

Andrea Potestà

## La carne como síncope<sup>1</sup>

Esas fuerzas no formuladas que me asedian, un día tendrá que acogerlas mi razón, tendrán que instalarse en el lugar del más alto pensamiento, esas fuerzas que desde fuera tienen la forma de un grito. [...] Es eso a lo que yo llamo la Carne.

Artaud, A., *Position de la Chair*, I, p. 235.

Intento adentrarme en una interpretación del último Merleau-Ponty. No es evidente saber qué debe entenderse por la noción de “carne”, sobre todo cuando se la asocia al mundo en el constructo “carne del mundo”. No es inmediato entender qué está pasando efectivamente en los esfuerzos del último Merleau-Ponty que ha dejado suspendida su obra en un momento decisivo de reconsideración del tema del cuerpo. No sabemos muy bien hacia qué se dirigía su último intento de reformulación de la fenomenología. Pero es claro a todos los interpretes de Merleau-Ponty que se ha tratado en los intentos esbozados en *Lo visible y lo invisible* de un giro importante que ha efectivamente orientado harta parte de la literatura crítica a buscar indicios en los fragmentos dejados por Merleau-Ponty, con el objetivo de construir pistas capaces de abarcar la pluralidad casi incontenible de figuras y de imágenes retóricas con

las que Merleau-Ponty ha intentado pensar el cuerpo en los últimos años de su vida.

Es cierto que es parte en general del proyecto de toda fenomenología el de avanzar un pensamiento nuevo del cuerpo: un pensamiento capaz de volver a la experiencia en su sentido naciente, y por eso mismo de no limitar la atención a las varias capas abstractivas que emergen en nuestra relación habitual al saber y a la práctica del estar en el mundo. Y Merleau-Ponty, de modo no diferente a priori de su maestro Husserl, coherentemente con ese proyecto, ha seguido un camino muy radical ya desde *La fenomenología de la percepción*, donde es fácilmente reconocible la importancia asignada por Merleau-Ponty al problema de la gestualidad originaria y su vínculo en general con el sentido naciente. Pero, por otra parte, ese último Merleau-Ponty al que me dirijo parece encontrarse frente a un abismo, o parece incluso construir un abismo ahí donde en pasado se había ocupado de construir un acceso fundamental o fundacional. ¿Por qué? ¿Qué enfoque se le ha dado a la cuestión del cuerpo? ¿Por cuáles rumbos se ha encaminado Merleau-Ponty? Intento en seguida dar unas vueltas a estas preguntas.

### 1.

Pero empiezo primero haciendo un giro un poco largo, llamando un momento en juego a otro interlocutor, con el que espero será posible construir una interpretación coherente del gesto merleau-pontiano ante mencionado. El interlocutor que llamo como testigo es Michel Foucault.

Cito a una fórmula suya: “Salir de la carne permaneciendo en el cuerpo [*sortir de la chair*

<sup>1</sup> Este texto es parte del proyecto Fondecyt n. 1160479.

*tout en demeurant dans le corps]*"<sup>2</sup>. Este habría sido el propósito que según Foucault habría caracterizado el gesto ascético del cristianismo de los orígenes y, con él, el tipo de experiencia y de humanidad promovido por la vida monástica occidental, que habrían influenciado de modo decisivo a todas las consideraciones ulteriores del cuerpo. Son célebres los análisis que Foucault realiza de la génesis del cuerpo como espacio de dominación, precisamente pensado como liberación de los condicionamientos de la carne, y la entrada en un régimen del cuerpo sometido al espíritu. En un texto de 1981, *Sexualidad y soledad*, Foucault se refiere al fenómeno de la castidad y estudia de una manera muy atenta la noción de carne en su evolución en la época media. Comentando a Agustín y a sus análisis de la sexualidad contenidos en *La ciudad de Dios*, Foucault asocia la experiencia del propio cuerpo a la experiencia frente a Dios. Es en un enredo complejo de relaciones antropológico-teológicas que se define la cuestión de la *libido*, de la carne deseante, de la concupiscencia, como problema filosófico. En *La ciudad de Dios*, Agustín describe el acto sexual como el momento de la máxima degradación, irremediable, que asocia los hombres a los animales, y el interés de Foucault se dirige a la asociación que se realizaría ahí de la pareja cuerpo/alma con la pareja involuntario/voluntario: el acto sexual es degradado, para Agustín, porque es testimonio de la falta de la voluntad a la que el cuerpo en cambio debería someterse, o sea, la falta de dominio que el sujeto debería mantener. Cito a Agustín: esta pasión "no sólo señorea al cuerpo entero ni sólo fuera y dentro, sino que pone en

juego a todo el hombre, aunando y mezclando entre sí el afecto del ánimo con el apetito carnal [...]. Tanto es así que, en el preciso momento en que ésta [la pasión] toca su colmo, se ofusca casi por completo la razón e incluso la consciencia"<sup>3</sup>. Así, no es la relación sexual en sí lo que constituye el degrado para Agustín, sino la falta de voluntad o de consciencia. Y es en una analogía con el pecado original que se construye ese argumento en Agustín: tal como el primer pecado, el de Adán, ha constituido un mal por la transgresión a la voluntad de Dios, y ha constituido una escisión con el cuerpo que ha sido fuente de vergüenza (la de Adán y Eva que deben ahora cubrir sus cuerpos con hojas de higuera), así del mismo modo, la sexualidad está según Agustín en una rebeldía a la voluntad de la consciencia, y hace del cuerpo *mera carne*, que debe ser encubierta y redirigida. La vergüenza del cuerpo no proviene por fin de la sexualidad que no es por sí misma un mal, sino del abandono del cuerpo a la involuntariedad. La incapacidad de dominar el cuerpo, de tener una soberanía sobre sus órganos, coincide con la separación de la soberanía de Dios: ambos casos hacen al hombre incapaz de gobernar el cuerpo.

Así, se ven definido los términos de una transformación: en la caída, *el cuerpo deviene carne*. O sea, lo propio deviene impropio. Lo gobernable ingobernado. Lo voluntario involuntario. Esta es la genealogía antropológico-teológica vista por Foucault, que habría determinado las etapas de un secreto programa, del cual Agustín habría sido uno de los emisarios: el programa de una recuperación del cuerpo, de un rescate de la carne a través de

<sup>2</sup> Foucault, M., *El combate de la castidad*, en *Estética, ética y hermenéutica*, *Obras esenciales*, vol. III, trad. A Gabilondo, Barcelona: Paidós 1999, p. 264.

<sup>3</sup> Agustín, *La ciudad de Dios*, libro XIV, capítulo XVI, en *Obras de San Agustín*. Vol. XVII, trad. J. Moran, Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 1958, p. 963 [traducción modificada].

un dominio sobre el cuerpo. Mi cuerpo, en la tradición milenaria descrita por Foucault, deviene entonces el lugar de una restitución o de un reintegro. El lugar en el que se puede intentar remediar a la caída que ha abandonado el cuerpo a la carne, en el que es posible realizar el ejercicio de una lenta, difícil, tal vez interminable, reapropiación, vuelta al dominio de la carne, y al control de la involuntaria pulsión que se desencadena en la lejanía de Dios (o que incluso coincide con esta lejanía).

En un curso anterior tenido al Collège de France en 1974-75 y dedicado a *Los anormales*, Foucault describe la dialéctica cuerpo/carne refiriéndose a acontecimientos históricos mucho más tardíos (del siglo XVI y XVII): el tránsito desde las prácticas confesionales y penitenciarias medievales hasta las primeras etapas de la modernidad europea, en la que ya se vería presupuesto el sometimiento del cuerpo a la voluntad, pero que realizaría el proceso de definir la anormalidad como espacio de imposibilidad de ejercicio del poder. La carne en esta nueva escena terminaría siendo la última descualificación del cuerpo que legitima la calificación del cuerpo dominado y racional<sup>4</sup>. Ahora, la carne no es más que “la sede de una multiplicidad indefinida de movimientos, sacudidas, sensaciones, temblores, dolores y placeres [*le siège d'une multiplicité indéfinie de mouvements, de secousses, de sensations, de tremblements, de douleurs et de plaisirs*]”<sup>5</sup> al que se deben oponer técnicas jurídico-filosóficas de domina-

ción en vista de la “dirección de la consciencia [*direction de conscience*]”<sup>6</sup> que será la base de la modernidad.

En esta comprensión arqueológica, el cuerpo es lo que se puede poseer, y que se puede poseer o dominar porque en esta posibilidad es la transcendencia de Dios mismo que se expresa; y al revés, la carne es lo que no puede dominarse, lo que ocurre en uno sin que él lo quiera, que ocurre contra él, contra su voluntad y contra a Dios. Foucault comenta esto, en *Sexualidad y soledad*, concluyendo que “lejos de ser la gran cuestión”, como para los griegos, “la de la penetración, ahora es la de la erección [*Mais loin que la grande question soit [...], celle de la pénétration, elle est celle de l'érection*]”, o sea de la relación a la involuntariedad en su propio cuerpo, del otro en mí, que es central en esta noción de cuerpo. Luchar contra a lo involuntario supone poder reestablecer el orden primordial que se ha perdido y que significa una proximidad a Dios.

El sueño de una coincidencia o de una convergencia de estos términos, de lo involuntario que se hace voluntario, implica un abandono de la *carne indómita* y la definición del cuerpo como primer objeto o como objeto privilegiado del control anímico, o sea, implica la construcción, en oposición a la carne, de la noción de *cuerpo espiritual* o de *cuerpo espiritualizado*.

<sup>4</sup> Cf. Foucault, M., *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, trad. H. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 187.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 199. Dice ahí Foucault: “Me parece que es al hacer la historia de las relaciones entre el cuerpo y los

mecanismos de poder que lo invisten como podremos llegar a comprender cómo y por qué aparecieron en esa época, como relevo de los fenómenos un poco anteriores de la brujería, los nuevos fenómenos de la posesión. En su aparición, su desarrollo y los mecanismos que la sostienen, ésta forma parte de la historia política del cuerpo”.

## 2.

La dialéctica de cuerpo y carne implicaría entonces una historia milenaria de control y dominación de sí o del otro en sí. Y esta cuestión llega como una aporía o como un problema fundamental hasta el extremo opuesto de esta aventura de ideas que se llama “fenomenología”. Pero la teoría husserliana del cuerpo no sale del todo de esta tradición: al contrario, Husserl sueña, si se quiere prolongar la metáfora, con la misma obsesión de dominación, la de un *cuerpo espiritual* o de un *espíritu encarnado*. Es por supuesto el tema del cuerpo propio o del *Leib*, como cuerpo vivido, plenamente vivido o vivenciado auténticamente por el espíritu que lo debería animar. El cuerpo como *Leib* no es puro objeto, observa Husserl, no es *Körper*, no es masa informe de materia, resto de la caída, carne suelta, sino que el *Leib* husserliano es la zona intermedia, “un tercer tipo de ser [*un troisieme genre d’etre*]”, como lo entiende el joven Merleau-Ponty<sup>7</sup>, a media entre sujeto y objeto (objeto subjetivado o sujeto objetivado, si se quiere).

En esto, la “gran cuestión” vista por Foucault, la cuestión del gobierno del cuerpo que atraviesa lentamente toda la historia de la metafísica, llega entonces inmutada a la orilla de nuestros tiempos, pasando por Descartes, Kant y también la fenomenología, que con Husserl reafirmaría de hecho la tradición agustiniana. En las *Meditaciones cartesianas*

encontramos la más precisa y consciente conceptualización fenomenológica del cuerpo propio en tanto objeto de la voluntad, en tanto vinculado a un “control” pensado como transcendental, y con esto, como trascendente. El cuerpo es ahí sometido a un dominio, a un gobierno, a una instancia de sentido otra: ya no se habla, por supuesto, de la voluntad divina, pero se utiliza la forma, más discreta aunque idénticamente vertical, de la consciencia. “La consciencia, –se lee en *Ideas I*– considerada en su ‘pureza’, debe tenerse por un *orden del ser encerrado en sí*, como un orden de *ser absoluto* en que nada puede entrar ni del que nada puede escapar; que no tiene un exterior espacio-temporal”<sup>8</sup>.

Entonces, mi cuerpo, como se anuncia en un paso muy intenso de las *Meditaciones cartesianas*, es, dice Husserl, “el único objeto [...] «en» el que «orden y mando» inmediatamente (y, en especial, mando en cada uno de sus «órganos»)”<sup>9</sup>. Ordeno y mando, dice Husserl, *ich schalte und walte*, o sea literalmente (y esta literalidad mucho le habría interesado a Foucault), *reino y domino*. El cuerpo propio es el cuerpo del cual yo dispongo con completo control. En *Ideas II*, se lo compara a una casa de mi posesión<sup>10</sup>, o sea a un objeto sobre el que puedo ejercer libremente mi propia voluntad.

Así, para Husserl, el cuerpo es un objeto entre otros, pero es un objeto privilegiado. *Mi cuerpo vivo* –observa Husserl– es “el único

<sup>7</sup> Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, p. 362: “el cuerpo se retira del mundo objetivo y pasa a formar entre el puro sujeto y el objeto un tercer tipo de ser”

<sup>8</sup> Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, vo. I, trad. J. Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 114.

<sup>9</sup> Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García-Barg, México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 157.

<sup>10</sup> Cf. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. A. Ziri6n, México: Fondo de Cultura Econ6mica, 2005, p. 259: “El cuerpo es m6i cuerpo, y es m6io ante todo como mi enfrenteante, mi objeto, como la casa es m6i objeto”.



[cuerpo] que no es mero cuerpo físico [*Körper*]"<sup>11</sup>. Mi cuerpo es entonces un objeto que queda completamente capturado por la partición sujeto-objeto, capturado por el dispositivo categorial de la dominación, y que, aunque quede de la parte opuesta al sujeto, queda ahí sin embargo como *su* correlato. Es diferente de esta mesa, de este lápiz, de esta silla, que solo puedo mover mediatamente, el cuerpo mío yo lo poseo y lo domino, y por eso *lo muevo*. Queda un objeto, pero es totalmente "volitivo". Un objeto que mi "yo puedo", como dice Husserl, dirige desde arriba, llenándolo o animándolo de su puro poder.

Pero entonces, si se trataba con la fenomenología, de dirigirse al cuerpo para tratar de restituirle la experiencia en su sentido naciente, como dijimos al comienzo, si era el cuerpo que se trataba de vivificar, de volver a pensar en su efectiva dinámica vivencial, el proyecto fenomenológico parece viciado por una incertidumbre de fondo: en la lectura de Husserl, en el cuerpo siempre parece reemerger, a pesar de todo, una instancia que es irreducible al cuerpo. El cuerpo restituido al cuerpo, el *Leib*, se termina considerando por fin como una marioneta que necesita hilos movidos por el alma, un cuerpo a través del cual la voz transparente de la egología no para de hablar.

Es cierto que, al referirse a ese cuerpo propio, no se necesita de alguna "hoja de higuera" que repare de la vergüenza: allí el ego

reina "en cada uno de los órganos", como decía la cita de Husserl que ya citamos, o sea allí no hay una carne que tiene su autonomía, su espacio de ingobernabilidad, allí el *Leib* es cuerpo *propio*, en el sentido de una *propiedad mía*. Agustín estaría totalmente de acuerdo con Husserl sobre este punto.

### 3.

Pero es allí que Merleau-Ponty, ese último Merleau-Ponty que quiero considerar, parece crear una ruptura y una inversión (o, si no se trata de una inversión, como veremos, en todo caso sí se trata de un profundo cambio de enfoque). Merleau-Ponty mueve *desde el cuerpo* –este cuerpo reencontrado por el maestro Husserl– *hasta la carne*. Mueve en sentido contrario a lo que según Foucault se ha definido en la tradición. Mueve hacia la indómita dimensión de la carne, previa a toda consciencia y a toda pretensión de control. Hacia el "volverse carne" del cuerpo, el mudarse en anonimato del Sí-mismo, como dice en un pasaje de *Lo visible y lo invisible*<sup>12</sup>. En una nota de trabajo del mismo libro, Merleau-Ponty dice que se trata de volver a interrogar la matriz del cuerpo, su "*madre [mère]*"<sup>13</sup>, se dice. Se trata de dirigirse hacia lo más antiguo, lo más originario, que es también algo nuevo, algo que no ha sido pensado hasta aquí, y que "no tiene nombre en ninguna filosofía [*n'a de nom dans aucune philosophie*]"<sup>14</sup>, dice Merleau-Ponty.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, trad. E. Consigli y B. Capdevielle, Buenos Aires: Nueva visión, 2010, p. 126: "Esa generalidad de lo Sensible en sí, ese anonimato innato de Mí-mismo, es lo que llamábamos carne hace un momento".

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 235: "Es la carne, la madre".

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 133: "Lo que nosotros llamamos carne, esa masa interiormente trabajada, no tiene nombre en ninguna filosofía. Medio formador del objeto y del sujeto, no es el átomo de ser, el en-sí duro que reside en un lugar y un momento únicos: se puede decir de mi cuerpo que no está *en otra parte*, pero no se puede decir que esté aquí o *ahora*, en el sentido de los objetos; y, sin embargo, mi visión no los sobrevuela, no es el ser que es todo saber,

Lo que ocurre en el último capítulo de *Lo visible y lo invisible*, “El entrelazo – el quiasmo [*L’entrelacs – le chiasme*]”, antes que el texto se disgregue en una masa de fragmentos y de esbozos de análisis que la muerte del autor ha dejado incompletos, deberíamos tal vez leerlo como un cambio de paradigma. Lo más antiguo, lo anterior a la caída, no sería el cuerpo en tanto soporte de dominación, de transparencia, en tanto vehículo de la palabra pura de la consciencia, en tanto cuerpo mío y propiedad. Hay que interrumpir esta ilusión de originariedad del cuerpo propio, todavía operante en cierto modo en el Merleau-Ponty de la *Fenomenología de la percepción*, como Merleau-Ponty mismo admite ahí<sup>15</sup>. Ahora, en el proyecto esbozado al final de su vida – proyecto no precisado en todas sus derivaciones, apenas bosquejado– se trata de *salir hacia la carne*.

Me parece que es posible leer ese gesto, por cierto difícil y encriptado, en una conexión con lo dicho por Foucault: Merleau-Ponty opone la carne como una alternativa al dominio del cuerpo propio. La carne es algo, como dice ahí Merleau-Ponty, que deberíamos pensar utilizando el viejo término de “elemento [*élément*]”, cuando se lo usaba en filosofía para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego<sup>16</sup>: o sea, debemos referirnos a un principio ancestral, previo a toda dominación conceptual. A lo que Merleau-Ponty llama allí el “Ser salvaje [*Être sauvage*]”, o sea ese afuera absoluto, tan absoluto de ser pre-

vio a la oposición de afuera y adentro, si podemos decir así. “Nosotros –observa Merleau-Ponty, precisando su propósito contenido en la noción de “carne”– no queremos hacer antropología [*nous n’entendons pas faire de l’anthropologie*]”<sup>17</sup>. O sea, nosotros, si podemos leer esta indicación con el filtro foucaultiano, no podemos abandonarnos al horizonte heredado por las milenarias capas de un cuerpo sometido, y debemos salir afuera, afuera de los esquemas que desde Agustín hasta Husserl han sugerido un camino de conciliación, ahí donde en cambio hay todo el contrario: experiencia de una *sincopa*.

Me refiero por supuesto a los célebres análisis de las manos que se tocan. Análisis de Husserl, primero, en *Ideas II* y en las *Meditaciones cartesianas*, y que Merleau-Ponty pliega hacia su nuevo registro en *Lo visible y lo invisible*. La mano que “hace un instante” tocaba y sentía, ahora es sentida y tocada. Pero en este instante que ha pasado, en este intervalo, en este pequeño retardo del “hace un instante”, *la carne ha acontecido* como un retorno imposible, una sincopa. Cito a Merleau-Ponty: entre mis manos, “se trata de una reversibilidad siempre inminente y nunca realizada de hecho. Mi mano izquierda está siempre a punto de tocar a mi mano derecha [...], pero nunca logro la coincidencia; ésta se eclipsa en el momento de producirse, y siempre se da una de dos: o mi mano derecha pasa realmente a la condición de tocada, pero entonces se interrumpe su captación del mundo, o bien ella la conserva, pero entonces

---

porque tiene su inercia, sus ataduras. Hay que pensar la carne no a partir de las sustancias, cuerpo y espíritu, pues entonces ella sería la unión de contradictorios, sino, decíamos, como elemento, emblema concreto de una manera de ser general”.

<sup>15</sup> Se le en *Lo visible y lo invisible*, cit., p. 158: “El Cogito tácito, por supuesto, no resuelve esos problemas. Revelándolo como lo hice en Ph. P., no he arribado a una

solución (mi capítulo sobre el Cogito no está ligado al capítulo sobre la palabra): por el contrario, he planteado un problema. El Cogito tácito debe hacer comprender cómo el lenguaje no es imposible, pero no puede hacer comprender cómo es posible”.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, p. 27.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 124.

yo no la toco realmente a ella, sólo palpo con mi mano izquierda su envoltorio exterior [*il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait. Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite [...], mais je ne parviens jamais à la coïncidence; elle s'éclipse au moment de se produire, et c'est toujours de deux choses l'une: ou vraiment ma main droite passe au rang de touché, mais alors sa prise sur le monde s'interrompt, – ou bien elle la conserve, mais c'est alors que je ne la touche pas vraiment, elle, je n'en palpe de ma main gauche que l'enveloppe extérieure*]<sup>18</sup>.

El instante que separa estas dos coincidencias es la emergencia de la carne. El instante de la no-coincidencia entre el coincidir con el tocar y el coincidir con el ser-tocado. Se trata ahí en este salto, de la experiencia de un cuerpo que sale de sí, afirmado en su propio no coincidir consigo mismo, el cuerpo en su constante *hacerse suyo en tanto otro o hacerse otro en tanto suyo*. Ese eclipsarse, esta síncope, “no es materia”, observa Merleau-Ponty. “Es –lo cito– el enroscamiento de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo tocante, que se evidencia especialmente cuando el cuerpo se ve, se toca viendo y tocando las cosas, de manera que, simultáneamente, *como* tangible, desciende entre ellas, *como* tocante, las domina todas y extrae de él mismo esa relación, e incluso esa doble relación, por dehiscencia o fisión de su masa [*est l'enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant, qui est attesté notamment quand le corps se voit, se touche en train de voir et de toucher les choses, de sorte que, simultanément, comme tangible il descend parmi elles, comme touchant il les*

*domine toutes et tire de lui-même ce rapport, et même ce double rapport, par débiscence ou fission de sa masse*]<sup>19</sup>.”

La simultaneidad nunca completa, la ruptura de la masa, este hundir o precipitar del cuerpo en la carne, en la “carne del mundo”, tal como no es materia, por supuesto, tampoco es espíritu<sup>20</sup>, observa Merleau-Ponty. Es –comenta– la “presentación de una cierta ausencia [*présentation d'une certaine absence*]<sup>21</sup>”. Esta fórmula es clave, a mi parecer. Carne dice respecto de una informe consistencia originaria, como una *Chora* fenomenológica, que convierte el cuerpo en carne, o que lo entiende a la luz de su inversión. O que lo entiende en su opacidad constitutiva. Ahí donde la filosofía siempre ha buscado transparencia, presencia, afirmación de voluntad y control, ahí donde una mirada desencantada pretendía siempre desocultar el deseo y la inherencia carnal al mundo, se encuentra ahora una inmanencia primitiva, un “elemento originario”, que emancipa la carne de todo cuerpo pensado y dominado.

Y se lo encuentra, en una renuncia a encontrar: esta es la opacidad que sobresale del análisis merleau-pontiano. La salida del cuerpo no sale verdaderamente. No puede salir (porque si no daría espacio a otra transparencia, la transparencia del afuera, de la materia). Hace más bien la prueba de este sin salida, de esta aporía del cuerpo, o de la síncope que Merleau-Ponty llama “carne”.

Esta la tensión o la torsión en la que nos abandonan los fragmentos de *Lo visible y lo invisible*: la carne, más que ser una respuesta última de Merleau-Ponty al problema del cuerpo, una nueva técnica para pensar el cuerpo o para dominarlo o someterlo al poder

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, p. 126: “La carne no es materia, no es espíritu, no es substancia”.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 124.

del pensamiento, es el indicio de la renuncia a toda pensabilidad. La salida que piensa Merleau-Ponty tiene la temporalidad del eclipse (“la coincidencia se eclipsa en el momento de producirse [*la coïncidence s’éclipse au moment de se produire*]”, decía la cita), y el eclipse no dura más que el instante de una alineación fortuita, del tránsito entre un “todavía no” y un “ya no”. Siempre a punto de volver a entrar, de permutarse en su inverso, salir hacia la carne del mundo significa en Merleau-Ponty *sincopear la aprehensión*, suspender el discurso sobre el cuerpo: o sea, *hablar del cuerpo para dejarlo ser carne*, es decir, para no dominarlo con ninguna aprehensión pensante.

Merleau-Ponty invita, en estos últimos fragmentos, a un juego de espejos sin fin: si la carne coincide consigo se hace cuerpo, si se le otorga diferencia, precipita en lo impensable. Merleau-Ponty nos trae al borde de ese precipicio, en el punto en que estas dos afirmaciones son una el reflejo de la otra. Y lo precisa así, lo cito: “La carne *es fenómeno de espejo* y el espejo es extensión de mi relación con mi cuerpo [*La chair est phénomène de miroir et le miroir est extension de mon rapport à mon corps*]”<sup>22</sup>. O sea, cada vez que el espejo devuelve la imagen de sí, esta extensión que yo aprehendo sólo es ilusoria, sólo es reflejo. La madre, la matriz primitiva del cuerpo, siempre queda eclipsada a todo acceso, ya que la búsqueda de coincidencia siempre fracasa.

La carne, entonces, –y con esta consideración me voy a parar– no es la mera inversión del cuerpo, o su negación simétrica: no es el afuera de un previo adentro. Merleau-Ponty no se presta a ese juego dual (la carne contra el cuerpo). Es más bien, como Merleau-Ponty dice sin cesar, el *tercer género que no sintetiza dialécticamente los contrarios* (cuerpo y alma),

y que al contrario permite que se diferencien. ¿Qué es carne, entonces? No una cosa, no un cuerpo. No una substancia o una mera masa. No una mismidad, una unicidad. Es “elemento”: algo que escapa a toda aprehensión plena y que solo permite accesos oblicuos. O mejor, si se quiere darle un nombre, no es una “cosa”, sino un movimiento. El movimiento sincopado de la apropiación. Esto es carne. Un ritmo interrumpido. El “ritmo del acontecimiento del mundo [*rythme de l’événement du monde*]”, como dice Charles Péguy citado por Merleau-Ponty<sup>23</sup> en estas últimas páginas al borde del desorden de *Lo visible y lo invisible*.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 175.