

La expresión de la carne en Merleau-Ponty

The expression of the flesh in Merleau-Ponty

LEONARDO VERANO GAMBOA*

Resumen: Proponemos una interpretación de la experiencia de expresión del cuerpo y de la palabra en la obra de Merleau-Ponty desde la noción de carne (*chair*). En las secciones: “El sentido como carne”, “Gramática de la percepción” y “La carne de la palabra” buscamos dar cuenta de este planteamiento, con el que nos distanciamos de las interpretaciones que ven en la obra de Merleau-Ponty dos caminos opuestos: el de una filosofía de la percepción y del cuerpo y el de una ontología de la carne. En el primer apartado nos detenemos en precisar el fenómeno esencialmente *reversible* de la concepción ontológica de la carne como elemento (*élément*). Con la concepción de la percepción como lenguaje, expuesta en el segundo apartado, mostramos el fenómeno de la encarnación del sentido. En el tercer apartado nos ocupamos en comprender el poder de expresión de la palabra (*parole*) como trasmutación del sentido de la percepción en –el propio– sentido de la palabra, en su carne.

Palabras clave: carne, cuerpo, trasmutación, expresión, percepción, palabra.

Abstract: We propose an interpretation of the experience of expression of the body and the word in Merleau-Ponty's work from the notion of flesh (*chair*). In the sections: "The sense as flesh", "Grammar of perception" and "The flesh of the word" we seek to consider this approach, with which we distance ourselves from the interpretations seen in Merleau-Ponty's work two opposite paths: A philosophy of perception and body, and the an ontology of the flesh. In the first section we stop at specifying the essentially reversible phenomenon of the ontological conception of the flesh as an element (*élément*). With the conception of perception as language, exposed in the second section, we show the phenomenon of the embodiment of meaning. In the third section we

Recibido: 18/11/2022. Aceptado: 24/01/2023.

* Profesor del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad del Norte (Colombia). Líneas de investigación: fenomenología, hermenéutica, teoría crítica, filosofía francesa contemporánea, estética. Últimos trabajos publicados: (2022). “Crítica y resistencia en Martin Heidegger y Theodor Adorno”. *Ideas y Valores* 71 (179), 59-78; (2022). “Gramática de la obra de arte en Merleau-Ponty y Adorno”. *Bajo Palabra. II Época. N° 30*, 299-318. lverano@uninorte.edu.co

deal with understanding the power of expression of the word (*parole*) as a transmutation of the sense of perception in –the very– sense of the word, in its flesh.

Keywords: flesh, body, transmutation, expression, perception, word.

Introducción

Centramos la atención en comprender con la noción de carne el cambio del sentido de la percepción y de la palabra sufrido tanto en la experiencia de expresión del cuerpo como del lenguaje, cambio que Merleau-Ponty concibe como una verdadera transmutación (*transmutation*). Buscamos con ello no incurrir en una interpretación de la carne desde el cuerpo y sí ganar tanto la autonomía de expresión de este – la idea de una gramática del cuerpo – como de la expresión de la palabra –la idea de una carne del lenguaje. Carbone (2015) advierte al respecto de los malentendidos que conlleva comprender la carne a partir del cuerpo. En el primer capítulo de su libro *The Flesh of Images. Merleau-Ponty between Painting and Cinema*, titulado “Flesh, toward the history of a misunderstanding”, afirma que la noción de carne, concebida por Merleau-Ponty como el horizonte común al que todos los seres pertenecen, como aquello que no es materia ni sustancia y que no ha tenido un nombre en la filosofía, ha suscitado diferentes malentendidos, especialmente aquellos que asocian esta noción con una interpretación cristiana. (Cf. Carbone, 2015, pp. 7-8). Este malentendido tiene que ver especialmente con el hecho de concebir la carne a partir del cuerpo propio. (Cf. Ibid, pp. 10-12). En esta misma dirección, Emmanuel Alloa (2012) sostiene, en el capítulo ““Chair”: der allereigenste Körper”, que hasta hoy en día existe una tendencia obstinada en interpretar la noción Merleau-pontiana de la carne como equivalente del concepto Husserliano de Leib. (Cf. Alloa, 2012a, p. 39)¹. Consideramos que, por nuestra parte, la nueva ontología propuesta por Merleau-Ponty en sus últimas obras no abandona la investigación sobre la percepción y el cuerpo hecha en sus primeras obras, sino que, como bien propone Waldenfels, plantea una autocrítica y profundización de ellas que evite la primacía del sujeto o del objeto en la explicación de la génesis de la encarnación del sentido. Waldenfels afirma que la nueva ontología propuesta por Merleau-Ponty en sus últimas obras “solo se deja concebir como profundización de planteamientos anteriores” (Waldenfels, 1998, p. 199)². Robert

¹ Confróntese asimismo Alloa (2012b), p. 138 y Alloa (2009), p. 91.

² “lässt sich nur begreifen als Vertiefung früherer Fragestellungen” (Waldenfels, 1998, p. 199).

Demontrond y Basso sostienen al respecto que los trabajos realizados por Merleau-Ponty sobre la percepción en sus últimas obras, refiriéndose concretamente a *Signes, L'Œil et l'Esprit y Le visible et l'Invisible*, “reprendre et étendre les conclusions des premiers” (Robert Demontrond y Basso, 2014). Vale la pena destacar aquí también el estudio que realizó Françoise Dastur (2001) sobre la noción de carne en la obra de Merleau-Ponty, en el que sostiene que la *Phénoménologie de la perception* “[...] est de part en part une phénoménologie de l’incarnation” (p. 33).

Con el fin de clarificar aún más nuestra propuesta de trabajo referimos, en forma breve, la lectura que lleva a cabo Renaud Barbaras de la idea de la carne en el pensamiento de Merleau-Ponty. En su libro dedicado a la indagación por el lugar de la carne en la obra de Merleau-Ponty, Barbaras sostiene que en sus últimas obras, en las que se muestra ya “la dinámica de la carne”³, Merleau-Ponty se ocupa en precisar la concepción del cuerpo propio (*corps propre*) (Cf. Ibid., p. 124) con la que critica las posiciones dualistas que incurren o bien en un subjetivismo o en un objetivismo corporales. El cuerpo propio, esto es, el cuerpo vivo (*Leib*), nuestro cuerpo, no es nunca, en sentido estricto, un sujeto constituyente de sentido ni una pura cosa entre las demás cosas. Si para Merleau-Ponty “yo soy mi cuerpo”, como recuerda Barbaras, es porque el ser de la subjetividad es corporal, en el sentido en que es el cuerpo mismo quien es trascendencia al mundo (Cf. Ibid., p. 117), más exactamente ser-del-mundo (*être-du-monde*) (Cf. Ibid., p. 130). En la pertenencia del cuerpo al mundo, en su sentido ontológico, se encuentra su rasgo distintivo. Él es un vidente visible, un ser que tiene el poder de ver y ser visto, de tocar y ser tocado, de sentir y ser sentido; en otras palabras, un ser corporal que es sujeto y al mismo tiempo visible y tangible como las cosas. La carne, como bien observa Barbaras, es la que hace posible esta inclusión (*inclusion*), esta pertenencia del cuerpo al mundo, en virtud de la cual la exterioridad de este – su ser del mundo – es su propia interioridad (Cf. Ibid., p. 131), en el modo de una subjetividad (corporal) que no constituye el sentido, sino que es, más bien, el medio (*milieu*) de su acontecimiento. Ahora bien. Aunque Barbaras advierta que Merleau-Ponty concibe en sus últimas obras la experiencia originaria del cuerpo *a partir* de la carne (Cf. Ibid., p. 134 y p. 136), él realiza una interpretación de la carne en la obra de Merleau-Ponty desde la experiencia del cuerpo propio. Mientras que en la *Phénoménologie de la perception* la descripción del cuerpo propio es derivada del estudio de la experiencia originaria de la vida perceptiva, sostiene

³ Título correspondiente a la segunda parte del libro de Barbaras. (Cf. Barbaras, 1998, p. 157).

Barbaras, en sus últimas obras Merleau-Ponty trata al cuerpo “pour lui-même” (Cf. Ibid., p. 125), esto es, en su unidad indisoluble con el mundo. La noción de carne permite comprender que, en sentido estricto, nuestra mirada no inicia en nosotros, sino en las cosas, que ella pertenece a la visibilidad del mundo, lo que nos enfrenta a la paradoja de la existencia de una visión antes de la visión (Cf. Ibidem)⁴. Pero Barbaras advierte que “[...] la visión est, éminemment, vision d’un corps” (Ibidem), lo que exige entender el poder de visibilidad de la carne desde la experiencia del cuerpo propio. Es por ello que el ejemplo que analiza Barbaras para explicar el sentido de la carne en Merleau-Ponty sea la experiencia del tacto que este refiere de Husserl, esto es, de la mano que toca la otra mano (cf. Ibid., pp. 126-130). Como observa Husserl, la mano que es tocada, en el momento de ser tocada, deja de ser una cosa entre las demás cosas, y se convierte en mano tocante (berührende Hand). (Cf. Husserl, 1976, pp. 144-145). La mano tocada, que aparece como una cosa que exploramos con el tacto, es a su vez mano tocante, esto es, un cuerpo que siente, lo que muestra la pertenencia del cuerpo al mundo, su entrelazamiento recíproco con las cosas, con los demás, e impide que sea concebido como separado del mundo. Al respecto escribe Barbaras: “Toute la difficulté est ici de comprendre en quel sens le toucher appartient au monde, se fait du milieu du monde, de ressaisir donc le monde d’appartenance du corps propre au monde”. (Barbaras, R., op. cit., p. 129). Aunque el cuerpo no sea la carne (Cf. Ibid., p. 131), esta, en la interpretación de Barbaras, parece mostrar su sentido pleno como experiencia del cuerpo propio. Es cierto que nuestro cuerpo es el único medio para acceder al ser de las cosas (Cf. Merleau-Ponty, 1964a, p. 178), pero esto no significa que el sentido de estas, su carne, se limite a la experiencia del cuerpo propio. En este sentido, advierte Dastur en el capítulo titulado “Chair et langage”: “Ce que Merleau-Ponty nomme “chair” [...] ne se confond pas avec la problématique du corps propre développée dans la Phénoménologie de la perception” (Dastur, F., op. cit., p.18)⁵. La carne, afirma Merleau-Ponty (1964a), debe ser “pensable por sí misma”⁶ (Cf. p. 185), no como compuesto de dos sustancias, sino como la visibilidad general que nos atraviesa, de la que nace nuestro cuerpo (Cf. Ibid., p. 183). El propósito de Merleau-Ponty será comprender, en otras palabras, el poder de expresión de la carne, esto es, la visibilidad general del mundo de la que nace la expresión del cuerpo propio. La noción de carne permite comprender,

⁴ Ver asimismo Merleau-Ponty, 1964c, p. 16.

⁵ Confrontar asimismo Dastur, F., Ibid, p. 86 y p. 215.

⁶ Ver al respecto el trabajo de Mario Teodoro Ramírez (2014) quien destaca que lo propio de la noción de carne en Merleau-Ponty radica justamente en afirmar un “Ser sí mismo” (Cfr. pp. 229-230).

como veremos, el carácter irreductible del sentido en la experiencia de expresión como *trasmutación* de la carne del mundo en carne de nuestro cuerpo y de nuestra palabra.

El sentido “como” carne

Con la noción de carne Merleau-Ponty busca descentralizar al cuerpo del fenómeno de la encarnación del sentido, esto es, no solo comprender el nacimiento de este desde la percepción del cuerpo, como puede aparecer en su *Phénoménologie de la perception*⁷, y así poder hablar, sin incurrir en un hiloziismo, de un sentido encarnado en las cosas, en el mundo, en la palabra⁸. Nos distanciamos con esta apreciación de interpretaciones como la de Marc Richir quien afirma, en su estudio sobre la noción de carne hecho a partir de las notas de trabajo de *Le visible et l'invisible*, que Merleau-Ponty incurre en un refinado hiloziismo. (Cf. Richir, 2011, p. 323). Esto se debe, para nosotros, a que Richir interpreta la afirmación “carne del mundo”, que aparece en la nota titulada “carne del mundo – carne del cuerpo – ser” (cf. Merleau-Ponty, 1964a, p. 302) desde el cuerpo. Al hablar de la “carne del mundo” Merleau-Ponty estaría, de acuerdo con Richir (2011), concibiendo al mundo como un cuerpo (Leib). (Cf. *Ibid.*, p. 316)⁹. El lugar de la indagación por la génesis del sentido no va a ser otro que, por el contrario, la misma percepción y no la creencia absurda, advierte Merleau-Ponty, en la existencia de un “en sí” de las cosas (Cf. Merleau-Ponty, M., 1964a, pp. 178-179). La experiencia perceptiva nos enfrenta justamente a la paradoja de la existencia de un sentido *de* las cosas al que solo podemos tener acceso como sentido *de* nuestra percepción. Al inicio del capítulo “El entrelazo - el quiasmo” de *Le visible et l'invisible*, su autor describe así este problema:

Lo visible que vemos a nuestro alrededor parece apoyarse en sí mismo. Es como si nuestra visión se formara en su centro, o como si entre lo visible y nosotros hubiera un intercambio tan íntimo como el mar y la plaza [...] Lo que hay, pues, no son cosas idénticas a sí mismas, que se ofrezcan ulteriormente al vidente, y tampoco es un vidente, vacío al principio, quien después se abre a ellas, sino algo a lo que solo podemos acercarnos palpándolo con la mirada, cosas que no podemos aspirar a ver “desnudas” porque la mirada misma las envuelve, las viste con su carne

⁷ Lo que puede parecer en esta obra, advierte Merleau-Ponty en una nota de trabajo titulada “Genealogía de la lógica, historia del ser, historia del sentido”, un estudio psicológico de la percepción es realmente una ontología. (Cf. Merleau-Ponty, 1964a, p. 230). El fenómeno de la percepción no revela al cuerpo como el sujeto constituyente de lo percibido sino la idea de un sentido inherente a las cosas, al mundo, en últimas, al ser. (Cf. *Ibid.*, pp. 232-233).

⁸ Confróntese al respecto Dastur, 2001, p. 18.

⁹ Ver al respecto la interpretación que realiza Richir del problema de la intersubjetividad en Merleau-Ponty. (Cf. Richir, M., y Tassin, E., 2008, pp. 14-15).

[...] ¿Cuál es ese talismán del color, esa virtud singular de lo visible que hace que, mantenido al otro extremo de mi mirada, sea mucho más que un correlato de mi visión, me la imponga como consecuencia de su existencia soberana? ¿Cómo se explica que mi mirada, que envuelve a las cosas, no las oculta, y que velándolas, las revela? (Merleau-Ponty, 1970, p. 164).

La relación que establecemos con las cosas se da en un “intercambio tan íntimo” que impide afirmar que existan, por un lado, como sucede con el mar y la playa, las cosas, y por otro, nosotros, quienes las percibimos. Las cosas, aunque así aparezca a nuestra propia visión – y en esto radica la paradoja de la percepción –, no están “allá”, fuera de nosotros, y nosotros “más acá” de ellas, justo en el límite de nuestro cuerpo, donde empezamos a verlas. Si lo que hay entre nosotros y las cosas es verdaderamente un *intercambio*, esto es, un *entrelazamiento*, como señala el título del apartado citado, es porque existe, como leemos en la cita, algo así como un talismán, una fuerza de lo sensible, en este caso del color, en virtud del cual este no es simplemente un correlato de nuestra visión, algo que se ajuste a nuestra mirada, sino lo contrario: el color, en su existencia soberana, nos impone la mirada que le dirigimos a él. Así, que nuestra mirada “vista con su carne a las cosas” significa que ella misma es, como *respuesta* a las cosas, carne como estas. Si es auténtica respuesta, lo es porque, en otras palabras, *ella misma* es la pregunta hecha por las cosas y no una mirada que se impone a estas (Cf. *Ibidem*). La carne es “aquello” que hace visible tanto a las cosas como a nosotros, el “tejido conjuntivo” (*tissu conjonctif*) (Cf. *Ibidem*) del que están hechas ellas y nosotros y que impide que su relación se dé como un ejercicio de dominación de una de las partes. Precisemos esta noción de carne.

¿Qué significa que la carne sea, de acuerdo con lo dicho, principio de *visibilidad* (*Sichtigkeit*)¹⁰, el *tejido conjuntivo* que me convierte al mismo tiempo que vidente en visible? Merleau-Ponty advierte que no hay una palabra en la filosofía tradicional (Cf. *Ibid.*, p. 183 y p. 193) para nombrar lo que él entiende por carne: esa “generalidad de lo sensible” que nos convierte en seres visibles, en carne de nuestro cuerpo, ofrecida a la carne de las cosas, del mundo. “Para designarla [afirma] haría falta el viejo término “elemento”, en el sentido en que se emplea para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego [...]” (Cf. Merleau-Ponty, 1970, p. 174). De este modo Merleau-Ponty quiere alejarse de toda interpretación dualista característica del pensamiento filosófico tradicional que entienda la carne o bien como materia o bien como espíritu

¹⁰ Palabra usada en alemán por Merleau-Ponty. Cf. *Ibidem*.

y que, de forma extensiva, inscriba la pregunta por la carne en los dualismos sujeto-objeto, naturaleza-cultura, cuerpo-espíritu, etc.

Hablar el nombre de la carne, enfatiza Merleau-Ponty (1964a), no es hablar a favor de una antropología en la que la carne del cuerpo humano sea concebida como el origen de la sensibilidad, del ser carnal del mundo (Cf., p. 179). Cabe mencionar al respecto la interpretación que hacen tanto Derrida como Nancy de la noción de carne en Merleau-Ponty. Si bien Derrida reconoce que la ontología de lo sensible de Merleau-Ponty extiende el fenómeno de la encarnación no solo al cuerpo propio sino a la carne del mundo (cfr. Derrida, 2000, pp. 222-223), termina circunscribiendo la idea de la carne a nuestro cuerpo, en el momento en que es una vez más con el ejemplo de la mano – de la mano del hombre, de nuestra mano, que a la vez toca es tocada – como Merleau-Ponty ilustra la encarnación del sentido en las cosas, del mundo. (Cf. Ibid., p. 235 y pp. 236-237). Por su parte Nancy afirma que la noción de carne en Merleau-Ponty refiere la intimidad del cuerpo propio que funda todo sentido, inscribiendo así su filosofía del cuerpo en la tradición ontoteológica. (Cf. Nancy, 2000, p. 66). En esta misma dirección sostiene Carbone que la interpretación realizada por Derrida y Nancy de la noción de carne en Merleau-Ponty tiende a aceptar la sustitución que de esta noción hace Didier Franck por la de cuerpo propio. (Cf. Carbone, 2015, pp. 10-12). Se podría afirmar que en la interpretación de Derrida y Nancy la filosofía de Merleau-Ponty propone, en últimas, un sujeto corporal, fuente del origen del sentido como carne, por lo que para ellos su obra se mantiene en un enfoque metafísico dualista. Sostenemos que, por el contrario, la concepción Merleau-pontiana de la carne como elemento (*élément*) se propone como una nueva ontología que indaga, en forma similar a la propuesta heideggeriana de una ontología fundamental, por el sentido del ser y no por el sentido del ser de un ente, llámese este hombre, Dasein, conciencia, etc.: “La carne es, en este sentido, un elemento del Ser” (Cf. Merleau-Ponty, 1964a, p. 184).

A diferencia de Heidegger, Merleau-Ponty encuentra en los filósofos iónicos y su ontología del elemento, y no propiamente en Parménides, la forma de reivindicar el sentido sensible del ser. La carne como elemento del ser es, como para Tales el agua o Anaxímenes el aire, el medio (*médium*) (Cf. Ibid, p. 267) en el que aparece el ser. Pero el medio como elemento del ser es constitutivo de este, no es algo externo a él, sino que hace parte del modo mismo de su aparición. Lo sensible, afirma el autor, “es el único medio que posee el Ser para manifestarse sin hacerse

positividad, sin dejar de ser ambiguo y trascendente” (Cf. Merleau-Ponty, 1970, p. 260). Lo sensible como carne no objetiviza al ser porque no es “algo” distinto de su propia manifestación. El ser es aparición, visibilidad de la carne entendida como elemento: un medio que debe ser comprendido ante todo como *mediación (médiation)*, como la posibilidad misma de ser (Cf. Merleau-Ponty, 1964a, p. 267). El ser es *ser sensible* (Cf. Ibid., 268).

Gramática de la percepción

Es necesario detenernos un momento en la problemática de la expresión dada la importancia que adquiere en la concepción de gramática que hemos propuesto. La labor del filósofo consiste en expresar (*exprimer*) el silencio que habita en su experiencia, en *traducir* dicho silencio¹¹, lo que supone que este está escrito en otro lenguaje, en otro idioma. Recordemos que el problema de la expresión tratado por Merleau-Ponty, esto es, la pregunta por el tipo de “relación” existente entre el sentido de la experiencia sensible, perceptiva y su expresión en el lenguaje, está inspirado en Husserl. Si bien Merleau-Ponty cuestiona el proyecto de una gramática universal presente en las *Logische Untersuchungen* (Cf. Merleau-Ponty, M., 1960, pp. 105-106), en la que el lenguaje es concebido como un objeto del pensamiento (Cf. Ibidem), destaca que Husserl, en obras posteriores como *Formale und Transcendentale Logik, Ursprung der Geometrie o Cartesianische Meditationen*, plantea una relación íntima entre pensamiento y lenguaje que hace imposible la predeterminación de este por el primero. (Cf. Merleau-Ponty, Ibid., p. 106). La noción de expresión supone un vínculo entrañable entre lenguaje y pensamiento, lenguaje y filosofía. Al final del capítulo “Interrogation et intuition”, de su obra *Le visible et l’invisible*, Merleau-Ponty refiere este vínculo esencial al sostener que esta, la filosofía, es fundamentalmente expresión. Lo que olvida el pensamiento abstracto, llamado por Merleau-Ponty pensamiento de sobrevuelo (*pensé du survol*) es justamente que el lenguaje hunde sus raíces en la experiencia sensible, perceptiva del mundo (Cf. Merleau-Ponty, 1964a, M., pp. 167-168); lo que se olvida es, en otras palabras, la carne del mundo y, en este mismo sentido, la carne de las palabras (cf. Ibid., p. 169). Así resume Merleau-Ponty (1964a) la labor de la filosofía traduciendo al francés un pasaje de las

¹¹ En su obra póstuma *Le visible et l’invisible* Merleau-Ponty (1964a) destaca el carácter paradójico de la expresión: lo que quiere el filósofo es “traducir en palabras cierto silencio que hay en él y que él escucha. Toda su “obra” es este esfuerzo absurdo” (p. 166). Y es absurdo porque siendo auténtico silencio, esto es, no un silencio que espera la palabra para ser expresado, sino un silencio inherente a la propia experiencia, nunca podrá ser expresado del todo.

Cartesianische Meditationen: “Es la experiencia [...] todavía muda, que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido”. (p. 171); “[...] ist die noch [...] stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist” (Husserl, 1995, p. 40). Pero si no pasamos por alto la relación íntima que plantea el filósofo francés entre percepción y lenguaje, notamos que ambos filósofos, como bien advierte Tengelyi a propósito de esta cita, no entienden lo mismo por el tipo de experiencia aludida aquí (Cf. Tengelyi, 2005, p. 65). Mientras Husserl entiende por experiencia la experiencia conceptual basada en la intuición de categorías, Merleau-Ponty entiende por experiencia la propia experiencia sensible, perceptiva de las cosas. (Cf. Tengelyi, *Ibid.*, pp. 58-59).

Es justamente a partir de esta concepción de la experiencia como experiencia sensible como se comprende que con la idea de la expresión como traducción Merleau-Ponty enfatiza tanto la autonomía del sentido de la experiencia perceptiva como la autonomía del lenguaje: se trata de una autonomía que solo se adquiere reconociendo el vínculo íntimo entre ambas, es decir, entre la expresión llevada a cabo en la experiencia perceptiva y la realizada en la palabra, en el lenguaje propiamente dicho. En su curso “*Le monde sensible et le monde de l’expression*”, impartido en la Sorbona entre 1952-1953, Merleau-Ponty refiere así este vínculo: “La expresión propiamente dicha, tal como la obtiene el lenguaje, retorna y amplifica otra expresión, que se descubre ante la arqueología del mundo percibido” (Cf. Merleau-Ponty, 2009, p. 130). Se trata de otra expresión, de otro lenguaje, descubierto en la experiencia perceptiva del mundo, que el lenguaje como tal retoma (*reprend*) y amplifica (*amplifie*). Nos detendremos brevemente en este otro lenguaje que el filósofo, pero también el escritor, el pintor, buscan traducir.

En una nota de trabajo titulada “*Perception et langage*”, de su obra *Le visible et l’invisible*, Merleau-Ponty (1970) concibe a aquella en términos de lenguaje: “Describo la percepción como sistema diacrítico, relativo, opositivo [...]” (p. 259). El filósofo francés, más que “aplicar”¹² a su concepción de la percepción la noción de signo de Saussure, muestra que esta hace “eco” a su

¹² En el capítulo “De la parole à l’Etre” Barbaras sostiene que los estudios del lenguaje realizados por Merleau-Ponty inmediatamente después de la *Phénoménologie de la perception* se basan en una analogía con la vida de la percepción. Las incursiones en los estudios lingüísticos del lenguaje le permiten a Merleau-Ponty, de acuerdo con Barbaras, lograr la autonomía tanto del lenguaje propiamente tal – la expresión como un trabajo con la palabra como signo lingüístico – como la autonomía de la percepción – la expresión del sentido percibido – (Cf. Barbaras, 1998, p. 88), autonomía que no había logrado en la *Phénoménologie de la perception* por buscar derivar el sentido de la palabra de la percepción (Cf. *Ibid.*, pp. 65-66).

concepción ontológica de la percepción. La concepción del cuerpo como expresión expuesta en esta obra mostraba que esta, la percepción, consiste en un poder de significación entendido como *traducción*. Si percibir una cosa es comprender un *sentido*, y no un caos de sensaciones, lo es porque el poder de expresión del cuerpo radica en una *trasposición* simultánea de un sentido a otro, en la que vivimos el cuerpo como unidad, como un único órgano de percepción¹³. El cuerpo *es* expresión, es decir, él *mismo* tiene el poder de interpretar (Cf. Merleau-Ponty, 1945, p. 175) porque para él percibir es ante todo una experiencia de *lectura*¹⁴: él lee los signos de las cosas, sus cualidades sensibles. Estas funcionan “como” un signo, precisamente porque, como anotábamos, no significan por sí mismas, de manera separada.

Retornemos a la idea de la percepción como “sistema diacrítico, opositivo, relativo”¹⁵. El carácter diacrítico del signo no solo muestra que estos se transforman en el tiempo, sino particularmente que, como señala el mismo Saussure, dicha transformación consiste en un “*desplazamiento de la relación entre el significado y el significante*” (Saussure, 1945, p. 100)¹⁶. Que el signo se transforme significa que cambia la “*relación* entre el significado y el significante”, lo que equivale a afirmar que lo característico en él no es que estos funcionen en términos de una relación de correspondencia o de coincidencia necesaria, sino que lo hacen por su desplazamiento, es decir, porque justamente dejan de coincidir entre sí¹⁷. Si el poder – de significar – del signo se encuentra en la relación que establece con los demás signos implica afirmar que, en sentido estricto, él no posee una significación, sino más bien que esta surge como un fenómeno de distanciamiento, de desplazamiento entre los signos. Se trata de una relación de

¹³ “No traduzco “en el lenguaje de la vista” los “datos del tacto” o inversamente, no reúno las partes de mi cuerpo una por una; esta traducción y esta traducción y esta acumulación se hacen de una vez por todas en mí: son mí mismo cuerpo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 175).

¹⁴ “La percepción sería siempre una lectura de los mismos datos sensibles [...]” (Merleau-Ponty, 1985, p. 169).

¹⁵ Para Merleau-Ponty Saussure inaugura con su concepción del signo una nueva idea de la razón. (Cf. Merleau-Ponty, 1969, p. 34).

¹⁶ Letra cursiva en el original.

¹⁷ En su ensayo titulado “*Sur la phénoménologie du langage*” Merleau-Ponty refiere en estos términos el vínculo esencial por desplazamiento entre el significante y el significado: “[...] admitamos como hecho fundamental de la expresión *una superación de lo significante por lo significado que a la virtud misma de lo significante corresponde hacer posible* [...]” (Merleau-Ponty, 1960, p. 112). Letra cursiva en el original. Lo significado o dicho por nosotros – el desplazamiento introducido por nosotros que aquí el autor denomina “superación” –, no se encuentra por fuera del significante, en una relación de correspondencia, sino que surge – es segregado, expresado – por el mismo sistema de signos que usamos para expresarnos.

distanciamiento y, por ello, de diferenciación (*différenciation*)¹⁸. El signo, la palabra, no significan de manera individual o aislada y esto implica afirmar que, como señala Merleau-Ponty en otro lugar en alusión a Saussure, su poder radica en discriminarse, en distinguirse de los demás signos (Cf. Merleau-Ponty, 1969, pp. 45-46).

Que la percepción, y con ella el cuerpo, funcionen como un sistema diacrítico, opositivo relativo, significa afirmar que, de acuerdo con lo anterior, el sentido percibido por el cuerpo tiene como rasgo esencial el desplazamiento, la movilidad. Es un sentido que enmudece, que resiste hablar desde las significaciones fijas. Se trata, subraya Merleau-Ponty, de un sentido encarnado, pero no porque se funde en la carne del cuerpo, sino precisamente porque se encuentra tejido en las cosas. La encarnación del sentido, entendida como el tejido sensible que tapiza desde dentro a la cosa y a la percepción, pone en evidencia que su poder de decir, de significar se da como desplazamiento, como un sentido que ha sido transformado por nuestra percepción, por nuestra manera de leer, de interpretar los signos de las cosas. Tal sentido habla como un silencio que *habita* nuestra percepción, al que no podemos hacer corresponder ninguna representación; sentido mudo, que no habla desde las significaciones fijas, sino entre y más allá de estas. Silencio vivido como plenitud y exceso, como un sentido que desborda los signos.

La carne del lenguaje

Merleau-Ponty reivindica, en su crítica al carácter abstracto y formal que adquiere el lenguaje en la filosofía y la ciencia¹⁹, la inherencia del sentido a la palabra. Esta “tiene” su propio sentido que se muestra como carne. El sentido *es* tejido entre los signos, entre las palabras, pero justamente como carne, esto es, como un tejido sensible que se extiende y atraviesa nuestra experiencia de seres corporales en el mundo. En esto radica el poder de expresión del lenguaje: lo expresado por él es, en sentido estricto, no una idea o pensamiento, sino nuestro ser como ser-corporal-en-el-mundo. Una investigación filosófica sobre el lenguaje que quiera comprender este poder de expresión, reitera Merleau-Ponty, debe considerar, por ello, la encarnación de su sentido

¹⁸ “Saussure admet que la langue est essentiellement *diacritique*: les mots portent moins un sens qu’ils n’en écartent d’autres. Ce qui revient à dire que chaque phénomène linguistique est différenciation d’un mouvement global de communication” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 257). Letra cursiva en el original.

¹⁹ Al respecto ver Merleau-Ponty, 1969, pp. 7-14.

en nuestra experiencia. En este punto estamos de acuerdo con Barbaras (2021), quien en el capítulo “Le problème de l’ expression” sostiene que la concepción de la palabra como fenómeno originario, en la que radica su poder de expresión, no está en ser igualada o comparada con la expresión de la percepción, sino en comprender que ella, la palabra, se realiza a partir de esta. (Cf. p. 62). Se entendería mal esta exigencia si se piensa que lo que se busca con ello es un retorno al cuerpo y su experiencia, en la que se explique, en forma derivada, el sentido del lenguaje. Afirmar el carácter inherente del sentido de la palabra, concebido como carne, indica, por el contrario, hablar en nombre de una carne que pertenece al *cuerpo* del lenguaje. La vida misma de este, sus signos, su gramática, su sintaxis, sus formas de enunciación, se encuentran tejidas en nuestra experiencia corporal del mundo. Veamos en qué consiste, entonces, la trasmutación del sentido en la experiencia de expresión llevada a cabo por el lenguaje, idea a la que ya habíamos hecho referencia cuando hablamos de la concepción saussureana del signo.

El apartado “*Le corps comme expression et la parole*”, de su obra *Phénoménologie de la perception*, está dedicado a exponer el poder de expresión propio del signo, de la palabra, en oposición a las concepciones que hacen de esta un instrumento del pensamiento. La palabra (*parole*) no es un signo del pensamiento ni de las cosas (Cf. Merleau-Ponty, 1945, pp. 211-212), no se encuentra referida a ellos en una relación exterior, sino que ella, como el caso de la percepción, los *habita* con su sentido. Nombrar las cosas es hacer que existan y ello exige comprender que la palabra, los signos, *habitan* las cosas que vemos, que percibimos, así como habitan nuestros pensamientos y los hacen existir para nosotros y para el otro. La palabra tiene el poder de nombrar el ser de la cosa percibida, y no ser únicamente una representación (*Vorstellung*) de ella, a modo de un signo exterior que la nombra, porque ella posee, en los términos de la *Phénoménologie de la perception*, una significación existencial (Cf. Ibid., p. 212). La palabra es un “verdadero gesto” (Cf. Ibid., 214), ya que en ella hace presencia el sentido como sentido de nuestra existencia, como sucede con el gesto corporal, en el que una expresión de alegría, de cólera o de tristeza no anuncia a estas, a modo de un signo exterior, sino que las hace existir a ellas mismas como sentido encarnado en nuestro cuerpo. El poder de expresión de la palabra consiste en que ella, como signo lingüístico, segrega, exprime el sentido de nuestra experiencia, haciendo – transformando – del sentido de esta un sentido vivo (Cf. Ibid., p. 224), encarnado en la palabra, en el signo lingüístico.

Comprender la transformación del sentido llevada a cabo por la palabra es comprender, por ello, el carácter esencialmente paradójico de su expresión: adquirir su propio y más auténtico sentido en la transformación del sentido de la experiencia. Su poder de expresión, dicho en forma más precisa, es un poder de transformación, en la medida en que para ella expresarse, decir algo, significa, como ya anotábamos, retomar (*reprendre*) y ampliar (*amplifier*)²⁰ esa otra expresión propia del cuerpo que es la experiencia perceptiva del mundo. La palabra retoma, vuelve al cuerpo porque ella nace de la profundidad – silenciosa – de su experiencia, como una exigencia de que su sentido sea contado, narrado. Su nacimiento – expresión – consiste en romper este silencio y su mayor virtud en “dejarlo” hablar. El sentido mudo, aún no expresado, se transforma en sentido hablado, lo que equivale a decir que no desaparece al ser pronunciado, sino que, por el contrario, logra ser expresado²¹. El poder de la palabra radica justo en que “recoge” el sentido sensible, vivo de la experiencia y lo convierte en su propio y más auténtico sentido: en su carne. Así, la transformación del sentido tiene que ver con el cambio sufrido por un cuerpo en otro cuerpo, con una *metensomatosis* (Cf. Merleau-Ponty, 1969, p. 66), en la que un cuerpo sufre una metamorfosis, en el sentido en que, literalmente, se trans-figura, adquiere otra fisionomía, otro cuerpo²².

Al inicio de su ensayo “*Le langage indirect*”, de su libro *La prose du monde*, Merleau-Ponty refiere el tipo de transformación llevado a cabo en la experiencia de expresión de la palabra al compararla con la experiencia de expresión de la pintura:

Se trata, por tanto, por ambos lados, de la misma trasmutación, de la misma migración de un sentido esparcido en la experiencia, que abandona la carne en la que no llega a adquirir cohesión, que moviliza instrumentos ya investidos, y los emplea de tal manera que acaban por convertirse

²⁰ “La expresión propiamente dicha, tal como la obtiene el lenguaje, retorna y amplifica otra expresión, que se descubre ante la “arqueología” del mundo percibido” (Merleau-Ponty, M., 2009, p. 130). Comillas en el original.

²¹ La transformación del silencio del sentido de la experiencia en silencio de la palabra muestra que la expresión de esta nunca es completa, acabada, que su desocultamiento conlleva, dicho en términos heideggerianos, su propio ocultamiento, su silencio. Expresado en forma más precisa: el poder de la palabra radica en que ella habla desde el silencio que la constituye, esto es, *entre* los signos, *entre* las significaciones dichas. Ella esta tejida, afirma Merleau-Ponty, por hilos de silencio. (Cf. Merleau-Ponty, 1969, p. 64).

²² En el segundo capítulo de *L'Œil et l'Esprit* Merleau-Ponty interpreta la transformación del sentido llevada a cabo por el pintor como un fenómeno de transustanciación (*transsubstantiation*), enfatizando con ello que el cambio del sentido vivido en la experiencia de expresión conlleva una transformación tanto del ser sensible de las cosas, de su cuerpo, como del cuerpo del pintor. (Cf. Merleau-Ponty, 1964c, p. 16). Se trata de una transformación de la “sustancia” de las cosas, comprendiendo por esta no su pura materialidad o su calidad de objeto, sino su propia vida, su carne. Las cosas y nuestro cuerpo, precisa más adelante, están hechas con la “misma” tela (*étouffe*), con el tejido – sensible – que nos une a ellas. (Cf. *Ibid.*, pp.21-22). Sobre la concepción del arte en Merleau-Ponty desde la noción de transformación ver Kapust (2010, pp. 79-96).

en el cuerpo que necesitaba mientras pasa a la dignidad de significación expresada (Merleau-Ponty, 1971, p. 84).

El sentido de la percepción “migra”, “abandona” la carne, es “transportado” a otro cuerpo que tiene el poder de hacerlo habitar en él, de darle una mayor “cohesión”. Bien entendido, el sentido “transportado” en la migración no queda intacto, ya que se trata, como acabamos de indicar, de una verdadera metamorfosis – de la transformación como metemorfosis. El escritor, como el pintor, se sirve de los elementos sensibles de lo percibido – color, tamaño, sonido, sabor, peso, textura, así como de los fonemas, la sintaxis, la gramática, etc. –, moviliza, como leemos en la cita anterior, “instrumentos ya investidos”, y les hace *decir* lo que ellos mismos no eran capaces de decir. El poder de su palabra está en que, tomando materiales de la percepción y de los signos lingüísticos que poseen una significación fija, establecida, les asigna un nuevo orden, una nueva formulación, en la que adquieren una significación nueva. La metamorfosis del sentido tiene que ver, por ello, con una desviación (*détournée*) (Cf. Merleau-Ponty, 1969, pp.18-19) de las significaciones establecidas lograda en el momento de la expresión, en el que estas adquieren otro cuerpo, otra gramática, otro sistema de formulación²³. Merleau-Ponty ilustra, como es sabido, este poder de transformación llevado a cabo en la experiencia de expresión de la palabra literaria, y del arte en general, con diferentes ejemplos tomados de la literatura y del arte. Referimos brevemente el ejemplo que da al respecto de la novela *Rojo y negro* de Stendhal. Si la virtud de una novela, como la de un cuadro, afirma al final del ensayo que venimos citando, no está en el tema o en los hechos que narra, lo es porque la palabra literaria dice más por lo que calla, por lo que omite, que por lo que explícitamente afirma o expresa. Para narrar el estado de resolución, de rabia, de decepción que siente Julián Sorel de Mme. De Renal en su viaje de regreso a Verrière, “[n]o hay necesidad alguna de un “Julián pensaba”, “Julián quería” [...] la voluntad de muerte, no se haya en ninguna parte *en* las palabras, está entre ellas, en los huecos de espacio, de tiempo...” (Merleau-Ponty, 1971, p. 137). Utilizando las mismas palabras, la

²³ Merleau-Ponty refiere en varios pasajes de su obra (Cf. Merleau-Ponty, 1945, p. 229; Merleau-Ponty, 1960, pp. 107-110; Merleau-Ponty, 1968, pp. 16-20; Merleau-Ponty, 1969, p. 20) esta experiencia de expresión de la palabra al distinguir en ella un lenguaje hablado (*langage parlé*) y un lenguaje hablante (*langage parlant*). La distinción hecha entre lenguaje hablado y lenguaje hablante, entre el lenguaje como sistema de signos adquiridos, de significaciones disponibles, y el lenguaje como la palabra en nosotros, como nuestra palabra, la palabra que usamos para comunicarnos, correspondería, para Merleau-Ponty, a la distinción realizada por Saussure entre una lingüística diacrónica de la lengua y una lingüística sincrónica de la palabra. (Cf. Merleau-Ponty, M., 1960, p. 107). Existe un poder de significación propio de la palabra en el momento en que hablamos, que nos expresamos – lenguaje hablante –, que, antes de excluir al lenguaje hablado, se apoya en él. Se trata, antes que oponer estos “tipos” de lenguaje, de investigar la estrecha relación que sostienen entre sí. (Cf. *Ibid.*, p. 108).

misma gramática de la lengua francesa Stendhal logra expresar la resolución de Julián de matar a Mme. De Renal sin nombrar, sin hablar de esta decisión y ello porque es capaz, como escritor, de transformar su propia sensibilidad, su pasión, su percepción del mundo en la sensibilidad, pasión y percepción de Julián Sorel, porque, en otras palabras, logra darle a este personaje otro cuerpo. Lo que quiere decir que el lenguaje de Stendhal habla desde el mundo de la percepción de Julián Sorel, esto es, no desde el universo de significaciones establecidas, de lo ya dicho, de lo ya conocido, sino desde la vida de este personaje, desde su manera de sentir y ver el mundo, que siempre nos da qué pensar, qué aprender (Cf. Merleau-Ponty, 1969, pp. 126-127).

El nuevo cuerpo que adquiere el sentido de la percepción – de Stendhal en el ejemplo aludido – al convertirse en sentido expresado en el comportamiento y lenguaje de Julián Sorel, es precisamente la nueva gramática de la palabra que funciona como estilo, la forma en que el escritor “organiza”²⁴ las mismas significaciones disponibles, la materialidad de sus signos – sus fonemas, su sintaxis, sus formas de enunciación acostumbradas – para decir lo que quiere decir, esto es, llevando a cabo en ellas una desviación, una torsión, una deformación. Esta nueva gramática, esta nueva manera de decir, de desviar el sentido preestablecido, es tejido sensible, en el sentido de la carne, porque habla justamente como estilo, en el modo de un comportamiento, de una manera de habitar el mundo: hablar es para ella hacer visible, audible, legible el sentido percibido.

Conclusiones

Destacamos, en primer lugar, la concepción ontológica del sentido como carne. Esta es concebida por Merleau-Ponty como elemento del ser, como el medio (*milieu*) sensible que hace posible que las cosas aparezcan, sean visibles para nosotros. Este planteamiento exige reconocer la existencia de un sentido de las cosas que, antes que ser determinado por nuestra percepción, por la experiencia del cuerpo propio, funda el movimiento, el sentido de esta. La mirada que

²⁴ La organización de los signos, la *forma* en que los usamos, pertenece, por ello, al orden de la contingencia, del azar. (Cf. Merleau-Ponty, 1969, p. 26). No existe una gramática preestablecida en función de la cual ordenemos lo que decimos para poder comunicarnos. Si logramos comunicarnos, decir algo, es porque *en el momento en que hablamos* se configura una nueva gramática, una nueva lógica: el sistema de signos *en* nosotros, como palabra encarnada; una lógica de la experiencia sensible, hecha carne (*chair*), en la que hablar consiste en traducir el sentido – sensible – de nuestra experiencia.

dirigimos a las cosas, como nuestra palabra, nuestro tacto, nuestra escucha, es más respuesta a la mirada, a la pregunta hecha por las cosas, por los otros; ella nace del poder sensible de entrelazamiento (*entrelacement*) – que Merleau-Ponty llama carne – existente entre ellos y nosotros, del tejido sensible del que estamos hechos, que nos une al mundo desde dentro.

Concebimos, en segundo lugar, el nacimiento del sentido como un fenómeno de trasmutación de la carne de las cosas en carne de nuestro cuerpo. Cada percepción es ya una experiencia de expresión que transforma el sentido de lo percibido – las cualidades sensibles – en sentido de nuestra percepción, esto es, en expresión de nuestro cuerpo. La percepción es el modo que tiene el cuerpo de sacar, de ex-presar el sentido de lo percibido, sin que tal extracción sea una acción que se imponga en forma unilateral a las cosas. Percibimos “de acuerdo con” las cosas, “a partir” de ellas, y esto porque el poder que tenemos de percibir hace parte de la visibilidad general que Merleau-Ponty llamada carne. Observamos, en este sentido, la existencia de una gramática de la percepción. La particularidad de esta gramática está en que sus formas de significar y de funcionar no están gobernadas por normas o principios preestablecidos, sino que ellas surgen de la misma relación que sostienen los signos entre sí, de su poder de diferenciarse de los demás.

Analizamos, en tercer lugar, la trasmutación del sentido llevada a cabo en la experiencia de expresión de la palabra. Su poder de ex-presión está en que habla *desde* la experiencia perceptiva, sensible de las cosas, en la que el sentido aún no ha sido expresado en conceptos, en significaciones fijas – sentido mudo, silencioso. El sentido de la palabra expresada es carne porque no elimina el sentido percibido, porque su experiencia de expresión consiste precisamente en una trasmutación de este, en la que su silencio, como sentido aún no expresado, se convierte en silencio de la palabra. La palabra habla con su silencio, esto es, no con las significaciones disponibles, sino, por el contrario, en la *distancia* tomada respecto de ellas, yendo más allá de lo ya dicho al buscar traducir en palabras el sentido vivo de su propia experiencia de expresión.

Ahora bien. ¿Qué se gana con el desplazamiento del lugar de la encarnación del sentido? Se gana una experiencia de expresión en la que las cosas, los otros, el mundo, dejan de distinguirse por su calidad de objetos al ser concebidos como parte inherente de esta experiencia. Merleau-Ponty nos invita a romper con los modos acostumbrados de percibir, de hablar, de pensar en los que predomina una posición subjetivista y antropocéntrica del mundo, llevando a cabo una

experiencia de este en la que el sentido de lo que percibimos, de lo que decimos, nace como un fenómeno de entrelazamiento de las cosas, los otros y nosotros, del tejido sensible del que estamos hechos. Es reconociendo nuestro ser sensible, el hecho de “tener” un cuerpo (*Leib*) y una palabra (*parole*), en el sentido de la carne (*chair*), esto es, de su pertenencia sensible al mundo, como podemos hablar de una mirada, un rostro de las cosas y de las palabras sin que se trate únicamente del uso de una metáfora. Así, llamamos la atención sobre el rol decisivo de la noción de carne en futuras investigaciones que aborden problemas relacionados con el reconocimiento de las diferenciales individuales y culturales, con la destrucción de la naturaleza y la necesidad de percibir de una manera distinta a los demás seres que habitan el mundo.

Bibliografía

- Alloa, E., Bedorf, Thomas et al. (eds). (2012a). *Leiblichkeit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Alloa, E. (2012b). “La carne, diacrítico encarnado” en: Mario Teodoro Ramírez (ed). *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona: Anthropos.
- Alloa, E. (2009). *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Álvarez, L. (2011). *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011. Siete lecciones*. Madrid: Eutelequia.
- Carbone, M. (2015). *The Flesh of Images. Merleau-Ponty between Painting and Cinema*. Marta Nijhuis (trad). New York: State University of New York.
- Aranda, Cayetano y Bello, Eduardo (eds). (2009). *Elogio y posibilidad de la filosofía*. Almería: Editorial Universidad de Almería.
- Barbaras, R. (2001). *De l' être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Millon.
- Barbaras, R. (1998). *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. París: VRIN.
- Dastur, F. (2001). *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*. La Versanne: Encre Marine.
- Derrida, J. (2011). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Galilée, Paris, 2000. [Trad. Agoff, Irene. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Amorrortu, Buenos Aires, 2011].

- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana, Bd. IV, Marly Biemel (ed). Haag: Martinus Nijhoff. [Trad. Zirión, Antonio. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. UNAM, México, D.F., 1997].
- Husserl, E. (1995). *Cartesianische Meditationen*. Elisabeth Ströker (ed). Hamburg: Meiner Verlag.
- Kapust, A. (2010). “Metamorphose, Metensomatose und Morphogenese in der Kunst” en: Kapust, A. y Waldenfels, B. (eds). *Kunst. Bild. Wahrnehmung. Blick. Merleau-Ponty zum Hundertsten*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard. [Trad. Cabanes, Jem. *Fenomenología de la percepción*. Editorial Planeta-De Agustini, Barcelona, 1985].
- Merleau-Ponty, M. (1953). *Éloge de la philosophie*. París: Gallimard. [Trad. Aranda, Cayetano. *Elogio y posibilidad de la filosofía*. Universidad de Almería, Almería, 2009].
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de Cours. Collège de France. 1952-1960*. París: Gallimard. [Trad. Bello, Eduardo. “Resúmenes de los cursos: Collège de France 1952-1960” en: *Elogio y posibilidad de la filosofía*. Aranda, Cayetano y Bello, Eduardo (eds). Almería: Universidad de Almería, 2009].
- Merleau-Ponty, M. (1964b). *Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même*. Bulletin de Psychologie, tome XVIII. No. 236. París: Universidad de París.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. París: Gallimard. [Trad. Pérez, Francisco. *La prosa del mundo*. Tauros, Madrid, 1971].
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. París: Gallimard. [Trad. Martínez, Caridad y Oliver, Gabriel. *Signos*. Editorial Seix Barral, Barcelona, 1964].
- Merleau-Ponty, M. (1964c). *L'Œil et l'Esprit*. París: Gallimard, p. 16. [Traducción Romero, Jorge, *El ojo y el espíritu*, Barcelona, Paidós, 1986
- Merleau-Ponty, M. (1964a). *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard. [Trad. Escudé, José. *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral, Barcelona, 1970].
- Nancy, J-L. (2000). *Corpus*. París: Éditions Métailié. [Trad. Bulnes, Patricio. *Arena Libros*, Madrid, 2003].

- Ralón de Walton, G. (2018). “Perspectivas sobre la integración de lo orgánico en la existencia humana. La posibilidad del dualismo” en: Verano, L. y Suárez, J. R. *Pensar el cuerpo*. Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2018.
- Ramírez, M. (2014). “Pensar desde el cuerpo: de Merleau-Ponty a Jean-Luc Nancy y el nuevo realismo”, en: *Eidos*. Revista de Filosofía, Ediciones Uninorte, N° 21, pp. 221-236.
- Richir, M., y Tassin, E. (2008). *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Robert-Demontrond, Ph. y Basso, F. (2014). *Merleau-Ponty et la chair du monde*. Éditions EMS.
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Amado Alonso (trad). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Tengelyi, L. (2005). *L’histoire d’une vie et sa région sauvage*. Grenoble: Jérôme Millon,
- Waldenfels, B. (1998). *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. “Habitar corporalmente en el espacio”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 32, pp. 21-37, Universidad de Murcia, Murcia, 2004.
- Waldenfels, B. (2009). *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.