

La carne y lo otro, la lectura espositiana de Merleau-Ponty

Julián R. Videla (UNSJ-CONICET)

1. Nuestra intención es mostrar cómo, a pesar de que la filosofía francesa produjera una fuerte crítica contra la fenomenología por remitir a un sujeto preconstituido y constituyente, en la fenomenología hay corrientes que incitan a la desubjetivación. Y, en la medida en que provocan tal efecto, dan lugar a una comunidad tal y como la entiende Roberto Esposito: una existencia relacional, improductiva, finita, impropia y, en éste último sentido, «vital». Ejemplo de esto sería, según el italiano, Merleau-Ponty; específicamente, su concepción de la «carne».

De aquí nuestro recorrido: *a*) una brevísima caracterización de la *communitas* espositiana, *b*) la reconstrucción de su trabajo sobre el concepto de «carne», y *c*) nuestro comentario final. Entre ellas

2. La *communitas* espositiana se encuadra en una «ontología del cambio» (Esposito, 2009: 14). Esto es, la promoción de la pérdida de sí, por la asunción de una expropiadora relación de donación, a favor de una existencia plural.

Para esto, hay que desasir la comunidad de la idea de «propiedad». De aquí que Esposito considera la palabra latina que la origina: *communitas*. Compuesta por dos voces, *cum* y *munus*, la primera significa relación y señala el estar los unos «con» los otros, la segunda posee tres significados diferentes: *onus*, obligación; *officium*, oficio; y, *donum*, don. Éstos remiten ya a la idea de «deber» y, por tanto, a algo que «pierdo» o que hago por «obligación». De hecho, por su raíz *mei*, que significa «intercambio», el *munus* es el don particularmente obligatorio: «Este, en suma, es el don que se da porque *se debe* dar y *no se puede* no dar» (Esposito, 2007: 28). Mas no se intercambia de individuo a individuo: *munus* también está compuesto por el subfijo *nes* que indica una caracterización colectiva. Él no regresa al donatario pues rompe el lazo biunívoco entre éste y el donador, es «unilateral». Asoma así su desposesión: el *munus* no es dado para recibirlo, no desposee para reposer, da por y para dar, es *mutuus* pero no entre dos elementos: es plural.

No implica de ningún modo la estabilidad de una posesión —y mucho menos la dinámica adquisitiva de una ganancia—, sino pérdida, sustracción, cesión: es una «prenda», o un «tributo», que se paga obligatoriamente. El *munus* es la obligación que se ha contraído con el otro, y requiere una adecuada desobligación. La gratitud que *exige* nueva donación. *Munis*, en este sentido, y más aun *munificus*, es quien manifiesta su propia «gracia» —según la ecuación plautina (*Mercator*, 105) *gratus-munus*— dando algo que *no puede* conservar para sí. Y de lo cual, por lo tanto, no es por entero dueño. (Esposito, 2007: 28)

Entonces, ¿qué «comparten» los hombres? Según Esposito, los diccionarios antiguos indican que *communis* señala compartir una «carga». Lo que vincula es entonces un menos; no un haber, sino un deber, nuevamente, una obligación. Ahora bien, el *munus*, en tanto intercambio plural, se encuentra a su vez unido al *cum*, que viene a reforzar su trayecto relacional. Por tanto, la *communitas*:

No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-dar. Un «deber» une a los sujetos de la comunidad —en el sentido de «*te* debo algo», pero no «*me* debes algo»—, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad. (...) Restablecemos la oposición fundamental: no es lo propio, sino lo impropio —o,

más drásticamente, lo otro— lo que caracteriza a lo común. Un vaciamiento, parcial o integral, de la propiedad en su contrario. Una despropiación que invierte y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse. En la comunidad, los sujetos (...) no encuentran sino ese vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos. (Esposito, 2007: 30-31)

La relación es, por tanto, mutación. Quizá sea demasiado obvio explicitar la impugnación a la filosofía de la subjetividad que Esposito lleva a cabo. Sin embargo, no está demás afirmar que, para el filósofo, éste es el único modo a través del cual la comunidad no puede ser, precisamente, apropiada por ninguno de sus sujetos.

Ahora bien, la *communitas*, de este modo, mantiene esta relación esencial y positiva con la nada, pues ésta no sólo permite su existencia sino que impide su solidificación óptica, su objetivación. En efecto, si la *communitas* «es», es a costa de «no ser», pues, por un lado, el *munus* prescribe donación obligatoria y, por el otro, gracias al mismo acto, la subjetividad del donante entra en una fuga que imposibilita la cristalización de la comunidad: lo que nos impele a donar —la *communitas*—, nunca existe. A la vez que nos obliga a todos con todos, ella está exigida por una ley siempre transgredida por el movimiento inaprehensible del *munus*.

Alrededor de esta paradoja podemos intentar una primera definición de comunidad: aquello que es al mismo tiempo necesario e imposible. Imposible y necesario. Que se determina en la lejanía o diferencia respecto de nosotros mismos. En la ruptura de nuestra subjetividad. (...) Nos falta hasta el punto que se debería concluir que lo que tenemos en común es exactamente tal carencia de comunidad. Somos la comunidad de aquellos que no tiene comunidad. (Esposito, 2009: 26-27)

Aquí es cuando destaca el carácter de desobra —y no de Obra—, de incumplimiento —y no de Cumplimiento—, de pérdida —y no de Encuentro—, de la comunidad espositiana. Por esto, para Esposito, la comunidad no es el destino del individuo, ni éste el origen de aquella. Ella no es lo que necesariamente el hombre pueda, o deba, lograr, o a donde ha de arribar o retornar; no es capaz de brindarle al sujeto el encuentro consigo mismo. Son los propios sujetos los que, por sobre todo, se dan. Ellos son lo perdido y quienes se pierden, los expropiados.

Ahora bien, a través del tema de la apropiación/expropiación de la *communitas* surge también la problemática de su «conocimiento», i.e., cuál es su «verdad». Aquí Esposito advierte que la subjetividad se apropia de las cosas precisamente al conocerlas. Por el contrario, al impugnar el *subiectum* y su *repraesentatio*, el filósofo libera la comunidad de un sentido «unívoco», precisamente el del «sujeto», y la mantiene siempre en la doble mirada —no dual— de lo impolítico (Esposito, 2006a: 18-19). Conocer es aquí «pensar», i.e., dejar de lado la lógica, propia también de la Filosofía Política, de «medios» y «fines» para mirar por fuera de marcos tradicionales (Esposito, 1996: 19-35), hacia donde la comunidad adquieren sentido y espesor precisamente cuando desaparece todo sentido y todo propósito. Es decir, cuando nadie ni nada le impone un sentido y un propósito que deba «realizarse» en ella. La comunidad quizá es precisamente la ausencia de todo sentido y de todo propósito. La *communitas* es un desconocimiento. O, para evitar ecos de desolación, digamos que evita que «un» sentido no devenga «único». De este modo, sin propietarios y sin propósitos, nadie podrá poseerá su representación exacta, su verdad. La política espositiana, entonces, es la ausencia de sentido y propósito; pero, por esto mismo, es la posibilidad de nuevos sentidos y propósitos. Ningún sentido la predetermina, o postdetermina; la habita una multiplicidad de sentidos capaces de transformar esta supuesta ausencia de sentido en su opuesto. Cuando fallan las proyecciones que se impusieran a la comunidad, se hace necesario que cada una de sus singularidades esté dotada de sentido, aunque éste todavía quede impensado. La política espositiana no postula la comunidad de iguales que, a través de la posesión que los define como tales, perpetúan a su vez tal Igualdad. La comunidad de iguales es sólo para ellos; la *communitas* es la de los iguales y los desiguales. El sujeto, si se quiere, de la *communitas* es la pluralidad.

3. ¿Qué hacer, desde esta perspectiva, con la metáfora del «cuerpo político»? Deconstruirla. O, mejor aún, ya que nuestro marco es la filosofía espositoana, «impolitizarla», esto es, volcarla a «su» afuera, no un afuera «verdaderamente» exterior que mantiene una relación de trascendencia con un «adentro»: lo impolítico no es una mirada dualista. Hablamos de ese afuera que está, aunque suene paradójico, «en» el adentro, pues no hay en definitiva ni adentro ni afuera. Hablamos de la transformación que sufre, según Esposito, cualquier concepto sometido a esta mirada que no sintetiza la tensión entre el adentro y el afuera, sino que la utiliza para problematizar la supuesta evidencia de las categorías, y llevarlas así a «su» «otro» (Esposito, 2009: 11).

Esposito rechaza la categoría de «cuerpo» porque ella aparece como la clave teórica que le permitió a la biocracia nazi, aunque no sólo a ellos, crear una comunidad, que en realidad fue una anti-comunidad, o, en términos espositoanos, una *inmunidad*. El cuerpo, por lo demás, fue siempre y en toda filosofía política utilizado como el encadenamiento del sujeto a su propio cuerpo y, a través de éste, al de la comunidad. De aquí que cada vez que se pensó la comunidad política en términos de cuerpo, o, inversamente, cuando se pensaran las aristas políticas de los cuerpos, se produjo un cortocircuito por el que el cuerpo y/o la comunidad se cerraron sobre y dentro de sí mismos, marcando un claro límite con lo que le era exterior. En el caso de la biocracia nazi, este doble cierre del cuerpo adquirió la forma, por un lado, de una coincidencia en el individuo de identidad política y racial, por el otro, a nivel colectivo, la vida interna es la digna de ser vivida, y la externa, aquella destinada a la destrucción. El cuerpo se transforma así en una rígida frontera profiláctica destinada a impedir la transformación de la comunidad política. Y esto no sólo a nivel metafórico, sino en el sentido más eminentemente material, i.e., vital. La comunidad, en este punto, y por obra y gracia de la categoría de «cuerpo», es apropiada por aquellos que portan la vida digna de ser vivida, esa vida prístina de elementos degenerativos.

Por tanto, el uso de la «carne» merleaupontyana tiene la finalidad de volcar a su otro esta idea tan rígida y mortal de cuerpo, de reabrirlo su reverso común. Lo que tiene de interesante, entre otras cosas, Merleau-Ponty, es que se remonta como nadie lo hizo a ese estrato indiferenciado, i.e., expuesto a la diferencia, en el que la noción de cuerpo no se cierra sobre sí, sino que se abre una heterogeneidad irreductible. Se pierde así, toda propiedad autorreferencial que no sólo poseía el pensamiento, sino, como vimos hace un momento, también el cuerpo.

A este sustrato material pero, como veremos, no por esto muerto —como si la vida residiera únicamente en la dimensión espiritual—, se dirige Merleau-Ponty con la idea de carne en tanto tejido que relaciona existencia y mundo. La carne, al contrario del cuerpo, no estaría ligada como decíamos a la espiritualidad, al pensamiento, a la subjetividad, sino también a una inscripción simultánea de tiempo y espacio. «Hay un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasmo entre ellos» (Merleau-Ponty, 2010: 228). De este modo, la temporalidad, asociada con el alma desde San Agustín hasta Husserl —y de un modo al que Heidegger no es del todo ajeno—, no se vincula simplemente con el sujeto, sino también, cosa muy importante, con el mundo.

Oponer a una filosofía de la historia como la de Sartre (que es finalmente una filosofía de la «praxis individual» - y en la que la historia es el encuentro de esa praxis con la inercia de la «materia trabajada», de la temporalidad auténtica con lo que *la fija*) sin duda no una filosofía de la geografía (sería tan vano tomar como eje el encuentro de la praxis individual con el Sí espacial como su encuentro con lo inerte, las «relaciones entre personas» mediatizadas por el espacio como las relaciones entre personas mediatizadas por el tiempo.) - sino una filosofía de la estructura que, en verdad, se formará mejor en contacto con la geografía que en contacto con la historia. Pues la historia está demasiado inmediatamente ligada a la praxis individual, a la interioridad, oculta demasiado su consistencia y su carne de tal modo que no es fácil reintroducir en ella toda la filosofía de la persona. Al

contrario, la geografía - o más bien: la Tierra como *Ur-Arche* pone en evidencia la *Urhistorie* carnal (Husserl-*Umsturz...*). En realidad se trata de aprehender el *nexus* —no «histórico» ni «geográfico»— de la historia y de la geología trascendental, ese mismo tiempo que es espacio, ese mismo espacio que es tiempo, que yo habré redescubierto por mi análisis de lo visible y de la carne, la *Urstiftung* simultánea de tiempo y espacio que hace que haya un paisaje histórico y una inscripción casi geográfica de la historia. (Merleau-Ponty, 2010: 228)

De aquí parte Esposito, para sostener una lectura de la fenomenología de la carne que vaya más allá de las intenciones de Merleau-Ponty. Lo que es italiano ve en la «carne» es el final y la inversión del cuerpo doblemente cerrado por la tradición filosófica y doblemente mortal cuando cayó en manos del nazismo. El caso es que, siendo la «carne» la material temporal tanto del mundo como del cuerpo, ella explota el cuerpo en una serie de entrecruzamientos, y no sólo con el espíritu, sino fundamentalmente con el mundo, esto es, con otras carnes. No hay, a partir de aquí, cuerpo posible. O si lo hay, sus cifras no serán la homogeneidad ni la unidad. En todo caso, creemos que no se trata que el cuerpo deje de existir, sino que no se lo concibe desde la abstracta relación sujeto-objeto.

Es ese negativo fecundo instituido por la carne, por su dehiscencia - lo negativo, la nada es lo dividido en dos, las 2 hojas del cuerpo, el adentro y el afuera articulados uno en el otro – La nada es más bien la diferencia de los idénticos. (Merleau Pontu, 2010: 232)

Hay, en esta última cita, una serie de elementos que quisiéramos destacar. En primer lugar, el cuerpo como dos hojas desdobladas. A continuación, la articulación entre el afuera y adentro que aquel fraccionamiento permite, y que es también una desestructuración de la bipolaridad cartesiana ya nombrada. Y, por último, lo que se abre como nada es la diferencia de los idénticos. De este modo, la pluralidad ingresa al mundo que, de ahora en más, queda sin cuerpo y, agregando la perspectiva espositiana, sin propietario. La carne le hurta al humano su propiedad sobre el mundo, porque también ella, portadora de una materialidad salvaje, arrastra a la carne humana que devino cuerpo hacia el sustrato animal que nunca dejó de convulsionarlo. Cuando Merleau-Ponty, al estudiar el concepto de naturaleza, dice que hay «participación del animal en nuestra vida perceptiva y participación de nuestra vida perceptiva en la animalidad» (Merleau-Ponty, 1969: 106), el hombre queda subsumido a ese sustrato que si siempre se lo considero viviente, también se lo pensó como irracional, asubjetivo.

¿Qué hay que hacer entonces, no ya con el cuerpo, sino con la «carne»? Impolitizarla problematizando las perspectivas que la adosan a lo inhumano y, como corolario, la sacan del mundo —entendiéndolo a éste dentro del esquema bipolar que lo ubica junto al sujeto. Nos referimos a esa tradición fenomenológica y cristiana que da una versión espiritual de la carne, haciéndola devenir cuerpo inmaterial. Por el contrario, Esposito recupera el cristianismo primitivo que distingue claramente carne de cuerpo. El primero se decía con el nombre *sarx* y el segundo con el de *soma*. Éste remite, sin duda, a la espiritualidad más que la carne que, por el contrario, señala el sustrato del que inicialmente está «hecho» el cuerpo del hombre, antes de que se llene se espíritu. La *sarx* nunca tuvo una configuración política, como sí la tuvo el cuerpo desde el momento en que, ya antes de la modernidad, fue utilizado para señalar el conjunto de fieles que constituían la iglesia a partir, precisamente, del *corpus christy*. La carne fue corporizada; la multiplicidad, unificada. Desde este punto de vista, y teniendo presente el momento en que reconstruyéramos la *communitas* espositiana, la carne se vincula más a la comunidad, y el cuerpo a la inmunidad, esa forma de protección de la vida mediante su negación (Esposito, 2005: 96-108, 169-72).

Tal vez convenga volver a pensar, en términos no teológicos, ese acontecimiento siempre citado, pero nunca mejor definido, que se manifestó hace dos mil años con el enigmático título de «resurrección de la carne». Lo que «resurga», hoy, podría ser no el cuerpo habitado con el espíritu, sino la carne en cuanto tal: un ser a la vez singular y común, genérico y específico, indiferenciado y diferente, sino no sólo esté desprovisto de espíritu, sino que ya no tenga siquiera un cuerpo. (Espósito, 2006b: 268)

4. La comunidad, si la pensamos con los recursos fenomenológicos no personalistas de Merleau-Ponty, no existe en el perfecto encastre de sí misma y, por tanto, no puede entenderse como un «cuerpo», ni siquiera artificial, que los hombres puedan «hacer». Cuando ellos se atribuyen tamaña tarea, la comunidad es entendida como el efecto de un sujeto- causa que primero existe y se entrega con posterioridad a la actividad de vincularse con los otros. Por el contrario, la comunidad espositana no es el hacer por el cual se vincula un ser, «es el ser mismo como relación» (Espósito, 2006a: 25). O, como en la carne no corporizable, un tejido que es la materia de la que está hecho el mundo.

Indirectamente, la pregunta que nos ha planteado el pensamiento político espositano, y ya Merleau-Ponty, es por qué en general sigue siendo la pluralidad una especie de ausencia para nosotros. En efecto, por qué, así como la carne es sometida al cuerpo, la diferencia debe ser sometida a la identidad, la multiplicidad a la unidad. La carne impide la homologación del cuerpo y, más aún, la del espíritu, de la subjetividad. La persona, por tanto, no puede ser entendida como ese compuesto de cuerpo y alma en el que ésta prevalece sobre aquella sometiéndola. Esto no es más que una mera abstracción, por más mundo de la vida al que se la remita. La persona «viviente» se ubica, en ambos pensadores, en la desnaturalización del alma pero también del cuerpo. Esto es, en el reconocimiento de un sustrato tan material como el cuerpo pero habitado por la Diferencia. Podría decirse que las políticas totalitarias más trágicas de nuestra historia también han desnaturalizado el cuerpo y la mente del viviente hombre; más, claramente, la trayectoria de los pensadores retomados acá difiere de las políticas en las que hasta el cuerpo «desaparece». Por el contrario, ellas advierten que la desaparición de la vida de los cuerpos podría deberse a la misma noción de cuerpo.

Bibliografía

- Espósito, R. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. de A. García Ruiz, Barcelona: Herder, 2009a.
Communitas. Origen y destino de la comunidad, trad. de C. R. Molinari Marotto, Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
Categorías de lo impolítico, trad. de R. Raschella, Buenos Aires: Katz, 2006a.
Bios. Biopolítica y filosofía, trad. de C. R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006b.
Immunitas. Protección y negación de la vida, trad. L. Padilla López, Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política, trad. P. L. Ladrón de Guevara, Madrid: Trotta, 1996.
- Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*, trad. de E. Consigli y B. Capdevielle, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
Lenguaje y filosofía, trad. de H. Acevedo, Buenos Aires: Proteo, 1969.