



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v74n188.115230>

CUERPO Y EXPERIENCIA EN MERLEAU-PONTY Y JEAN-LUC NANCY: HACIA UNA FILOSOFÍA EXISTENCIAL DEL EXCESO



BODY AND EXPERIENCE IN MERLEAU- PONTY AND JEAN-LUC NANCY: TOWARDS AN EXISTENTIAL PHILOSOPHY OF EXCESS

PAULINA MORALES GUZMÁN*

Leiden University, Pontificia Universidad Católica de Chile - Santiago de Chile - Chile

Recibido: 23 de junio de 2024. Aceptado: 29 de noviembre de 2024.

* plmorales@uc.cl / ORCID: 0000-0002-8774-0081.

Cómo citar este artículo:

MLA: Morales Guzmán, Paulina. "Cuerpo y experiencia en Merleau-Ponty y Jean-Luc Nancy: Hacia una filosofía existencial del exceso." *Ideas y Valores*, vol. 74, no. 188, 2025, pp. 33-54.

APA: Morales Guzmán, P. (2025). Cuerpo y experiencia en Merleau-Ponty y Jean-Luc Nancy: Hacia una filosofía existencial del exceso. *Ideas y Valores*, 74(188), 33-54.

CHICAGO: Morales Guzmán, Paulina. "Cuerpo y experiencia en Merleau-Ponty y Jean-Luc Nancy: Hacia una filosofía existencial del exceso." *Ideas y Valores* 74, no. 188 (2025): 33-54.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Este artículo busca mostrar un pensamiento del exceso como elemento común y central en las filosofías de Merleau-Ponty y Nancy, con el fin de presentar una afinidad ontológica entre ambas. Esto se llevará a cabo tomando como base las propuestas que ambos autores desarrollan en torno al cuerpo y la experiencia, particularmente en la problematización que realizan sobre la subjetividad y el ser, con vistas a pensarlos en una dimensión existencial y relacional.

Palabras clave: cuerpo, experiencia, exceso, percepción, existencia.

ABSTRACT

This paper seeks to show a thought of excess as a common and central element in the philosophies of Merleau-Ponty and Nancy, aiming to present an ontological affinity between them. This will be done on the basis of the proposals that both authors develop around the body and experience, particularly in their problematization of subjectivity and being, with a view to thinking them in an existential and relational dimension.

Keywords: body, experience, excess, perception, existence.

Introducción

La fenomenología asigna un papel crucial al cuerpo, ya que este resulta imprescindible para que la idea de “volver a las cosas mismas” tenga coherencia como método. Esto se debe a la manera en que el cuerpo interviene en el fenómeno del aparecer. Ahora bien, dentro de la potencial transversalidad que la cuestión del cuerpo pueda tener en la fenomenología como método, es particularmente el trabajo de Maurice Merleau-Ponty el que ha ganado una especial notoriedad en este respecto, en virtud de otorgarle al cuerpo un rol central en el aparecer, al dotarlo de dos características que no se presentaron en otros pensadores, a saber, de trascendentalidad y, a partir de ella, la prueba fenomenológica misma de su insusceptibilidad a la reducción, atribuyéndole así un carácter también *excesivo*. En este sentido, el cuerpo es el único fenómeno que resiste a la reducción, *excediendo*, con ello, la manera de donación de lo que hay, inscribiéndose desde el principio como una suerte de enigma. Este último elemento será crucial en la comprensión merleauPontiana del cuerpo, el cual será patente en su cualidad perceptiva y presentará implicancias para la comprensión de la existencia. *Fenomenología de la percepción* es probablemente su obra más conocida, en la que expone su propuesta principal, a saber, que lo existente se hace patente en un cuerpo que es ante todo carne, cuerpo que se distingue de cualquier acepción objetual en virtud de su situación en el mundo circundante, lo que, a su vez, lo vincula perceptivamente con el mismo, buscando conciliar así el dualismo que mantenía preso al cuerpo y su relación con el mundo en tradiciones filosóficas anteriores. Sin embargo, a pesar del temprano deceso del autor, existe toda una gran parte de la obra de Merleau-Ponty que se destaca por un abordaje nuevo respecto de su pensamiento temprano: la profundización en aquello que excede en este cuerpo percipiente. Lo excesivo se considerará desde el marco de la fenomenología, entendiéndose como aquello que puede ser experimentado, pero que no se manifiesta como un fenómeno en sí mismo. No se trata de algo concreto que aparezca ante una conciencia o un cuerpo, sino de algo que parece situarse más allá del espectro ontológico habitual. De esta manera, “el exceso” hace referencia a aquello que puede experimentarse, mas no en la forma de un fenómeno. A partir de este nuevo énfasis en su pensamiento tardío, la idea de un exceso puede reconfigurar la comprensión de la carne tal como se concebía anteriormente. Este exceso, que se analiza bajo la experiencia denominada “quiasmo”, se presenta de forma preliminar, ya que los textos donde se explora este concepto están inconclusos y fueron publicados póstumamente en *Lo visible y lo invisible*, junto con las notas de trabajo del autor. Debido a este aspecto, en principio externo a la filosofía del autor, resulta necesario complementar los análisis

sobre esta figura del exceso con una filosofía que goce de una estructura ontológica afin.

La idea de cuerpo como exceso es algo que se vuelve a observar de la mano de un pensador que se distancia de cualquier consigna fenomenológica, sin embargo, incorporando en sus reflexiones matices de la pregunta que la fenomenología le otorgaba al fenómeno del aparecer, pero enfocados ahora en la pregunta por el sentido. Jean-Luc Nancy es un pensador cuyos planteamientos en torno a la existencia y la corporalidad encuentran en Merleau-Ponty a un excelente interlocutor, en virtud de la afinidad de sus propuestas generales y por la centralidad que ciertos aspectos ontológicos tienen en las filosofías de cada uno. Uno de los elementos centrales que atraviesan todo su pensamiento es una inquietud compartida con Merleau-Ponty: aquella por el sentido, en oposición a la relevancia filosófica que tuvo en otros pensadores la pregunta por la verdad o el significado. A pesar de que el elemento de lo excesivo está presente en el pensamiento de Nancy de manera amplia y casi omnipresente, en *La comunidad desobrada* lo presenta bajo la noción de *clinamen*, noción que se utilizará en esta investigación para caracterizar la interpretación nanciana del exceso. Así, en su filosofía, el exceso es un claro y explícito punto de partida para un pensamiento que problematizaría el carácter fijo, delimitado y absoluto de las reflexiones filosóficas de la tradición continental.

Por lo tanto, en la fenomenología merleau-pontiana se observa el problema de una exposición apenas bosquejada y, por ende, incompleta de un exceso en el aparecer del fenómeno. El hecho de su incompletitud implica la posibilidad de un cambio en el punto de vista con el cual el autor desarrolla su sistema conceptual, el cual no podrá esclarecerse sino hasta definir de manera más exacta el rol que cumple lo excesivo en su fenomenología tardía. A la luz de lo anterior, el objetivo de este artículo es contrastar las figuras del exceso presentes en la filosofía de ambos pensadores con el fin de sostener una afinidad ontológica entre ambas, que permita esclarecer la noción del exceso en un pensamiento fenomenológico y posfenomenológico. Esta afinidad permitirá realizar lecturas cruzadas de los diferentes tópicos que cada uno analiza, complementando sus propuestas ontológicas de manera ordenada y entendiendo en la empresa las distinciones y limitaciones de cada una. Para ello, esta investigación contará con un estudio exegético interno de cada autor, con el fin de identificar más allá de sus diferencias metodológicas una ontología afin que da lugar al exceso como herramienta filosófica fundamental. Así, en un primer momento se procurará caracterizar el elemento excesivo del cuerpo como carne en Merleau-Ponty, con vistas a determinar con respecto a qué es “exceso” y qué implicancias puede tener en la comprensión que el autor

tiene de la existencia. En un segundo momento, a través de dos factores comunes en ambos pensadores, estos son, el cuerpo y, a partir del mismo, la existencia, se explorarán las principales características del exceso planteado en la ontología de Nancy, y la manera en que se manifiesta en, particularmente, dos fenómenos: la comunidad, con base en *La comunidad desobrada* y la problematización de la subjetividad, entendida como unidad para pensar la existencia. Y, finalmente, se extraerán de ambas filosofías un rol central del exceso como elemento ontológico, el cual permea y determinará la comprensión de fenómenos fundamentales como la noción de subjetividad, la experiencia del yo y aquellas de lo ajeno.

Al límite de la percepción en Merleau-Ponty

En su libro *Una historia del cuerpo y el sentir* (2022), Esteban García destaca la perspectiva que Merleau-Ponty sostenía en torno a los cruces a los que su filosofía se disponía, quien creía que los filósofos del pasado estaban en relación con su “visión filosófica”, la “que los interroga y es interrogada por ellos” (Merleau-Ponty 1996 86; cf. García 10). En efecto, una de las grandes virtudes del pensamiento merleauPontiano es su apertura a la vinculación con otros pensamientos, la cual se debe, en gran parte, a que consiste en una fenomenología del vínculo: la posición del cuerpo en el centro de la exploración del mundo a través de la experiencia implica que percibir y, a través de ello, experimentar es ante todo vincularse con lo circundante, tocarse con lo otro. Siguiendo el mismo gesto que se encuentra en el corazón del pensamiento merleauPontiano, en este capítulo se buscará destacar una propuesta del exceso en la percepción que, en lugar de cerrar la experiencia perceptiva y mostrarla como una paradoja irresoluble, nos permite entenderla como una experiencia que en virtud de su incompletitud se mantiene abierta –¿a qué? al mundo, a los otros, al dinamismo.

En *Fenomenología de la percepción*, se presenta una propuesta innovadora para repensar la existencia, fundamentada en una doble crítica al idealismo y al mecanicismo. El idealismo se caracteriza por el vicio de sostener que lo existente depende exclusivamente de una conciencia primordial que lo piensa o constituye. Por otro lado, el mecanicismo es cuestionado por excluir cualquier forma de intervención de la conciencia o singularidad, al afirmar que la existencia se reduce a procesos mecánicos independientes de toda conciencia. Esta crítica había comenzado a gestarse en su primera gran obra, *La estructura del comportamiento*, donde se enfatiza el papel de una forma de conciencia en la existencia (aún no desarrollada tan a fondo como en la *Fenomenología de la percepción*), criticando allí puntualmente al mecanicismo de las ciencias y ciertas formas de psicologismos concentrados

en elementos no-conscientes como los estímulos. En *Fenomenología de la percepción*, el autor busca demostrar, en primer lugar, que lo existente puede ser constatado mediante una dinámica dual: por un lado, un mundo y, por otro, una forma de existencia que no determina el modo de ser del mundo, sino que se integra en él a través de una toma de posición particular. Estos dos elementos constituyen el motor del aparecer, es decir, la percepción. En segundo lugar, plantea que esta toma de posición perceptiva encuentra su modo de existencia en el cuerpo, entendido como un elemento ontológico trascendental desde el cual todo lo existente adquiere lugar.

Así, su propuesta en torno a lo existente se destaca por situar al cuerpo en el centro de las dinámicas. Esto a su vez implicará que la antigua dialéctica cogito *versus* mundo se desarticula, en la medida en que este cuerpo no es el cuerpo del ego y, por ende, se trata de uno vinculado de alguna u otra forma al mundo o a lo que anteriormente se concibiera como “lo objetual”. Lo anterior se ilustra desde ya en uno de los primeros apartados dedicados al cuerpo, donde Merleau-Ponty destaca que este no es un objeto, argumentando que “no está delante de nosotros, más que por ser observable, o sea, situado a la punta de nuestros dedos o nuestras miradas”, al tratarse de un fenómeno que se encuentra precisamente al límite de lo objetuable, pues “se niega a la exploración y siempre se presenta a mí bajo el mismo ángulo” (1994 108). Así, el cuerpo del que habla Merleau-Ponty se trata de uno que va más allá de ciertas distinciones metafísicas como sujeto-objeto o yo-otro. En “Chair de la communauté” (1991), Jacob Rogozinski, recordando que la división cuerpo/carne ya se encuentra presente en la fenomenología husserliana, señala que: “es esta división original, la *diferencia carnal*, la que me permite distinguir entre lo que es mío y lo que me es ajeno, entre yo y los demás” (Rogozinski 216, traducción propia),¹ ya que la carne necesariamente se comprende como algo propio en virtud del ejercicio de la doble percepción que conduce a una autopercepción – ejercicio filosófico llevado a cabo tanto en la filosofía de Husserl como en aquella de Merleau-Ponty. Es en este fenómeno en que por primera vez se constituye una diferencia entre cuerpo y carne: carne es lo mío, lo propio, y resulta ser un fenómeno que no puedo atribuirle al otro; en cambio este solo puede ser cuerpo. No obstante, Rogozinski lee la *Empfindniss* husserliana desde un ojo crítico, aludiendo a que en su pensamiento la encarnación y su corporeidad le pertenecen como dos atributos empíricos de una única substancia –cuestión que se podría

1 “C’est cette division originaire, la *différence charnelle*, qui me permet de distinguer entre ce qui est mien et ce qui m’est étranger, entre moi et les autres”.

confirmar desde la noción de *Leibkörper* trabajada en *Ideas II*² (cf. Battán 2023). Con ello, el cuerpo ya se encuentra constituido y, en este sentido, también la frontera entre lo propio en tanto carnal y corporalmente, y el otro. Por ende, cree necesario, ante todo, pensar al otro desde la carne, sin aventurarse a homologarla al cuerpo.

En el apartado IV de la Introducción, titulado “El campo fenomenal”, Merleau-Ponty se refiere al cuerpo como esa “masa pesada” para la cual el sentir se capta en significación, por lo que todo sentir, en primera instancia, siempre referirá al cuerpo (1994 73). Más adelante, en el apartado II, sobre la experiencia del cuerpo, de la sección primera “Cuerpo”, al momento de analizar el cuerpo mismo surge la necesidad de distinguirlo de los objetos –siguiendo la intuición husserliana que conduce a la distinción entre *Leib* y *Körper*. Los objetos serán abordados a partir de dos características principales. Primero, un objeto es aquello que está “delante de nosotros, más que por ser observable, o sea situado a la punta de nuestros dedos” (1994 108), es decir, en una distancia ineludible con mi percepción. Tanto un objeto cualquiera, por ejemplo, un lápiz, como el cuerpo de otra persona cumplen estas dos características: se perciben a una distancia, así como pueden presentarse ante mí como bien no hacerlo. Estas propiedades surgen en contraposición con un cuerpo que se intuye como “un objeto que no me deja” (1994 108). Pero el cuerpo precisamente se destaca en la medida en que no es un objeto. Este se me presenta sin distancia: “se niega a la exploración y siempre se presenta a mí bajo el mismo ángulo”, con una permanencia “del lado de mí” (108). Esta carencia de distancia conduce de forma paulatina a lo que luego se formulará como una “opacidad” del cuerpo, lo cual solo se bosqueja en este punto mediante el célebre fenómeno de la doble sensación: la mano tocante tocada. En este examen, Merleau-Ponty discrimina dos formas de aparecer de las manos: por un lado, la mano cósmica; por otra, una “atravesada el espacio como un cohete para ir a revelar el objeto exterior en su lugar” (109). Nunca pueden darse ambas manos a la vez, pues una parte indeterminada del cuerpo propio siempre será tocante y no podrá ser reducida a objeto. Esto impide que el propio cuerpo esté alguna vez “completamente constituido” (110), con lo cual siempre se autopercibe opaco, con un espacio al cual no se accede completamente, es decir, con un punto ciego.

En esta empresa de redefinición del cuerpo con base en su apertura perceptiva, el autor adoptará el concepto psicológico de “esquema corpóreo”, entendido en breve como “el simple resultado de unas asociaciones establecidas en el curso de la experiencia” (1994 116), para dotarlo de

2 “Un sistema sensible donde el cuerpo material es substrato de vivencias relativas o referidas a ese cuerpo material” (Battán 46).

un nuevo sentido. Con esta noción el autor busca plasmar la manera en que la experiencia del cuerpo aparece, una en que este no acaba aún por constituirse como aquella *res cogitans* que fuera el cuerpo en la tradición metafísica. El cuerpo aquí se experimenta como “una toma de consciencia global de mi postura en el mundo intersensorial” (116), en la que la “consciencia” es una prereflexiva, es decir, que no se tratará más de un cuerpo cuya consciencia piense y dé cuenta de su posición en su entorno, sino que el cuerpo mismo se despliega en el espacio siempre sincronizado con el mundo. Este mundo con el cual el cuerpo se sincroniza puede ser caracterizado como uno *intersensorial*, en el sentido de que se compone de elementos susceptibles de ser percibidos por el cuerpo que, en virtud de su apertura perceptiva, le permite vincularse y eventualmente devenir uno con el mundo. Es esta precisión sobre la relación entre cuerpo y mundo lo que lleva a nuestro autor a precisar que este cuerpo es ante todo carne, como una manera de distanciarse de la acepción cósmica que la palabra “cuerpo” puede cargar.

Ahora bien, esta idea de esquema corpóreo parece conducirnos como lectores a la idea de un cuerpo que deviene *uno* con el mundo, proponiendo así una especie de fusión con lo otro; sin embargo, es posible divisar ya en este texto que la experiencia de la carne se orienta hacia un lado diferente, pues anteriormente nos había advertido la presencia de un punto ciego en la autopercepción y que “su presencia [del cuerpo] es tal que no es viable sin una ausencia posible” (1994 108), con lo cual, inclusive una unión con el mundo a través de esta sincronía perceptiva deberá admitir un espacio o momento de ausencia. La ausencia a la que refiere en este texto hace referencia a la idea que fue introducida al principio del libro: cuando se trata de percibir la propia carne pareciera que siempre huye de nuestra captura, habiendo una fracción que no se reduce al aparecer –característica que hace patente la trascendentalidad de la carne. Merleau-Ponty afirma que: “decir que siempre está cerca de mí, siempre ahí para mí, equivale a decir que nunca está verdaderamente delante de mí, que no puedo desplegarlo bajo mi mirada, que se queda al margen de todas mis percepciones, que está conmigo” (1994 108). Su adhesión a *mí* es aquello que hace de esta carne lo que *me* sitúa en el mundo y hace impensable una manera de hallarse en una absoluta objetividad *frente* al mundo.

La ausencia que se bosqueja en esta etapa del pensamiento merleau-pontiano es un antecedente fundamental para poder pensar el cuerpo como carne, ya que nos muestra que la existencia fenomenal del cuerpo implica un punto cero, una posición dentro del mundo que se es, fenómeno radicalmente diferente de aquella que tenemos de otros cuerpos. No es sino hasta el apartado VI sobre el cuerpo como expresión en que Merleau-Ponty nos introduce el elemento de la carne, en

el contexto de “superar definitivamente la dicotomía clásica del sujeto y el objeto” (1994 191). Así, este cuerpo ante todo es carne: se trata de cuerpo autoperceptible, cuerpo como punto cero de un campo fenomenal y cuerpo prereflexivamente vinculado con el otro; todo siendo posible únicamente si antes de constituirse como “cuerpo”, a saber, como el objeto, es carne.

Con aquella antesala, el tópico de la existencia parcialmente ausente deviene el centro de las reflexiones en *Lo visible y lo invisible*. El análisis inicia intentando descifrar cómo pensar una filosofía de la negatividad, es decir, cómo poder pensar el no-ser sin caer en el riesgo de ontificarlo. En primera instancia, Merleau-Ponty aclara lo que implica el ser en su opinión: “para mí, ser, no es permanecer en la identidad, es llevar delante de mí lo identificable, lo que hay” (2010 61). Con ello, entendemos que su visión es más bien heraclítea, en el sentido de que ser es simplemente lo que se presenta o lo que tiene existencia, más allá de si guarda identidad a lo largo de tiempo o el espacio –idea que podía predecirse por su interpretación de la *Stiftung* como institución, en el sentido de “acontecimientos [événements] de una experiencia que la dotan de dimensiones duraderas, en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido, formarán una secuencia pensable o una historia” (2015 162, traducción propia), es decir, como una emergencia de sentido no sustancializada. Con esto, el no-ser no busca referirse a algo que no tiene lugar, como si fuera lo que no es en un sentido sustancial o un vacío desprovisto de propiedades de ser. Más bien, alude a aquello que no se manifiesta o que carece de existencia. Más adelante, esta negación de ser nuevamente parece presentarse, pero esta vez en la figura del otro, ya que su análisis vuelve a tomar palestra: “nunca encontraré en mi situación la prueba de que hay otros cuerpos y situaciones” (2010 63), siendo la propia situación un fenómeno en el cual aún hay algo que no se presenta: “mi situación es opaca a mis propios ojos, presenta aspectos que se me escapan [...]. Lo que yo soy en total desborda lo que soy para mí mismo [...].” (2010 63). Con ello, la intuición explicitada en 1945 en *Fenomenología de la percepción* resurge, esta vez con una hipótesis sobre su naturaleza: la dimensión pasiva en la propia existencia.

Esta ausencia sería más explorada en su pensamiento tardío, habiendo siempre guiños a esta idea en diferentes momentos de sus notas de cursos, sin embargo, totalmente desplegado en su texto póstumo *Lo visible y lo invisible*. En un primer momento, esta ausencia aparece en la figura del otro ya en *Fenomenología de la percepción*, la que se muestra, por un lado, en el mundo cultural, el cual precisamente se presenta como un escenario en que yo y otro se difuminan al haber una cercanía en este espacio, que se describe como aquello que guarda un

vestigio del otro bajo una huella de anonimato —en la medida en que no hay otro como tal, definido, expresado allí —, pero por otro lado también está en la presencia directa de un otro, al ser evidentemente el aparecer de algo que se encuentra más allá de mí, indicando de hecho que aparece como “el vestigio de una consciencia que se me escapa en su actualidad” (Merleau-Ponty 1994 363). De este modo, lo que lleva al cuerpo a esta ausencia de experiencia es la falta de un aparecer inmediato. Más adelante, en sus lecciones de 1954 y 1955, Merleau-Ponty desarrolla esta noción de ausencia en sus lecciones sobre la institución y la pasividad, donde subraya la interdependencia entre ambas. Según su planteamiento, toda *Stiftung* implica, simultáneamente, una ausencia de poder instituyente, un espacio donde un otro (ya sea en forma de situación, mundo, otro “yo”, etc.) interviene en lo que se instituye. Esto permite que la institución sea, en efecto, un proceso dinámico que continuamente se funda y se reconfigura. Estas lecciones sobre la pasividad son de vital importancia para el desarrollo de esta ausencia debido a que marcan un giro en la filosofía del autor hacia la determinación de lo que es aquella ausencia, ahora identificada bajo la dimensión ontológica de la pasividad.

La pasividad es explorada en un capítulo por sí solo en *Lo visible y lo invisible*, el cual inicia entregando un primer argumento que demuestra la presencia de la ausencia en la percepción que se desarrolla analizando la visión y cómo ella parece tener lugar como una fusión entre vidente y visible. Allí indica que: “no es posible que nos fundamos en él [lo visible], ni que él pase a nosotros, porque entonces la visión se desvanecería en el momento mismo de hacerse” (2010 119). En efecto, la mejor manera de evidenciar la existencia de una ausencia está en la imposibilidad de la fusión absoluta, que daría lugar a algo similar a una percepción pura, desprovista de estilos o profundidades, elementos que toda percepción necesariamente contiene. Siempre existe un espacio de inadecuación entre el vidente y lo visible. Este detalle también nos muestra algo más: que el no-ser que Merleau-Ponty quiere explorar es uno que de alguna forma u otra se deja entrever —por ende, se habla del aparecer de lo que no puede aparecer. Este aparecer es denominado por el autor como “quiasmo”, un fenómeno de ausencia e inadecuación en la instancia misma en que somos carne con el mundo. Así, al tocar en este momento la silla con la parte posterior de nuestro cuerpo y dejarnos pesar sobre ella al sentarnos, a pesar de la aparente fusión absoluta que parece darse en esta relación, siempre se persiste una diferencia. Sin embargo, dicha diferencia no es aquella que, en un estado reflexivo, nos conduce a distinguir entre nuestro cuerpo subjetivo y la silla-objeto. En cambio, la distancia del quiasmo se manifiesta en la misma instancia presubjetiva y prereflexiva, que da

lugar un descentramiento del “yo”, habiendo una forma de entrega del yo a lo otro y de lo otro al yo.

Debido a que este apartado, titulado “El entrelazo –el quiasmo”, quedó posiblemente inconcluso, el resto de los bosquejos sobre el fenómeno del quiasmo se encuentran entre sus notas y apuntes anexadas en esta obra. En una de ellas, titulada “El quiasmo” del 1 de noviembre de 1959 comienza afirmando: “la escisión no es esencialmente *para-Sí para-Otro* (sujeto-objeto), es más precisamente la de alguien que va al mundo y que, desde el exterior, parecería quedan en su ‘sueño’” (Merleau-Ponty 2010 190). Lo que se busca visibilizar aquí es que este “alguien” que va al mundo es una manera de expresar la idea de una presubjetividad, es decir, una forma de existencia que precede a la formación de algo como una subjetividad o individualidad, en la medida en que no es un principio de actividad perceptiva planteado como un opuesto a lo objetivo, ni constitutivo del mismo. Se trata de una forma de existencia previa a la constitución de la subjetividad propiamente tal, una existencia que, en la medida en que aun no se diferencia temáticamente de “lo objetivo” y experimenta sin estas dimensiones establecidas, es una que se descentra en instancias de vínculo con otras cosas en la experiencia perceptiva. En suma, Merleau-Ponty nos habla de una experiencia de existir en el borde de lo que no es propio, de la posibilidad de experimentarse, a lo que en un plano reflexivo se tematizaría como “uno mismo”, pero de manera ajena. De este modo, el quiasmo también supone permanecer en aquello que se reconoce como “exterior”, aunque lo hace en la forma de un “sueño”. Este término no es casual, ya que en su filosofía el sueño se asocia con la pasividad: ser tomado por algo ajeno y devenir a pesar de uno mismo.

De esta forma, al comprender el cuerpo a través del quiasmo, tocar se convierte también en un acto de ser tocado, así como existir implica ser despojado de ser desde un fondo anónimo. Así, el quiasmo refuerza principalmente la idea de que el “yo” y el “otro” co-nacen en la percepción, y que la actividad en la existencia solo puede ser entendida como codependiente de la pasividad en ella. En virtud de la ausencia que define la experiencia del quiasmo, este invita a pensar una forma de exceso que se fundamenta ontológicamente y, como tal, desestructura el esquema de las individualidades y de los marcos sujeto-objeto y yo-otro. Con ello, es un exceso con respecto, en primer lugar, a lo que aparece, lo que repercute en que lo sea también, en segundo lugar, a la manera en que se codifica la experiencia de lo que aparece. Con el quiasmo como posibilidad de exceso en el aparecer, se abre la posibilidad de un espacio previo a la constitución sujeto-objeto y yo-otro.

Más allá del límite de la percepción en Nancy

Un pensador que se preocupa enfáticamente de lo que va más allá del sentido y más allá del ser en tanto que dado es Jean-Luc Nancy, llevando los avances que uno puede observar en la fenomenología merleau-pontiana a un siguiente nivel. Susanna Lindberg inicia su artículo “Pourquoi Jean-Luc Nancy c’est-il pas un phénoménologue?”³ (2022)⁴³ afirmando y, a la vez, cuestionando la visión que Nancy tiene en torno a la presencia: “El mundo según Jean-Luc Nancy es, ante todo, presente, él es su propio venir en presencia ¿Por qué, por consiguiente, su pensamiento de la presencia del mundo no es una fenomenología?”⁵ (225). Una de las primeras distinciones a la vista entre la aproximación nanciana, en contraste con aquella que la autora caracteriza como propia de la fenomenología es que “el aparecer del mundo no es la aparición de alguna cosa que se esconde detrás de sus apariciones, pues la cosa es su presencia, su resplandor (*éclat*)”⁶ (Lindberg 225). Una definición tal del aparecer del mundo no solo es, al menos, discutible en la fenomenología husserliana, sino también está, con toda seguridad, presente en el aparecer tal como Merleau-Ponty lo plantea desde *Fenomenología de la Percepción*. Marita Tatari en “‘I am only asking that philosophy looks over its shoulder a little’. Nancy’s Standpoint” (2023), en el contexto de una revisión de la mutación interna del pensamiento nanciano, comenta que a partir de un cierto momento el foco para Nancy está puesto en el sentido, pensado como “trascendencia de lo dado, no en un más allá, sino como la diferencia de sí (*self-difference*) de su tener lugar” (Tatari 13, traducción propia).⁷ Este “algo” que *trasciende*, lo hace en el sentido de que no solo se encuentra *allí*, en lo identificable de la presencia, en el lugar en el que emerge, sino que algo *escapa* a ese lugar de lo identificable, sin apuntar a un más allá teleológico o lógico; esta nueva forma de trascendencia no sería otra que “una trascendencia que conduce a ningún lado” (Tatari 16, traducción propia).⁸ Tal que la objetivización del aparecer no es condición mínima para el examen metodológico, la principal distinción que sí se puede observar entre el pensamiento nanciano y aquel de Merleau-Ponty es que en esta última el exceso será algo que *aparece* en lo dado fenoménicamente, mientras

3 “¿Por qué Jean-Luc Nancy no es un fenomenólogo?”

4 Todas las citas en texto de este artículo son de traducción propia.

5 “Le monde selon Jean-Luc Nancy est avant tout *présent*, il est sa propre *venue en présence*. Pourquoi, dès lors, sa pensée de la présence du monde n’est-elle pas un phénoménologie?”

6 “L’apparaître du monde n’est pas l’apparition de quelque *chose* qui se cacherait derrière ses apparitions, car la chose *est* sa présence, son *éclat*”.

7 “a transcendence of the given, no tanto some beyond, but as the self-difference of its taking-place”.

8 “a transcendence that leads nowhere”.

tanto que será el punto de partida del pensamiento en Nancy. Se trata, entonces, de una filosofía que no *descubre* el exceso mediante una observación de fenómenos, como sí es el caso de Merleau-Ponty, sino que sus reflexiones se originan teniendo como base la idea del exceso en tanto que el problema filosófico principal, y que se manifiesta en diferentes dimensiones de la experiencia.

Principalmente, su pensamiento se caracteriza por una naturaleza miscelánea: al más puro estilo platónico habla de diferentes temas, siempre buscando hacer crítica, o incluso, una deconstrucción del tópico en cuestión, metodología que se puede observar en uno de sus textos más célebres e importantes de su pensamiento temprano, *La comunidad desobrada*. Este surge como un artículo en el marco de una interpelación al escritor Maurice Blanchot y considerando además diferentes aportes del escritor Goerges Bataille en sus reflexiones, que busca gestar una serie de problemas filosóficos en torno a lo común, siendo esto en la forma del comunismo y la comunidad. Por un lado, de Bataille no solo toma su antiguo interés por pensar la comunidad en orden de revivirlo con vistas a pensar el ser-en-común '*l'être-en-commun*' (Nancy 2001 135 y ss.; De Petra 162), sino que principalmente el autor acoge su descripción de la experiencia de la comunidad, en la forma del éxtasis, que es la experiencia de estar expuesto a lo otro, de estar fuera de sí como antesala a la forma de experimentar que no se da desde una individualidad, sino desde lo compartido. Por otro lado, de Blanchot toma la idea del desobramiento o inoperancia '*désœuvrement*', la que él explora en el contexto de la literatura: "La comunidad tiene lugar necesariamente en lo que Blanchot denominó el desobramiento" (Nancy 2001 56). El "obramiento" y la "obra" hace peligrar la existencia en-común que es precisamente aquello que permite bosquejar una "comunidad". Con ello, una comunidad en obra u obrada no es otra cosa sino totalización, una entidad funcional a un propósito; y todo ser en-común que se totaliza, se sustancializa, en suma, es una forma de existencia que precisamente cesa de ser en-común, deviniendo, en cambio, unidad, homogeneidad. Nancy, entonces, reapropia el desobramiento de la comunidad para pensar lo común en su experiencia misma, con vistas a una "fundamentación ontológica del estar-en-común (*togetherness*)" (Tatari 12, traducción propia).⁹ Así, ambas reflexiones, de Bataille y Blanchot, permiten a Nancy pensar el problema de la comunidad llevándolo hasta sus "últimas" consecuencias, trasladando tanto la comunidad como la obra y el desobramiento a un plano ontológico, para pensar la comunidad "en su forma más elemental, desnuda, como el puro y simple vivir-juntos

9 "[...] ontological foundation for togetherness".

de las singularidades, anterior o subyacente a cada proposición de denominación común” (Van Rooden 2011 81).

De esta manera, en *La comunidad desobrada* el exceso se manifiesta en la forma de lo compartido y la dificultad (si no, imposibilidad) que significa pensar lo común en virtud de dicho elemento excesivo que lo constituye. Así, el exceso, como se presenta en ambos elementos, el éxtasis de Bataille y el desobramiento de Blanchot, confluyen en la propuesta nanciana en proponer que el exceso yace, ante todo, en la experiencia del *quién*: la respuesta al *quién experimenta* o *quién comparte* también se encontrará entrapada en la imposibilidad de ser satisfactoriamente expresada, pues, Nancy observa, siempre se encontrará encerrada en nociones que apuntan a la clausura, a la imposibilidad del encontrarse con el otro. En este sentido, el exceso en Nancy ya no lo es con respecto a un aparecer o a un *algo* que sí encaja o se contiene: siguiendo la lectura que Tatari hace sobre la trascendencia en Nancy (cf. 2023 16), el exceso lo es con respecto a nada en particular.

En esta misma lógica, el autor encuentra en la relación *con* el otro el corazón del exceso y las implicancias que este tiene para pensar la subjetividad. Por ello, Nancy comenta la relevancia de pensar el estar-en-común fuera de cualquier lógica homogeinizante que, paradójicamente, unifique su pluralidad, motivo por el cual la intuición nanciana se orienta a la posibilidad de pensar lo común antes de cualquier proyecto, antes de cualquier esencia y antes de asignársele una identidad. En este sentido, la deconstrucción de lo común se orienta hacia un compartir indeterminado, de manera que “co-existencia, co-implicación, comunicación y compartir siempre preceden la esencia” (Van Rooden 2023 30, traducción propia),¹⁰ esencia que no significará otra cosa que la *unificación*, la uniformización de lo que contempla la co-existencia. En virtud del peligro de una ontificación del estar-en-común, tanto en este texto como en otros posteriores, Nancy deja entrever los problemas que suscita pensar la comunidad desde una individualidad que él describe como “atomista” (cf. 2001 18 y ss.):

El individualismo es un atomismo inconsecuente, que olvida que lo que está en juego en el átomo es un mundo. Por ello, la cuestión de la comunidad es la gran ausente de la metafísica del sujeto, es decir –hoy individuo o estado total–, de la metafísica del para-sí absoluto: por consiguiente también de la metafísica del absoluto en general, del ser como ab-soluto, perfectamente suelto, distinto y clausurado, sin relación. (2001 19)

En la primera frase de este fragmento Nancy nos recuerda que el átomo, en su *unidad* (de lo uno, lo ensimismado) es siempre relativo a lo

10 “Co-existence, co-implication, communication, and sharing always precede the essence”.

que compone, si quiere llamársele de esta forma, al todo que trasciende su mismidad. Por el contrario, afirma el autor, el individualismo que caracteriza las reflexiones filosóficas sobre el sujeto y lo colectivo han olvidado esta relación a la que irremediablemente se enfrenta el sujeto en su unidad. Esta idea se refuerza en la ab-solución del sujeto: se trata de un individuo inconexo, que se define metafísicamente en su distinción con todo lo otro. De esta forma, un ab-suelto no puede ser colectivo, no puede establecer relaciones en la medida en que su constitución metafísica precisamente es la de la *unidad*. En virtud de lo anterior, en este texto Nancy pone de manifiesto que lo que se expresaba bajo el nombre de “comunidad” no se tiene, sino que se es: una comunidad tenida es la anulación misma de lo común, sea por la absoluta inconexión de los individuos que la componen, o por la homogeneización de los mismos en un cuerpo que no es en-común.

El autor nos muestra que, en orden de pensar lo común en tanto que *estar-en-común* es menester realizarlo teniendo a la vista lo plural en ello. A la vez, para poder observar lo plural es necesario hacerlo desde una lógica distinta a aquella de la subjetividad y la individualidad, para lo cual propone una ontología de la singularidad. Esta noción la introduce de la siguiente manera: “la singularidad no tiene lugar en el orden de los átomos, identidades identificables por no decir idénticas, sino que tiene lugar en el plano del *clinamen*, inidentificable” (Nancy 2001 23). Se advierte que el problema yace en una lógica de identidades, aquella que observa elementos afines, delimitados y, por ende, sin relación entre sí; en cambio, habla del “plano del *clinamen*”, concepto tomado por Nancy de la traducción que Lucrecio hace de la *paréklesis* epicúrea, quien en *Carta a Heródoto* formula este concepto apuntando a que la naturaleza de los cuerpos tendrá una inestabilidad inherente tendiendo a la desviación, cuestión que Lucrecio orienta hacia la impredecibilidad. Aquí Nancy toma la idea de desvío del *clinamen* para formular una realidad a nivel ontológico con desvíos, vacíos y desencajes. A través de ella invita a pensar las diferencias, como el espacio de los desvíos, precisamente, del movimiento que anula lo immaculado del individuo/del átomo, y nos obliga a entender la experiencia como un cúmulo de relaciones, encuentros y desencuentros. Así, la singularidad, a diferencia de la individualidad, es más bien un residuo de la experiencia, pues ya no se trata de *quién* constituye los fenómenos de lo vivido, sino de aquello que subyace a las experiencias, lo que se mantiene en el dinamismo de las relaciones.

El *clinamen* es, entonces, la conceptualización de una ontología que es transversal al pensamiento nanciano, y el cual puede verse claramente reflejado en sus reflexiones en torno al tocar y el cuerpo, temas en común con nuestro primer filósofo. En 1992 Nancy publica

Corpus, texto con el cual “se inaugura una filosofía del tocar” (Hirt 110, traducción propia).¹¹ En él se examinan fenómenos sensibles que definen una nueva comprensión del cuerpo, junto con la profundización de ideas que habían sido bosquejadas en sus obras previas. Una de ellas, en torno a lo común, es la exposición. Este concepto se toca previamente en *La comunidad desobrada* en el contexto de proponer un ser-en-común que expone la finitud (Nancy 2001 52 y ss.), pero que no se explica a profundidad. Allí se dedica un apartado a la exposición con una tendencia explícita a pensarlo en torno al fenómeno de la piel, como “*expeausition*” (Nancy 2016 28). Ante todo, el cuerpo no se concibe como una sustancia, como lo que ocupa un lugar en el espacio, frente a lo cual hay dentro o fuera, frente al cual hay una exposición, corrientemente entendida. En cambio, la exposición de la que nos habla Nancy debe ser entendida como una *ex* (hacia fuera) –posición, que implica un estar presente, lo que existe, pero no puesto en (como lo que hace devenir sustancia), sino puesto fuera (Nancy 2016 58): cuerpo es lo que hay al límite de lo que no se capta o toca.

Definiendo el cuerpo en su existencia misma se replantea a su vez su dimensión afectiva y sensible (su gozo, su tacto). El tacto se ilustra desde el pesaje del cuerpo: “Corpus del tacto: tocar ligeramente, rozar, apretar”, este cuerpo pesa, “incluso sin síntesis, todo acaba por comunicar con el pesaje. Un cuerpo siempre pesa, o se deja pesar” (Nancy 2016 67). El cuerpo existencialmente pesa, y su ser-peso se expone en el tocar. Este planteamiento del cuerpo, al ya no ser reducido a la sustancia-cuerpo, se extiende a toda una ontología de la existencia que excede los márgenes de lo sensible, de la piel y lo propio de la anatomía de un cuerpo. “Pesa, presiona contra otros cuerpos, directamente sobre otros cuerpos”, pesaje del cuerpo que define su contigüidad con otros: “todos los cuerpos pesan unos sobre otros y unos contra otros” (*ibid.*). Este tocar no se presenta en la ubiestesia, sino al límite de la ubicuidad, por ello, expuesta, siendo en-común; el tacto en Nancy no es un aquí, sino precisamente la carencia de este (*cf.* Ángeles Cerón 2022 s.p.), presentándose como espaciamento, aquello que permite el acceso y conduce, precisamente, al otro, a lo común (*cf.* Nancy 2013 12).

¿Qué es el exceso en el pensamiento de Nancy, entonces? El exceso es el elemento filosófico central para poder plantear algo así como un ser-con. A través de un cuestionamiento de la figura filosófica de la individualidad, entendida como un principio de agencia clausurado sustancialmente, el autor nos muestra que cualquier pensamiento de lo que aparece, de lo que *hay* de manera rebasada, solo conduce a constituir un pensamiento de lo fijo, de lo estático, de lo absoluto. De esta

¹¹ “s’inaugura une philosophie du toucher”.

forma, con vistas a plantear una ontología política del ser-con, Nancy da cuenta del vicio que significa pensar lo relacional sin dar lugar desde el pensamiento a lo indeterminable, como una manera en que *algo* excede, pero “algo” no entendido como algo señalable a la distancia, como aquello que podría bosquejarse, sino un espacio de absoluta irreducción, pero cuyo límite con lo que sí se experimenta, se toca y se ve es tan indeterminado como lo que escapa. Sin embargo, de forma paradójica y contra-intuitiva a cómo tiende a pensarse lo indeterminable o lo que excede, Nancy no está planteando un sentido, un tocar, un ser que *carece de algo*. No se trata de formular algo que hace falta –pues esto conduce a la necesidad de completar con la pieza faltante y aquí no hay nada que sea necesario completar. En este sentido, Lindberg observa que Nancy, en contraposición a la idea de ser planteada por Heidegger, propone en *Ser singular plural* un ser que nunca se encuentra solo: “el ser siempre es ya ser-a, ser-hacia, ser-entre: necesariamente más de uno” (Lindberg 228, traducción propia).¹² Por ello, el exceso en Nancy se presenta al lector en la forma de un pensamiento de lo relacional, de un ser-con fundamental de la experiencia: “hay alguna cosa solamente en la relación-entre de donde las cosas vienen a ser” (Lindberg 231, traducción propia).¹³ La experiencia de las cosas siempre viene con una tonalidad relacional, en el sentido de que no hay elemento del mundo que no esté siempre en *contacto* con lo otro. Así, todo ser es siempre un ser-con, donde el “-con”, el “-hacia”, esta perpetua fuga del ser es posible únicamente en virtud de su trascendencia de sí mismo hacia un lugar que, en contraposición a la idea tradicional de trascendencia, no se halla afuera de la exposición de la cosa misma.

De esta manera, lo que fue planteado en 1983 bajo la figura filosófica del “clinamen” apunta a esta dimensión relacional de las cosas: toda fuga y dispersión de lo que hay responde a una forma de ser dinámica, a que toda experiencia necesariamente tiene lugar en relación-entre las cosas. Y para que una experiencia tal tenga lugar es menester prescindir de la subjetividad y la individualidad como poseedor de la experiencia, proponiendo en cambio al cuerpo como elemento central para poder pensar la experiencia y, a partir de ella, el exceso en ella, a partir del *contacto*.

El entrelazo

Tanto Nancy como Merleau-Ponty tenían en común una disposición abierta para dialogar con y hacer dialogar sus propuestas filosóficas con aquellas de otros pensadores, particularmente a aquellos de la

12 “l’être est toujours déjà être-à, être-ver, être-entre: nécessairement plus d’un”.

13 “Il y a quelque chose seulement dans le rapport-entre d’où les choses viennent à être”.

tradición filosófica que fue sedimento de sus propias visiones críticas de la experiencia y la subjetividad. Esta tonalidad de sus filosofías a un nivel general es el primer puntapié para promover un entrelace de sus lecturas y atrevernos a buscar una afinidad en sus ontologías.

Observamos que el elemento del exceso, si bien se encuentra profundizado a mayor cabalidad en su último texto, se presenta a lo largo de la obra de Merleau-Ponty, comenzando ya en *Fenomenología de la Percepción*. En efecto, el fenómeno del exceso, entendiéndolo como aquello que excede al aparecer y que en la fenomenología merleau-pontiana solo se muestra en virtud de un aparecer –la presencia de una ausencia–, emerge al mismo tiempo que su interés por el fenómeno de la experiencia del cuerpo en su pensamiento. Esto se debe a que el exceso estará siempre donde haya aparecer, donde haya fenómeno, porque todo aparecer lo es *en un cuerpo* que es él mismo ambiguo en su calidad de ser. Se trata de una forma de existencia que trasciende la dualidad subjetivo-objetiva, pero no uniéndolas en un mismo plano, sino que reconociendo más diferencias en la experiencia que no se limiten a corresponder a dos meras esferas. A la vez, las diferencias, en lugar de limitar espacios, promueven en la experiencia la interconexión de lo diferente, en virtud de una dimensión relacional en todo lo sensible. Por ello, la figura del esquema corporal es crucial desde su pensamiento temprano: hay en su fenomenología esta inquietud por romper el cartesianismo que se puede observar en el fondo del esquema fenomenológico más elemental. Así, Merleau-Ponty busca desde el inicio la manera de pensar una experiencia que, en primer lugar, no dependa de una forma de consciencia que promueva la distinción de la experiencia como una “subjetiva” en contraposición con un dominio “objetivo” del mundo; y, en segundo lugar, que pueda ser entendida como un esquema no cerrado, es decir, con la presencia de lo indeterminable en ella. Esta apertura fundamental de su ontología permite entender, no solo al cuerpo, sino también a la experiencia, ambas ya atravesadas por una ontología que se articula en la dinámica y la relación. Esta nueva articulación permite a la ausencia, a lo indeterminable, en suma, a *lo que excede*, aparecer de una forma u otra. De esta manera, entender lo que aparece, no meramente desde una constitución, sino principalmente como *institución* que no le debe su emergencia al cuerpo, en tanto que polo de la experiencia es crucial: Merleau-Ponty concibe la necesidad de una forma de emergencia de sentido que, por definición, sobrepasa un “dominio” de la experiencia del cuerpo que lo experimenta y, por ende, sobrepasa cualquier lógica identitaria y de permanencia. Es una experiencia que no obedece ningún tipo de ensimismamiento, sino que solo se trata de emergencia y transformación en virtud de su tener lugar en una ineludible pasividad.

Para Nancy, en cambio, no se trata del *aparecer*. Esto indica que el exceso no es un elemento residual del ser que aparece, sino que es constitutivo de un ser relacional, de este ser-con, *ser-a* comentado anteriormente. El pensamiento del exceso aquí no se propone como algo que se asoma por el costado de lo que hay, sino que es constitutivo de ello. Lo cierto es que la diferencia metodológica entre ambos autores es clara: para Merleau-Ponty se trata, en primera instancia de lo que aparece y, con ello, de lo que se experimenta en el cuerpo. Mientras tanto que para Nancy el cuerpo ya no es este ser con una posición trascendental en relación al resto de cosas y que, en cuanto tal es el ser de la experiencia, sino que lo considera un caso más del *contacto*, que es la manera en que mejor se describe su ontología del ser-con: se trata de existencias que se tocan entre sí, y cuyo sentido se da en esta contigüidad. Ahora bien, este contacto no es solo algo que ocurre en el cuerpo, sino que es tal para todo ser-con (cf. Lindberg 231).

Ahora bien, en la historia interna de la filosofía merleauPontiana el exceso comienza a presentarse de manera residual, a saber, como un “aquí está” lo que aparece y de lo que podemos dar cuenta, aparecer que, dadas las condiciones en las que el autor nos lo presenta, nos conduce al aparecer de lo excesivo. Se presenta, de alguna forma, a pesar del proyecto fenomenológico de Merleau-Ponty. Sin embargo, hacia su período tardío resulta complejo determinar si el proyecto fenomenológico presenta un cambio de rumbo que considere el exceso del quiasmo ya no como un residuo sino en tanto que elemento constitutivo del aparecer –resulta difícil saber si el texto *Ser y mundo*, que se encuentra entrelazado con los escritos atribuidos a *Lo visible y lo invisible* (cf. De Saint-Aubert 7), contemplaría un mayor énfasis en el exceso o si más bien seguiría presentándose como un elemento colateral del fenómeno. Ahora bien, en virtud de la perspectiva nanciana del exceso, la interrogante que queda por indagar –y que no fue ni será respondida en este artículo– es si Merleau-Ponty hubiese estado en desacuerdo con aquella visión de lo que hay con base en el exceso en el resto de lo que sería *Ser y mundo*. Entonces, dado que se observa un desarrollo tímido de la figura filosófica de un exceso en el pensamiento merleauPontiano hemos propuesto aquí una explicitación de lo que significa para su fenomenología del cuerpo. Se puede dar cuenta de la preocupación ontológica que Merleau-Ponty desarrolla desde sus lecciones sobre la institución y la pasividad en adelante y que pone de manifiesto un cambio en el punto de vista desde el cual reflexiona, radicalizando la trascendencia del cuerpo hacia la crítica de la subjetividad en cuanto tal.

No obstante, la necesidad de plantear una ontología basada en el exceso en Merleau-Ponty nace desde un lugar común con Nancy, a pesar

de la importante distancia temporal y contextual entre ambos. Este lugar corresponde a la necesidad de entender la existencia, lo que hay, con base en lo relacional, a una lógica que desafíe el ensimismamiento y la dualidad en la experiencia, con vistas a remarcar lo problemático de un pensamiento del ser como estático y clausurado. Y este elemento común es lo que conduce a ambos autores, en sus diferentes puntos de inicio, a la necesidad de pensar la experiencia, en primer lugar, fundamentalmente desde el cuerpo, pues ambos son pensadores de lo que *hay*, y, en segundo lugar, en un cuerpo que *no es subjetividad*. De esta manera, la experiencia nunca es pertenencia *de*, sino que se lee en ambas filosofías como lo que *hay* y como aquello que pone en evidencia la naturaleza relacional de la existencia, precisamente apuntando en una dirección opuesta a toda filosofía de la individualidad. Y no es otra cosa que esta apertura a la relación fundamental en la experiencia lo que constituye la necesidad de un exceso. Toda experiencia siempre será excesiva en el sentido de que jamás podrá ser constituida en su plenitud, escapando a todo intento de determinación por parte de un intelecto, consciencia e incluso por parte de un sentido en el encuentro perceptivo.

Conclusiones

En suma, la confrontación llevada a cabo en esta investigación ha tenido como objetivo primero complementar el bosquejo merleau-pontiano de lo excesivo en el marco de la fenomenología del cuerpo, con el fin de considerar el rol que cumple en un replanteo de la manera en que piensa la subjetividad desde un nuevo enfoque existencialista y abierto a la relación. Con el desarrollo pleno de lo excesivo en el pensamiento de Nancy es posible, no solo avistar un acercamiento del último Merleau-Ponty a la idea de existencia tal como es propuesta décadas más tarde, sino también abrir las puertas a repercusiones que tal acercamiento puede implicar para las filosofías de ambos pensadores. Así, se ha abordado también la problemática distancia filosófica entre los autores confrontados. Allí donde se atestigua una distancia cronológica y también metodológica, este estudio busca ofrecer simientos para un puente que, a la vez, contribuya al debate de los límites de la fenomenología y las disciplinas que, desde una mirada crítica, heredan el interés por pensar filosóficamente la experiencia, pero desmarcándose del aparecer como base.

Finalmente, la deconstrucción del sujeto y la apertura de la existencia a algo pre-subjetivo trae de vuelta el dinamismo del ser y la libera para permitirle *contacto*, para hacerla ser-con, dicho en términos nancianos. A partir de esto, puede abrirse toda una problematización ética y estética en la fenomenología merleau-pontiana, tal como tiene lugar a lo largo de la obra de Nancy.

Bibliografía

- Ángeles Cerón, Francisco de Jesús. "Jean-Luc Nancy: la filosofía como contacto." *Reflexiones marginales* 72 (2022).
- Battán Horenstein, Ariela. "Apuntes críticos a la distinción Leib-Körper en Ideas II y la centralidad del Leibkörper para la fenomenología de la corporeidad." *Investigaciones Fenomenológicas* 20 (2023): 33-54.
- De Petra, Fausto. "Georges Bataille et Jean-Luc Nancy. Le 'retracement' du politique. Communauté, communication, commun." *Lignes* 17 (2005): 157-171.
- García, Esteban Andrés. *Una historia del cuerpo y el sentir. Merleau-Ponty y la tradición filosófica*. Buenos Aires: SB Editorial, 2022.
- Hirt, André. "Jean-Luc Nancy (1940-2021)". *Revue de métaphysique et de morale* 1.113 (2022): 109-111. [10.3917/rmm.221.0109]
- Lindberg, Susanna. "Pourquoi Jean-Luc Nancy n'est-il pas un phénoménologue?" *Lignes* 68 (2022): 225-232.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*. Traducido por J. Cabanes. Madrid: Península, 1994.
- Merleau-Ponty, Maurice. *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2015.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Traducido por E. Consigli y B. Capdevielle. Buenos Aires: Nueva visión, 2010.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Notes de Cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*. Paris: Gallimard, 1996.
- Nancy, Jean-Luc. *Archivista. Del sintiente y del sentido*. Traducido por Marie Bardet y Valentina Buló. Buenos Aires: Quadrata & Iluminuras, 2013.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Traducido por Patricio Bulnes. Madrid: Arena, 2016.
- Nancy, Jean-Luc. *La comunidad desobrada*. Traducido por Pablo Perera. Madrid: Arena, 2001.
- Rogozinski, Jacob. "La chair de la communauté." *Analecta Husserliana* 35 (1991): 215-232.
- de Saint-Aubert, Emmanuel. "Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibres." *Revue Germanique Internationale* 13 (2011): 59-73. [<http://journals.openedition.org/rgi/1122>]
- Tatari, Marita. "I am only asking that philosophy looks over its shoulder a little.' Nancy's Standpoint". *Thinking With – Jean-Luc Nancy*. Zurich: Diaphanes, 2023. 11-23.
- Van Rooden, Aukje. "La comunidad en obra. Jean-Luc Nancy en diálogo con Maurice Blanchot: Un desacuerdo tácito." *Pléyade* 7 (2011): 79-103.
- Van Rooden, Aukje. *Left in the Dark. Sharing Death with Jean-Luc Nancy. Thinking With – Jean-Luc Nancy*. Zurich: Diaphanes, 2023. 27-34.

