

Propuesta de una lectura crítica de la fenomenología desde Jean-Luc Nancy

Proposal for a critical reading of phenomenology from the perspective of Jean-Luc Nancy

PAULA SÁNCHEZ MAYOR*

Resumen: Considerado uno de los grandes pensadores actuales del cuerpo, Nancy se sitúa en cierta contraposición con la fenomenología, sin embargo, ambas propuestas tienen el cuerpo en el centro de su reflexión, lo que exige una explicitación de dicha confrontación. A partir de una relectura, en clave deconstructiva, de la obra de Husserl y Merleau-Ponty, este trabajo se propone observar y analizar el camino seguido por Nancy respecto al problema detectado en la fenomenología: la impropiedad del cuerpo.

Palabras clave: Fenomenología, cuerpo, propiedad, Husserl, Merleau-Ponty, Nancy.

Abstract: Considered one of the great current thinkers of the body, Nancy is situated in some opposition to phenomenology, however, both proposals have the body at the centre of their reflection, which requires an explanation of this confrontation. From a deconstructive re-reading of the work of Husserl and Merleau-Ponty, this paper aims to observe and analyse the path followed by Nancy with respect to the problem detected in phenomenology: the impropriety of the body.

Keywords: Phenomenology, body, property, Husserl, Merleau-Ponty, Nancy.

Recibido: 30/06/2023. Aceptado: 22/10/2023.

* Universidad Complutense de Madrid <Paulasanchez1995@hotmail.com> Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Sus principales áreas de investigación son la estética contemporánea, en concreto el pensamiento de Jean-Luc Nancy y la teoría del cuerpo. Pertenece al grupo de investigación UCM Estética contemporánea: arte, política y sociedad. Publicaciones recientes: Lafon, E. y Sánchez Mayor P. "Foucault y el teatro: el Collectif F71", *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, Número 13, diciembre 2022, 179-195; Sánchez Mayor, P. "Psique es extensa. Una mirada deconstructiva de Descartes desde Jean-Luc Nancy", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, en prensa.

1. Introducción

Antes de comenzar con la reflexión que promete el título del artículo hay que advertir que la relación de Nancy con la fenomenología no es evidente si tenemos en cuenta las veces que nuestro autor cita a Husserl o Merleau-Ponty. De haberla, él no la hace explícita¹. Aun así, resulta llamativo que haya sido la fenomenología la rama de la filosofía que más intensamente se ha preocupado por el cuerpo, situándolo en el centro de su reflexión.

Tras la muerte de Nancy han proliferado algunos artículos acerca de su pensamiento². Entre ellos se puede encontrar uno titulado “Pourquoi Jean-Luc Nancy n’est-il pas un phénoménologue?”. En él, la autora Susanna Lindberg pone el acento en la crítica nancyana a la unicidad del ser mediante su propuesta del ser-singular plural, con lo que «Nancy se opone firmemente a la unidad que caracteriza el pensamiento heideggeriano del ser» (Lindberg, 2022: 227-228. Traducción propia). No es este el lugar para adentrarnos a discutir esta afirmación, sirva como ejemplo de que la relación de Nancy con la fenomenología es un problema de plena actualidad³.

Si bien la referencia explícita a la fenomenología no abunda en la obra de Nancy, incluso es llamativamente escasa, sí hay algunos textos donde se refiere a ella. Es el caso de “El estilo filosófico”, parte del libro *El sentido del mundo*. En este capítulo el autor propone guardar una reserva de principio hacia la verdad entendida como *aletheia*, esto es, al movimiento de velación y develación. La reserva de principio se fundamenta en que la apertura que la *aletheia* pretende es la de una presencia –sacar a la luz y poner de manifiesto–, en resumen, es una apertura frontal; mientras que el sentido, en todo caso, responde a una praesentia, un desfile y desplazamiento.

En el contexto de esta reserva se enmarca la sospecha sobre la fenomenología por tratarse de una de las filosofías que sigue la lógica de la *aletheia* así entendida. En este caso, la reserva de Nancy se dirige a la idea de “origen” que se mantiene en la fenomenología. Aunque esta postura insta a pensar y ver el aparecer, mantiene la idea de un origen propio del sentido, es más «en relación con toda fenomenología, es decir, en definitiva, con toda filosofía que se articula (expresamente o no) a partir de un “sujeto” de la visión del *phainein*, queda un punto de origen propio —inmanente/transcendente— del sentido, un punto con el cual, en consecuencia, todo el sentido se confunde» (Nancy, en el propio Husserl, queda cuando menos muy alejado. Por otra parte, el propio sentido de la empresa fenomenológica no es solamente el de un reinicio de la filosofía sobre bases nuevas, es también una especie de apertura infinita. Tengo la impresión de que, entonces, por definición, la filosofía no puede acabarse, incluso si tiene como horizonte “la humanidad occidental europea”.)» (Nancy, 2013: 256-257) 2003: 36-37). La asunción de un tal origen implica, a su vez, la

1 Esto no impide que Nancy sea perfectamente conocedor de la filosofía de Husserl: «Detengámonos, precisamente, incluso sólo en Husserl... Hay dos vertientes en él. Existe esa vertiente por la cual Husserl reconstituyó una especie de gran edificio en el horizonte de sentido racionalista pleno, pero ese horizonte,

2 Unos años antes, Ian James en su obra *The fragmentary demand* (James, 2006), dedicó un interesante apartado a la relación de la fenomenología de Merleau-Ponty con el pensamiento de Nancy.

3 Para un desarrollo de la cuestión de la unidad y la problematización que de ella lleva a cabo Nancy véase Sánchez Mayor, P. “La boca y el problema de ego”, *Escritura e imagen*, vol 15, 2019 <https://doi.org/10.5209/esim.66737>.

presuposición de la venida del sentido; no trabaja en ella, no se insta a que el sentido venga, sino que la venida es el punto de partida dado y no problematizado.

Pasar por alto este punto supone alejarse del sentido mismo para volverse únicamente hacia el fenómeno. El sentido como venida, irrupción y desgarramiento desborda al fenómeno. La crítica de Nancy pasa por apuntar a un cierto olvido de la filosofía que, a su parecer, puede observarse en el discurso de Husserl, donde «al no cesar en su voluntad de volver sobre sí y de apropiarse de su propio proceso, en la reducción a la “inmanencia” del origen (sujeto, conciencia) que contiene toda “transcendencia”, la fenomenología (...) tiene por vocación perder algo de la “transcendencia” que quisiera aparecer» (Nancy, 2003: 38). En definitiva, la fenomenología, en un movimiento que se vuelve contra sí misma, «pierde el exceso o el espaciamiento inicial, que sin embargo es aquello a lo cual apunta» (Nancy, 2003: 39).

Traspassando esta crítica de la *aletheia* y la venida del sentido a la cuestión del cuerpo en la fenomenología, se puede entender cómo, en el caso del cuerpo, la insistencia por apropiarse de él hace que se pierda de vista su exceso hasta quedar reducido, olvidado, y expulsado. Desde aquí es posible leer la cita de *Corpus* en la que Nancy apela a los pensamientos del cuerpo propio a los que denomina como «contorsiones que sólo desembocan en la expulsión de eso que se deseaba» (Nancy, 2010: 11). El intento de apropiación, sin embargo, no resulta satisfactorio en la operación fenomenológica, de ahí su empeño una vez y otra en reintegrar una excedencia que «no se ofrece a la apropiación. Está para ser recibida, o para “dejarla-ser”, y para actuar, simultáneamente» (Nancy, 2003: 39). La lectura de Nancy da cuenta de la necesidad de una filosofía que no tenga como objetivo la transcendencia ni la apropiación sea del sentido sea del cuerpo, ya que escapan a esas operaciones, «demanda un gesto de pensamiento distinto» (Nancy, 2003: 39).

Partiendo de esta primera distancia entre el pensamiento de Nancy y la fenomenología el artículo pretende abordar algunos elementos de la propuesta de Husserl y de la de Merleau-Ponty desde la perspectiva deconstructiva de Nancy. De esta manera, el trabajo comienza con una relectura del planteamiento husserliano acerca del acceso al “otro” como constitución del “ego”, subrayando que dicho acceso se apoya en la dicotomía del *Leib/Körper*, dicotomía que, a su vez, pretende asegurar la propiedad del cuerpo por parte del sujeto y que, sin embargo, no es sino un intento fracasado. A continuación, la atención de la investigación se dirige a Merleau-Ponty en tanto que heredero de Husserl para advertir en su propuesta lo que se podrían llamar “restos” de la tradición fenomenológica que cargan a su pensamiento con la idea de la posesión, el dominio y la “normalidad” del propio cuerpo para distinguir así entre un cuerpo que funciona de uno que no.

La conclusión que se propone es la de subrayar que el pensamiento del cuerpo desde la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty se sustenta en la propiedad del cuerpo como recurso para mantener una estabilidad ficticia, ya que intenta mediante esa propiedad apresar un cuerpo que es, en sí mismo, inestable y no responde a la lógica binaria que se le impone. Por eso, en el último apartado, se recoge una suerte de deconstrucción del cuerpo propio en la que se explicita la crítica de Nancy hacia la fenomenología en tres aspectos: 1) la cuestión del cuerpo propio, 2) la oposición normal/anormal que desarrolla Merleau-Ponty, y 3) la primacía de la interioridad.

2. Relectura de la fenomenología I: Husserl

Para abrir este estudio nos dejamos guiar por las palabras de Pier Aldo Rovatti, quien, en un texto titulado *La locura del cuerpo propio*, señala el cuerpo, en la corriente fenomenológica, como el punto de máxima turbulencia:

“Cuando habla del cuerpo, la fenomenología habla del cuerpo vivido, experimentado, y usa el término alemán *Leib*, que normalmente traducimos como “propio cuerpo”. Privilegia lo interno, pero no quiere encerrarse en la locura de lo interno. Es cierto que el término *Leib* se contrapone al también alemán *Körper*; que significa cuerpo como objeto, como cuando decimos “cuerpo celeste” para indicar un planeta o una estrella; sin embargo, cuando describe de modo más fino el cuerpo vivido o experimentado se encuentra frente a una especie de convulsión. De este seísmo provienen las ideas de Merleau-Ponty (...). En efecto, el cuerpo *mismo* –propio– en cuanto que nuestro y vivencial, fue identificado por Husserl como un punto de máxima turbulencia: el punto de encuentro y de explosión entre lo interno y lo externo.” (Rovatti, 2017, pág. 128)

Destilando el argumento de Husserl hasta dejarlo en su expresión más simple, con todo lo que eso conlleva, podemos resaltar los aspectos heredados del planteamiento cartesiano, aquellas operaciones y conceptos que son reintegrados en un sistema que se pretende nuevo, fresco y libre de supuestos. En otras palabras, una lectura deconstructiva que saque a la luz los puntos de conflicto (y de encuentro) entre la fenomenología de Husserl y la propuesta de Nancy.

«Nada que ver con dualismos, monismos o fenomenologías del cuerpo. El cuerpo no es ni substancia, ni fenómenos, ni carne, ni significación» (Nancy, 2010: 19). Así de tajante presenta Nancy su postura.

A partir de la lectura de los textos de Husserl, se puede concluir que el papel otorgado al cuerpo físico (*Körper*) y al cuerpo orgánico (o propio cuerpo, *Leib*) en la cuestión de la experiencia del otro es principal, siendo el cuerpo el que permite al ego transcendental abrir las fronteras de su mónada porque se entiende el cuerpo propio (*Leib*) como medio de percepción. El cuerpo deviene así punto de enlace entre las *cosas* sujetas a leyes espacio-temporales y la dimensión subjetiva, «las cosas son “experimentadas”, son “dadas intuitivamente” al sujeto, necesariamente como unidad de un nexo espacio-temporal causal, y a este nexo pertenece una *cosa* señalada, “mi cuerpo”, como el sitio donde, y siempre por necesidad esencial, se entrelaza un sistema de condicionalidad subjetiva con este sistema de la causalidad» (Husserl, 2005: 96). Lo que está en juego es la relación entre dos ámbitos separados, el exterior y el interior; y el cuerpo es presentado como formando parte de uno de ellos —«un cuerpo es una cosa entre otras que yo igualmente encuentro» (Husserl, 2020: 88)—, pero al mismo tiempo teniendo la capacidad de comunicar con el otro⁴⁵.

4 En la explicación del acceso al otro Husserl indica que se realiza una «transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo orgánico» (Husserl, 2006: 146). Es decir, por una suerte de analogía (“aprehensión analogizante” lo llama más adelante) imprimo la experiencia de mi cuerpo orgánico al otro. Como oportunamente señala,

Este lugar limítrofe que ocupa el cuerpo es estudiado por Husserl mediante el recurso al acto de tocarse a sí mismo del propio cuerpo, el célebre ejemplo de la mano derecha que toca a la mano izquierda.

Las sensaciones de movimiento indicadoras y las sensaciones táctiles representantes, que son *objetivadas* como notas en la *cosa* “mano izquierda”, pertenecen a la mano derecha. Pero al tentar la mano izquierda encuentro también en ella series de sensaciones táctiles; estas están “LOCALIZADAS” en ella, pero no son constituyentes de propiedades. Si hablo de la *cosa* FÍSICA “mano izquierda”, entonces hago abstracción de estas sensaciones (...). Si las tomo en cuenta, entonces la *cosa* física no se enriquece, sino que SE VUELVE CUERPO, SIENTE. (Husserl, 2005: 184).

Esta experiencia del tocar el propio cuerpo redonda, sin embargo, en la imposibilidad última de apropiación del mismo, dejando un punto ciego que es, a su vez, lo que denota el aspecto subjetivo del cuerpo. Como afirma María Dolores Illescas Nájera «los esfuerzos por percibir el propio cuerpo resultan siempre insuficientes» (Illescas Nájera, 2014: 20). Tanto es así que Husserl llega a decir que «el mismo cuerpo que me sirve como medio de toda percepción me estorba en la percepción de sí mismo y es una *cosa* constituida de modo curiosamente imperfecto» (Husserl, 2005: 199). Llegados a este punto, en el que la aprehensión del propio cuerpo mediante el tocar se presenta como limitada, la tarea de Husserl será la de alcanzar la unidad de mi propio cuerpo, es decir, no es el punto de partida sino el de llegada. ¿Por qué incide Husserl en que es “curiosamente imperfecto”? Con esta apreciación pone de manifiesto la alianza entre identidad y perfección que es esperada por Husserl. La imperfección aflora aquí porque se aprecia que la identidad del cuerpo consigo mismo está siendo forzada; en otras palabras, de ser una identidad clara y fácil de apreciar, el cuerpo no jugaría el rol de medio y estorbo al mismo tiempo y no habría que hacer de ello una teoría “curiosamente imperfecta”.

Llegados a este punto *mi cuerpo* no puede seguir considerándose como una *mera cosa* más de entre las cosas del mundo. Su papel, en tanto que lugar donde se constituyen «los estratos más elementales de la vida de la conciencia y, a través de ellos, una suerte de *cogito* prereflexivo, preintencional, prefenoménico y, al fin y al cabo, carnal» (Illescas Nájera, 2014: 32-33), lo arranca de la inmanencia y lo sitúa en otro plano. Así y todo, es revelador observar el empeño de Husserl en vincular ambos planos para asegurar la identidad del cuerpo; una identidad que ha sido, sin embargo, dividida ya en dos ocasiones. En primer lugar, el cuerpo orgánico y el cuerpo físico, y después el cuerpo orgánico ha vuelto a ser dividido entre un yo-corporal prefenoménico y un yo-anímico. Dichas divisiones se han

«está claro de antemano, el hecho de que sólo una similitud que, dentro de mi esfera primordial, enlace aquel cuerpo físico con mi cuerpo físico puede ofrecer el fundamento de motivación para la aprehensión *analogizante* del primero como otro cuerpo orgánico» (Husserl, 2006: 147). El cuerpo físico, que en un primer momento parecía insuficiente para dar cuenta de la experiencia del otro, se coloca aquí en un lugar imprescindible, no sólo porque sea el primer dato del que tenemos noticia, sino porque la similitud que existe entre mi cuerpo físico y el del otro es necesaria para poder ejercer la analogía que nos lleve a concebir un cuerpo orgánico en el otro. Por lo tanto, el cuerpo físico que se presenta en mi experiencia recibe el sentido de cuerpo orgánico en relación con el mío.

realizado con el objetivo de reapropiarse del cuerpo, es decir, de mantener el vínculo entre ambos planos. Este ejercicio denota una insistencia que revela, quizás, la imposibilidad del objetivo buscado.

En este punto aparece lo que Jordi Massó denomina el fracaso de Husserl: Husserl fracasa porque sus análisis siempre conducen «al corazón de la noción, a una alteridad o a una alteración en donde el “sí” está en juego. El otro sólo se puede pensar, y se necesita pensar, a partir del momento en el que el sí aparece y se aparece como “mismo”. En último término, Husserl está preso del pensamiento dialéctico que hace del otro un momento del yo (Hegel), cuando no su negación (Fichte)» (Massó Castilla, 2015: 30). Pier Aldo Rovatti apoya esta lectura cuando dice:

Excavando en lo propio, Husserl encuentra algo de lo otro, que al fin, era lo que estaba buscando: algo que expropia la omnipotencia de lo propio. (...) Defiende la semejanza (¿qué otra cosa podríamos hacer?), pero no puede defender absolutamente la identidad. Este otro que comparece en el corazón de lo propio es inexorablemente “otro”, alguien diverso, una diversidad: pero es también el único modo en que la fenomenología puede pensar para acercarse al propio cuerpo y al otro sujeto para constituir un puente o un diálogo, y para abatir el muro de la soledad. (Rovatti, 2017: 131)

A este “fracaso” hay que añadir la forma acrítica en la que el cuerpo aparece bajo el imperativo de la propiedad y el dominio, sin problematizar la posibilidad de que esa propiedad no sea tal y de que el dominio y el gobierno del cuerpo orgánico pudieran no ser los datos que lo caracterizan.

En la quinta meditación el cuerpo vivido u orgánico se caracteriza, además de por ser la primera instancia de la esfera de mi propiedad, por dos atributos principales: por la sensación y por ser aquello sobre lo que yo tengo poder de gobierno y control: «el único dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que yo le atribuyo, conforme a la experiencia, campos de sensación; el único en el que yo *mando* y *gobierno* de modo inmediato» (Husserl, 2006: 130). Estas dos características propias del cuerpo orgánico, sin embargo, entran en cierto modo en contradicción, ya que la experiencia de sensaciones (y más expresamente los ejemplos que indica Husserl, el calor y el frío) escapa a mi control y decisión. Más allá de esta contradicción, lo destacable ahora es la idea de control, mando y gobierno que se ejerce sobre el cuerpo orgánico. En este sentido, el cuerpo orgánico está dirigido a la capacidad de movimiento y de obra, de interacción con el mundo y de experiencia sensitiva del mismo.

La conclusión de esta breve caracterización del *Leib* como primer elemento de la esfera de propiedad es que la propiedad del cuerpo, el poder decir *mi cuerpo*, tiene que ver con su control y gobierno; y esto sólo es aplicable al cuerpo orgánico, ya que el cuerpo físico está sujeto a leyes externas a nuestra voluntad y mando.⁵ Las expresiones que plasma Husserl

5 En *Ideas II* Husserl vuelve a este argumento en la reflexión acerca de la constitución del mundo espiritual: el cuerpo hace las veces de intermediario y de acceso al mundo físico, a su vez, debido a su dimensión subjetiva, permite desarrollar la cuestión de la voluntad y así afianzar la certeza del yo. «Todo mi poder en la esfera física está mediado por mi “actividad corporal”, por mi poder o ser capaz corporal. Por experiencia sé que mis miembros corporales se mueven de la manera peculiar que los distingue de todas las otras *cosas* y movimientos de *cosas* (movimientos físicos mecánicos): por el carácter del mover subjetivo,

en esta explicación (“yo mando, yo gobierno”) dejan ver que el *yo* presupone el cuerpo orgánico. En este momento, al menos, de la obra de Husserl existiría un *yo* anterior –en el sentido transcendental– al cuerpo sobre el que manda y gobierna.

También en la quinta meditación, donde Husserl trata de dar solución al problema del solipsismo, observamos que, temporalmente, primero está el ego transcendental y después su cuerpo, casi en un planteamiento paralelo al de Descartes, con la salvaguarda de que el *Leib* actuaría de mediador entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Pero aun cuando dicha subjetividad transcendental pudiera ser pensada en términos de corporalidad⁶, el mero hecho de introducir el cuerpo (la corporalidad) desestabiliza el principio de identidad y estabilidad, lo que haría necesario cada vez volver a explicar esa zona opaca que contiene siempre la corporalidad, haciendo necesario un recurso al infinito en las explicaciones si el fin sigue siendo pensar el cuerpo en términos de unidad e identidad.

En resumen, ante la inestabilidad y resistencia del cuerpo, Husserl se ve abocado a situarlo en el lugar de aquello “governable”, en una suerte de domesticación que a la vez sirve como garante del *yo*.

3. Relectura de la fenomenología II: Merleau-Ponty

La lectura que desde Nancy podemos hacer de la fenomenología de Merleau-Ponty se basa, en primer lugar, en retomar las críticas hechas a Husserl y que se mantienen en Merleau-Ponty en tanto que éste continúa trabajando bajo los mismos supuestos⁷. Véase la asunción acrítica de la propiedad de mi cuerpo, el pensamiento del par que se encuentra en la base de su propuesta y por el cual entiende como problemas a resolver las oposiciones dentro/fuera, interno/externo, propio/extraño, sujeto/mundo, etc., también la asunción de la unidad del cuerpo.

Respecto a las “soluciones” que propone la fenomenología merleau-pontyana⁸, éstas no dejan de remitir a una idealidad, analogías y transcendentalismos. Es decir, si bien su

del “yo nuevo”. Y éste es aprehensible desde un principio como prácticamente posible. En efecto, tenemos que formular con generalidad: sólo lo que tiene este carácter subjetivo está sujeto *a priori* a tal aprehensión. Primigeniamente sólo aquí se presenta el “yo quiero”; primigeniamente aquí y sólo aquí un querer representado puede ser afirmado y convertirse en un querer real. También aquí puedo topar con resistencia. Mi mano está “dormida” -ahora no puedo moverla, está de momento paralizada, etc.» (Husserl, 2005: 306-307).

- 6 Aquí habría que indagar en la afirmación de Landgrebe, discípulo de Husserl, según la cual la subjetividad transcendental husserliana es corporal. Seguimos la lectura que propone Javier San Martín en su artículo “La despedida de Husserl del cartesianismo según Landgrebe” en *Ágora. Papeles de filosofía*, 1997. (San Martín, 1997).
- 7 Christopher Watkin también señala oportunamente la herencia de Husserl en Merleau-Ponty a la vez que destaca dos confusiones que guían nuestra lectura: “las dos confusiones equivalen al colapso, en la parte de Merleau-Ponty, de dos diferencias husserlianas irreductibles: (I) las diferencias entre la intuición originaria y directa de mi cuerpo (“corps propre”) tocándose a sí mismo y (II) la representación indirecta que me da acceso a los demás.” (Watkin, 2009: 15. Traducción propia).
- 8 Véase el artículo de Marie-Eve Morin “Corps propre or corpus corporum: Unity and Dislocation in the Theories of Embodiment of Merleau-Ponty and Jean-Luc Nancy”, *Chiasmi International*, nº18, 2016. Aquí, la autora recoge los tres puntos de divergencia entre Nancy y Merleau-Ponty: el análisis del tocado-tocante, la síntesis del cuerpo propio frente al *partes extra partes* y la síntesis frente a la pluralidad del sentido. La conclusión del artículo es:

filosofía parte de experiencias materiales, la reflexión acerca de ellas le lleva a proponer las nociones de esquema corporal y carne, «tendremos entonces que reconocer una idealidad que no es ajena a la carne, que le da sus ejes, su profundidad, sus dimensiones» (Merleau-Ponty, 2010: 137).

Tras recorrer la manera en que hasta ese momento había sido entendido el esquema corporal, Merleau-Ponty propone esta noción para resolver la coordinación entre el sujeto y el mundo, «el “esquema corpóreo” es finalmente una manera de expresar que mi cuerpo es-del-mundo» (Merleau-Ponty, 1994: 118). A partir de aquí, Merleau-Ponty distingue entre dos tipos de espacialidad; por un lado, la espacialidad de posición, propia del objeto, y la espacialidad de situación, propia del cuerpo propio, «esto define una especie de espacialidad originaria, que funda la posibilidad de una huida objetiva constituida posteriormente: el espacio desde el cual me sitúo y sitúo las cosas del mundo que me rodea.» (Da Silva-Charrak, 2005 : 42. Traducción propia).

Es así como el esquema corporal es lo que da cuenta de la conciencia de la posición de mi cuerpo en el espacio, «lejos de que mi cuerpo no sea para mí más que un fragmento del espacio, no habría espacio para mí si yo no tuviese cuerpo» (Merleau-Ponty, 1994: 119). Como explica Ariela Battán Hörenstein, el esquema corporal es una estructura intencional y, por tanto,

no es una representación que precede al movimiento, sino más bien un sistema de acciones posibles que se manifiesta en la experiencia perceptivo-motriz del sujeto normal. El esquema funciona como un sistema perceptivo-motriz (i.e., implica relaciones interoceptivas y exteroceptivas), disposicional (en el sentido de que está pragmáticamente orientado o tiende a sus tareas), prenoético (anterior a toda operación de la conciencia) que sintetiza el espacio del cuerpo y el espacio exterior. (Battán Hörenstein, 2016: 38)

Queda así brevemente presentado el concepto, central en la obra *Fenomenología de la percepción*, del esquema corporal. Interesa señalar que se trata de un concepto que nace de la necesidad de explicar la relación entre mi cuerpo y el mundo y, por consiguiente, parte del supuesto de una distancia entre ambos elementos y de la sospecha de que, sin embargo,

«El problema con la fenomenología, según Nancy, es que al enfocarse en la intencionalidad —en la relación significativa entre una instancia o poder intencional y lo que se le da significativamente a ese poder— termina eligiendo este poder intencional como el único lugar de sentido e interpretando todas las cosas como significativas sólo para este poder intencional, es decir, en la medida en que estas cosas se convierten en correlatos intencionales. El gran logro de Merleau-Ponty dentro del movimiento fenomenológico es haber movido este locus de sentido lejos de una conciencia trascendental de regreso al cuerpo vivido mismo y haber enfatizado la relación dialéctica de dos vías entre sujeto y objeto en lugar de concebir al sujeto como imponente, su significado en un objeto inerte. Sin embargo, Merleau-Ponty sigue siendo demasiado fenomenólogo para Nancy en el sentido de que piensa el acceso, el significado o el sentido en términos de conmensurabilidad. (...)

Cuerpo, o más bien corpus, no significa aquí contacto de sí mismo consigo mismo, sino exterioridad, partes extra partes. “Corpus”, escribe Nancy, “todos los cuerpos, cada uno fuera de los demás, forman el cuerpo inorgánico del sentido”: inorgánico porque no está organizado en un todo, inorgánico también porque está ligado al espacio o la exterioridad, más que a la interioridad, la vida o la propiedad.» (Morin, 2016: 22-23. Traducción propia)

se encuentran relacionados. «Todo ocurre como si el hecho de tener en cuenta el fenómeno del cuerpo propio en el estudio filosófico de la percepción modificara toda la perspectiva sobre las nociones de sujeto y objeto». (Da Silva-Charrak, 2005 : 42).

La ontología de la carne que propone Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible* consiste en la apuesta por el “ser carnal”: «Cuando Merleau-Ponty postula la identidad entre el cuerpo y el mundo, precisamente porque ambos son modalidades diferenciadas del mismo ser carnal, no necesitará nada entonces que colme luego el abismo, pues hay una intimidad previa a cualquier contacto» (Battán Horenstein, 2004: 134-135)⁹. Estas dos modalidades se podrían definir de la siguiente manera: la carne del mundo es la dimensión ontológica de lo sensible que no accede a la condición de sentiente, es así un elemento que participa a la vez de la realidad de las cosas y de la generalidad de la idea; mientras que la carne del cuerpo es el ser sensible, visible y tangible. La carne deviene así, «el término que permite una fusión original o una interpenetración mutua de lo sensible y lo inteligible» (James, 2006: 128. Traducción propia).

Sin embargo, a pesar de esta dimensión ontológica, hay que distinguir entre *mi carne* y la *carne del mundo*. De tal forma que de nuevo vuelve una separación en apariencia insalvable entre *yo* y *lo otro*¹⁰. «Una ontología de la carne debe pensar el vínculo entre la carne del vidente –mi carne– y la carne de lo visible o del mundo, ya no en términos de relación sujeto-objeto, sino en términos de “correspondencia de su interior y su exterior”, de reversibilidad o involucramiento recíproco, de entrelazamiento o quiasmo» (Dupond, 2008: 18. Traducción propia).

Entonces, la pregunta que se plantea Merleau-Ponty y que necesariamente nos hacemos es: «¿Dónde poner el límite entre cuerpo y mundo, puesto que el mundo es carne? ¿Dónde poner al vidente en el cuerpo, puesto que, evidentemente, en el cuerpo solo hay tinieblas atestadas de órganos, es decir, nuevamente algo visible?» (Merleau-Ponty, 2010: 125)¹¹. El

9 Para un estudio en detalle de la propuesta de Merleau-Ponty y el “giro ontológico” llevado a cabo entre *Fenomenología de la percepción* y *Lo visible y lo invisible*, véase al completo de la obra de Ariela Battán Horenstein. En este trabajo remitimos a lo que fuera su tesis doctoral, en la que llega, entre otras, a la conclusión de que «La corporeidad del sujeto se radicaliza aquí [en *Lo visible y lo invisible*] hasta constituir la condición necesaria no sólo de la percepción, sino también de captación de la idealidad estructurante del mundo fenoménico» (Battán Horenstein, 2004: 175), afirmación que, si bien recoge el sentir del texto de Merleau-Ponty (cosa que no ponemos en duda aquí), remite, en cierta manera, a la problemática del privilegio de *mi* cuerpo en los niveles epistemológicos y ontológicos, y por ello, se corre el riesgo a caer en cierto antropocentrismo individualista.

10 El estudio elaborado por Ian James aprecia también una esta dicotomía en términos de cuerpo animado y cuerpo inanimado cuando dice que «el cuerpo animado frente al cuerpo inanimado tiene una cierta profundidad o espesor, la profundidad o espesor que es la carne, que es la dimensión de la experiencia sensible/inteligible que hace posible el mundo» (James, 2006: 128. Traducción propia).

11 Apuntamos el análisis de Clara Da Silva-Charrak, que, además de plantear y explicar la cuestión del entrelazamiento del cuerpo y el mundo, expresa claramente cómo Merleau-Ponty continúa pensando desde la oposición dentro-fuera, lo que le lleva a desarrollar alguna tesis que tiene cierto aire de familia con las de Nancy, como la que a continuación leemos de la “excentricidad” del alma. Sin embargo, señala también Da Silva-Charrak que la apertura en que consiste la percepción no es nunca definitiva, ya que es siempre un movimiento que necesita de un cuerpo viviente, volviendo a poner el acento en la primacía del cuerpo propio : «Hay que acostumbrarse a comprender que el pensamiento no es un contacto invisible del yo consigo mismo, que vive fuera de esta intimidad consigo mismo, frente a nosotros, no en nosotros, siempre excéntrico. Esta excentricidad del pensamiento es sobre todo la del cuerpo: percibir es “estar abierto” a algo distinto del “yo”. (...) este retorno a sí mismo y

cuerpo propio pertenece a las dos dimensiones, capta lo sensible porque es poseído por lo sensible en razón de ser una cosa del mundo, pero es también aquel momento de lo sensible que se invierte en un ver y un tocar mediante los cuales toma posesión de todo lo sensible y lo incorpora dentro de sí.

Es aquí, en el intento de reconciliar mi carne y la carne del mundo donde entra en juego el concepto de quiasmo. El quiasmo es un concepto que Merleau-Ponty desarrolla en *Fenomenología de la percepción* y que parte de la reflexión husserliana por la experiencia de tocarse¹² a sí mismo. Tal y como explica Pascal Dupond en *Diccionario Merleau-Ponty*:

El quiasmo del sentimiento se encuentra en la relación del cuerpo consigo mismo; como decía Husserl, el cuerpo trata de tocarse tocando; él “esboza así una especie de reflexión”; este reflejo nunca puede darse cuenta de la coincidencia del tocar y el tocado, que es inminente y siempre se escapa; esta inminencia de la coincidencia, esta ocultación, es precisamente el fenómeno del quiasmo, y Merleau-Ponty apenas variará en su formulación: si la coincidencia se produjese, lo pasivo y lo activo serían abolidos y ya no se hablaría del paso de uno al otro. (Dupond, 2008: 22. Traducción propia)

El concepto de quiasmo pretende dar cuenta de esta situación ambivalente del cuerpo. La pregunta es ¿hasta qué punto Merleau-Ponty consigue o pretende camuflar la opacidad, la inaccesibilidad del cuerpo propio?

Si puedo palpar con mi mano izquierda mi mano derecha mientras esta toca un objeto, la mano objeto no es la mano derecha que toca: la primera es un tejido de huesos, músculos y carne estrellado en un punto del espacio; la segunda atraviesa el espacio como un cohete para ir a revelar el objeto exterior en su lugar. En cuanto ve o toca el mundo, mi cuerpo no puede, pues, ser visto ni tocado. Lo que le impide ser jamás un objeto, estar nunca “completamente constituido”, es que mi cuerpo es aquello gracias a lo cual existen objetos. (Merleau-Ponty, 1994: 109-110)

El autor explicita aquí la distancia infinita del cuerpo consigo mismo, al decir que “mi cuerpo no puede, pues, ser visto ni tocado”, está remarcando la extrañeza y la alteridad

esta apertura, para la percepción, nunca son definitivos ya que el hecho mismo de tener o ser un cuerpo vivo, de estar en el mundo, supone un movimiento continuo». (Da Silva-Charrak, 2005: 109-110. Traducción propia).

- 12 «El largo análisis del tacto en varias figuras de la tradición que Derrida emprende en *On touching* pretende mostrar, en primer lugar, que en el corazón del tacto hay un deseo de dominar y asimilar aquello en cuyo borde ocurre el tacto, y en segundo lugar, que este deseo de asimilar se basa en una cierta homogeneidad. El tacto está aquí pensado en términos de identidad, homogeneidad y presencia, aun cuando se subraya una cierta distancia e interrupción. Por ejemplo, en los análisis del autotocarse de Husserl o Merleau-Ponty, el tocar nunca coincide o se funde con lo tocado, y es precisamente al preservar esta distancia o diferencia entre tocar y tocado que puede haber sensación. Sin embargo, este sentir, este “protorreflejo”, se repliega sobre sí mismo para dar lugar a la síntesis del propio cuerpo. La dualidad sintiendo-sentido es lo que me permite experimentar este cuerpo como propio. (...) La experiencia del autotocarse es lo que me pone en contacto, o me hace presente a mí mismo, de modo que el lazo del tocando-tocado se cierra sobre una interioridad: mi propio cuerpo. Jamás la distancia entre tocando y tocado mina la integridad de mi propio cuerpo». (Gratton & Morin, 2015: 230. Traducción propia)

inherentes a él. El cuerpo es tocado y tocante, pero no a la vez¹³. Tiene un lugar primordial no sólo en el plano gnoseológico sino ontológico: “mi cuerpo es aquello gracias a lo cual *existen* los objetos”. Merleau-Ponty podía haberse contentado con decir que mi cuerpo es aquello gracias a lo cual conozco o percibo los objetos, pero, sin embargo, dice *existen*, situando a *mi cuerpo* en un lugar cuanto menos problemático. Esto último que venimos comentando es llamado la *reversibilidad* de la carne, que proviene de la experiencia de ser tocado y tocando que hemos comentado y que es esencial del cuerpo propio.

Merleau-Ponty muestra, sin intención quizás, la dificultad, y puede que la imposibilidad, del empleo del método trascendental para acercarse al cuerpo. Un método que borra el acontecimiento, la singularidad, aquello que escapa a las condiciones de posibilidad. Dicho de otro modo, la posibilidad de lo imposible.

4. Conclusiones: Deconstrucción de la propiedad del cuerpo

Lo expuesto hasta aquí radica en la idea central de que la *propiedad*, instalada ya en la mera expresión “cuerpo propio”, actúa como seguro para la unidad del mismo, el poder señalar *mi* cuerpo le otorga una unidad, la tranquilidad de que no se desborda, no se pierde, puedo verlo, tocarlo¹⁴, asirlo. «Hay también conocimiento de un “cuerpo propio”, puesto que la instancia de propiedad se desvanece. Yo no puedo introducir esa instancia —un “yo” capaz de decir “mi cuerpo” o “yo soy mi cuerpo”— sin mantener el cuerpo a distancia, distinto y desunido. Y debilito así el saber evidente de la unión» (Nancy, 2007: 139). La insistencia en la propiedad del cuerpo muestra —a la vez que intenta ocultar— la imposibilidad de la unión, el resquebrajamiento del cuerpo.

La lectura que hace Nancy de la fenomenología va de la mano de la crítica a la onto-teología. La instauración de la carne, como concepto clave en la comprensión del cuerpo fenomenológico¹⁵, no deja de resonar en la proveniencia teológica con la que se abre la obra *Corpus*.

13 En *Lo visible y lo invisible* recupera esta cuestión. Si bien parece que introduce matizaciones a lo dicho en *Fenomenología de la percepción*, continúa inserto en la idea de la percepción de sí del propio cuerpo, por más que dicha percepción se encuentre en ocasiones como la descrita, interrumpida: «Si mi mano izquierda toca mi mano derecha, y quiero de pronto captar con mi mano derecha el trabajo de mi mano izquierda en el acto de tocar, esa reflexión del cuerpo sobre sí siempre aborta en el último instante: en el momento en que siento mi mano izquierda con la derecha, dejo de tocar en la misma medida mi mano derecha con la mano izquierda. Pero ese fracaso de último momento no quita ninguna verdad al presentimiento que yo tenía de poder tocarme tocando: mi cuerpo no percibe, pero está como construido en torno a la percepción que sale a la luz a través de él; con toda su organización interna, por sus circuitos sensoriales y motores, por las vías de retorno que controlan y reinician los movimientos, el cuerpo se prepara, por así decirlo, para una percepción de sí, aunque nunca sea él quien percibe, ni quien se percibe. Antes de la ciencia del cuerpo -que implica la relación con otros-, la experiencia de mi carne como coraza de mi percepción me enseñó que la percepción no nace de cualquier parte, que emerge del refugio de un cuerpo.» (Merleau-Ponty, 2010: 22)

14 Para un estudio en profundidad del papel del tacto y la vista en la fenomenología véase Derrida, *El tocar*, Jean-Luc Nancy, 2011.

15 Derrida apoya este planteamiento: “todos estos desplazamientos preparan, abren el discurso sobre la carne y sobre la encarnación que será, de manera compleja y refinada, cada vez más creciente la línea de pensamiento de Merleau-Ponty. Y del que ya hemos visto cómo Nancy se aparta.” (Derrida, 2011: 271)

El cuerpo no es otra cosa que la autosimbolización del órgano absoluto. Innombrable como Dios, no exponiendo nada en el afuera de una extensión, órgano de la organización de sí, innombrable como la podredumbre de su digestión de-sí (la Muerte en Persona) – innombrable asimismo como esta íntima textura de-sí por la cual se afana una filosofía del “cuerpo propio” (“lo que llamamos carne, esta masa interiormente trabajada, no tiene nombre en ninguna filosofía”- Merleau-Ponty). Dios, la Muerte, la Carne: triple nombre del cuerpo de toda onto-teo-logía. (Nancy, 2010: 53)

Merleau-Ponty y Husserl siguen caminos parecidos. Ambos disocian el ámbito sensible del inteligible como punto de partida sin ser éste cuestionado. Esto los lleva a la necesidad de crear un medio entre los dos ámbitos, carne en el caso de Merleau-Ponty y cuerpo orgánico en Husserl. Cuando este medio de unión no funciona a la perfección vuelven a abrir una brecha en su interior. Esta manera de teorizar pone de relieve que en el fondo ambos están trabajando bajo una lógica de la identidad que dan por supuesta. En la filosofía de Merleau-Ponty aparece un indicio de teorizar y hacer valer dicha imposibilidad de la identidad que está siendo tensionada bajo su obra. Se trata del quiasmo que no es ni *mundo* ni *propio*. Es un tercio excluso que opera en la relación biunívoca que pretende asegurar el conocimiento del mundo. Además, a esto se añade la distancia necesaria como condición de lo visible, esta distancia impuesta por el quiasmo apunta, como decíamos, a la impropiedad del cuerpo, su alteridad y extrañeza.

Tanto Husserl como Merleau-Ponty advierten la impropiedad del cuerpo, si bien el segundo se hace cargo de ella en términos más materiales, dando su lugar a la carne y la corporalidad, basando sus reflexiones en estudios médicos y anatómicos; es decir, sitúa el problema en un plano radicalmente material. Dicho esto, ambos parten de una relación intrínseca entre la identidad y la propiedad que sitúa al cuerpo del lado de lo impropio. En francés, *propre* significa tanto “propio” como “limpio”, lo que supone que lo impropio sea también lo que no está limpio, lo contaminado. Esta contaminación de lo impropio tiene su raíz en su relación con lo exterior, lo otro, lo extraño; el cuerpo es sucio — prolongando así una tradición moral que vincula el cuerpo con el placer, el sexo y, por ende, la prohibición —, al menos en lo que tiene que ver con su exposición al afuera. Hay, sin embargo, un reducto del cuerpo que se salva de esta impropiedad, se trata del cuerpo sobre el que el *yo* tiene poder y control, el reducto *inteligible* podríamos decir para remarcar la separación implícita entre sensible e inteligible, que es solidaria de la separación pasivo/activo. El esfuerzo de la fenomenología por explicitar la impropiedad del cuerpo va acompañado de su metabolización en la esfera de la propiedad. Es decir, en la medida en que los autores son capaces de teorizar, poner palabras y explicar la radical extrañeza del cuerpo, lo que hacen es digerirlo hasta reintegrarlo en el sistema de la propiedad-identidad. Esta operación deja siempre algo fuera que ha de ser de nuevo reintegrado en una sucesión de divisiones y discursos que podrían remontarse al infinito.

Estrechando más el cerco sobre la cuestión del cuerpo fenomenológico, la crítica de Nancy se dirige a la forma ideal y esquemática del cuerpo propio (se entiende en este contexto por cuerpo propio lo que en la lectura de Husserl es el *Leib* y que puede traducirse por “cuerpo orgánico”)¹⁶.

16 Así plantea el problema Luka Nakhutsrishvili en su artículo “Corps propre et corps technique(s). Jean-Luc Nancy et la phénoménologie” cuya primera parte consiste en explicitar la crítica de Nancy a la fenomenología. Este autor parte de la oposición de Nancy a la fenomenología, postura que hemos apoyado suficientemente.

A modo de conclusión, recogemos la crítica al cuerpo fenomenológico sustentada en tres planos: 1) la cuestión del cuerpo propio, 2) la oposición normal/anormal que desarrolla Merleau-Ponty, y 3) la primacía de la interioridad. En el primer plano, como hemos visto ya, la propiedad de cuerpo es tanto principio como meta en una fenomenología que se elabora sobre la base de un sistema unitario y autosuficiente. Incluir al cuerpo en la “esfera de lo propio” del sujeto refuerza la idea de unidad, autodeterminación, consciencia y conocimiento propias del sujeto de la modernidad. Este camino que comienza Husserl con la división entre *Körper* y *Leib*, gracias a la cual encuentra una explicación (falible como se ha puesto de manifiesto) al gobierno del cuerpo, es radicalizada por Merleau-Ponty al encarnar el sujeto y comprender el cuerpo como el “vehículo del ser en el mundo”. Ahora el cuerpo propio no es solo el punto cero de orientación, como lo era el *Leib* husserliano, sino que además la encarnación del sujeto implica tener en cuenta su plano histórico.

Este paso hacia la contextualización del sujeto mediante su cuerpo tiene como consecuencia el peligro de resbalar dentro del solipsismo. Lo que Merleau-Ponty pretende es una dimensión universal que pueda asegurar la transferencia de conocimiento y la comunicación entre sujetos. A esto hay que sumarle el segundo de los planos que hemos anticipado: la normalidad trasladada a la salud como referente para determinar lo que es un cuerpo funcionalmente válido. De ahí que Nakhutsrishvili se pregunte «¿Cómo consigue Merleau-Ponty asegurar a un “nosotros” de la percepción, a la trascendencia de un cuerpo universal de la comunidad humana, la posibilidad de una atestación fenomenológica (*Ausweisung*) de la experiencia en todos los hombres, si el punto de orientación del análisis fenomenológico del cuerpo es en primer lugar una normalidad del cuerpo considerada casi exclusivamente en términos de salud?» (Nakhutsrishvili, 2012: 160. Traducción propia).

La crítica al cuerpo propio no se dirige sólo al problema de la trascendencia de un cuerpo universal, sino a que la funcionalidad del *Lebenswelt* descansa en la oposición enfermedad/salud, anormalidad/normalidad. Con Husserl, la objetividad estaba asegurada por la concordancia intersubjetiva, cuyos problemas ya han sido destacados. En Merleau-Ponty, «el propio cuerpo como eje del ser-en-el-mundo se define, entonces, por una normalidad que es el criterio de la funcionalidad inmediata del *Lebenswelt*, el mundo de la vida dirigido por un orden natural y espontáneo del *Leib*» (Nakhutsrishvili, 2012: 162. Traducción propia). Bajo el esquema normal/anormal se opera, en realidad, la distinción unidad/pluralidad. El cuerpo sano es aquel cuya funcionalidad en el desarrollo en el mundo es satisfactoria, dicha funcionalidad viene dada por la comprensión del cuerpo propio como vehículo de ser en el mundo y queda asegurada por la unidad implícita en el esquema corporal.

El famoso ejemplo de la sensación del miembro amputado no hace más que afirmar una integridad incluso a nivel fantasmático, una completitud trascendental y simbólica de un cuerpo total, un organismo en el que cada uno de los órganos está en su lugar. Es una unidad tan espontánea, eficaz y simbólica del *Leib* que sólo puede proyectar o expulsar fuera de su esfera original su posibilidad “propia” de ser un *Körper* objetivo. Persiste aquí una escisión entre los dos términos, que ni siquiera el concepto híbrido de *LeibKörper*, al que recurre Husserl para denominar la doble naturaleza interna del cuerpo propio, logra unir. (Nakhutsrishvili, 2012: 162)

En esta cita el autor insiste en que en cada intento de la fenomenología por establecer una unidad en nombre de la propiedad (no olvidemos que está en juego aquí la idea de limpieza, exactitud, pulcritud), acaba por dejar fuera una parte del cuerpo de la que no puede hacerse cargo. En este caso, la operación pasa por sublimar el cuerpo propio hasta perder de vista la encarnación y la contextualización en el mundo que pretendía alcanzar en un principio¹⁷¹⁸. Dicha unidad corporal se acerca, en realidad a una concepción mecanicista, en el sentido de otorgar a cada elemento su lugar y función y de hablar en términos de salud y enfermedad.

Pero el cuerpo propio, si bien sustentado en la unidad del esquema corporal, en la organización preestablecida de cada uno de los miembros, deja un resquicio a la libertad. Merleau-Ponty tiene cuidado de no caer en una concepción mecanicista del cuerpo, incluyendo la posibilidad espontánea de la proyección imaginaria de un movimiento en el seno del sistema corporal del sujeto normal:

Esta función de “proyección” o de “evocación” (en el sentido en que el medium evoca y hace aparecer a un ausente) es también lo que posibilita el movimiento abstracto: para poseer mi cuerpo fuera de toda tarea urgente, para disponer de él a mi fantasía, para describir en el aire un movimiento solamente definido por una consigna verbal o por unas necesidades morales, es preciso asimismo que invierta la relación natural del cuerpo y de lo circundante inmediato y que una productividad humana se abra camino a través de la espesura del ser. (Merleau-Ponty, 1994: 129)

Este reducto de libertad previsto en la teoría es así reintegrado en ella, haciendo de la espontaneidad no un exceso sino un cálculo previsible dentro de la normalidad del sujeto sano.

Por último, el tercer plano lo explicita Nancy en una de las pocas alusiones a la fenomenología que encontramos en su obra. Cuando reflexiona acerca de *tocarse*, advierte la exterioridad necesaria para que se dé tal relación, «hace falta primeramente que yo esté en exterioridad para tocarme. Y lo que yo toco permanece fuera. Yo estoy expuesto a tocarme yo mismo» (Nancy, 2010: 92-93). Pues bien, al contrario de lo que propone Nancy, la fenomenología no sólo cierra el círculo del *tocarse* volviendo a una interioridad, sino que establece que dicha interioridad es primera: «Hay análisis célebres de Husserl y de Merleau-Ponty sobre esta cuestión del “tocarse”, el “tocarse” de mis propias manos. Pero curiosamente, y esto es recurrente en toda la tradición, todo vuelve siempre hacia la interioridad. Los análisis fenomenológicos del “tocarse” vuelven siempre a una interioridad primera» (Nancy, 2010: 92).

17 Para respaldar esta conclusión acudimos de nuevo al estudio de Ian James, en el que aporta cómo Merleau-Ponty y Nancy utilizan un vocabulario en ocasiones opuesto para enfrentar el problema: «En lugar de invocar un vocabulario de “sentido encarnado”, de entrelazamiento, quiasmo y reciprocidad para describir el modo en que el mundo se abre a través de la intencionalidad corporal, Nancy invoca un vocabulario de ruptura y discontinuidad.» (James, 2006: 132. Traducción propia)

Bibliografía

- Battán Horenstein, A. (2004). *Hacia una fenomenología de la corporeidad. Merleau-Ponty y el problema del dualismo*. Córdoba: Universitas. Editorial Científica Universitaria.
- Battán Hörenstein, A. (2016). Percepción y movimiento. El modelo merleau-pontyano de cognición encarnada. *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, XXI(1), 33-55.
- Da Silva-Charrak, C. (2005). *Merleau-Ponty, Le corps et le sens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Derrida, J. (2011). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. (I. Agoff, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Dupond, P. (2008). *Dictionnaire Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses.
- Garrido, J. M. (2008). *Chances de la pensée. À partir de Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée.
- Gratton, P., & Morin, M.-E. (2015). *The Nancy dictionary*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México Distrito Federal: Fondo de Cultura Económico.
- Husserl, E. (2006). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Husserl, E. (2020). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza.
- Illescas Nájera, M. D. (s.f.). La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl.
- James, I. (2006). *An introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*. California: Stanford University Press.
- Lindberg, S. (mayo de 2022). Pourquoi Jean-Luc Nancy n'est-il pas un phénoménologue? *Lignes*, 68, 225-232.
- Massó Castilla, J. (2015). *Figuras de "lo común" en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy*. Madrid: Tesis doctoral UCM.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. (J. Cabanes, Trad.) Madrid: Planeta.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. (E. Consigli, & B. Capdevielle, Trads.) Buenos Aires: Nueva Visión.
- Morin, M.-E. (2016). Corps propre or corpus corporum: Unity and Dislocation in the Theories of Embodiment of Merleau-Ponty and Jean-Luc Nancy. *Chiasmi International*(18).
- Nakhutsrishvili, L. (2012). Corps propre et corps technique(s): Jean-Luc Nancy et la phénoménologie. *Studia phaenomenologica*, XII, 157-180.
- Nancy, J.-L. (2003). *El sentido del mundo*. (J. M. Casas, Trad.) Buenos Aires: La Marca.
- Nancy, J.-L. (2007). *Ego sum*. (J. C. Moreno Romo, Trad.) Barcelona: Anthropos.
- Nancy, J.-L. (2007). *El intruso*. (M. Martínez, Trad.) Madrid: Amorrortu.
- Nancy, J.-L. (2010). *Corpus*. (P. Bulnes, Trad.) Madrid: Arena Libros.
- Nancy, J.-L. (2011). *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. (D. Alvaro, Trad.) Tucumán: La Cebra.
- Nancy, J.-L. (2011). *El "hay" de la relación sexual*. (C. de Peretti, & F. J. Vidarte, Trads.) Madrid: Síntesis.

- Nancy, J.-L. (2013). *La partición de las artes*. (C. Rodríguez Marciel, Trad.) Valencia: Pre- textos.
- Nancy, J.-L. (2015). *A la escucha*. (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Nancy, J.-L. (2017). *L'intrus*. Paris: Éditions Galilée.
- Nancy, J.-L., & Cohen-Levinas, D. (2015). *Inventions à deux voix*. Paris: Éditions du Félin.
- Nancy, J.-L., & Ferrari, F. (2006). *Nus sommes (la peau des images)*. París: Klincksieck.
- Nancy, J.-L., & Van Reeth, A. (2015). *El goce*. (M. Noriega Bosh, Trad.) Madrid: Pasos Perdidos.
- Rodríguez Marciel, C. (2011). *Nancytropías. Topografía de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*. Madrid: Dykinson.
- Rovatti, P. A. (2017). La locura del propio cuerpo. En M. Á. Hernández-Navarro, & P. A. Curz Sánchez, *Cartografías del cuerpo. La dimensión corporal en el arte contemporáneo*. Murcia: CENDEAC.
- San Martín, J. (1997). La despedida de Husserl del Catesianismo según Landgrebe. *Ágora. Papeles de filosofía*.
- Watkin, C. (2009). *Phenomenology or Deconstruction?: The Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy*. Edimburgo: Edinburgh University Press.