son insolubles porque parto allí de la distinción ‘conciencia’-‘objeto’” (*ibid.*, p. 250). Según Merleau-Ponty, él llega a este “giro de perspectiva” que permite reinterpretar los resultados de su anterior investigación fenomenológica en clave ontológica a través del “desvelamiento del Ser salvaje o bruto por el camino de Husserl y del *Lebenswelt* sobre el cual se opera” (*ibid.*, p. 234).

plen parcialmente tal propósito. Tanto en 1945 como en 1959, el horizonte de sentido último hacia el que apunta el análisis del fenómeno perceptivo lo constituye ese *Être* (“Ser”) de las cosas no susceptible de ser aprehendido reflexivamente ni tematizado teóricamente, pero que se muestra como referente de la “fe originaria” prerreflexiva y pretemática sobre la cual se funda toda percepción de singulares concretos, de “cosas” particulares y definidas:

La percepción natural no es una ciencia, no pone las cosas a las que se refiere, no las aleja para observarlas, vive con ellas, es “la opinión” o la “fe originaria” que nos vincula con un mundo como con nuestra patria, el ser de lo percibido es el ser antepredicativo hacia el cual está polarizada toda nuestra existencia.⁸

El trasunto de esta suerte de *Urdoxa* vinculada a la *foi originaire* de la cual habla la *Phénoménologie de la perception* será, tras el tamiz ontológico al cual somete Merleau-Ponty sus posiciones epistemológicas iniciales, la noción de “fe perceptiva”. Al comienzo de *Le Visible et l’invisible* esta intuición originaria y no reflexiva de lo dado se describe del siguiente modo:

Vemos las cosas mismas, el mundo es esto que nosotros vemos: las fórmulas de este género expresan una fe que es común al hombre natural y al filósofo desde que abre los ojos, remiten a una base [assise] profunda de “opiniones” mudas implicadas en nuestra vida. Pero esta fe tiene de extraño el que, si se busca articularla en tesis o enunciados, si se pregunta qué es *nosotros*, qué es *ver* y qué es *cosa* o *mundo*, se entra en un laberinto de dificultades y contradicciones.⁹

Ambas formas de aproximación al trasfondo indeterminado de lo real (común tanto al sujeto como al objeto, al pensamiento y al mundo natural) comparten, pues, al menos dos rasgos esenciales. El primero de ellos se refiere al hecho de que la captación tético-reflexiva de una cosa singular y determinada cualquiera (un ente concreto) remite ya necesariamente, cuando se explicitan sus presupuestos necesarios, a ese “fondo irreflexivo” no tematizable, inconscientemente supuesto siempre como horizonte de sentido en el cual se incardina sin remisión posible el Ser mismo de la cosa así percibida. Es un fondo que no se presenta en absoluto como “objeto” alguno, pero que aparece como telón

⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 371–372.

⁹ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l’invisible*, p. 17.

universal situado perpetuamente tras toda representación que pueda tener lugar en el escenario poblado por los objetos y sus relaciones recíprocas. En este sentido, en su última obra concluida y publicada, Merleau-Ponty escribe estas palabras decisivas: “Cada cosa visual, todo individuo que es, funciona también como dimensión porque se da como resultado de una dehiscencia del Ser. Esto quiere decir finalmente que lo propio de lo visible es tener un doble [*doublure*] invisible en sentido estricto, que lo hace presente como una ausencia”.¹⁰ *Omnis determinatio est negatio*, ciertamente, pero también afirmación tácita e indirecta de lo indeterminado que posibilita todas las negaciones y a lo cual remite de modo indirecto toda afirmación hipotética aislada.

Por su parte, el segundo de los rasgos mencionados hace referencia a la intuición según la cual la esencia del acto perceptivo —ese mismo acto que capta lo óntico concreto y su remisión al Ser indeterminado que lo envuelve y lo torna posible—¹¹ se localiza en el fenómeno de la “comunidad” comunicativa con lo percibido. Tal *communio* entre *percipiens* y *perceptum* que rompe el circuito representativo “sujeto-objeto” instituido por la metafísica de la subjetividad, era ya considerada por Merleau-Ponty —en el capítulo de la *Phénoménologie de la perception* dedicado a “La chose et le monde naturel”— como “continuación” o “consumación” que la conciencia efectúa, por su parte, sobre “una intención extraña”, es decir, a instancias de un requerimiento previo procedente del exterior, de la esfera trascendente a la inmanencia propia de lo subjetivo. En esa medida, la comunicación que la percepción establece con lo real percibido constituye fundamentalmente un acto de respuesta: una suerte de réplica surgida como reacción de contestación a una demanda ontológica silenciosamente formulada por el Ser de las cosas. Esta concepción del contacto perceptivo en términos de “respuesta” a una *intentio* ontológica externa se enfatiza en el último pensamiento de Merleau-Ponty en el contexto de una reflexión sobre la visión pictórica y acerca de los nexos que ésta mantiene con el trasfondo indeterminado e irreflexivo de lo real:

El pintor toca, pues, los dos extremos. En el fondo inmemorial de lo visible algo ha mutado, se ha encendido, que inunda su cuerpo, y todo aquello que él pinta es una respuesta a esta suscitación; su mano, “nada más que

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, p. 85.

¹¹ Un “método” justificado mediante afirmaciones como la siguiente: “No se puede hacer ontología directa. Mi método ‘indirecto’ (el Ser en los entes) es el único conforme al Ser” (*Le Visible et l'invisible*, p. 231).

el instrumento de una lejana voluntad”. La visión es el encuentro, como en una encrucijada, de todos los aspectos del Ser.¹²

Por lo tanto, se trata de una prioridad del referente ontológico indefinido y universal al que apunta toda cosa determinada sobre la hipotética preeminencia perceptiva susceptible de serle atribuida a ésta, y de una concepción del contacto comunicativo entre lo objetivo y lo subjetivo (particularmente el ligado a la captación óptica) en términos de “respuesta” a un requisito ontológico previamente dado: tales son los aspectos comunes a la visión de Merleau-Ponty de la relación entre pensamiento y Ser en las dos etapas fundamentales de su itinerario teórico. Ahora bien, una vez constatados tales puntos de conexión, ¿qué sentido tiene referirse a un hipotético “giro ontológico” que escindiría ese itinerario supuestamente continuo en múltiples puntos de vista contrapuestos entre sí (una perspectiva previa “psicológico-fenomenológica” seguida por una *Kehre* definida por la deriva hacia la adopción del lenguaje y las “categorías” propias de la ontología)? El neologismo “especularidad”, aplicado a la noción de *chair du monde* (“carne del mundo”) que aparece en los últimos escritos inconclusos del autor (particularmente en *Le Visible et l’invisible* y en las *Notes de travail*) vertebrará en lo sucesivo las líneas maestras de nuestra interpretación al respecto, así como las tesis particulares que de ella se desprenden.

De entre ellas, la tesis principal que pretendemos defender es que la crítica de Merleau-Ponty a la filosofía reflexiva y su búsqueda paralela del trasfondo irreflexivo originario que subyace en la escisión “sujeto-objeto”, lejos de apuntar a una concepción renovada de “las relaciones entre la conciencia y la naturaleza” capaz de lograr para la primera un estatus ontológico igualmente alejado del paradigma cartesiano-moderno y de las posturas “objetivistas” y “antihumanistas” contemporáneas, acaba por desembocar en una endo-ontología especular en la cual el Ser “no tético” y “preobjetivo” que se encuentra en el fondo de lo real se contempla a sí mismo a través de la mediación ejercida por la subjetividad y la percepción.¹³ De este modo, la conciencia deviene

¹² M. Merleau-Ponty, *L’Œil et l’esprit*, p. 86.

¹³ Josep Maria Bech caracteriza apropiadamente el enfoque de Merleau-Ponty, así como sus logros y orientaciones fundamentales, al afirmar que rozan tangencialmente (aunque sin advertirlas ni enfatizarlas) las —a nuestro juicio— implicaciones esenciales de orden “antisubjetivista” contenidas larvadamente en tales orientaciones y que devienen explícitas en *Le Visible et l’invisible*: “Distingue al pensamiento de Merleau-Ponty haber cuestionado con radicalidad creciente algunos imperativos filosóficos de la Modernidad. Contrapuso nuestra fundamental imbricación sensible

elemento subsidiario en el contexto general del procedimiento merced al cual la “carne del mundo” se relaciona consigo misma. Solamente aquí se da un vínculo interno del Ser con el propio Ser: lo que propiamente “hay” es, en último término, una instancia ontológica que se vuelve o flexiona perceptivamente hacia sí misma.

La tradicional preeminencia epistemológica del sujeto forjado por la Modernidad se torna ahora subsidiariedad con respecto a la primacía ontológica ejercida por la universal “carne del mundo”, y ante la cual el antaño *fundamentum inconcussum mundi* se convierte en mero *speculum entis*. Es en este sentido como —en el marco de la discusión contemporánea acerca del estatus propio de la subjetividad— Merleau-Ponty secunda las posiciones “antisubjetivistas” derivadas del llamado “segundo Heidegger” (presentes en tendencias filosóficas como el estructuralismo, el deconstructivismo derridiano o el propio *pensiero debole* posmoderno), en la medida en que postula de modo explícito una suerte de “pertenencia recíproca” entre percepción y Ser en la cual, no obstante, este último dice en todo momento tanto la primera como la última palabra. Tal toma de posición aleja, por lo tanto, al último Merleau-Ponty de la órbita teórica ocupada por pensadores como Emmanuel Lévinas, en cuya obra trata de lograrse simultáneamente la superación tanto del modelo cartesiano-husserliano de sujeto (definido por la autoposición y la identidad propias del *subiectum* y del ego trascendental), como de las alternativas a éste (de cuño más o menos “heideggeriano”) que tienden a disolver la especificidad propia del psiquismo y su referencia a la alteridad en general en el seno de un Ser

con el mundo a la progresiva ‘pérdida de terreno *mundano*’ que había entrañado la Tradición Moderna. Subrayó la conexión ‘natural’ con la realidad que subyace en todo proceso perceptivo y que parecía haber quedado rota en los albores de la Modernidad, cuando Descartes redujo la vida perceptiva al pensamiento de la percepción [...]. Merleau-Ponty se afanó por poner al descubierto, no solamente la realidad que ha sido ocultada por nuestras sucesivas idealizaciones, sino más radicalmente todavía, el elemento ‘originario’ por excelencia que designa en ocasiones como ‘mundo de la vida’ (el husserliano *Lebenswelt*) pero que en general entiende como ‘el mundo mudo anterior al ser humano’ [...]. Esta fascinación por la experiencia primigenia, por otra parte, acompañó a Merleau-Ponty en su trayectoria pensante: ‘La operación propia de la fenomenología es desvelar el estrato preteórico. En su seno, las idealizaciones de la filosofía de la conciencia encuentran respaldo y pueden ser superadas.’ Y en líneas generales mantuvo que el propósito de la filosofía es ‘acceder a un estrato de la coexistencia entre las cosas que, siendo prehumano, es también más profundo que el suministrado por la inspección del conocimiento’” (J.M. Bech, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, pp. 10–12).

concebido como elemento anónimo y neutro. Un Ser contemplado, en palabras de Lévinas, como “lógos que no es el verbo de nadie”.¹⁴

2. La doble reflexión y la negatividad

Las consideraciones de la sección anterior no deberían inducirnos a pensar que la reflexión constituye, desde la perspectiva adoptada por Merleau-Ponty, un elemento subsidiario o subordinado a una supuesta preeminencia de lo inmediatamente dado. Si bien es cierto que la reflexión “se inspira en todo momento en la presencia previa del mundo, de la cual es tributaria y de la que extrae toda su energía”,¹⁵ no es menos cierto que, si se toma en serio el hecho de que las filosofías reflexivas comienzan por la experiencia pretemática irreflexiva del mundo para finalmente —tras la eclosión del universo teórico abierto por la reflexión— retirarla “como la escalera de cuerda que se recoge cuando se ha subido”, entonces no se da, propiamente hablando, filosofía reflexiva alguna. En efecto, la prioridad de la inmediatez sobre la reflexión y la subsidiariedad de ésta con respecto a aquélla constituyen el trasunto “epistemológico” de la prioridad “ontológica” paralela del Ser indeterminado (que ha de ser directa e inmediata) sobre la captación de cualquier objeto definido e individual de la cual se habló anteriormente (y que precisa del desdoblamiento reflexivo).

En este sentido, Merleau-Ponty evita cuidadosamente dar el paso hacia la postulación de la disimetría radical entre ambos pliegues de nuestra *Offenheit* o “apertura” a lo real, lo cual equivaldría a conferir un *estatus* de originariedad absoluta a lo prerreflexivo, haciendo devenir derivado y secundario simultáneamente todo lo captado merced al ejercicio de la reflexión. Lejos de ello, a lo que apunta verdaderamente la crítica de nuestro autor del pensamiento reflexivo es a lograr un equilibrio homeostático entre ambas instancias cognoscitivas en la medida en que resulta posible incardinarlas en el seno de un Todo co-

¹⁴ E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, p. 303. A este respecto escribe reveladoramente Lévinas: “A la ontología —a la comprensión heideggeriana del Ser del ente— la sustituye, como primordial, la relación de ente a ente que no desemboca, sin embargo, en una relación entre sujeto y objeto, sino en una proximidad, en la relación con el Otro” (E. Lévinas, *Difficile liberté*, pp. 436–437).

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, pp. 54–55. Así, Merleau-Ponty aclara: “Todo el análisis reflexivo es, no falso, sino todavía ingenuo, en tanto que se oculta su propio resorte, y que, para constituir el mundo, es necesario tener noción del mundo en cuanto preconstituido, y que así el proceso va retrasado, por principio, con respecto a sí mismo [es decir, es subsidiario de lo dado con inmediatez en la fe perceptiva]” (*ibid.*, p. 55).

múnmente compartido y hacerlas partícipes de un circuito de reflujos recíprocos igualmente común. Ésta es la perspectiva desde la que el pensador francés escribe, con cierto trasfondo impregnado de hegeliismo, lo siguiente:

puesto que no hay ya ni originario ni derivado, hay un pensamiento circular en el cual la condición y lo condicionado, la reflexión y lo irreflexivo, se hallan en relación recíproca, si no simétrica, y en el que el fin está en el comienzo tanto como el comienzo en el fin. No es otra cosa lo que decimos. Las observaciones que hacíamos acerca de la reflexión no estaban en modo alguno destinadas a descalificarla en beneficio de lo irreflexivo o de lo inmediato [...]. No se trata de colocar la fe perceptiva en el lugar de la reflexión, sino, por el contrario, de tener en cuenta la situación total, que conlleva un reenvío que va de una a otra.¹⁶

En última instancia, lo que esto significa es que no resulta factible establecer un férreo orden de presuposición entre lo irreflexivo originalmente dado y lo accesible al pensar reflexivo-discursivo, del mismo modo que —como se sigue de lo anterior— tampoco es posible hacerlo entre sus referentes ontológicos concretos: el Ser antepredicativo dado a la percepción inmediata y las cosas definidas que configuran el mundo dado a la reflexión, respectivamente. Simetría y homeostasis, por lo tanto, contra presuposición (anterioridad) y subsidiariedad. Ahora bien, dado que la reflexión y lo irreflexivo, la fe perceptiva y el pensar conceptual, son los dos polos simétricos de una “situación total” carente de exterioridad (es decir, inmanente), el “movimiento de uno a otro” del que habla Merleau-Ponty, su reflujo recíproco, su quiasmo (*chiasme, renvoi*), no puede ser sino un movimiento especular: un acto de copertenencia perceptiva recíproca. También aquí, como en Hegel, la reflexión genuina es un tipo particular de “reflexión en sí”, de reflexividad interna o “interior” (inmanente a la “situación total”) que no apunta hacia alteridad irreductible alguna, sino que se flexiona sobre sí misma configurando un bucle que no es más que una torsión orientada

¹⁶ *Ibid.*, pp. 55–56. María del Carmen López Sáenz escribe a este respecto que Merleau-Ponty “comprendió que la reducción nunca podría ser completa; no se limitaría a re(con)ducir al dominio circunscrito del sujeto trascendental del fenomenólogo, sino que penetraría en la vida oculta, la despertaría y la reactivaría, tomando conciencia de que, como el sujeto trascendental, también ella se halla en el mundo. De ahí que la tarea fundamental de la filosofía consista en reflexionar sobre aquello que es irreflexivo. Esto es así no sólo porque lo irreflejo sea el suelo nutricional de la reflexión, sino asimismo porque únicamente por ella comienza aquél a existir” (“La sombra de la pasividad. Cuando la conciencia duerme”, p. 135).

hacia su propia interioridad. Es por ello que Merleau-Ponty habla de “una reflexión que se vuelve hacia el espesor del mundo para aclararlo, pero que no le devuelve, después de todo, sino su propia luz”.¹⁷ Es aquí donde surge, de modo incipiente, aquello que más adelante caracterizaremos como “especularidad de la carne”: una apertura del “núcleo duro del Ser” a sí mismo a través de la “mediación” operada por el acto perceptivo humano.

Por el momento limitémonos a subrayar el hecho de que, desde el prisma adoptado por el último Merleau-Ponty, el esquema tradicional “sujeto-objeto” es incapaz de explicar la esencial vinculación antepredicativa existente entre la percepción original del mundo y el mundo mismo. Sería, pues, necesario incardinar esta certeza fundada en la relación entre un percipiente concebido como *cogito* y un *perceptum* contemplado como *cogitatum* (paralela a la certeza ingenua “tan débil cuando quiere convertirse en tesis como fuerte en la práctica”¹⁸ propia de la fe perceptiva), en el marco de una relación no discursivo-reflexiva con lo real. Se trataría de una relación análoga a aquella que la percepción de la cosa singular mantiene con “el Ser antepredicativo hacia el cual está polarizada toda nuestra existencia” al que aludía Merleau-Ponty en 1945:

hemos de reubicarla en una relación más callada [*sourde*] con el mundo, en una iniciación al mundo sobre la cual reposa, y que está siempre ya establecida cuando el retorno reflexivo interviene. Esta relación —que llamaremos apertura al mundo— la perderemos en el momento en que el esfuerzo reflexivo trate de captarla, y podríamos entrever al mismo tiempo las razones que le impiden lograrlo y la vía por la cual llegaríamos a ello.¹⁹

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 56.

¹⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹⁹ *Ibid.*, p. 56. Es sorprendente el paralelismo entre este pasaje y los términos en los cuales el joven Schelling recusa la prioridad cognoscitiva de la reflexión sobre la intuición puramente inmediata del fenómeno: “Todo, incluso lo que está sumergido en la finitud, está impulsado por la naturaleza a buscar el absoluto para desaparecer ante él tan pronto como quiere fijarlo por la reflexión [. . .]. Pero establecida aquella armonía, tan pronto como se ejerce la reflexión el fenómeno vuela [. . .]. Por el contrario, la filosofía se ha aposentado en un dominio situado por encima de la reflexión” (“Philosophie und Religion”, en *Sämtliche Werke*, vol. VI, pp. 19–20). En el mismo sentido, escribe: “La mera reflexión, por consiguiente, es una enfermedad del espíritu humano, y allí donde se apodera de todo el hombre mata de raíz el germen de su existencia superior, su vida espiritual, la que nace sólo de la identidad [. . .]. La verdadera filosofía se opone a la reflexión y la considera, en general, como un mero medio. La filosofía tiene que suponer aquella escisión

Ahora bien, este criterio de presuposición de regusto netamente heideggeriano (el “estar ya siempre establecida” la relación coincide en lo esencial con el sentido de la fórmula heideggeriana *immer schön* —“ya siempre”— que expresa la anterioridad radical de algo originariamente dado y presupuesto) indica realmente la prioridad de esa “callada relación” antepredicativa sobre la reflexión que después se añade a ella, y por lo tanto quiebra los fundamentos sobre los que se asienta la pretendida relación simétrica que Merleau-Ponty quisiera establecer entre inmediatez y reflexión. Muestra una relación de prioridad más que de simetría. El *immer schön* introduce, pues, un desequilibrio en el seno de la homeostasis definida por el circuito de relación mutua entre lo reflexivo y lo irreflexivo que él mismo postulara con anterioridad, inclinando involuntariamente la balanza a favor de la preeminencia epistemológica y ontológica de este último. “Sólo por instantes soporta el hombre la plenitud divina / Sueño de ellos es posteriormente la vida” canta Hölderlin en la elegía *Brot und Wein*: tal vez, de modo análogo, únicamente es posible la *Erlebnis* (vivencia) directa de lo irreflexivo durante instantes puntuales y raros; la reflexión ha de encargarse el resto del tiempo de rememorar su huella. De idéntica forma parece oscilar irremediabilmente la conciencia como la concibe Merleau-Ponty entre los dos polos simétricos pero inconciliables representados por la inmediatez y la reflexión.

En todo caso, la fórmula mediante la cual Merleau-Ponty trata de sortear esta aporía (de forma escasamente convincente, a nuestro juicio), y que se convierte en el núcleo de su defensa de la equilibrada simetría entre lo pretemático y lo reflexionado, cristaliza en el concepto de “sobrerreflexión” (*surreflexion*). Se trataría de un procedimiento “más fundamental que la conversión reflexiva”, y que trataría de preservar el equilibrio simétrico de acción recíproca entre la inmediatez prerreflexiva y prediscursiva propia del simple “percibir sin saber” y la captación de cosas ya tematizadas y traducidas al lenguaje discursivo tras haber pasado por el tamiz de la reflexión:

una especie de sobrerreflexión que se tendría en cuenta a sí misma y también los cambios que introduce en el espectáculo, que no perdería de vista la cosa y la percepción brutas, y que, en fin, no las borraría, que no cortaría,

originaria, pues sin ella no tendríamos ninguna urgencia de filosofar. Por ello otorga a la reflexión únicamente un valor negativo [...], puesto que no debía tener el gozo de ver restablecida la filosofía por sí misma en su forma absoluta a partir de los desgarrones de la reflexión” (“Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur”, en *Sämtliche Werke*, vol. II, pp. 13–15).

con una hipótesis de inexistencia, los lazos orgánicos entre la percepción y la cosa percibida, y se daría, por el contrario, como tarea pensarlos, reflexionar sobre la trascendencia del mundo como tal trascendencia, hablar no según la ley de las significaciones de palabras inherentes al lenguaje dado, sino, merced a un esfuerzo tal vez difícil, hacer expresar a éstas, más allá de sí mismas, nuestro contacto mudo con las cosas, cuando todavía no son cosas dichas.²⁰

Por lo tanto, en consonancia con la idea de simultaneidad y articulación entre la filosofía reflexiva que “transforma el mundo en noema” y “desfigura el ser del ‘sujeto’ reflexivo concibiéndolo como ‘pensamiento’”, y “nuestro contacto mudo con las cosas merced a la fe perceptiva”, lo que sugiere realmente Merleau-Ponty “no es suspender la filosofía reflexiva después de haber tomado el mismo punto de partida que ella [. . .], lo que proponemos es tomar otro punto de partida”.²¹ Este nuevo inicio constituye el germen de lo que podríamos llamar “reflexión especular”: aquella que se aparta del esquema “sujeto-objeto” forjado por la metafísica de la subjetividad, para vincularse con un pensamiento ontológico en el cual el Ser común a ambos y que los precede y envuelve a modo de “elemento” omniabarcante (la *chair du monde*) se abre perceptivamente a sí misma en forma de reflexión inmanente.

El cauce de esta apertura del Ser situado más acá de la escisión operada por el “pensamiento objetivo” moderno entre subjetividad y objetividad lo constituye precisamente la *Offenheit* al mundo dada en nuestra “callada relación” perceptiva con él que, como indicaba el pensador francés, se volatiliza apenas tiene lugar la irrupción del pensar reflexivo. Así pues, esta “otra reflexión” (la de la carne del mundo sobre sí misma) surge en virtud de la crítica operada sobre la anterior (la propia de la epistemología dualista tradicional). Según Merleau-Ponty, solamente de este modo resulta factible la superación efectiva del paradigma de la conciencia ligado a aquélla y de su reduccionismo reificante que “metamorfosea de golpe el mundo efectivo en campo trascenden-

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 60. Es así como Merleau-Ponty salvaguarda de modo concreto y efectivo la *communion* postulada entre la percepción y lo percibido por ella que, como indicaba ya en 1945, resulta obstaculizada y celada por los prejuicios ligados al pensamiento objetivo. Éste “tiene por función constante reducir todos los fenómenos que atestiguan la unión del sujeto y del mundo y sustituirlos por la idea clara del objeto como en sí y del sujeto como pura conciencia. Corta, pues, los vínculos que reúnen la cosa y el sujeto encarnado, y no deja subsistir para componer nuestro mundo más que las cualidades sensibles” (*Phénoménologie de la perception*, p. 370).

²¹ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 66.

tal, limitándose a situarme en el origen de un espectáculo al que sólo he podido asistir porque, sin saberlo, yo lo organizaba”,²² soslayando así la callada latencia del “Ser salvaje” prerreflexivo.²³ Sin embargo, una vez constatada la necesidad de que la filosofía reflexiva se remita a su presupuesto, a ese gozne entre el Ser y la percepción que la precede y posibilita, Merleau-Ponty se apresura a puntualizar que solamente puede concebirlo “como una reflexión antes de la reflexión”. Aquí radica la clave del desdoblamiento en “primera” y “segunda” reflexión (o en reflexión “originaria” y “derivada”) desarrollado por el fenomenólogo galo, así como el núcleo de su ontología especular. En efecto, la idea de *surreflexion* o reflexión (“ontológica” del Ser sobre sí mismo) previa a la reflexión (“epistemológica” del sujeto), supone postular un “salto atrás” hacia el “más acá” de la reflexividad subjetiva particular que, sin embargo, no es capaz de saltar hacia la inmediatez originaria de la cual toda reflexión depende, sino que retrocede sólo hasta el límite marcado por esta última. La “reflexión anterior a la reflexión” de Merleau-Ponty no rebasa, pues, la esfera de la reflexión, sino que permanece aún en su interior: en la inmanencia marcada por esa tensión heraclíteica entre opuestos representada por el equilibrio entre lo prerreflexivo y la discursividad que Merleau-Ponty se resiste a abandonar. Una resistencia que se expresa, asimismo, en la falta de decisión paralela a la hora de dar el paso hacia presuponer lo irreflexivo (el Ser antepredicativo e indeterminado) como verdaderamente originario, y en consecuencia a poner en evidencia lo reflexivo como derivado (las cosas concretas que remiten a lo anterior y lo precisan).

Se trata de dos aspectos que pertenecen al mismo procedimiento metodológico. De lo que se trata, una vez más, es de hallar una perspectiva filosófica capaz de garantizar el contrapeso armónico entre ambos polos divergentes, esto es, investida de la capacidad simultánea de “restituirnos el Ser bruto (*l'être brut*) de lo irreflexivo sin comprometer nuestro poder de reflexión”.²⁴ Merleau-Ponty cree atisbar tal posibilidad en “una filosofía de lo negativo” de cuño sartreano, en la cual “la cosa” desempeña el papel de elemento sumido en la pura identidad opaca de su fáctico “estar ahí”, en una exterioridad ajena a toda captación subjetiva (*la nuit de l'identité*), mientras que el pensamiento, la conciencia, adopta el papel paralelo de instancia definida por una

²² *Ibid.*, p. 67.

²³ “Una filosofía reflexiva, a menos que se ignore a sí misma, está abocada a interrogarse sobre aquello que la precede, acerca de nuestro contacto con el Ser en nosotros y fuera de nosotros, antes de toda reflexión” (*ibid.*, p. 102).

²⁴ *Ibid.*, p. 103.

elusiva negatividad que, en contraste con la intuición del Ser, aparece como una especie de intuición de la Nada: de “neguintuición”.²⁵ Tal sería, según Merleau-Ponty, “la descripción del Ser a la que llegaríamos si realmente quisiéramos descubrir la zona prerreflexiva de la apertura al Ser”. Por lo tanto, podría decirse que el mundo objetivo, cuando el Yo lo percibe, se muestra como identidad “en sí” y como alteridad “para mí”, y que, en consecuencia, el trasfondo irreflexivo de lo real, una vez desvelado, arroja como saldo una irrestañable escisión operada entre dos esferas radicalmente divergentes.

Sin embargo, como el propio Merleau-Ponty consigna, para Sartre el acto perceptivo acaecido en el seno de este estado ontológico de cosas no es, en última instancia, sino “un éxtasis pasivo del En-sí”, es decir, “*algo que le sucede al En-sí*, la única aventura posible del En-sí”. Un avatar especular de orden cognoscitivo que surge a partir de una articulación entre mundo y conciencia que admite ser contemplada “como esbozo perpetuamente móvil de una cuasitotalidad que podremos llamar *Ser*”. En el seno de esta totalidad, la eclosión de la conciencia perceptiva supone la *Offenheit* del Ser a sí mismo, la ruptura con su primitiva opacidad y el tránsito a una posición especular en la cual deviene transparente para su propia mirada. Un acto meramente aparente de apertura a la alteridad, dado que el acto de autopercepción del Ser que implica la afirmación de la conciencia (la “aventura” permitida al En-sí) se limita a describir un bucle reflexivo del En-sí hacia el En-sí mediante el desvío representado por la percepción propia del Para-sí.²⁶

²⁵ “Si investigamos aquello que quiere decir para nosotros ‘la cosa’, encontramos que es aquello que reposa en sí mismo, que es exactamente lo que es, toda en acto, sin ninguna virtualidad ni potencia, que es por definición ‘trascendente’, exterior [*dehors*], absolutamente ajena a toda interioridad. Si es percibida por alguien, en particular por mí, ello no es constitutivo de su sentido de cosa, que es, por el contrario, existir en la indiferencia, en la noche de la identidad, como puro en sí [...]; la clara visión del Ser tal como se muestra a nuestros ojos —como Ser de la cosa que es tranquila y obstinadamente ella misma, asentada en sí misma, no-yo absoluto— es complementaria o incluso sinónima de una concepción del Yo como ausencia y elusión. La intuición del Ser es solidaria de una suerte de neguintuición de la nada [*néguintuition du néant*]” (*ibid.*, pp. 76–77).

²⁶ “Todo sucede, en efecto, como si el Para-sí, por su nihilización [*néantisation*] misma, se constituyese en ‘conciencia de’, es decir, por su trascendencia misma, escaparía a esta ley del En-sí [...]. Pero, entonces, en la cuasitotalidad del Ser, la afirmación *le acontece* [*arrive*] al En-sí; *ser afirmado* es la aventura del En-sí. Esta afirmación, que no podía ser operada como afirmación *de sí* por el En-sí sin que resultara destructora de su ser-en-sí, le sucede al En-sí que quien lo realiza es el Para-sí; es como un éxtasis pasivo del En-sí que lo deja inalterado y que, no obstante, se efectúa en él y a partir de él” (*ibid.*, p. 80).

Aquí, en esta interpretación de la negatividad de la conciencia como “éxtasis pasivo” (*ek-stase passive*) del Ser sobre sí mismo, radica el germen de la concepción especular de la *chair du monde* que constituye lo esencial de la última ontología de Merleau-Ponty, a la cual quisiéramos ya aproximarnos decididamente.

3. Speculum carnis: hacia una ontología narcisista o de la autopercepción del Ser

Conforme a los resultados aportados por una concepción “negativa” de la conciencia, la aparente fractura descubierta en el seno del fondo irreflexivo de lo real es realmente una pseudoescisión, ya que los dos polos implicados en ella (la conciencia percipiente y la objetividad percibida) se muestran ahora como dimensiones comúnmente integrantes de una sola totalidad que consiente en su seno una fisura cognoscitiva que le permita asomarse a su propio rostro. A esta totalidad articulada merced a un doble pliegue es a lo que se refiere Merleau-Ponty mediante la expresión *chair des choses* o *chair du monde*: el sustrato neutro ontológicamente universal, común al sujeto y al objeto y que envuelve e integra universalmente a ambos, fundando además la intersubjetividad: “Es ya la carne de las cosas la que nos habla de nuestra carne y de la del prójimo. Mi ‘mirada’ es uno de estos datos de lo ‘sensible’, del mundo bruto y primordial, que desafía el análisis del Ser y la Nada, de la existencia como conciencia y de la existencia como cosa.”²⁷ Nos hallamos, pues, “más allá del monismo y el dualismo, porque el dualismo ha sido llevado tan lejos que los opuestos ya no compiten entre sí, sino que están en reposo uno junto a otro y son coextensivos [*coextensifs*]”.²⁸ “Coextensi-

²⁷ *Ibid.*, p. 243. De forma más concreta, Merleau-Ponty escribe: “Es a esta visibilidad, a esta generalidad de lo sensible en sí, a este anonimato constitutivo [*inné*] del Mí-mismo, a lo que hemos llamado carne” (*ibid.*, p. 181). Con objeto de enfatizar su carácter genérico, anónimo y neutro, el pensador francés recurre, asimismo, al término “elemento” para caracterizar la impersonalidad ontológica universal de la *chair*: “La carne no es materia, no es espíritu, no es sustancia. Para designarla sería necesario el viejo término ‘elemento’, en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una cosa general, a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea [...]. La carne es, en este sentido, un ‘elemento’ del Ser” (*ibid.*, pp. 181–182). En referencia a la relación entre el concepto de “materia” —en cuanto “elemento primordial”— y la noción de *chair du monde* en la que no podemos detenernos aquí, véase M.T. Ramírez, “La carne y la materia. Marx y Merleau-Ponty”.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l’invisible*, pp. 79–80.

vidad”: tal es el término clave que expresa la relación ontológica entre pensamiento y Ser en la última fenomenología de Merleau-Ponty.

Ya en *Phénoménologie de la perception* se encuentran ciertas anticipaciones de esta tardía ontología especular cuando Merleau-Ponty “explica” el simple hecho de encontrarse en medio de las cosas del entorno y ser capaz de reconocer su existencia fáctica mediante la idea de que “el contacto efectivo de la cosa despierta en mí una ciencia primordial de todas las cosas y que mis percepciones finitas y determinadas son las manifestaciones parciales de un poder de conocimiento que es coextensivo [*coextensif*] con el mundo y que lo despliega de parte a parte”.²⁹ Estas referencias a la “coextensividad” y a la “coexistencia” entre *percipiens* y *perceptum* anticipan de modo palmario la intuición de la especularidad de la carne mundana que el pensador galo insinúa —más que desarrolla— en la última parte de *Le Visible et l’invisible* y en las *Notes de travail*.

Desde la perspectiva de la ontología tardía de nuestro pensador, el mundo ya no se caracteriza como una trama de relaciones significativas (*gedeutete Welt*), sino explícitamente en términos de “carne aplicada a una carne”, que “no la rodea ni es rodeada por ella”, sino que subyace en la superficie de lo visible, conteniendo en su interior “mi cuerpo como cosa visible y, por lo tanto, mi visión en el gran espectáculo”.³⁰ En el punto de tangencia (la “extraña adherencia”) entre la percepción y lo captado por ella, Merleau-Ponty parece vislumbrar, de forma no totalmente consciente, un acto de re-flexión o flexión especular llevado a cabo por una parte de la totalidad del Ser que se abre así perceptivamente al conjunto de esta misma totalidad. Esta curvatura parcial de la carne mundana sobre sí misma es, precisamente, la percepción, y en particular la percepción visual:

Hay visión, tacto, cuando cierto ser visible, cierto ser tangible, se vuelve hacia todo lo visible, hacia todo lo tangible de lo cual forma parte, o cuando

²⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 424. Se trata de una posición anunciada, asimismo, en el marco de la lección inaugural de 1952 en el Collège de France: “Nosotros no somos esta piedra, pero cuando la vemos, despierta resonancias en nuestro aparato perceptivo, nuestra percepción se presenta como si viniera de ella, es decir, como su promoción a la existencia para sí, como recuperación para nosotros de esta cosa muda que se pone, desde que entra en nuestra vida, a desplegar su ser implícito, el cual le es revelado a ella misma a través de nosotros. Aquello que se creía coincidencia es realmente coexistencia [*coexistence*]” (M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, p. 25).

³⁰ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l’invisible*, p. 180.

se encuentra súbitamente rodeado por ella, o cuando entre ambos se forma, merced a su trato [*commerce*], una Visibilidad, una Tangibilidad en sí, que no pertenece propiamente ni al cuerpo como hecho ni al mundo como hecho. Como en dos espejos, que se hallan el uno frente al otro, nacen dos series indefinidas de imágenes introducidas unas en otras [*emboîtées*] que no pertenecen verdaderamente a ninguna de las dos superficies, puesto que cada una no es más que la réplica de la otra.³¹

No tiene lugar aquí ningún fenómeno de *Offenheit* hacia exterioridad o alteridad ontológica alguna, dado que, en última instancia, la coextensividad ontológico-perceptiva entre los dos pliegues que configuran la *chair du monde* determina que todo acto particular de visión no constituya realmente sino un retazo parcial del modo en el que el Ser se contempla a sí mismo en el espejo de la percepción en general. También aquí, al alzar el velo de Isis de la carne mundana, el sujeto no descubre bajo él sino su propio rostro.

Es por ello por lo que Merleau-Ponty señala la presencia de “un narcisismo fundamental en toda visión”; narcisismo ontológico propiciado por el hecho de que “el vidente, al estar prendido en aquello que ve, a quien ve es a sí mismo”.³² En este acto de “copertenencia” o remisión recíproca que no puede dejar de evocar resonancias ligadas a la *Zusammengehörigkeit* teorizada por Heidegger como estructura esencial del *Ereignis* o “evento de apropiación” mutua (*Ver-eignigung*) entre Ser y hombre,³³ los límites entre actividad y pasividad perceptiva se difuminan, y en esto consiste precisamente “el segundo y más profundo sentido del narcisismo”: en la forma en que en este fenómeno de reflexión especular del Ser-carne “vidente y visible se hacen recíprocos [*se réciproquent*] y no se sabe ya quién ve y quién es visto”.³⁴ En la pura inmanencia desdoblada en *percipiens* y *perceptum* que configura la *chair*

³¹ *Ibid.*, pp. 180–181.

³² *Ibid.*, p. 181.

³³ Un evento al cual Heidegger alude indirectamente en referencia al significado propio del término *phýsis*: “Esta palabra designa aquello que brota desde sí mismo y se despliega e impera como la rosa se abre y abriéndose es lo que es, el ente en cuanto tal, así como una gran mirada del ojo se abre y así imperando abiertamente sólo puede descansar de nuevo en una mirada que la perciba” (M. Heidegger, *Grundfrage der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, p. 131).

³⁴ En referencia a “lo irreductible” que el concepto fenomenológico de reducción saca a la luz, y a la interpretación particular que Merleau-Ponty ofrece de ello, Lévinas alude a esta estructura propia de la *chair* del psiquismo, aunque, a nuestro juicio, sin intuir ni calibrar en su justa medida la carga oculta potencialmente “narcisista” que contiene: “Lo irreductible aquí delimitado no vendría de un afuera no interiorizable, de una absoluta transcendencia. En la misma conciencia

ontológica se verifica, en cierto modo, el *dictum* nietzscheano: también aquí, tras contemplar durante largo tiempo un abismo, el abismo contempla, a su vez, finalmente al contemplador. Se trata, tal vez, de una particular encarnación de aquella identidad epistemológica que Walter Benjamin señala en relación con la teoría romántica del conocimiento, en particular con la apuntada por Novalis:

“La mismidad es el fundamento de todo conocimiento”, escribe Novalis. En consecuencia, la célula germinal de todo conocimiento es un proceso de reflexión en una esencia pensante, a través del cual ésta se conoce a sí misma. Todo ser conocido de una esencia pensante presupone su autoconocimiento. “Todo lo que se puede pensar, piensa a su vez: es un problema de pensamiento” [...]. No es relevante al respecto si en esta frase, acerca de la atención del objeto hacia sí mismo, se refiere además a la del percipiente; pues justamente cuando explica con claridad este pensamiento: “En todos los predicados en los que vemos un fósil, éste nos está viendo también a nosotros”, esa atención hacia el observador no puede ser sensatamente entendida sino como síntoma de la capacidad de las cosas para verse a sí mismas.³⁵

Esta torsión reflexiva de la “mudez” de la carne merced a la cual ésta —como indicaba Merleau-Ponty en 1952— se revela a sí misma “su ser implícito a través de nosotros”,³⁶ es descubierta ahora como la esencia auténtica del trasfondo irreflexivo de lo real del cual hablábamos al comienzo. Tal reflexión interna del Ser que acontece entre sus dos polos coextensivos y que se hurta a la reflexión subjetiva (o, más bien, subyace en ella), implica tácitamente una suerte de ontología de la reconciliación entre lo objetivo y lo subjetivo. Si ello es posible, se debe

constituyente —en su tenor psíquico del ‘yo pienso’ y de sus ‘intenciones’— se señalaría una ambigüedad paradójica: la textura del *constituyente* estaría cosida con hilos que provendrían también de lo *constituido*, sin que esta proveniencia haya tenido que responder a ‘enfoque intencional’ alguno. Estos hilos pertenecerían al tejido psíquico y, por así decir, a la carne misma del espíritu” (E. Lévinas, *Fuera del sujeto*, p. 123).

³⁵ W. Benjamin, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, p. 87. De ahí la interrogación decisiva: “¿Es que acaso no vemos cada cuerpo sólo en la medida en que él se ve a sí mismo y nos vemos a nosotros mismos?” (*ibid.*).

³⁶ Se trata, en cierto modo, de una variante de la misma intuición ontológica en el fundamento de la declaración de Alexandre Kojève según la cual “Si el Ser en su totalidad no es solamente Ser puro y simple [*Sein*], sino Verdad, Concepto, Idea o Espíritu, es únicamente porque implica en su existencia real a una realidad humana o parlante, capaz de equivocarse y corregir sus errores. Sin el hombre, el Ser sería mudo: estaría ahí [*Dasein*], pero no sería verdadero [*Das Wahre*]” (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 464).

a la radical antecendencia que Merleau-Ponty concede a la “facticidad de la carne”, a su condición de *éskhaton* de lo real, con respecto a su aparente disgregación en pensamiento y objeto.³⁷

Ahora bien, si toda percepción forma parte del avatar de significación en virtud del cual el Ser carnal del mundo despierta —en cierto modo— para sí mismo, la ontología especular de Merleau-Ponty incluye cierta “metafísica de la totalidad” filtrada a través del tamiz de la reversibilidad de la percepción. En efecto, en la esfera de la inmanencia cognoscitiva en la cual “vidente y visible se tornan recíprocos”, devienen simultánea e indistintamente *percepiens* y *perceptum*, resulta posible pensar la mutua sinergia entre instancias ontológicas separadas (“organismos”, por ejemplo) como reflujos de reversibilidad acaecidos entre diversas regiones pertenecientes a un mismo y único Todo. Según Merleau-Ponty —en un pasaje decisivo donde se explicita sensiblemente la intuición de la “especularidad” propia de la carne mundana—, esta perspectiva ontológica “totalizante” y reconciliadora es posible

cuando se deja de definir a título primordial el sentir como pertenencia a una misma “conciencia”, y se lo comprende, en sentido inverso, como vuelta de lo sensible sobre sí mismo [*retour sur soi du visible*], adherencia carnal del sentiente a lo sentido y de lo sentido al sentiente.³⁸ Puesto que la adherencia es contacto [*recouvrement*] y fisión, identidad y diferencia,

³⁷ “Si podemos mostrar que la carne es una noción última, que no es unión o compuesto de dos sustancias, sino pensable por sí misma, si hay una relación de lo visible consigo mismo que me traspasa y me constituye en vidente, este círculo que yo no hago, que me hace, este enroscamiento [*enroulement*] de lo visible en lo visible, puede atravesar, animar a otros cuerpos tanto como al mío” (*Le Visible et l’invisible*, p. 183).

³⁸ En un reciente y excelente estudio, César Moreno acierta, a nuestro juicio, a vislumbrar el sentido profundo de la última ontología de Merleau-Ponty cuando se refiere a ésta como “un pensamiento, que no dudaría en llamar de la *reconciliación en la no-coincidencia*, en el que venía a consumarse la suerte no ya simplemente de una rehabilitación del mundo percibido, sino de toda una apología de la sobrevenida acorde del aparecer” (“Fe perceptiva y armonía de lo sensible”, p. 282). Es en este sentido en el que Moreno habla, con pertinencia y agudeza, de una “confianza” o “abrazo filosófico” fundado en lo sensible, “no en la orientación de la conciencia a lo sensible, sino más bien en la *acogida de la conciencia en lo sensible*” (*ibid.*). Este “pensar *minimalista*, a la búsqueda de *reconciliación y serenidad*” (*ibid.*, p. 284), se fundaría sobre el presupuesto de que “ya fuese verdad que entre las cosas mismas y nuestra experiencia de ellas hay como una sintonía, un acorde, un acuerdo fundacional [. . .], una participación previa, una celebración primordial que no percibe manipulando ni tragándose la trascendencia, sino en *enlace-y-apertura, apertura-y-enlace*” (*ibid.*, p. 286). Aquí es donde se localizaría el significado último de la atención de Merleau-Ponty a lo prerreflexivo: “Lo que se dilucida en el retorno a lo

hace nacer un rayo de luz natural que ilumina toda carne y no solamente la mía.³⁹

Esta subsunción de lo subjetivo en lo objetivo propiciada por la inserción de ambos en una totalidad común y que Merleau-Ponty designa mediante la expresión alemana *Weltlichkeit der Geist* (“mundanidad del espíritu”), restaña la herida abierta en el seno de lo real por el moderno paradigma de la conciencia, pero tal reconciliación se paga al precio de un marasmo de las potencias específicamente propias del psiquismo. Tampoco en este caso la relación de coextensividad entre lo objetivo y lo subjetivo es una relación homeostática o simétrica, sino que redundota soterradamente en cierta preeminencia ontológica de lo primero sobre lo segundo.

En efecto, cuando de lo que se trata es de comprender —desde una perspectiva ontológica holístico-especular— que “la ‘subjetividad’ y el ‘objeto’ forman un solo Todo, que las ‘vivencias’ subjetivas figuran en el mundo, forman parte de la *Weltlichkeit* del ‘espíritu’, están inscritas [portés] en el ‘registro’ que es el Ser”, no debe resultar sorprendente que de tal comprensión se derive inmediatamente el hecho de que “No somos nosotros quienes percibimos, es la cosa la que se percibe ahí; no somos nosotros quienes hablamos, es la verdad la que se habla en el fondo de la palabra. Hacerse naturaleza del hombre que es el devenir hombre la naturaleza.”⁴⁰ La ontología holística y especular de “la carne del mundo” entronca aquí plenamente con las tendencias “anti-subjetivistas” y “antihumanistas” que, en el marco del pensamiento contemporáneo (desde Nietzsche y Heidegger hasta el estructuralismo y la “ontología del declinar” propuesta por Vattimo), se han esforzado con

prerreflexivo es la posibilidad de una ocasión para alcanzar una especie de suelo del pensar que pudiese acreditar que nuestro ser se desenvuelve no ante todo como escisión, corte o desgarrro, sino en *inmersión, entrelazamiento, participación entre y en la no-coincidencia*” (*ibid.*, p. 291).

³⁹ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 185. Ya nuestro autor indica, en sentido general, que “no basta, para que yo vea, con que mi mirada sea visible para X, es necesario que lo sea para sí misma por una especie de torsión, de vuelta [retournement] sobre sí misma o de fenómeno especular, que se da por el solo hecho de que he nacido” (*ibid.*, p. 199).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 236. En un apunte fechado el 20 de mayo de 1959, en referencia al “serpenteo del Ser” (o su “modulación en el mundo”) como núcleo común al sujeto y al objeto, Merleau-Ponty precisa: “las cosas nos tienen y no somos nosotros quienes las tenemos [. . .], el lenguaje nos tiene y no somos nosotros quienes tenemos el lenguaje [. . .], es el Ser el que habla en nosotros y no nosotros quienes hablamos del Ser” (*ibid.*, p. 244).

denuedo en pulverizar la noción tradicional de “sujeto” junto con todas las derivaciones implicadas por ella. La “reconstitución completa”⁴¹ de la filosofía tradicional que exige, según Merleau-Ponty, la noción de *chair* (esa misma filosofía en la cual “no existe nombre para designar lo que hemos llamado ‘carne’”)⁴² pasa, pues, por adoptar una nueva modalidad de relación entre el psiquismo y las cosas condensada en la noción de “quiasmo”.

El *chiasme* (una suerte de *Ereignis*) significa, ante todo, ubicar la piedra de toque de la reforma de la filosofía clásica en el fenómeno del reflujo recíproco entre Ser y percepción —es decir, entre exterioridad e interioridad— propiciado por la especularidad de la carne. ¿En qué ha de fundarse, por lo tanto, esa pretendida “filosofía completamente renovada”? La respuesta de Merleau-Ponty es clara: “La verdadera filosofía = captar aquello que hace que el salir de sí sea reentrar en sí y a la inversa. Captar ese quiasmo, este retorno. Eso es el espíritu.”⁴³ A este respecto, Renaud Barbaras ha señalado, en el contexto de una discusión acerca de la “dialéctica de la defección y la presencia positiva” en la última fenomenología de Merleau-Ponty, la decisiva carga de negatividad ligada a la noción de *chiasme*:

Podría mostrarse que el quiasmo de Merleau-Ponty que, según nosotros, permanece incomprensible si se lo atiene a los términos propuestos por Merleau-Ponty, se aclara desde el momento en que el sujeto es pensado como esencialmente viviente, es decir, como deseo. En efecto, en tanto que el sujeto viviente es justamente exceso sobre sí, negatividad productiva, que no es la simple ausencia de una positividad ya poseída, abre la inagotable totalidad del mundo de la cual él mismo es un momento finito, y engloba así el mundo que lo engloba.⁴⁴

⁴¹ *Ibid.*, p. 243.

⁴² *Ibid.*, p. 181. Para una interpretación del “giro ontológico” centrado en el concepto de *chair* igualmente alejada de la propuesta aquí y de las exégesis tradicionales que lo vinculan con la teoría de la corporalidad de Merleau-Ponty, y que localiza, más bien, sus auténticas raíces en la noción estructuralista de “diacrítica”, puede consultarse: E. Alloa, “La carne, diacrítico encarnado”, pp. 137–152.

⁴³ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 249. Más adelante, el quiasmo se caracteriza explícitamente como “una relación con el Ser que se haga desde el interior del Ser” (*ibid.*, p. 265), esto es, como pura inmanencia situada al margen de la distinción entre la “objetividad” del Ser y la “interioridad” propia del psiquismo.

⁴⁴ R. Barbaras, *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, p. 263. Esto sucede porque “pensar la percepción como satisfacción de una referencia al vacío [*visée à vide*], es finalmente pensarla como deseo y conferirle así un grado de sentido que escapa a la tematización que en ella se

4. Conclusiones

Si verdaderamente la reflexión discursivo-conceptual se muestra impotente a la hora de explicar cabalmente el trasfondo ontológico último de lo real, pero es simultáneamente posible descubrir una “segunda reflexión” de orden especular operada por la *chair du monde* sobre sí misma, entonces hay que concluir que nuestra percepción habitual, inmediata e irreflexiva (la fe perceptiva) coincide con la “reflexión interna” del propio Ser. En este contexto, la identificación coextensiva entre conciencia y objetividad postulada por la última ontología de Merleau-Ponty arroja como resultado la disolución de la “negatividad del psiquismo” en el seno de lo real; “negatividad” entendida aquí no en el sentido subjetivo del genitivo, sino en la medida en que la presencia misma de la subjetividad representaría ya (por emplear la expresión de Lévinas) una instancia disruptiva en el marco de la “economía general del Ser”. Al igual que Hegel, Heidegger y otros baluartes contemporáneos de la superación de la fisura abierta por la moderna metafísica de la objetividad, también Merleau-Ponty parece ser únicamente capaz de restañar la escisión abierta por la afirmación de la subjetividad autofundada cartesiana, al precio de diluir las estructuras propias del psiquismo en la totalidad anónima del Ser.⁴⁵ Tal acto de disolución implica “desactivar”

lleva a cabo. En efecto, por deseo no hay que entender el relleno positivo de una falta, el acto de colmar una ausencia por aquello de lo cual es ausencia [...]. Así, el deseo es propiamente la figura concreta de la negatividad en la medida en que encarna una ausencia que no es el reverso de una posible presencia, sin ser por ello una pura nada [...]. El deseo es, desde ese momento, aquello que, en el seno del mundo, permite la fenomenalización: como falta que no es el envés de una positividad, abre el horizonte a título de presencia no objetivable del mundo” (*ibid.*, p. 262).

⁴⁵ Este anonimato genérico es el que se trasluce a través de las caracterizaciones de “lo invisible” en lo visible como la siguiente: “lo invisible está *ahí* sin ser *objeto*, es la transcendencia pura, sin máscara óptica. Y también las cosas ‘visibles’ están ellas mismas centradas, a fin de cuentas, únicamente en un núcleo de ausencia [*noyau d’absence*]” (*Le Visible et l’invisible*, p. 278). En referencia a expresiones autodescriptivas de la (endo)ontología de Merleau-Ponty tales como “ontología indirecta” u “ontología de la facticidad”, Karina P. Trilles menciona de forma concisa esta intencionalidad que tiende a cauterizar la herida epistemológica abierta por el cartesianismo que late bajo la última “metafísica carnal” del fenomenólogo francés en los siguientes términos: “Todos estos calificativos apuntan en una misma dirección: coser el desgarró filosófico creado por un pensamiento que primó al sujeto trascendental y redujo el mundo a un terreno imperfecto necesitado de correctivo ideal [...]. Dicho zurcir merleau-pontyano va a suponer, pues, una transformación radical del sujeto que abandona las ‘altas esferas’ y se torna en carne [*chair*] viviente que está indisolublemente imbricada con un universo que se troca también en

la potencialidad inquietante propia del psiquismo (y de la percepción a él ligada), su capacidad para conmover y socavar la identidad autorreferencial del Ser que se complace en su propia contemplación, tornándola así inofensiva: haciéndola devenir instancia inocua en el contexto de la totalidad del Ser-carne.⁴⁶

Frente a ello, no se trataría en absoluto de retornar al paradigma moderno de la conciencia (aunque éste se presente rehabilitado y convenientemente filtrado a través del tamiz de la “fenomenología trascendental” husserliana), ni mucho menos de “reificar” de algún modo la conciencia convirtiéndola nuevamente en una “cosa” contrapuesta —al modo del *Gegenstand* tradicional— a las “cosas del mundo”. La clave radica, más bien, en repensar la *Offenheit* de la percepción en su apertura a un Ser indeterminado que precede radicalmente a los entes concretos y que comparece bajo los ropajes de una radical alteridad y extrañeza (en la medida en que carece de los “asideros ónticos” que la reflexión tética precisa para desplegarse), como ruptura y discontinuidad, y no como “reconciliación” “proto-armonía” o “abrazo acogedor”. En contraposición a esta perspectiva, el “remedio” de Merleau-Ponty contra la fractura “sujeto-objeto”, al postular un bucle del Ser (de lo “carnal mundano”) sobre sí mismo mediado por la actividad espontánea de la “fe perceptiva”, recae, según nos parece, en un modelo ontoepistemológico que aún busca —si bien a través de vías diferentes de las tradicionales— la inserción de lo subjetivo en la tradicional “patria situacional” marcada por el horizonte del mundo entendido como ámbito omniabarcante y protector (carente de verdadera negatividad). Se trata, sin duda, de una variante tardía de la misma “fe originaria que

carne, en medio placentario humano vivido o *Lebenswelt*” (“Arte y carne, ver y ser. Estudio comparativo: ontología objetiva clásica-(endo)ontología de M. Merleau-Ponty”, p. 122).

⁴⁶ Secundando esta postura y retomando la estela marcada por Heidegger y Merleau-Ponty, César Moreno menciona nuevamente la “*plena reconciliación con el acontecer de lo que se da a ver*”, que pasaría justamente por este marasmo del polo subjetivo de la percepción que aquí cuestionamos: “De este modo, la fenomenología se orientaría a una *reconciliación* en que el sujeto moderno tiene que hacer dejación de sus poderes (cazadores y recolectores) para justamente permitir que comparezcan las cosas mismas” (C. Moreno, *op. cit.*, p. 306). Se trataría, pues, de “una *reconciliación primordial*, más profunda que cualquier ulterior compromiso psicológico o humano con lo encontrado como esto o aquello”, que supondría, en el fondo, “un gesto de *reivindicación de la inmanencia*” (*ibid.*, p. 307) entendido como una “*apelación a la armonía implícita en nuestra apertura sensible al mundo* o, justamente, de la armonía de la fe perceptiva” (*ibid.*, p. 308). Una inmanencia armónica del psiquismo en lo mundano a cuyo socavamiento y disolución se encamina precisamente la totalidad del pensamiento de Lévinas.

nos vincula con el mundo como con nuestra patria” de la cual hablaba Merleau-Ponty en 1945.⁴⁷

Los objetos ensamblados que forman relaciones de sentido, articulados en la trama de un *gedeutete Welt*, brindan nuevamente la posibilidad de una morada ontológica para lo humano. Es de este modo como la “especularidad” de la carne, según Merleau-Ponty, secunda de modo inconsciente la “mutua pertenencia” postulada por Heidegger entre pensar y Ser, a la vez que su apología de la *Aufenthalt* o “residencia” del hombre junto a las cosas. Este *Wohnen* (habitar) del hombre en lo óntico que acontece merced a su “respuesta perceptiva” a la donación de lo ontológico, el aseguramiento de la residencia en lo determinado (el mundo concreto, el *Lebenswelt*) mediante el rodeo a través de lo indeterminado (el Ser, la *chair*), constituye el núcleo de la trampa teórica tendida por la filosofía antijetivista contemporánea en cuya órbita parece situarse también la ontología tardía de Merleau-Ponty.

La alternativa a esta solución holístico-especular del problema de la escisión entre la objetividad y la conciencia perceptiva se localizaría acaso en la adopción de un punto de vista que, sin abandonar la perspectiva ontológica (la remisión de la subjetividad al Ser), fuese capaz de pensar la posición de la subjetividad en el seno de lo mundano en términos de “negatividad del psiquismo”. Esto significa pensar lo subjetivo no como “un lujo para la economía del Ser” (al modo en que Lévinas denuncia el sentido del *Ereignis* heideggeriano),⁴⁸ ni en términos de “percepción coextensiva” con el Ser en la cual ambos devienen

⁴⁷ Aquí radica, asimismo, el sentido de las observaciones de nuestro autor relativas a la necesaria ubicación de la conciencia en un horizonte situacional determinado: “si los horizontes espacio-temporales pudiesen, siquiera idealmente, ser explicitados y el mundo pensado sin punto de vista, entonces nada existiría, yo sobrevolaría el mundo, y lejos de que todos los lugares y tiempos deviniesen reales a la vez, dejarían todos de serlo porque yo no habitaría en ninguno y no estaría enraizado [*engagé*] en ninguna parte. Si estoy siempre y en todas partes, no estoy nunca ni en ninguna parte” (*Phénoménologie de la perception*, pp. 382–383). Paradójicamente, también Lévinas, en alusión a ese “algo” postulado por Merleau-Ponty entre la trascendencia de lo natural y la immanencia del espíritu, escribe: “Algo cuya ontología se inscribe en la sensibilidad, y en donde la relación del pensamiento con la extensión sería, en su irreductibilidad, *habitación* de un mundo, un *incolere*, acontecimiento incoativo de la cultura” (E. Lévinas, *Fuera del sujeto*, p. 125).

⁴⁸ “Ser del ente [...] cuya repetición en la psique o en la subjetividad sería un lujo para la economía del Ser” (E. Lévinas, *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 213). Frente a esta subsidiariedad de lo subjetivo en el contexto del anonimato universal del Ser (o de la *chair des choses*), Lévinas declara: “La responsabilidad que vacía al Yo de su imperialismo y de su egoísmo, aunque fuera egoísmo por la salvación, no lo transforma en un momento del orden universal.

indistinguibles (al modo merleau-pontyano), sino —siguiendo las directrices marcadas por el propio Lévinas— como elemento que, por esencia, conmueve la paz, el reposo y la identidad autosatisfecha del Ser. Como instancia, en suma, merced a la cual tiene lugar un efectivo *bouleversement* de la serenidad de lo objetivo: un trastorno o una perturbación acontecida en el corazón mismo de la economía ontológica de la carne del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alloa, Emmanuel, “La carne, diacrítico encarnado”, en M.T. Ramírez (comp.), *Merleau-Ponty viviente*, Anthropos, Barcelona, 2012, pp. 137–152.
- Barbaras, Renaud, *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, París, 1998.
- , *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, 2a. ed., Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2001.
- Bech, Josep Maria, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Anthropos, Barcelona, 2005.
- Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, trad. J.F. Yvars y V. Jarque, Península, Barcelona, 1988.
- Heidegger, Martin, *Grundfrage der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1992.
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, 3a. ed., Gallimard, París, 2000.
- Lévinas, Emmanuel, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor-Ramos, Sígueme, Salamanca, 1987.
- , *Difficile liberté*, 6a. ed., Albin Michel, París, 1997.
- , *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 4a. ed., Vrin, París, 1988.
- , *Fuera del sujeto*, trad. R. Ranz Torrejón y C. Jarillot Rodal, Caparrós Editores, Madrid, 1997.
- , *Œuvres 2. Parole et silence*, IMEC/Grasset, París, 2009.
- , *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 2a. ed., trad. D.E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1987.
- , “Trascendencia y altura”, en *La realidad y su sombra*, trad. A. Domínguez Leiva, Trotta, Madrid, 2001, pp. 85–125.
- López Sáenz, María del Carmen, “La sombra de la pasividad. Cuando la conciencia duerme”, en L. Álvarez Falcón (comp.), *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961–2011 (Siete lecciones)*, Eutelequia, Madrid, 2011, pp. 135–175.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la philosophie*, 4a. ed., Gallimard, París, 1991.
- Lo confirma en su ipseidad, en su puesto central en el ser, soporte del universo” (E. Lévinas, “Trascendencia y altura”, p. 99).

- Merleau-Ponty, Maurice, *La Structure du comportement*, 2a. ed., Presses Universitaires de France, París, 2002.
- , *Le Visible et l'invisible*, 3a. ed., Gallimard, París, 2002.
- , *L'Œil et l'Esprit*, 3a. ed., Gallimard, París, 2004.
- , *Phénoménologie de la perception*, 2a. ed., Gallimard, París, 1992.
- Moreno Márquez, César, “Fe perceptiva y armonía de lo sensible”, en L. Álvarez Falcón (comp.), *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961–2011 (Siete lecciones)*, Eutelequia, Madrid, 2011, pp. 281–310.
- Ramírez, Mario Teodoro, “La carne y la materia. Marx y Merleau-Ponty”, *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*, vol. 40, no. 122, 2008, pp. 53–64.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämtliche Werke*, ed. K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart, 1856–1861.
- Trilles Calvo, Karina P, “Arte y carne, ver y ser. Estudio comparativo: ontología objetiva clásica-(endo)ontología de M. Merleau-Ponty”, *Convivium. Revista de Filosofía*, no. 23, 2010, pp. 111–129.

Recibido el 11 de junio de 2013; aceptado el 30 de enero de 2014.