

## La “carne” en Merleau-Ponty como superación del dualismo sujeto-objeto

David A. Roldán  
(FIET-UCEL)

---

### Resumen

En este artículo el autor expone el modo en que la filosofía de Merleau-Ponty puede ser leída para intentar superar las aporías del dualismo moderno entre sujeto y objeto. Reconstruyendo el escenario filosófico en que Merleau-Ponty puede ser comprendido, el autor sostiene que la descripción fenomenológica del otro, en la obra de madurez, y el concepto de carne (*chair*), en la obra póstuma, permiten identificar un camino fecundo para superar el dualismo sujeto-objeto. Si bien Merleau-Ponty debe ser comprendido como un momento más en la evolución de la fenomenología, su propuesta es relevante para la comprensión de otras tradiciones filosóficas y teológicas, como es el caso de Paul Tillich.

**Palabras clave:** Merleau-Ponty. Fenomenología. Carne. Otro.

### Abstract

In this article the author exposes how Merleau-Ponty's philosophy might help in the task of the overcoming of the dualism between subject and object. With the description of the philosophical scenario required to understand Merleau-Ponty's philosophy, as a starting point, the author claims that the phenomenological description of the other, in the works of maturity of Merleau-Ponty and, in particular, the concept of “flesh” (*chair*), in the posthumous works, opens a path to overcome the subject-object dualism. Although Merleau-Ponty must be interpreted as a moment in the evolution of phenomenology, his proposal could be relevant for the understanding of other philosophical and theological traditions, such as Paul Tillich.

**Key Words:** Merleau-Ponty. Phenomenology. Flesh. Other.

---

*La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance.*  
—M. Merleau-Ponty

El dualismo sujeto-objeto ha caracterizado buena parte de los problemas y debates de la filosofía continental moderna<sup>1</sup>. Adquirió carta de ciudadanía en las *Meditaciones* de Descartes y se proyectó en diversos filósofos posteriores. En este

---

<sup>1</sup> Agradezco a Esteban García sus valiosas orientaciones en la elaboración de este trabajo.

trabajo me propongo presentar, primero, muy sucintamente dicho problema en algunas de las figuras más sobresalientes de la filosofía continental moderna, para poder apreciar, desde ese trasfondo, el esfuerzo de Merleau-Ponty, a mediados del siglo XX, por superar dicho dualismo. Para ello procederé en dos etapas; primero voy a exponer el problema y la propuesta de Merleau-Ponty en su obra de 1945, *Fenomenología de la percepción*, para luego postular su vinculación con una tesis más audaz, en la última etapa de su elaboración filosófica, con el concepto de *chair* (carne) y “quiasmo”. Si bien el espacio de este trabajo me impide sacar conclusiones demasiado amplias en torno al lugar de Merleau-Ponty en la Fenomenología, el objetivo principal apunta a sentar las bases para la comprensión de Merleau-Ponty como uno de los fenomenólogos que abrió uno de los caminos más fecundos en el intento de resolver el dualismo sujeto-objeto.

### 1. El dualismo sujeto-objeto en la filosofía moderna

Tal como decíamos, debemos a Descartes la formulación clásica del dualismo sujeto-objeto. Como resultado de una aplicación sistemática de la duda como método, Descartes desarrolla una filosofía que “sospecha” de las certezas del mundo objetivo y subjetivo a la vez. Descartes identifica tres clases de sustancia: sustancia pensante, sustancia extensa, sustancia infinita (Dios)<sup>2</sup>. Ya sea la información proveniente de los sentidos, ya sea la información racional (principios de la lógica, matemática, etc.), todos son puestos en duda. Como es sabido, Descartes encuentra una evidencia indubitable en el *Cogito*, es decir, en la constatación de que quien “piensa” (duda), “existe”. El dualismo queda planteado en los términos definitivos: por un lado, la sustancia extensa (objeto), por otro lado, frente a ella, la sustancia pensante (sujeto). ¿Cómo puede estar seguro, el sujeto, de conocer verdaderamente al objeto? Para ello Descartes recurre a la prueba de la existencia de Dios, un Dios benigno (no un Genio Maligno), que “garantiza” la correspondencia entre las “ideas adventicias” (copias que la sustancia pensante encuentra en su interior y parecen provenir del mundo externo) y la presunta realidad (*res extensa*) que las habría originado (ver “Tercera meditación”).

Un dualismo similar se observa en la filosofía de Kant, que no podemos reproducir ahora. Pese al “giro trascendental”, el descubrimiento de la subjetividad como condición de posibilidad de la objetividad, Kant sostiene un dualismo irreconciliable entre sujeto y objeto que, en todo caso, intentará ser superado por el monismo Hegeliano.<sup>3</sup>

### 2. El dualismo sujeto-objeto en la fenomenología

El proyecto de Husserl retoma, en cierto modo, la ambición del proyecto cartesiano. Esto se patentiza con claridad en una obra relativamente tardía, las *Meditaciones cartesianas*<sup>4</sup>. En la quinta meditación tiene lugar un problema análogo al que había intentado superar Descartes algunos siglos atrás. Husserl

---

<sup>2</sup> René Descartes, «Meditaciones metafísicas», en *Obras escogidas*, trad. Ezequiel de Olaso y Tomas Zwanck, 2.<sup>a</sup> ed. (Buenos Aires: Charcas, 1980), 199-290.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, «Vorrede zur zweiten Auflage», en *Kritik der reinen Vernunft I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974), 20-41; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Felix Meiner, 1952), cap. VIII.

<sup>4</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario Prezas (Madrid: Tecnos, 1997).

quiere describir, fenomenológicamente, la experiencia que el sujeto tiene del *otro*, del *alter*, del *alter ego*. En la empatía con el otro encuentra Husserl un tipo de relación que permite que un sujeto elabore una “aprehensión analogizante” que lo habilita a inferir, a partir de la observación del cuerpo (*körper / leib*) del otro, que este también dice “yo pienso”. La empatía y la aprehensión analogizante permiten a Husserl salir del “solipsismo” de un yo encerrado en sí mismo. Paul Ricoeur ha planteado que Husserl desarrolla, en la mencionada quinta meditación cartesiana, un proyecto similar al de Descartes, pero sin recurrir a la prueba de la existencia de Dios.<sup>5</sup>

Estamos ahora en condiciones (mínimas) para intentar comprender el problema del dualismo sujeto-objeto. El mismo fue planteado por Kierkegaard y retomado por Heidegger. El problema con la relación sujeto-objeto es que se trata de una relación “derivada”, no originaria, en cuanto al modo de ocupación que el “sujeto” hace del “mundo”. El paradigma de la relación sujeto-objeto (que hemos descrito mínimamente con Descartes y Kant) obedece al primado que las ciencias naturales adquirieron en la Modernidad (siglo XVII en adelante). En la teología, Paul Tillich vio, como nadie, los peligros del dualismo sujeto-objeto. Esa relación cognoscitiva se funda sobre una relación “primaria” que es una relación de co-pertenencia y una relación, a falta de un mejor término, “existencial”. A tal punto obscurece nuestra comprensión el paradigma sujeto-objeto, que Heidegger, en 1927, adopta la estrategia de reemplazar dicha relación por una relación *Dasein-Welt*<sup>6</sup>. Todo *Dasein* implica una “familiaridad” con un mundo dado; un *Dasein* es un proyecto lanzado en medio del ente, un *Dasein* se caracteriza por “tener” una “comprensión del ser”, etc.

Nos preguntamos, entonces, si Merleau-Ponty ofrece una salida al solipsismo del yo que nos permita evadir los problemas en que incurrieron tanto Descartes como Husserl. Es decir, por un lado, recurrir a una prueba de la existencia de Dios (hoy insostenible en una “condición postmetafísica” de la filosofía<sup>7</sup>) y, por otro lado, el primado que sigue teniendo en ego en relación al alter ego en el proyecto de Husserl (problema que advirtió muy bien Lévinas, por cierto)<sup>8</sup>.

En lo que sigue, argumentaré que Merleau-Ponty reedita el *Cogito* cartesiano para llevarlo a sus límites (en una crítica del mundo natural y del mundo social), con la tesis de una fenomenología del comportamiento, en 1945. Quince años más tarde, en algunos de los trabajos póstumos, podemos apreciar, todavía, un insistente empeño por parte de Merleau-Ponty en evitar el planteo de posiciones dualistas (sujeto-objeto) y “cognitivistas” (presunto primado del conocimiento en la relación del ser humano con el mundo).

---

<sup>5</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), cap. X.

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993), párr. 12-13.

<sup>7</sup> Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988).

<sup>8</sup> Emmanuel Lévinas, «La conscience non-intentionnelle», en *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991), 132-42; Emmanuel Lévinas, «Diachronie et représentation», en *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991), 165-84.

### 3. La verdad del solipsismo y el problema del alter ego

Si bien esta preocupación aparece en muchos lugares a lo largo de la obra de Merleau-Ponty, por una cuestión metodológica, me concentraré aquí en la segunda parte de la *Fenomenología de la Percepción*, en particular en el capítulo “El otro y el mundo humano”. Se trata de un texto sumamente complejo, en el que el autor aborda varios problemas filosóficos en conjunto. De algún modo, el capítulo intenta conducir la reflexión desde la cuestión del yo situado en el mundo, hacia la temporalidad. El yo situado en el mundo advierte, por reflexión, que está frente a dos mundos: el mundo natural, de ríos, árboles y paisajes, y el mundo social, de calles, monumentos y edificios. Merleau-Ponty se pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia de estos tipos de mundos, de estas interacciones que presuponen (en primera instancia) un contacto y un conocimiento del “otro”. Una primera salida que se ha ensayado en la fenomenología ha sido la de Heidegger, con su conocido giro en alemán *das Man*. La experiencia del contacto con el otro y con lo otro parte del reconocimiento de que me ha sido asignado un determinado mundo cultural y me muevo y actúo en él “como se hace”. Merleau-Ponty considera que esta salida apunta o bien a una “pluralidad de yoes” o bien a un yo general. En ambos casos, la pregunta pasaría por alto un problema previo: ¿cómo es posible que yo tenga experiencia de otro yo? Este es el problema de la percepción del *alter ego* (Husserl) o lo que Lévinas llamará el problema de la alteridad (presunto primado del otro frente al yo).

Pero Merleau-Ponty no se ocupa de ellos explícitamente (de hecho, tampoco menciona explícitamente a Heidegger al hablar de la modalidad impersonal de la vida social, aunque se presume como evidente dicha referencia). Antes bien, dedica una reflexión a Piaget y a Hegel. Dejaré de lado a Piaget, en virtud del espacio de que disponemos. En el caso de Hegel, quedaría claro que supera el problema del dualismo sujeto-objeto, con su concepto de “Espíritu Objetivo”<sup>9</sup> (vinculado al mundo social, el derecho, etc.). El problema con la “solución hegeliana” es que se pierde la individualidad. El anivelar yo-tú, al remitir la subjetividad a una “totalidad”, se perdería tanto el yo como el otro. Esta parece ser una rápida crítica al proyecto de Hegel, que bien podría situarse en la línea de Lévinas, inaugurada por Rosenzweig.<sup>10</sup>

Pero la salida de Husserl, con la empatía, también es rechazada por Merleau-Ponty. Puedo percibir el comportamiento del otro (lo cual parece ser, en primera instancia, la tesis de Merleau Ponty). Sin embargo, el otro no es “su comportamiento”: “Pero, en definitiva, el comportamiento del otro e incluso las palabras del otro no son el otro”<sup>11</sup>. ¿Y por qué no lo son? Porque desde la percepción del comportamiento, y aún con el recurso a la empatía, nunca podría acceder a las vivencias del otro. El dolor o la ira, que percibo como comportamientos, para el otro son “situaciones vividas”, mientras que para mí son

---

<sup>9</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* (Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung, 1902), párr. 483-552.

<sup>10</sup> Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988), 50-51; Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961) (Paris: Kluwer Academic, 2000), 14.

<sup>11</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes (Barcelona: Planeta - Agostini [orig. 1945], 1984), 367. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), 408.

“situaciones presentadas”<sup>12</sup>. Ciertamente que Merleau-Ponty sigue fiel a la fenomenología, pero mostrando sus límites porque, como veremos en seguida, tanto la tesis del comportamiento como el recurso a la empatía quedan más acá de lo que quieren describir.

Sartre (y quizá Lévinas) es otro de los filósofos que son “citados sin citar” en este capítulo. Si nuestra interpretación es correcta (que Merleau Ponty está tomando distancia de Sartre), la cuestión pasa por la relación problemática con el otro. En el famoso capítulo de Sartre sobre “La mirada”, esta relación problemática (por no decir “negativa”) con el otro es clara. La mirada del otro me aterra, me cosifica, me juzga y me cuestiona. Dice Merleau-Ponty:

El otro o yo; hay que elegir, se dice. Mas se elige el uno *contra* el otro, con lo que ya se afirma a los dos. El otro me transforma en objeto y me niega, yo transformo al otro en objeto y le niego, se dice. En realidad, la mirada del otro no me transforma en objeto, y mi mirada no lo transforma en objeto, más que si uno y otro nos retiramos en el fondo de nuestra naturaleza pensante, si nos hacemos uno y otro mirada inhumana, si cada uno siente sus acciones, no recogidas y comprendidas, sino observadas como las de un insecto.<sup>13</sup>

La salida de Merleau Ponty, en este punto, parece ser muy sencilla: Sartre exagera o nivela la relación con el otro: la mirada del otro me cosifica y punto<sup>14</sup>. Merleau Ponty sostiene, más bien, que esa “cosificación” no es intrínseca a la mirada del otro, sino a cierta disposición, o a la relación con el extraño, pero que en tanto y en cuanto comienza la comunicación (con un gesto o una palabra), el otro “deja de trascenderme”. El planteo de Merleau-Ponty sería, entonces, el siguiente: el otro puede objetivarme (mirarme como un insecto) o puede “recogerme” (*reprises*) y “comprenderme” (*comprises*). Esteban García, un referente importante de los estudios merleau-pontyanos en nuestro medio, identifica al menos tres figuras de alteridad relevantes en el filósofo francés: el anonimato, el conflicto y el reconocimiento<sup>15</sup>.

#### 4. Hacia la superación del problema el *alter ego*: el concepto de “carne”

El concepto de “carne” (*chair*) es quizá uno de los conceptos centrales de la última época de la producción teórica de Merleau-Ponty. Dicho concepto aparece expuesto con claridad (o con la relativa claridad que dicha exposición puede llegar alcanzar) en la obra póstuma *Lo visible y lo invisible*, cuyo texto fue fijado por Claude LeFort; el concepto de “carne” aparece, en particular, en el capítulo intitulado “El entrelazo, el quiasmo”, de 1960.

---

<sup>12</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 367. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 408.

<sup>13</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 372; Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 414.

<sup>14</sup> Es claro que el problema de la alteridad caracterizó la filosofía de Emmanuel Lévinas; sin embargo, éste no parece ser un interlocutor de Merleau-Ponty, por una cuestión, al menos, contextual. Si bien hay textos tempranos de Lévinas de las décadas de 1930 y 1940, su pensamiento recién comienza a ser recepcionado con la publicación de *Totalité et infini*, en 1961, cuando el trabajo teórico de Merleau-Ponty está a punto de concluir súbitamente.

<sup>15</sup> Esteban García, «Anonimato, conflicto y reconocimiento como figuras de la alteridad en la filosofía de M. Merleau-Ponty», *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* 29-30 (2016): 5-27.

El objetivo del autor es retomar el viejo *mood* de la filosofía: cuestionar todo aquello que aún no ha sido cuestionado para hacer salir sus presupuestos. El problema que se plantea es el problema de la distinción entre sujeto y objeto, propio del “régimen de la reflexión”. Como afirma con claridad:

Si es verdad que la filosofía, desde que se declara reflexión o coincidencia, prejuzga lo que descubrirá, necesita una vez más retomar todo, rechazar los instrumentos que la reflexión y la intuición se han dado, instalarse en un lugar donde ellas aún no se distinguen, en experiencias que aún no han sido trabajadas, que nos ofrecen a la vez, desordenadamente, el ‘sujeto’ y el ‘objeto’.<sup>16</sup>

Tal como hemos planteado en este trabajo, el dualismo sujeto/objeto aparece como el problema central (¿de la Modernidad?<sup>17</sup>) a ser superado por “un nuevo pensar” o “un nuevo comienzo” de la filosofía, si se nos permite jugar con expresiones propias de otros autores<sup>18</sup>. La estrategia de Merleau-Ponty será llevar la distinción a la experiencia corporal de la percepción, o más precisamente, del “funcionamiento” (por así decir) de los cinco sentidos. La motivación profunda que anima sus reflexiones parece ser la de “evitar los clásicos callejones sin salida”<sup>19</sup> (*impasses classiques*), que han animado el pensamiento moderno. Como primera tesis, el autor va a rechazar, metodológicamente, la distinción en “cinco sentidos”, aduciendo que en rigor todos son expresión de una sensibilidad unitaria frente al mundo. En particular se mostrará insistente en la correlación entre vista y tacto. La vista será un “palpar con la mirada” o “con los ojos”. Mirar es una forma de tacto. En la experiencia táctil se advierte más claramente que el interrogador y lo interrogado están muy próximos. Las manos son apertura a un mundo táctil. Y eso es así porque la mano es sentida desde adentro y accesible desde afuera. Ella misma es tangible. Aquí hay un “entrecruzamiento” (*recroisement*) en ella, entre lo que toca y lo tangible; sus propios movimientos se incorporan al universo que ella interroga. Ambos sistemas se superponen el uno al otro como mitades de una naranja<sup>20</sup>. Lo mismo sucede con la visión. La delimitación de los sentidos (o la división en cinco sentidos) es “burda” (*grossière*). La experiencia visible se da en el contexto de movimientos de la mirada. Mirar es como “palpar con los ojos”. El vidente y lo visible se co-pertenece, podríamos decir; ninguno posee totalmente al otro, pero el vidente “puede ver lo visible” solo por qué él mismo está incorporado el mundo de lo visible, porque “es uno de ellos”. La apuesta del autor corre un gran riesgo: acepta ciertas distinciones metodológicas ulteriores, pero para integrarlas en una totalidad. Entre la percepción y la cosa-percibida hay una “distancia” (*distance*),

---

<sup>16</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et le invisible* (Paris: Gallimard, 1964), 170.

<sup>17</sup> Si definimos la Modernidad por la insistente búsqueda de un “nuevo comienzo”, la insistencia en formar “nuevos instrumentos”, que se observa aún en estos textos tardíos de Merleau-Ponty, nos permitirían ubicarlo en dicha tradición.

<sup>18</sup> Franz Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, trad. Ángel Garrido-Mautano (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005); Franz Rosenzweig, *Franz Rosenzweigs «neues Denken»*, 2 Bde. (Freiburg München: Alber Philosophie, 2006).

<sup>19</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle (Buenos Aires: Nueva Visión, 2010), 124.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 122.

pero esta distancia no se opone a la “proximidad”, sino que el cuerpo y la mirada son sinónimos de distancia y proximidad al mismo tiempo. La distancia es “medio de comunicación” (*moyen de communication*). Si bien por momentos el lenguaje que emplea nuestro autor podría interpretarse en términos de “causas finales” aristotélicas (como cuando dice que “lo visible “está destinado (...) a ser visto por un cuerpo”<sup>21</sup>, el giro metodológico es más bien “trascendental”: el cuerpo y la carne son la “condición de posibilidad” del contacto con el mundo: “(...) el único medio que tengo de ir al corazón de las cosas [es] haciéndome mundo y haciéndolas carne” (*en me faisant monde et en les faisant chair*)<sup>22</sup>.

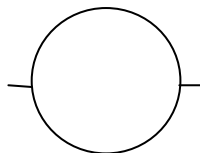
Como síntesis de esta primera tesis, podríamos decir que el movimiento metodológico de Merleau-Ponty consiste en situarse en una experiencia originaria (si se me permite la expresión) en la que no se distingue todavía pensamiento de reflexión, ni mirada de ocupación táctil del mundo (o cualquier otra distinción en el ámbito de la sensibilidad), tampoco sujeto que “domina” al objeto (ni viceversa).

Como segunda tesis, el autor va a elaborar una distinción en el “cuerpo”, retomando la ya clásica distinción (hegeliana primero, sartreana después) entre lo “en-sí” y lo “para-sí”. Merleau Ponty distinguirá del siguiente modo:

Cuerpo objetivo	visible	– sensible	– en-sí
Cuerpo fenoménico	vidente	– sintiente	– para-sí

Merleau-Ponty sitúa, entonces, una dualidad en el cuerpo propio. Como cuerpo fenoménico, vidente, sintiente, el cuerpo sería la condición de posibilidad de la visibilidad del propio cuerpo, en tanto que “cuerpo objetivo”, como una “cosa” junto a otras en el mundo. Ese “cuerpo objetivo” puede no ser visible, para mí, en su totalidad (como los escorzos de cualquier objeto). Se trata de una distinción entre hecho y derecho. Mi cuerpo-objetivo me es visible “por derecho”, al igual que todas las demás cosas, aún cuando “mi propia espalda”, o “mi nuca”, no me sean visibles de hecho, para mi cuerpo-fenoménico, vidente.

Queda patentizada así una dualidad, *en la* dimensión del cuerpo. ¿Es superable entonces el dualismo? No vamos a responder eso ahora. Diremos que nuestro autor, consciente de la problemática del dualismo y ante la necesidad de ofrecer metáforas, dice que esta dualidad de mis cuerpos (por así decir) debería imaginarse como “un solo recorrido circular” (*parcours circulaire*)<sup>23</sup>: por arriba va “de izquierda a derecha”, y “por debajo de derecha a izquierda”:



Si en la tesis anterior el ámbito originario estaba dado por el contacto entre lo sensible y el sintiente, en un momento anterior a la distinción entre los cinco sentidos, aquí la dualidad entre visible y vidente parece persistir, pero se describe

<sup>21</sup> Ibid., 123.

<sup>22</sup> Ibid. Merleau-Ponty, *Le visible et le invisible*, 176.

<sup>23</sup> Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, 125. Merleau-Ponty, *Le visible et le invisible*, 180.

en términos de “adherencia”<sup>24</sup>; “extraña adherencia” (*étrange adhérence*) de lo visible y el vidente.

Llegamos así al a tercera tesis, la decisiva. La pregunta sería la siguiente: ¿dónde poner el límite entre cuerpo y mundo, puesto que el mundo es carne? El mundo visto no está “dentro” de mi cuerpo, porque mis órganos son, a su vez, algo visible. La transición entre lo visible y el vidente, entre lo tangible y el tacto, se llama “reversibilidad”: “así como hay una reversibilidad del vidente y de lo visible, y [...] en el punto en que ambas metamorfosis se cruzan nace lo que se llama percepción”<sup>25</sup>. La superación del dualismo se advierte en que, para Merleau-Ponty, la reversibilidad se da en el “encuentro” (por así decir) del funcionamiento de sus tres conceptos clave: lo visible, el cuerpo vidente, la “carne”. Recurre allí a la imagen del “pliegue”, que abriría una comparación con el trabajo de Deleuze<sup>26</sup>. Como fuere, Merleau-Ponty presenta ese “encuentro”<sup>27</sup> del siguiente modo: “(...) la carne de la que hablamos no es materia. Es el enroscamiento de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo tocante”<sup>28</sup>. Es como si los entes visibles se agruparan en torno a uno de ellos, el cuerpo vidente en cada caso, que participan de una “relación mágica, ese pacto entre ellas y yo por el que yo les presto mi cuerpo para que ellas inscriban en él me den su semejanza, ese pliegue”<sup>29</sup>.

De manera tal que el concepto de “carne” está muy lejos, por supuesto, de lo que dicho vocablo connota en nuestras lenguas. El concepto de “carne” implica, al menos, los siguientes rasgos distintivos para Merleau-Ponty: es la visibilidad, generalidad de lo sensible en-sí; anonimato innato de mí-mismo; no existe término para esto (*chair*) en la tradición; no es materia; no es representación para un espíritu; no es sustancia; es un elemento del ser (junto a tierra, aire, agua, fuego); es facticidad, lo que hace que el hecho sea hecho.

Ahora bien, ¿de qué manera el concepto de “carne”, y el planteamiento “tardío” de Merleau-Ponty, permiten inscribirlo en el intento de una superación del dualismo sujeto-objeto? ¿Cómo se relaciona esto con el problema del “alter-ego”? Si bien son problemas distintos, porque la relación sujeto-objeto es, en principio, una relación entre una conciencia y una “cosa” (y el *alter ego* precisamente no es una “cosa”), ambos problemas están íntimamente vinculados. Es justamente la posibilidad de tratar al otro como “cosa”, por un lado, y como *alter ego*, por otro, lo que define el tipo de relación (como hemos dicho, aquí Sartre, Lévinas o Buber podrían coincidir).

En *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty ya había planteado el problema del solipsismo, con el ejemplo del color rojo, y parecía haberlo planteado casi en los mismos términos en los que intentaría resolverlo mucho después. En el texto temprano decía que “no tengo *medio* alguno de saber si la impresión coloreada que da a otros [el rojo de un objeto] es idéntica a la mía.

---

<sup>24</sup> La “adherencia” aparece en obras anteriores, cf. Maurice Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento* (Buenos Aires: Hachette, 1976), 292-93.

<sup>25</sup> Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, 138.

<sup>26</sup> Cf. Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco* (Buenos Aires: Paidós [orig. 1988], 2008).

<sup>27</sup> (no podría escribir “síntesis”, a fuerza de reducirlo a una dialéctica con “cierre”, cf la última oración del texto, Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, 140.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>29</sup> *Ibid.*



Nuestras confrontaciones intersubjetivas sólo alcanzan la estructura inteligible del mundo percibido<sup>30</sup>. Pues bien, ese “medio” que falta va a denominarse “carne”, años más tarde.

Nuestro autor lo explica con el ejemplo de la contemplación de una pradera, en el texto póstumo. Al mirar una pradera y hablar con alguien sobre ese “verde”, ese verde *pasa* de mi visión a la visión del otro sin dejar mi visión. No es ni de él ni mía, o “no es él quien ve ni yo quien veo” sino que “una visibilidad anónima [*visibilité anonyme*] nos habita a ambos, una visión en general, en virtud de esa propiedad primordial perteneciente a la carne de irradiar a todas partes y para siempre estando aquí y ahora, de ser también dimensión y universal siendo individuo”.<sup>31</sup>

La “carne” es una “masa trabajada interiormente”, afirma Merleau-Ponty, y “no tiene nombre en ninguna filosofía”. La carne es el “medio formador del objeto y del sujeto”.<sup>32</sup> La carne *no* es una sustancia más, junto al sujeto y el objeto, sino una suerte de “elemento” del ser, como los otros elementos.

### Conclusión

Lo último que hemos dicho nos aclara que, para Merleau-Ponty, la superación del dualismo sujeto/objeto no se da por el recurso a “un tercer elemento”, en términos de una sustancia (como podría ser, en el caso paradigmático de Descartes, Dios como “sustancia infinita”). Merleau-Ponty está intentando superar todo tipo de “sustancialismo”, como afirma explícitamente<sup>33</sup>. Tampoco se trata de elaborar, al menos en su etapa tardía, una “antropología”.<sup>34</sup> Hacer, directamente, una antropología, haría fracasar el (ambicioso) proyecto de Merleau-Ponty: describir y comprender lo sensible *antes* de la bifurcación sujeto-objeto.

Es conocido el calificativo de Alphonse de Waelhens al proyecto Merleau-pontyano: “una filosofía de la ambigüedad”<sup>35</sup>, del que posteriormente se sirvieron investigadores como Martin Jay<sup>36</sup>. Al intentar comprender segmentos del proyecto del filósofo francés nos encontramos con la “ambigüedad”, pero se trata de la ambigüedad de quien explora los límites de la propia tradición. En este caso, se trata de la fenomenología. La fidelidad a la tradición fenomenológica persiste como opción metodológica. Describir lo sensible *antes* de la bifurcación entre sujeto y objeto es un modo de explorar vías de superación de las aporías que acompañaban no solo, ya, a la fenomenología, sino a la filosofía “del sujeto” (o “de la conciencia”) desde Descartes en el siglo XVI hasta el siglo XX.

En primer lugar, si Husserl había intentado pensar una salida del solipsismo a partir de la experiencia de la empatía y la transferencia analogizante, Lévinas lo había intentado también con un concepto de “anonimato del ser” (*Il y a*) (quizá

---

<sup>30</sup> Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, 292. Itálicas añadidas.

<sup>31</sup> Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, 129. Orig. 185

<sup>32</sup> *Ibid.*, 133. Orig. 191

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>35</sup> Alphonse de Waelhens, «Una filosofía de la ambigüedad», en *La estructura del comportamiento*, de Maurice Merleau-Ponty (Buenos Aires: Hachette [orig. 1942], 1976), 9-22.

<sup>36</sup> Martin Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Los Angeles, California: University of California Press, 1984), cap. 12.

similar, en algunos aspectos, a la “carne” que hemos visto), y Apel, Ricoeur y Habermas con el “giro lingüístico” incorporado en la “filosofía continental”<sup>37</sup>. Si bien Merleau-Ponty no parece desarrollar sistemáticamente la aplicación del giro lingüístico, debe reconocerse, como hemos visto, que el medio del lenguaje juega un rol clave en cómo un “visible” pasa de un vidente a otro (ejemplo de la pradera).

En segundo lugar, frente a otro grupo de pensadores la obra de Merleau-Ponty sigue siendo igualmente sugerente. En el post-estructuralismo encontramos, por un lado, el problema del agotamiento del paradigma fenomenológico (un constante ir y venir entre el sujeto y el objeto, decía Foucault en *Les mots et les choses*). Para Foucault, la salida del solipsismo nos conduce, igualmente, a la búsqueda de esas “estructuras anónimas”, como la “carne”, que en este caso serían las *episteme*, cuyo surgir y perecer marcarían los cambios de época. Si en Lévinas la mirada del otro es un llamado a la responsabilidad ética y en Sartre la mirada del otro era una mirada violenta y cosificadora, en Foucault la mirada será la mirada vigilante del poder panóptico. No digo que todos estos autores planteen lo mismo. Lo que sostengo es que hay un “clima de época” en el cual ciertos problemas intentan formularse en los límites de la fenomenología, o en el pasaje a otras metodologías y problemas.

Sin entrar en los detalles de la posición de Lévinas frente a Merleau-Ponty, hay que decir que el lituano se ocupó, en algunos trabajos, de la filosofía tardía del francés. Concretamente aborda la cuestión de la intersubjetividad a propósito de la descripción del tacto, la visibilidad y lo visible. La descripción merleau-pontyana daría cuenta de una “articulación del sujeto con el objeto donde ya no se encuentra la estructura intencional de lo noético-noemático”<sup>38</sup>. Es la crítica a dicha correlación lo que atrae a Lévinas. Sin embargo, en la descripción de una mano que toca a la otra, en cuya experiencia de tocar es tocada, adviene una “reflexión”, un “saber”. Como Lévinas parte, en toda su filosofía, de una oposición entre el saber, el conocimiento y la razón (de un lado), y la ética de la escucha y la responsabilidad (por otro), no puede seguir a Merleau-Ponty. Si bien su ensayo de una alternativa a la analogía husserliana (“El descubrimiento de lo sentido en cuanto sintiente se extiende al cuerpo del otro sin haber dado lugar a un razonamiento por analogía”) da cuenta de las limitaciones del proyecto husserliano, Lévinas sitúa la discusión en otro aspecto. El saber:

A pesar de la originalidad de la estructura pre-teórica que Merleau-Ponty pone en evidencia—precisamente en calidad de pre-teórica—[...] Incluso si rompe con la estructura noético-noemática de las idealizaciones, sigue siendo para Merleau-Ponty —ya o aún— saber, aunque sea de un modo distinto. ‘Incluso tocando las cosas’, dice, ‘sabemos de ellas, en la actitud natural,

---

<sup>37</sup> Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 vols. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972); Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981); Jürgen Habermas, *Texte und Kontexte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996).

<sup>38</sup> Emmanuel Lévinas, *Fuera del sujeto*, trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal (Madrid: Caparrós Editores [orig. 1987], 1997), 113.

mucho más de lo que la actitud teórica puede decirnos, y sobre todo lo sabemos de otro modo'.<sup>39</sup>

El planto tardío de Merleau-Ponty le parece, pues, a Lévinas, una forma de “gnosis del ver y del tocar”; una variante, en última instancia, de la pretensión del “conocimiento del alter ego”. No es nuestra intención zanjar aquí el debate, ya que lo que está en juego parece ser una intuición primaria, de parte de Lévinas, en asimilar el saber y el conocimiento con la violencia ejercida por la “razón occidental”. Antes bien, lo que quiero mostrar es que la filosofía tardía de Merleau-Ponty abrió, y sigue abriendo, discusiones relevantes en cuanto a la cuestión de la relación con el alter ego y el paradigma sujeto-objeto.

En tercer lugar, una palabra sobre Deleuze. Hemos visto que el concepto de carne y el de “visibilidad” servían a Merleau-Ponty para describir una experiencia o una situación previa a la división sujeto-objeto. Previa al problema del solipsismo. Si hay una característica que agrupa al estructuralismo con el post-estructuralismo es el proceso de “descentramiento del sujeto”. Este adquiere diversas formas; uno de los planteamientos de Deleuze lo encontramos en sus lecciones sobre Kant y el tiempo. Interpretando los proyectos filosóficos de Bergson y Spinoza como “reglas de producción”, en el final de su provocador prólogo, Deleuze escribe lo siguiente:

Bergson es una regla de producción, y tuvo su fondo y su atmósfera. Spinoza es otra. Tuvo también su fondo y su atmósfera. Una regla de producción — exitosa, porque puede fallar— interfiere la correspondencia y heterogeneiza multiplicando los términos en tantos otros que, llegado un punto, la diferencia de los primeros parece casi disolverse en un fondo móvil indiferenciado. (...) imágenes movientes, aparatos motrices, disposiciones a la acción que montan hábitos, que son movimientos de contracción, centros de indeterminación y movimientos de expansión, memoria; una única sustancia, sus modos, partes en movimiento o en reposo, composiciones o descomposiciones, choques, afectos, afecciones, razón, leyes, etc., etc., etc. Ahí... Sí, sí, ahí, en medio, ya no está usted.<sup>40</sup>

Encontramos en Merleau-Ponty una estrategia similar, que precursa varios de estos proyectos, con sus matices y diferencias (está claro que Merleau-Ponty rechaza la idea de *chair* como “sustancia”). Sin embargo, hay una ruptura con el solipsismo y el dualismo sujeto-objeto. El solipsismo no tiene la última palabra porque entre vidente y vidente, lo tangible y el cuerpo tocante, en el lenguaje e intercambio que puede instaurarse entre los hablantes, hay un quiasmo, un entrelazo, un enroscamiento en el cual “prestamos”<sup>41</sup> nuestros cuerpos a una visibilidad y “tangibilidad” anónimas.

En cuarto lugar, esta visibilidad y tangibilidad anónimas podrían dar cuenta de los límites de que lo, posteriormente, el realismo especulativo de Quentin

---

<sup>39</sup> Ibid., 115.

<sup>40</sup> Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, trad. Equipo editorial Cactus (Buenos Aires: Cactus, 2008), 14-15.

<sup>41</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, 132. Orig. 189, “je leur prête mon corps”.

Meillassoux denominaría “correlacionismo”<sup>42</sup>. Quedará para investigaciones ulteriores intentar determinar en qué medida el proyecto merleau-pontyano precursaba también los límites del correlacionismo, pero no ya, para encontrar la “grieta” hacia un “*Grand Dehors*”<sup>43</sup> (como en Meillassoux), sino como límite “interno” de la propia fenomenología no-correlacional, si tal expresión podría tener algún sentido<sup>44</sup>. Meillassoux propondría “pasar por la grieta” del correlacionismo pero para “tocar el absoluto” con la potencia del pensamiento matemático. En ese proyecto Meillassoux intentaría recuperar el realismo del conocimiento del *noúmeno* sin recurrir al dogmatismo de la prueba de la existencia de Dios, por un lado, y sin ceder al “relativismo” implícito en todo correlacionismo (como si aún los enunciados de la física, sobre realidades previas a toda donación del ser, tuvieran sentido *solo* “para nosotros”).

Para finalizar, debemos recordar que el teólogo luterano Paul Tillich, a principios de la década de 1950, ya había abierto una vía para pensar la superación del dualismo sujeto-objeto en la teología. En cierto modo, todo su proyecto teológico podría ser pensado en esa dirección. Concretamente, el teólogo preguntaba: “¿Qué precede a la dualidad de yo y mundo, de sujeto y objeto?”. En esa pregunta, decía, “la razón considera su propio abismo”<sup>45</sup>. Habiendo incorporado aspectos metodológicos de la fenomenología, la teología protestante también señalaría los peligros de un pensamiento reducido a la dualidad sujeto-objeto. Pero la salida, para Tillich, no estaba en la descripción de una categoría tan peculiar como la “carne” merleau-pontyana, sino que se orientaba hacia la revelación. En el intento de pensar algo como previo a la distinción sujeto-objeto, Tillich sostenía que allí dábamos con un “abismo en el que la distinción y la derivación desaparecen. Sólo la revelación puede responder a esta pregunta”<sup>46</sup>.

## Bibliografía

- Apel, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*. 2 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972.
- Deleuze, Gilles. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Buenos Aires: Paidós [orig. 1988], 2008.
- . *Kant y el tiempo*. Traducido por Equipo editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2008.

---

<sup>42</sup> Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (París: Seuil, 2006), 18. Hay traducción: Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. Margarita Martínez (Buenos Aires: Caja Negra, 2018). El correlacionismo cubriría un gran arco de la filosofía moderna y contemporánea post-cartesiana, básicamente, desde Kant hasta Heidegger y Wittgenstein. La tesis básica sería que no es posible pensar ninguna realidad o ser (en tanto que “realidad en sí” o *noúmeno*) por fuera de la correlación con algún tipo de sujeto o consciencia o Dasein. Agradezco a Mario Gómez Pedrido y Claudio Cormick estas cuestiones del realismo especulativo, en las que trabajamos juntos en el proyecto de investigación que dirigen en la Universidad de Buenos Aires.

<sup>43</sup> Meillassoux, *Après la finitude*, 86-87.

<sup>44</sup> En su dura réplica al realismo especulativo, Dan Zahavi finaliza, precisamente, indicando que la obra fenomenológica de Merleau-Ponty aún no está agotada, cf. Dan Zahavi, «The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism», *International Journal of Philosophical Studies* 24, n.º 3 (2016): 289-309.

<sup>45</sup> Paul Tillich, *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, trad. Damián Sánchez Bustamante (Salamanca: Sígueme [orig. 1951], 1982), 227.

<sup>46</sup> *Ibid.*

- Descartes, René. «Meditaciones metafísicas». En *Obras escogidas*, traducido por Ezequiel de Olaso y Tomas Zwanck, 2.<sup>a</sup> ed., 199-290. Buenos Aires: Charcas, 1980.
- García, Esteban. «Anonimato, conflicto y reconocimiento como figuras de la alteridad en la filosofía de M. Merleau-Ponty». *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* 29-30 (2016): 5-27.
- Habermas, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988.
- Habermas, Jürgen. *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996.
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung, 1902.
- . *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1952.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Traducido por Mario Prezas. Madrid: Tecnos, 1997.
- Jay, Martin. *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Los Angeles, California: University of California Press, 1984.
- Kant, Immanuel. «Vorrede zur zweiten Auflage». En *Kritik der reinen Vernunft I*, 20-41. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.
- Lévinas, Emmanuel. «Diachronie et représentation». En *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, 165-84. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991.
- . *Fuera del sujeto*. Traducido por Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal. Madrid: Caparrós Editores [orig. 1987], 1997.
- . «La conscience non-intentionnelle». En *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, 132-42. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991.
- . *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité (1961)*. Paris: Kluwer Academic, 2000.
- Meillassoux, Quentin. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006.
- . *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Traducido por Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Traducido por Jem Cabanes. Barcelona: Planeta - Agostini [orig. 1945], 1984.
- . *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette, 1976.
- . *Le visible et le invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- . *Lo visible y lo invisible*. Traducido por Estela Consigli y Bernard Capdevielle. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- . *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- Rosenzweig, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- . *El nuevo pensamiento*. Traducido por Ángel Garrido-Mautano. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005.
- . *Franz Rosenzweigs «neues Denken», 2 Bde*. Freiburg München: Alber Philosophie, 2006.

- Tillich, Paul. *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El ser y Dios*. Traducido por Damián Sánchez Bustamante. Salamanca: Sígueme [orig. 1951], 1982.
- Waelhens, Alphonse de. «Una filosofía de la ambigüedad». En *La estructura del comportamiento*, de Maurice Merleau-Ponty, 9-22. Buenos Aires: Hachette [orig. 1942], 1976.
- Zahavi, Dan. «The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism». *International Journal of Philosophical Studies* 24, n.º 3 (2016): 289-309.

*El autor es Doctor en Filosofía (Universidad de Morón) y Doctor en Teología (South African Theological Seminary). Es decano del Instituto Teológico FIET y profesor de "Teología del siglo XX y XXI" en UCEL. Se desempeña como profesor en el South African Theological Seminary (SATS), así como profesor invitado en la Universidad Evangélica de Paraguay y en la Red Ecuménica de Educación Teológica (REET). Ha sido profesor de grado y posgrado en el Instituto Universitario ISEDET y ha realizado estancias de investigación en la Universidad de Oxford y la Universidad de Cambridge.*

E-mail: [droidan1976@gmail.com](mailto:droidan1976@gmail.com)

Fecha de recepción: 4-8-2020

Fecha de aceptación: 15-9-2020