

Quiasmo e imaginación en el “último” Merleau-Ponty

Germán Osvaldo Prósperi

Introducción

El concepto de “quiasmo” (*chiasme*), como bien han mostrado varios especialistas, se encuentra en el centro de la filosofía del “último” Merleau-Ponty.¹ En efecto, el capítulo final de *Le visible et l’invisible* (1964), texto póstumo publicado por Gallimard bajo el cuidado de Claude Lefort, se titula precisamente “El entrelazo - El quiasmo”. Según Ted Toadvine, la noción de quiasmo “es la llave a la ontología tardía de Merleau-Ponty, y en particular a su comprensión de la relación entre humanos y naturaleza” (2009, p. 107).

El término “quiasmo”, como sabemos, posee dos sentidos fundamentales: uno fisiológico y otro retórico (Toadvine, 2012, p. 336-338; Hamrick & Van Der Veken, 2011, p. 86-89). Según el primer sentido, designa el punto en el que se cruzan dos estructuras anatómicas tales como fibras, nervios o ligamentos. El ejemplo paradigmático, por supuesto, es el quiasmo óptico.² Según

¹ Sobre este concepto en Merleau-Ponty, entre otros, Toadvine (2012, p. 336-347); Barbaras (2004, p. 153-161); Dupond, (2001, p. 6-8); Hamrick & Van Der Veken (2011, p. 86-94).

² Al parecer le corresponde a Rufo de Éfeso, el famoso médico griego que vivió, según la *Suda*, en tiempos de Trajano (cfr. *Suda*, s.v. Roupchos), la gloria de haber sido el primero en describir el quiasmo óptico. Como se sabe, los nervios ópticos conectan los ojos con el cerebro. Cada nervio mide unos 3 o 4 mm y contiene alrededor de 250.000 axones. Luego de pasar por la retina en el disco óptico, el nervio óptico se extiende unos 5 cm hasta el quiasmo. En los primates y otros mamíferos, los axones que provienen de las retinas se cruzan en el quiasmo y prosiguen hacia el otro lado del cerebro. Este cruzamiento de los axones se denomina “decusación”, palabra que proviene del latín *decussatio* y significa intersección de dos líneas en forma de cruz. El término quiasmo, por su parte, proviene del griego *khiasma* y posee el mismo significado que la *decussatio* latina. Claudio Galeno, que en *De usu partium*

el segundo sentido, designa una figura discursiva formada por la repetición de una estructura en orden inverso. Toadvine cita el siguiente verso de Keats como ejemplo: “La belleza es verdad, la verdad belleza” (2012, p. 336). Si bien ambos sentidos están presentes en Merleau-Ponty, es sin duda el primero, dada su filiación con la cuestión de la visión, el que parece imponerse.

Ahora bien, en este escrito nos interesa retomar este concepto de Merleau-Ponty con el objetivo de mostrar que su función, en el marco de la nueva ontología esbozada en *Le visible et l’invisible* y en las notas de la misma época, se corresponde con la función que, a lo largo de la historia de la filosofía (en términos de Heidegger y Derrida: de la metafísica), ha desempeñado la imaginación.³ En este sentido, pensar una ontología del quiasmo (o, como veremos, de la carne) supone por necesidad pensar una ontología

corporis humani utiliza el término griego, reflexiona sobre su sentido y ofrece una explicación posible del quiasmo óptico: “es extraordinario que [los nervios sensores que descienden del cerebro a los ojos] se originen en lugares diversos y procediendo se unan para luego alejarse y divergir nuevamente. ¿Con qué fin la naturaleza no ha hecho comenzar su crecimiento desde lo alto en el mismo lugar, y, después de haber hecho nacer uno de la derecha, el otro de la izquierda, no los ha hecho ir directamente a las regiones (órbitas) de los ojos, sino que los ha plegado antes hacia el interior, los ha ligado y ha unificado sus canales, y después los ha hecho ir cada uno hacia el ojo que se encuentra en línea recta con su emergencia desde lo alto? La naturaleza no los ha ciertamente intercambiado, haciendo ir el nervio de la parte derecha al ojo izquierdo y el de la parte izquierda al ojo derecho, pero el esquema de estos nervios es muy similar al de la letra X. Quien no haya realizado una disección cuidadosa puede llegar a creer que ellos se cruzan, es decir que se superponen uno al otro. Las cosas, sin embargo, no son así; en efecto, ellos se encuentran en el interior del cráneo y unifican sus canales para luego separarse de nuevo” (1978, p. 820). Galeno sostiene que el quiasmo óptico deriva su nombre de la letra X (*khi*). Sin embargo, no considera que los canales ópticos (por los que, según su teoría, circula el *pneūma*) se crucen y se superpongan, sino que meramente se tocan, se encuentran para volver a separarse. Es probable que haya deducido esto observando que una parte de los nervios ópticos no se cruzan en el quiasmo (sólo se cruzan la mitad de las fibras axónicas, las cuales pasan del nervio óptico a la cinta óptica opuesta), de tal manera que parte del tracto que se origina en el flanco derecho del cerebro desemboca en el ojo derecho, mientras que el tracto izquierdo en el ojo izquierdo. Más allá de este aspecto, para nada menor, Galeno creía, como se seguirá creyendo hasta bien entrado el siglo XVII, que las imágenes provenientes de los dos ojos se fusionaban, al ser transportadas por el *pneūma* que circulaba por el interior de los nervios ópticos, en el quiasmo. En el centro de la X, aunque sin cruzarse ni superponerse, el *pneūma* visible proveniente de ambos ojos se unificaba en una única imagen y una única experiencia que le llegaba, recién entonces, al cerebro. La finalidad del quiasmo, por ende, consiste en la resolución de la diplopía. Gracias a que las dos imágenes, que evidentemente son disparejas, se tocan en el quiasmo, vemos objetos singulares y no objetos dobles.

³ En un texto sugerente, Annabelle Dufourcq, quien casualmente transcribió algunas clases dictadas por Gilles Deleuze sobre la imagen en Bergson, se dedica a analizar la relación entre la ontología merleau-pontyana y lo imaginario (Dufourcq, 2012).

de la imaginación.⁴ Además, esta ontología de la imaginación u ontología quiasmática, necesariamente indirecta, permite arrojar una nueva luz sobre el problema –también central en el autor francés– de la subjetividad. Como veremos, el concepto de quiasmo no sólo se aplica a la distinción ontológica “visible/invisible” o “sensible/inteligible”, sino también, y de manera explícita, a la distinción “pasividad/actividad”.

Nuestra exposición estará estructurada en dos partes. En la primera explicaremos rápidamente el concepto de quiasmo y por qué proponemos identificarlo con la imaginación. En la segunda, nos abocaremos –también de manera ligera– al problema de la subjetividad y mostraremos que la imaginación es precisamente la instancia que articula el aspecto pasivo con el aspecto activo del sujeto.

Imaginación y ontología

En una nota de trabajo de junio de 1960, Merleau-Ponty precisa cuáles son los dos términos que se articulan en el quiasmo: “Hay un cuerpo del espíritu, y un espíritu del cuerpo y un quiasmo entre ellos” (1964, p. 307). Cuerpo y espíritu, entonces. Sin embargo, la relación que mantienen ambos términos no es de oposición (como en el caso de la *res cogitans* y la *res extensa* en Descartes o del ser en-sí y el ser para-sí en Sartre), tampoco de contradicción o de síntesis (Hegel), sino de solapamiento o encabalgamiento. Hay una pregnancia de lo invisible en lo visible y de lo visible en lo invisible. Lo invisible, el espíritu, no es lo *otro* de lo visible, sino su *otro lado*. De la misma manera, lo visible no es lo *otro* de lo invisible, sino también su *otro lado*. Son como el derecho y el reverso del Ser. Por eso Merleau-Ponty, retomando un motivo cristiano, habla de un cuerpo del espíritu y de un espíritu del cuerpo.⁵ En la misma nota, de hecho, aclara:

⁴ El sentido que encierra el concepto de “quiasmo” sólo se vuelve inteligible si se lo pone en relación con otros términos claves de Merleau-Ponty: carne, solapamiento, reversibilidad, profundidad, dehiscencia, etc.

⁵ En *1 Corintios* 15:44, por cierto, Pablo dice: “Se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual.” El cuerpo natural y el cuerpo espiritual, la naturaleza (*physis*) y el espíritu (*pneuma* pero también *logos*), son por cierto temas centrales en las cartas paulinas en particular y en la teología cristiana en general. De algún modo, Cristo, es decir el Verbo hecho Carne, viene a situarse en el pliegue exacto de lo visible y lo invisible, del Arquetipo y la copia, del Espíritu y la Materia. Como dice Pablo en *Colosenses* 1:15-16: “Él [Cristo] es la imagen del Dios invisible, el Primogénito de toda la creación. Porque por Él fueron creadas todas las cosas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, visibles e invisibles” El Hijo es uno con el Padre según su naturaleza o su esencia, pero diverso de Él según su

El ‘otro lado’ quiere decir que el cuerpo, en tanto que tiene este otro lado, no es descriptible en términos objetivos, en términos de sí, –que este otro lado es verdaderamente el otro lado del cuerpo, desborda en él (Ueberschreiten), se solapa sobre él, está oculto en él–, y al mismo tiempo tiene necesidad de él, se termina en él, se ancla en él (1964, p. 307).

El cuerpo, por supuesto, no es un objeto, una cosa, pero tampoco es un sujeto, una conciencia o mera negatividad. Hay una suerte de exceso del cuerpo, de misterio o lado oculto que no puede ser explicado en términos rigurosamente corporales. Este otro lado, esta especie de sombra solapada, encabalgada al cuerpo es el espíritu. Y a la inversa: el espíritu no es una conciencia, no es el sentido inaugurado o fundado en un para-sí; el espíritu es el pliegue del propio cuerpo, su repulgue, el secreto que lo desborda y al mismo tiempo lo requiere. El término que permite pensar esta ontología del solapamiento o de la reversibilidad, y en consecuencia evitar los dualismos propios del pensamiento moderno, es el de carne (*chair*).⁶ “La noción esencial para tal filosofía

persona, su hipótesis. Este doble aspecto de Cristo vuelve posible la conexión entre Dios y los hombres, entre lo invisible y lo visible. No podemos desarrollar aquí estas cuestiones, pero baste decir que en la teología cristiana Jesús es precisamente el *quiasmo* entre lo visible y lo invisible, entre el Verbo y la Carne. No es desatinado suponer que Merleau-Ponty haya tenido presente el concepto cristiano de carne puesto que, en *Le visible et l’invisible*, llega a hablar de una carne sutil o de un cuerpo glorioso, expresiones que remiten sin duda alguna a la teología cristiana: “Mi carne y la del mundo comportan entonces zonas claras, días alrededor de los cuales orbitan sus zonas opacas, y la visibilidad primera, la de los *quale* y de las cosas, no deja de remitir a una visibilidad segunda, la de las líneas de fuerza y las dimensiones, la carne maciza a una carne sutil, el cuerpo momentáneo a un cuerpo glorioso” (1964, p. 192).). Federico Leoni sostiene, en un interesante ensayo titulado “Came come ritmo. Teología e fenomenología della carne”, que la última ontología de Merleau-Ponty se presenta como una toma de distancia de la teología cristiana pero, al mismo tiempo, en una relación constante con ella: “Una salida de la salida cristiana de la carne, esto es lo que ocurre en *Lo visible y lo invisible* [...]. El sentido de la última fenomenología merleauPontiana se encuentra quizás contenido en este enfrentamiento oculto, en este desafío secreto, en esta implícita toma de distancia” (2003, p. 50). Toma de distancia que pasaría, al menos en parte, por una recuperación del pensamiento *elemental* de los presocráticos: “Al cuerpo del cristianismo y al cuerpo cristiano de la fenomenología husserliana Merleau-Ponty opone una carne que es, en cierto sentido, griega, que es, quizás en parte, hebrea, que es, por último, no sólo *ante Christum nata* sino también, en cierto modo, nacida antes de Platón y de Sócrates, precristiana y presocrática a la vez” (*ibid.*). En el siglo XX, el autor que más ha profundizado en una fenomenología de la carne y de la encarnación desde una perspectiva cristiana es sin duda Michel Henry (2000).

⁶ Sobre el concepto de carne en Merleau-Ponty vease Evans & Lawlor (2000); Esposito (2006, p. 252-271); Carbone (2015, p. 7-20); Dupond (2001, p. 5-6); Hamrick & Van Der Veken (2011, p. 73-102; 205-233).

es la de la carne, que no es el cuerpo objetivo, que no es tampoco el cuerpo pensado por el alma (Descartes) como suyo, que es lo sensible en el doble sentido de lo que se siente y lo que siente” (1964, p. 307). No se trata, entonces, de considerar al cuerpo como objeto y al espíritu como sujeto; no se trata, por lo mismo, de pensar a la carne como substancia: la carne es quiasmo, es decir *relación*. Merleau-Ponty sugiere el término “elemento”, es decir “una *cosa general*, a medio camino del individuo espacio-temporal y de la idea, suerte de principio encarnado que conlleva un estilo de ser” (1964, p. 182). Esta definición, curiosamente, recuerda el concepto de “imagen” propuesto por Henri Bergson en *Matière et mémoire* (1939), un texto en el que se aborda justamente la problemática relación entre el cuerpo y el espíritu. Citamos un pasaje del prefacio a la séptima edición: “Por ‘imagen’ entendemos una cierta existencia que es más que lo que el idealista llama una representación, pero menos quelógico de ambos conceptos, carne e imagen, más allá de sus evidentes (o no tan evidentes) diferencias, es el mismo.⁷ Este “a medio camino”, pliegue o quiasmo, es acaso lo más difícil de pensar. Merleau-Ponty indica que se trata de un borde o una juntura, una membrana ontológica.⁸ Por eso es preciso “mostrar –asegura Merleau-Ponty– cómo el mundo se articula a

⁷ Sobre la carne como visibilidad y su relación con la imagen véase Carbone, donde retoma incluso la expresión de Merleau-Ponty “carne de lo imaginario” (2015, p. 3).

⁸ Gilbert Simondon, quien no por casualidad dedica su tesis doctoral a la memoria de Merleau-Ponty, desarrolla una ontología biológica de la membrana: “La membrana viviente, anatómicamente diferenciada o solamente funcional cuando ninguna formación particular materializa su límite, se caracteriza como lo que separa una región de interioridad de una región de exterioridad: la membrana es polarizada, dejando pasar tal cuerpo en el sentido centrípeto o centrífugo, oponiéndose al pasaje de tal otro” (2005, p. 225). La función de la membrana consiste en separar, y a la vez conectar, elementos del interior con elementos del exterior. La membrana, además, a la vez que permite el mantenimiento de una región de interioridad, es decir la permanencia, siempre inestable, de una zona interna, resulta regenerada por esa misma interioridad: “Se podría decir que lo viviente vive en el límite de sí mismo, sobre su límite: es por relación a este límite que hay una dirección hacia adentro y una dirección hacia afuera” (2005, p. 225-226). Gilles Deleuze, por su parte, retoma este concepto de Simondon para pensar los procesos de subjetivación en Foucault: “El pliegue mismo, el doblez, es una Memoria (...). Memoria es el verdadero nombre de la relación sobre sí, o del afecto de sí por sí. (...) El tiempo como sujeto, como subjetivación, se llama memoria. En tanto que el afuera es plegado, un adentro le es coextensivo. El tiempo deviene sujeto porque, al plegar el afuera, produce un adentro como memoria” (2004, p. 114-115). Este adentro, sin embargo, no designa una interioridad constituyente, sino una suerte de cavidad o enrollamiento del afuera. El adentro no es sino el afuera, el pliegue del afuera: “no es nunca una proyección del interior, sino al contrario una interiorización del afuera” (2004, p. 105).

partir de un cero de ser que no es una nada, es preciso instalarse sobre el borde del ser, ni en el para Sí ni en el en Sí, en la juntura, allí donde se cruzan las múltiples entradas del mundo” (1964, p. 308). El quiasmo, entonces, designa un cero de ser que no es una nada: un borde que posee un mínimo de ser.⁹ No sólo se trata de una ontología del borde sino, en cierta forma, de situarse en el borde mismo de la ontología. La carne del mundo no es ni un en-sí ni un para-sí, sino el borde o la juntura en el que ambos términos, como las dos imágenes en el quiasma óptico, se articulan y se cruzan. Todo *Le visible et l'invisible* está construido sobre este borde (del ser), sobre esta Y [ET] que separa, o más bien solapa, lo visible sobre lo invisible y lo invisible sobre lo visible. *Le visible ET l'invisible*: grandeza de Merleau-Ponty con su ontología indirecta de la promiscuidad y del solapamiento.

IN-VISIBLE

Se trata de una “diplopía ontológica”, según la expresión de Maurice Blondel (1935, p. 303) retomada por Merleau-Ponty. En efecto, en el *résumé* del curso dictado en los años 1957-58, Merleau-Ponty escribe: “¿No habría, como se ha dicho, una suerte de ‘diplopía ontológica’ (M. Blondel) de la que no se puede esperar ninguna reducción racional después de tantos esfuerzos filosóficos, y de la que sólo se trataría de asumir enteramente, como la mirada

9 Acaso habría que decir del quiasmo, en tanto designa un cero de ser, lo que Alexius Meinong decía de los objetos no-existentes: más que ex-sistir, in-sisten o sub-sisten: “los Objetos ideales de hecho subsisten (*bestehen*), pero de ninguna manera existen (*existieren*), y por lo tanto no pueden ser actuales (*wirklich*). La semejanza y la diferencia son ejemplos de objetos de este tipo: quizás, bajo ciertas circunstancias, subsisten entre las realidades; pero no forman parte de la realidad en sí mismos” (2011, p. 79); o también, en relación con los objetos matemáticos: “La forma de ser (*Sein*) que concierne a la matemática no es nunca la existencia (*Existenz*). En este sentido, la matemática nunca trasciende la subsistencia (*Bestand*): una línea recta no tiene más existencia que un ángulo recto; un polígono regular no más que un círculo. Es una peculiaridad del uso matemático del lenguaje que este uso dé lugar a exigencias de existencia. Aunque el matemático utilice el término ‘existencia’, no puede sino conceder que lo que podríamos llamar ‘posibilidad’ es, a fin de cuentas, todo lo que requiere el objeto de su consideración teórica” (2011, p. 80-81). Basándose en Meinong, Gilles Deleuze sostiene que el sentido, es decir los acontecimientos, designan una suerte de Extra-Ser que, más que existir, insiste o subsiste: “Es este *aliquid*, a la vez extra-ser e insistencia, este mínimo de ser que conviene a las insistencias” (1969, p. 34).

asume imágenes monoculares para construir una única visión?” (1964, p. 217). No se trata de resolver la diplopía en una identidad ni de considerar las dos imágenes monoculares, la del cuerpo y la del espíritu, la de lo visible y la de lo invisible, como dos sustancias radicalmente diferentes; se trata, parece sugerir Merleau-Ponty, de asumir la diplopía e instalarse en el quiasmo en el que ambas imágenes se integran y se solapan sin perder su especificidad. Este solapamiento de las dos imágenes, esta integración no sintética que se efectúa en el quiasmo, es de otro orden que las imágenes monoculares. “Las imágenes monoculares no *son* en el mismo sentido en que es la cosa percibida con los dos ojos” (1964, p. 22). El solapamiento nos introduce en el mundo de la profundidad y de la verticalidad. La profundidad es por cierto inagotable. Siempre hay un resto de invisible en lo visible y un resto de visible en lo invisible. Por eso la integración de las imágenes monoculares no puede ser concebida como una síntesis o una identidad. Y cuando Merleau-Ponty sostiene que “más allá del ser en sí y el ser para nosotros, una tercera dimensión parece abrirse, donde su discordancia se abole” (1964, p. 48), no hay que entender que las diferencias de las dos imágenes resultan anuladas. La visión tridimensional, binocular, no cancela las diferencias específicas de cada imagen, más bien las hace coexistir, las *deja ser* (para decirlo heideggerianamente) en su diferencia, pero integrándolas.¹⁰

¹⁰ De nuevo es Simondon el que desarrolla esta idea y la eleva a una dimensión ontológica. El concepto de *disparation* (disparidad o discordancia) designa una tensión o una incompatibilidad entre dos elementos que forman parte de la misma situación y que sólo una nueva individuación puede resolver. El caso paradigmático de *disparation*, para Simondon, es por cierto la visión en profundidad, la cual se explica como la resolución de una disparidad entre la imagen percibida por el ojo derecho y la imagen percibida por el ojo izquierdo. Estas dos imágenes bidimensionales dispares requieren de una dimensión tridimensional que resuelva su tensión. “Así, cada retina está cubierta de una imagen bidimensional; la imagen izquierda y la imagen derecha son dispares; no pueden recubrirse porque representan el mundo de dos puntos de vista diferentes” (2005, p. 208). Esta disparidad fundamental, por lo tanto, crea las condiciones para que surja una tercera dimensión que venga a resolverla. Este nuevo sistema es precisamente la visión tridimensional: “en el mundo tridimensional no hay más dos imágenes, sino el sistema integrado de las dos imágenes” (*ibid.*). La visión tridimensional integra, de algún modo, los detalles de cada una de las visiones bidimensionales sin suprimirlos. Lejos de retener lo que es común, la percepción retiene todo lo que es particular y lo integra al conjunto del nuevo sistema tridimensional. Por este motivo, Alberto Toscano ha podido hablar de una “dualidad original” o de “una suerte de diferencia originaria, an-árquica” en el pensamiento de Simondon (2006, p. 139). Esta diferencia originaria, empero, al igual que en Merleau-Ponty, no supone ningún dualismo ontológico, sino una tensión o incompatibilidad que sólo una nueva individuación puede resolver.

Ahora bien, hemos dicho que el concepto de quiasmo, tal como Merleau-Ponty lo entiende, puede (y debe) ser identificado con la imaginación. ¿Por qué? Porque a lo largo de la historia de la metafísica la imaginación ha sido precisamente la instancia, muchas veces problemática y marginada, siempre difícil de aprehender, en la que lo sensible se ha articulado o conectado con lo inteligible. Como sostiene James Engell en *The Creative Imagination*: “La idea de la imaginación dramatizó y articuló la dialéctica entre materia y espíritu, naturaleza y *psyché* interior, materialismo y trascendentalismo” (1981, viii).¹¹ En efecto, la imaginación ha funcionado como el pliegue o el quiasmo en el que el ojo del cuerpo y el ojo del alma, según una metáfora que se retrotrae a Platón, encuentran la posibilidad de su integración y coexistencia.¹² Si, como afirma Giorgio Agamben, en nuestra cultura “el hombre

¹¹ Podríamos citar innumerables ejemplos que apoyan este lugar intermedio, quiasmático, de la imaginación en relación a lo sensible y lo inteligible. Lodi Nauta y Detlev Pätzold, sin ir más lejos, sostienen desde una perspectiva psicológica: “En tanto facultad del alma [la imaginación] se caracteriza en las teorías filosóficas, psicológicas y médicas por ser la mediadora entre los sentidos y la razón” (2004, ix). John Cocking, por su parte, escribe: “en la tradición filosófica que surge de Aristóteles, la fantasía es el nexo entre la sensación y el espíritu, y en la teología de la emanación es el nexo en el proceso contrario; el espíritu divino, creando, pasa de la pura inteligencia a la substancia sensible a través de la imaginación” (1991, p. 31). En una misma perspectiva, John Lyons se refiere a la imaginación como “la forma de pensamiento que media entre el cuerpo y el intelecto” (2005, xiii). Jan Veenstra expresa la misma idea: “Es una facultad intermedia entre los sentidos y la intelección, siguiendo a los primeros y precediendo a la última, una facultad entre lo corpóreo y lo incorpóreo” (2004, p. 14). Luigi Ambrosi también enfatiza la “extraña mezcolanza de su naturaleza a un tiempo material y espiritual” (1898, xxx). Giorgio Agamben, por último, refiere: “La imaginación recibe así un rango decisivo en todos los sentidos: en el vértice del alma individual, en el límite entre lo corpóreo y lo incorpóreo, lo individual y lo común, la sensación y el pensamiento, representa el residuo último que la combustión de la existencia individual abandona en el umbral de lo separado y de lo eterno. En este sentido, la imaginación —y no el intelecto— es el principio definitorio de la especie humana” (2007, p. 51-52); y también, un poco más tarde: “es en la imaginación donde tiene lugar la fractura entre lo individual y lo impersonal, lo múltiple y lo único, lo sensible y lo inteligible y, a la vez, la tarea de su dialéctica recomposición” (2007, p. 56).

¹² Según sostiene David Konstan en el ensayo “Biblical Beauty. Hebrew, Greek, and Latin”, “aparentemente fue Platón quien acuñó la expresión ‘el ojo del alma’” (2013, p. 134). La misma idea es confirmada por Murray W. Bundy en el artículo “Plato’s View of the Imagination”: “Platón insiste entonces en que la verdad es un asunto de recta visión, y es el primero, por lo que sabemos, en hablar del ojo del alma. En este punto de su pensamiento, sin embargo, la imaginación no podría ser identificada con ese ojo” (1922, p. 367). Platón emplea la expresión “el ojo del alma” [*to tēs psychēs omma*] en el Libro VII de *República*: “Por consiguiente, el método dialéctico es el único que se dirige, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como

ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un logos, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino” (2002, p. 21), y si identificamos al elemento natural, para seguir con la metáfora óptica, con la mirada proveniente del ojo del cuerpo y al elemento espiritual o anímico con la mirada proveniente del ojo del alma, entonces el quiasmo óptico es precisamente la imaginación. Instalarse en el borde del ser, como sugiere Merleau-Ponty a la hora de esbozar su ontología, significa instalarse en la imaginación.¹³ Para esto, sin embargo, es necesario liberar a la imaginación de toda connotación psicológica. En efecto, en una nota de febrero de 1959, Merleau-Ponty siente la necesidad de “mostrar que lo que se podría considerar como ‘psicología’ (*Ph. de la Perception*) es en realidad ontología” (1964, p. 228). Esto es aplicable sobre todo a la imaginación.¹⁴ Así como la imaginación, en Kant o en

asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito” (533c-d). La expresión *to tēs psychēs omma* vuelve a aparecer en *Sofista*, esta vez en plural (*tōn psychēs ommata*), también en relación al pensamiento dialéctico propio del filósofo. Heidegger, por su parte, en *Platons Lehre von der Wahrheit*, identifica a la filosofía platónica con el inicio de la historia de la metafísica. Haber pensado al ente a partir del concepto de Idea o Forma (*eĩdos*) es lo que convertiría a la filosofía en metafísica. En Platón se produciría, para Heidegger, esa metamorfosis esencial del pensamiento occidental, esa conversión de la ontología en metafísica que sentaría las bases de la historia misma entendida como historia del olvido del ser. Leemos en el texto de Heidegger: “Desde Platón, el pensar sobre el ser del ente deviene ‘filosofía’, porque él es un mirar ascendente hacia las “ideas”. Pero esta ‘filosofía’ que comienza con Platón adquiere en lo sucesivo el carácter de lo que más tarde se llama “metafísica”, cuya forma fundamental ilustra el mismo Platón en la historia que narra la alegoría de la caverna” (Heidegger, 1997, p. 235). El inicio de la metafísica, como vemos, coincide con el ascenso de la mirada humana hacia las Ideas, es decir con la apertura del ojo del alma, el ojo que permite ver lo invisible.

¹³ “La ontología nueva debe definir como Ser lo que no es plenamente y superar la dualidad entre ser y no-ser: ahora bien, lo imaginario es una noción que no puede ser pensada sino más allá de este dualismo, ella permite entonces, al igual que la noción de carne, designar un modelo de ser que nosotros buscamos definir más allá de los dualismos” (Dufourcq, 2012, p. 349). Por tal motivo, asegura Dufourcq, “lo imaginario se vuelve modelo ontológico” (349) en el último Merleau-Ponty.

¹⁴ No podemos desarrollar aquí este punto, pero es preciso indicar la importancia que posee el pensamiento de Schelling, y de los románticos en general, en la filosofía de Merleau-Ponty. Baste notar que la *Naturphilosophie* de Schelling significa, ante todo, para Merleau-Ponty, una “fenomenología del Ser pre-reflexivo” (1995, p. 66) que desemboca en una ontología de la naturaleza. Como es sabido, el Romanticismo se caracteriza por una exaltación de la imaginación, exaltación que, en el caso de Schelling pero también de Coleridge, Blake o Froschammer, alcanza dimensiones ontológicas y metafísicas. En *Die Philosophie der Kunst*, por ejemplo, Schelling sostiene: “La espléndida palabra alemana ‘imaginación’ [*Einbildungskraft*] significa el poder de una *mutua invención hacia la unidad* [*Ineinsbildung*]

Bergson pero también en gran parte de la filosofía occidental, es la superficie de contacto de lo sensible y lo inteligible (de las intuiciones y los conceptos en Kant; de lo actual y lo virtual en Bergson), así también la imaginación es (o podría ser) el pliegue entre lo visible y lo invisible, entre el cuerpo y el espíritu en Merleau-Ponty.¹⁵ La imaginación es el lugar o, más bien, el no-lugar, la superficie sin espesor en la que lo visible se solapa o se encabalga con lo invisible y viceversa; en la que el cuerpo encuentra su otro lado, su sombra espiritual, y el espíritu su sombra corporal, su lado sensible. Puede haber reversibilidad porque la imaginación es la bisagra que permite, desde ese lugar inextenso y prácticamente inexistente, que el cuerpo y el espíritu se excedan mutuamente y se encabalguen: allí, en el no-lugar de la imaginación, cuerpo y espíritu son *Ineinander*: uno en el otro. La imaginación, entonces, designa este entrelazo entre lo visible y lo invisible, el pliegue que debe ser pensado por toda ontología que intente superar el dualismo sin renunciar a lo corporal y a lo espiritual, es decir sin caer en una posición materialista ni idealista. En este sentido, Merleau-Ponty sostiene que la noción de carne, es decir de quiasmo, posee un estatuto autónomo que debe ser indagado en su especificidad. Se trata, pues, de una noción última: “podemos mostrar que la carne es una noción última, que no es unión o compuesto de dos sustancias, sino pensable por sí misma” (1964, p. 183). Es imperioso pensar esta suerte de tercer género del Ser, en el sentido de la *khōra* platónica¹⁶, y pensarlo en

sobre la cual se basa toda creación. Es la potencia por la que algo ideal es simultáneamente algo real, el alma simultáneamente el cuerpo, la potencia de la individuación que es el poder creativo real” (1859, p. 386). Sobre la imaginación en el Romanticismo vease Engell (1981); Barth (1977). Sobre la influencia de Schelling en Merleau-Ponty, Wirth & Burke (2013); Hamrick & Van Der Veken (2011, p. 123-144).

¹⁵ En una nota inédita citada por Emmanuel de Saint Aubert, Merleau-Ponty sostiene que lo imaginario no es una ilusión sino un rasgo ontológico: “lo imaginario como hueco ‘sensible’, no es ‘ilusión’, sino rasgo ontológico del ser-visto” (Nota inédita B.N. vol. VI [261] v, abril-mayo 1960, citada por E. de Saint Aubert (2004, p. 258, n. 5).

¹⁶ “En nuestro discurso precedente nos bastaron dos géneros de Ser: siendo uno de ellos la Forma modelo, inteligible y existente de manera uniforme; y siendo el otro la copia del modelo, visible y sujeto al devenir. En aquel momento, no diferenciamos un tercer género [*triton genos*] porque consideramos que estos dos iban a ser suficientes. Pero ahora el argumento nos obliga a revelar con palabras una forma que es difícil y oscura. ¿En qué consiste? ¿Cuál es su naturaleza? Consiste en ser el receptáculo, y de algún modo la nodriza, de todo devenir” (*Timeo* 48e-49a). Este tercer género ontológico, este *triton genos*, ni visible ni invisible, ni sensible ni inteligible, designa más bien un lugar, un espacio: *khōra*. Platón lo identifica, aunque siempre señalando la imposibilidad de construir una identidad sobre lo que

toda su profundidad y complejidad. Este tercer lugar o “tercera dimensión”, como la llama Merleau-Ponty, este “cero de ser que no es una nada”, designa un *tertium* cuya función, extremadamente paradójica y ambigua, consiste en conectar y al mismo tiempo distinguir dos elementos o regiones. Se trata de una suerte de *conjunción disyuntiva*.¹⁷ Esta operación, además, es propia de lo que John Sallis denomina la “lógica de la imaginación”:

esta palabra nombra, con la Madre, mientras que identifica a las Formas arquetípicas con el Padre y a las copias con el Hijo (cfr. *Timeo* 50d). Este espacio, maternal y difícil de aprehender en la medida en que es capaz de recibir todas las formas, es en sí mismo amorfo (cfr. 50d). En una línea similar, aunque sin hacer referencia al término *khōra*, Anne Merker, en *La Vision chez Platon et Aristote*, ha sostenido la tesis de que lo visible, en Platón, finalmente sería “un término medio, un lazo en el sentido particular de medialidad, entre lo sensible y lo inteligible” (2003, p. 123). Sobre el término *khōra* en Platón, cfr. Derrida (1993). Este tercer género de Ser, sin embargo, no se definiría por la existencia sino, como hemos indicado a partir de Meinong, por la sub-sistencia o la in-sistencia. “No hay, estrictamente hablando, lo sensible y lo inteligible, sino una única presencia que *subsiste* como la co-presencia de cada cosa en cada cosa, como *pregnancia* y *promiscuidad* universales” (Barbaras, 2004, p. 304; el subrayado es nuestro). En tanto no es algo que existe, “el principio de su articulación [de lo sensible y lo inteligible] no puede ser otra cosa diversa de lo que articula” (2004, p. 306). Por tal motivo, Mauro Carbone, poniendo en relación la noción de carne en Merleau-Ponty con la *khōra* platónica, aclara que no se trata de un “‘tercer género’, sino más bien de una textura unitaria de diferencias en constante diferenciación” (2015, p. 72). También Federico Leoni ha sugerido que uno de los sentidos posibles del término “carne” en Merleau-Ponty es el de *khōra*, tal como la entiende Platón en el *Timeo*: “‘Carne’ como informe consistencia originaria, como *chora* fenomenológicamente entendida, he aquí un primer sentido posible del proyecto ontológico merleaupontiano” (2003, p. 53). En suma, lo sensible y lo inteligible existen; el quiasmo, insiste o subsiste. No sería, en rigor de verdad, un tercer género de Ser, sino un Extra-Ser insistente o subsistente.

¹⁷ Existe un término en química que, creemos, explica la función específica del quiasmo: “miscibilidad”. La miscibilidad describe una mezcla de dos sustancias en la cual no hay transformación física o química de ninguna de ellas; cada una conserva respectivamente tanto su composición química como sus propiedades físicas. Aunque no hay ningún cambio, las sustancias forman una mezcla homogénea, lo que significa que son visualmente indistinguibles entre sí. La miscibilidad, por lo tanto, designa una coexistencia de dos sustancias diferentes que, a pesar de integrarse y formar una mezcla homogénea, conservan sin embargo sus rasgos específicos. El quiasmo óptico, por ejemplo, produce una suerte de miscibilidad de las dos imágenes monoculares, las cuales, como hemos dicho, no son sintetizadas sino integradas en su disparidad para formar una imagen profunda o tridimensional. La solubilidad, en cambio, es un término químico que se refiere a la capacidad de una sustancia, llamada soluto, para disolverse completamente en otra sustancia, referido como un solvente. A diferencia de la miscibilidad, la solubilidad se refiere a un cambio físico conforme las moléculas se disuelven y se separan en la solución. En este caso se trata de una síntesis que anula las diferencias respectivas; en el caso de la miscibilidad, por el contrario, de una integración que las conserva.

La imaginación se sostiene entre términos diferentes, distintos, y con frecuencia incluso opuestos. En este sostenerse entre términos, la imaginación los mantiene juntos. Esta conjunción no reduce la diferencia entre los términos. No los mezcla, no elimina sus rasgos distintivos; en el caso de los opuestos, no cancela su oposición. No produce lo que podríamos llamar una síntesis. Por el contrario, manteniendo los términos juntos, la imaginación también sostiene su diferencia; articulando los opuestos, los mantiene en su oposición (2012, p. 160-161).¹⁸

Imaginación y subjetividad

El término “quiasmo”, en Merleau-Ponty, cumple un rol operativo y sirve para pensar diferentes polaridades conceptuales. Su sentido general, como hemos visto, se caracteriza por la distinción “visible/invisible” o “expresión/percepción”. Este es el quiasmo de los quiasmos o, como sostiene Barbaras, el “último quiasmo” (2004, p. 306).¹⁹ Pero más allá de este quiasmo último, Merleau-Ponty también utiliza el concepto para pensar lo tocante y lo tocado, lo vidente y lo visible, lo visible y lo táctil, yo y mi cuerpo, mi cuerpo y el cuerpo del otro, etc. Ahora bien, entre los diferentes quiasmos individuados en *Le visible et l'invisible*, hay uno que nos interesa particularmente en relación al sujeto: pasividad-actividad.

El quiasmo, la reversibilidad, es la idea de que toda percepción (...) es acto de dos caras, ya no se sabe quién habla ni quién escucha. Circularidad hablar-escuchar, ver-ser visto, percibir-ser percibido (es ella la que hace que nos parezca que la percepción se produce en las cosas) - Actividad = pasividad. (1964, p. 233).

¹⁸ Por razones de extensión no podemos desarrollar aquí esta idea, pero nótese que existe una profunda afinidad entre la lógica de la imaginación, tal como Sallis la entiende, y lo que podríamos llamar una lógica del quiasmo o de la carne en Merleau-Ponty (cfr., en particular, Sallis, 2012, p. 142-189).

¹⁹ En una nota de noviembre de 1960, Merleau-Ponty se preguntaba “en qué sentido estos quiasmos múltiples no hacen más que uno” (1964, p. 309). El último capítulo del libro de Barbaras, *De l'être du phénomène: l'ontologie de Merleau-Ponty*, se titula precisamente “El último quiasmo”. Para explicar el carácter inmanente de este concepto último de la ontología merleau-pontyana, Barbaras recurre a la noción de envoltura: “Tal es el sentido del último quiasmo: el mundo sensible y el mundo inteligible envuelven al Ser, pero el Ser no es otra cosa que ellos; por eso, para que el Ser pueda preservar su absoluta profundidad, lo sensible y lo inteligible son a su vez envueltos por el Ser” (2004, p. 306).

Como resulta obvio, Merleau-Ponty está pensando al quiasmo, en este caso vinculado al círculo perceptivo, como el pliegue o la reversibilidad entre la actividad y la pasividad.²⁰ Pero, ¿qué significa concretamente que lo activo = a lo pasivo? O también, ¿qué significa afirmar, como en una nota de noviembre de 1960, que la “actividad no es más *lo contrario* de la pasividad” (1964, p. 317)? Esta equivalencia entre la actividad y la pasividad, ¿implica una identidad? La respuesta, evidentemente, es no.²¹ Dejemos que Merleau-Ponty nos responda:

Es que *reversibilidad* no es *identidad* actual de lo tocante y de lo tocado. Es su identidad de principio (siempre faltante). No es sin embargo idealidad, pues el cuerpo no es simplemente un visible entre los visibles, es visible-vidente, o mirada. Dicho de otro modo, el tejido de posibilidades que encierra lo visible exterior sobre el cuerpo vidente mantiene entre ellos una cierta distancia [*écart*]. Pero esta distancia no es un *vacío*, es llenada precisamente por la carne como lugar de emergencia de una visión pasividad que implica una actividad, - y por lo mismo distancia entre lo visible exterior y el cuerpo que constituye una amortiguación contra el mundo. (1964, p. 320).

Se trata de la misma lógica que explicaba la relación entre lo visible y lo invisible. Hay solapamiento entre la pasividad y la actividad, hay *pregnancia*: lo activo está impregnado de lo pasivo y lo pasivo de lo activo. ¿Qué es el sujeto? Es esta distancia que no es un vacío, de la misma manera que el quiasmo designa un *cero* de ser que no es una nada. Lo cual significa que el sujeto coincide con el quiasmo, es decir con la imaginación.²² El sujeto es un cierto espesor, una distancia, el punto de reversibilidad en el que lo pasivo y lo activo se vuelven prácticamente indistinguibles. No es una cosa, no es un

²⁰ Explica Mauro Carbone: “la idea de quiasmo [...] parece describir perfectamente la relación que hemos observado entre la actividad y la pasividad” (2004, xvi).

²¹ “No hay coincidencia entre lo vidente y lo visible” (1964, p. 309).

²² Sostiene Dufourcq: “El Ser tal como lo concibe Merleau-Ponty va a llevar la huella del arquetipo imaginario. Nosotros vamos a mostrar que es fundamentalmente distancia [*écart*], dehiscencia, ubiquidad, no-coincidencia consigo mismo, *Urstiftung* mítica – inasignable. Es la fluidez y el deslizamiento mismos. Es precisamente el carácter evasivo y evanescente de lo imaginario lo que hace que asuma el rango de modelo ontológico” (2012, p. 350).

espíritu, no es una substancia: es carne. Por esa razón Merleau-Ponty sostiene que “la idea del quiasmo [supone que] toda relación con el ser es simultáneamente aprehender y ser aprehendido, la aprehensión es aprehendida, está inscrita y se inscribe en el mismo ser que ella aprehende” (1964, p. 234). El sujeto, en rigor de verdad, no es ni activo ni pasivo o, quizás, es las dos cosas al mismo tiempo: es quien aprehende y quien es aprehendido, quien aprehende en tanto es aprehendido, quien ve y es visto, quien ve en tanto es visto. En *L’Œil et l’esprit*, Merleau-Ponty habla de una suerte de respiración ontológica que da cuenta de este doble movimiento del sujeto: “Lo que se llama inspiración debería ser tomado al pie de la letra: hay verdaderamente inspiración y expiración del Ser, respiración en el Ser, acción y pasión tan poco discernibles que no se sabe ya quién ve y quién es visto, quién pinta y quién es pintado” (1964a, p. 31-32). El sujeto, como el Ser, el sujeto en tanto forma parte del Ser, no está separado de esa respiración, no es una conciencia constituyente, sino primeramente carne, pliegue o envoltura ontológica. El sujeto es el punto en el que la in-spiración se transforma en ex-piración, el instante en el que la pasividad se vuelve activa, y al mismo tiempo en el que la actividad se vuelve pasiva. La respiración requiere ambos movimientos. Ahora bien, este doble movimiento, lejos de conferirle al sujeto un rol constituyente y fundamental, le adjudica más bien una función de actualización. El sujeto se define como una ocasión de actualización: actualiza una potencia anónima e impersonal. “Es esta Visibilidad, esta generalidad de lo Sensible en sí, este anonimato innato de Mí-mismo que nosotros llamamos carne hace un momento” (1964, p. 181). Podemos ver porque actualizamos esta Visibilidad en general, de la misma manera que podemos sentir porque actualizamos este Sensible en sí. Esta potencia, en el sentido de posibilidad anónima de actualización, es la carne. De allí el énfasis que pone Merleau-Ponty en el aspecto impersonal de la visibilidad. ¿Cuándo se produce la visión, cuándo vemos? Cuando lo visible, la Visibilidad en general, se pliega sobre sí, se solapa sobre sí y, al hacerlo, nos constituye como videntes: “hay una relación *consigo mismo* de lo visible que me atraviesa y me constituye como vidente, este círculo que yo no hago, que me hace, este enrollamiento de lo visible sobre lo visible” (1964, p. 183; el subrayado es nuestro). He aquí el aspecto pasivo: yo no hago la visión, la visión me hace, me atraviesa. ¿Qué soy? Este rulo, esta suerte de espiral o torbellino que forma lo visible cuando entra en

relación *consigo mismo*. En esta especie de cavidad o repulgue del Ser, algo así como un sujeto puede aparecer. Llamamos sensibilidad al pliegue de lo sensible e inteligibilidad al pliegue de lo invisible. Ambos pliegues, además, se solapan entre sí. Así como sentir es actualizar un Sensible en sí, pensar es actualizar un Inteligible en sí. El mundo se siente y se piensa a través nuestro: “se puede decir que nosotros percibimos las cosas mismas, que somos el mundo que se piensa – o que el mundo es en el corazón de nuestra carne” (1964, p. 177). El sujeto es una ocasión de expresión del Ser, del Mundo.²³ Merleau-Ponty recurre a Marcel Proust para mostrar esta concepción quiasmática del sujeto. El caso ejemplar es el músico. El intérprete no ejecuta la sonata; al contrario: el músico es la ocasión que encuentra la sonata para expresarse, para actualizarse.

Las ideas musicales o sensibles, precisamente porque son negatividad o ausencia circunscripta, no las poseemos, ellas nos poseen. No es el ejecutante el que produce o reproduce la sonata: él se siente, y los otros lo sienten, al servicio de la sonata, es ella la que canta a través de él, o que grita tan bruscamente que él debe ‘precipitarse sobre su arco’ para seguirla. Y estos torbellinos abiertos en el mundo sonoro no hacen finalmente más que uno donde las ideas se ajustan una a la otra (1964, p. 196).²⁴

Los sujetos no son sino estos torbellinos abiertos en el mundo sonoro, pero también en el mundo sensible, en el mundo afectivo, en el mundo inteligible. Torbellinos *abiertos* porque nunca puede agotarse la profundidad del ser, porque nunca puede ser clausurada la totalidad de lo que es. Siempre hay

²³ Como refiere Barbaras: “Uno debe observar que Merleau-Ponty no se preocupa demasiado en clarificar el uso de estos términos [mundo y Ser], a los que tiende a confundir” (2004, p. 308). Y también, un poco más adelante: “De hecho, mundo y Ser no pueden ser opuestos o distinguidos; hacerlo sería desfigurar a ambos. El Ser hace sentido, es preservado en su absoluta Diferencia, sólo si no posee su propia positividad que le permitiría ser separado del mundo, es decir, retirarse del plano del mundo. Su misma profundidad requiere que no sea distinguido de la experiencia, del mundo entendido en la plenitud de su sentido, o sea, como mundo sensible y mundo inteligible” (2004, p. 309).

²⁴ La misma idea expresa Merleau-Ponty en las notas de los cursos dictados en el *Collège de France* sobre la naturaleza: “Cuando inventamos una melodía, más que ser cantada por nosotros, ella se canta en nosotros [...] el cuerpo es suspendido en lo que canta, la melodía se encarna y encuentra en él una especie de sirviente” (1995, p. 228). Mauro Carbone, comentando este pasaje, sostiene que

un misterio que excede lo que se abarca con la mirada, con el pensamiento, con la sensibilidad. Toda percepción es impercepción, todo pensamiento implica un impensado. El sujeto no es identidad, pero tampoco no-identidad; no es coincidencia, pero tampoco no-coincidencia; es el quiasmo entre el adentro y el afuera, el pliegue en el que el afuera se adentra en sí mismo y, al hacerlo, provoca el advenimiento de una cavidad subjetiva. Adentro y afuera describen un movimiento circular al que podríamos denominar *círculo de la subjetividad*: “Partir de esto: no hay identidad, ni no-identidad, o no coincidencia, hay adentro y afuera girando uno alrededor del otro – Mi nada ‘central’ es como la punta de la espiral estroboscópica, que es *no se sabe dónde*, que es ‘nadie’” (1964, p. 312).

Es interesante notar que también la imaginación desempeña este rol de bisagra entre lo activo y lo pasivo. De nuevo son los románticos quienes lo expresan con gran claridad. Citamos un pasaje de la *Biographia literaria* de Samuel Taylor Coleridge²⁵:

Existen con toda evidencia dos poderes en funcionamiento, uno de los cuales es pasivo y el otro activo; y esto no es posible sin una facultad intermediaria, la cual es al mismo tiempo activa y pasiva. (En términos filosóficos, debemos denominar a esta facultad intermediaria en todos sus grados y determinaciones, IMAGINACIÓN) (1907, p. 86).

Esta idea, central también en Shelley y Schelling, remite, aunque en una perspectiva psicológica, a un autor caro a los románticos: Immanuel Kant. En efecto, para el filósofo de Königsberg la imaginación permite articular el aspecto reproductivo o pasivo con el aspecto productivo o activo. Por eso posee una doble función: imaginación reproductiva e imaginación productiva.²⁶

en Merleau-Ponty la subjetividad es pensada como un vacío o un hueco en el que la pasividad y la actividad se vuelven inescindibles: “En suma, en su forma de vacío, la subjetividad revela su propia pasividad como la *creadora* de las ideas. De hecho, si la idea debe ser entendida como *llegando* a la subjetividad, entonces esto significa que es *pasivamente creada* allí” (2004, xv). Esta *pasividad creadora* o *creatividad pasiva*, sostenemos nosotros, es lo propia de la imaginación.

²⁵ Sobre Coleridge y la imaginación, Leadbetter (2011); McNiece (1992, p. 53-61).

²⁶ Coleridge, sin ir más lejos, distingue dos tipos de imaginación: una primaria y una secundaria. Para Coleridge, como para la mayoría de los románticos, la imaginación es la potencia que unifica al hombre con el resto de la naturaleza. Imaginando, el hombre crea como crea la naturaleza; es más, al

En la *Kritik der reinen Vernunft*, la imaginación es una suerte de superficie de doble faz: por un lado, tiene una cara orientada a la sensibilidad, es decir a la pasividad o receptividad; por otro lado, otra cara orientada al entendimiento, es decir a la actividad o espontaneidad.²⁷ Podríamos resumir todo esto diciendo, con Wolfgang Iser (1980), que la imaginación posee una dimensión estética y una dimensión artística o poética.²⁸

ejercer su potencia imaginativa, el hombre asume su condición natural, vive como vive el cosmos, como vive Dios. Coleridge sostiene que la imaginación primaria es la repetición en el hombre de la actividad creadora de lo infinito: “Considero a la IMAGINACIÓN, entonces, o bien primaria o bien secundaria. La imaginación primaria es el Poder viviente y el primer Agente de toda la Percepción humana, y como una repetición en la mente finita del acto eterno de creación en el infinito Yo soy. La imaginación secundaria es un eco de la primaria, coexistiendo con la voluntad consciente, aunque idéntica no obstante con la primaria en el fondo de su agencia, y difiriendo sólo en grado y en el modo de su operación” (1907, p. 202). La imaginación primaria es una fuerza metafísica, similar a la concepción de la naturaleza –también organicista– que encontramos en Schelling. La imaginación secundaria, por su parte, sólo difiere en grado de la primaria y representa la misma potencia pero unida ahora a la voluntad consciente. Para un panorama general de las diversas interpretaciones de estas dos modalidades de la imaginación en Coleridge (McNiece, 1992, p. 58-59).

²⁷ En este lugar intermedio entre los conceptos y las intuiciones, por supuesto, se ubican los esquemas de la imaginación. No es casual que John Sallis indique la necesidad de pensar una lógica que no se base ni en las categorías inteligibles ni en las meras experiencias sensibles, sino en los esquemas de la imaginación. “La lógica de los conceptos debe dar lugar a una lógica enfocada en la forma que asume la determinación primaria cuando ya no es prescripta desde el exterior (por ejemplo, mediante las categorías) sino reinstalada en lo sensible. Esta operación de determinación primaria en lo sensible debe ser designada a partir de una adaptación del término *esquema*. Y dado que esta operación de los esquemas pertenece a la imaginación, la lógica centrada en tal determinación tomará la forma de una lógica de la imaginación” (Sallis, 2012, p. 22). Esta lógica de la imaginación, cuya operación se define por una conjunción disyuntiva, se ubica en el quiasmo entre lo visible y lo invisible, entre lo sensible y lo inteligible: en el esquema. Se trata de una lógica de lo expresado en la percepción y de lo percibido en la expresión o, dicho de otro modo, de la pregnancia invisible de lo visible y de la pregnancia visible de lo invisible: una lógica de la carne.

²⁸ En el sexto capítulo de *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, Wolfgang Iser sostiene que el proceso de lectura, el proceso a través del cual se concretiza el sentido de una obra literaria se caracteriza por una polaridad esencial: de un lado, el texto escrito por el autor (polo artístico); del otro, el lector que actualiza el texto (polo estético). Iser señala la importancia que posee la imaginación, entendida como aquella facultad capaz de crear imágenes mentales, a la hora de comprender la lectura de un texto literario. No sólo la comprensión y el sentido del texto depende de esta facultad sino que ella indica el lugar (o no-lugar) en el que el mundo del texto y el mundo del lector se articulan. “Resulta extremadamente difícil decir dónde terminan las señales y dónde comienza la imaginación del lector en este proceso de proyección” (1980, p. 135); y un poco más tarde: “Lo que el lenguaje *dice* es trascendido por lo que *encubre*, y lo que *encubre* representa su verdadero significado. El sentido de

Conclusión

En las páginas previas hemos sostenido que el concepto de “quiasmo” es un *terminus technicus* clave en la ontología esbozada por Merleau-Ponty en sus últimos años. Esta categoría permite pensar una ontología binocular o de doble faz²⁹ (visible e invisible, cuerpo y espíritu, naturaleza y lenguaje, etc.) sin caer en un dualismo o en un reduccionismo. Como sostiene lúcidamente Barbaras: “La percepción y la expresión no pueden ser confundidas, pero tampoco pueden ser opuestas, y por las mismas razones” (2004, p. 303). Lo visible envuelve ya un margen de invisibilidad, así como lo invisible envuelve un margen de visibilidad. Esta doble articulación o solapamiento, esta reversibilidad es precisamente el quiasmo o la carne. Nos ha interesado mostrar, además, que esta función estratégica que desempeña el término “quiasmo” en Merleau-Ponty es similar a la función que ha desempeñado la imaginación a lo largo de la historia de la metafísica. En efecto, la imaginación ha sido el quiasmo, es decir el pliegue o la bisagra que ha permitido articular las grandes polaridades del Occidente: lo sensible y lo inteligible, el cuerpo y el alma, la materia y el espíritu, etc. Desde Aristóteles a Bergson, pasando por Averroes y Kant, la imaginación (a veces llamada fantasía) ha funcionado como el punto de contacto de las dos grandes regiones ontológicas que Platón ha legado a la posteridad: las Ideas inteligibles y las cosas sensibles. Sin embargo, a pesar de esta función decisiva, o tal vez a causa de ella, la imaginación ha permanecido en una suerte de exterioridad respecto a las grandes dicotomías metafísicas. Acaso no sería osado afirmar que la potencia imaginativa es el gran *impensado* del mundo occidental. Esto es así porque, en cierto sentido, la imaginación, es decir el quiasmo, designa un límite que, en rigor de verdad, no ex-iste, sino que más bien in-siste o sub-siste. Se trata

la obra literaria permanece vinculado a lo que dice el texto impreso, pero requiere de la imaginación creativa del lector para concretizarlo” (1980, p. 142). Según Iser, además, el lugar propio de la obra de arte literaria se encuentra entre el texto y el lector. Iser denomina a ese espacio intermedio “posición virtual [*virtual position*]” (1980, p. 21).

²⁹ La expresión “doble faz” pretende traducir el término inglés “twofold”. Es preciso no confundir, puesto que se oponen, la doble cara de la ontología merleau-pontyana con el dualismo en cualquiera de sus modalidades. El segundo capítulo de *Nature and Logos*, el notable texto de William Hamrick y Jan Van Der Veken al que ya hemos hecho referencia, está dedicado por completo a indagar la influencia de Alfred North Whitehead en la “ontología de doble faz [*twofold ontology*]” del último Merleau-Ponty (Hamrick & Van Der Veken, 2011, pp. 47-72).

de un mínimo de Ser o, como sostiene Merleau-Ponty, un cero de ser que no es una nada: una ontología del borde o del límite, una sub-ontología. Por eso la metafísica occidental, abocada a pensar el Ser, no ha sido capaz de aprehender esta subsistencia paradójica y ambigua que define a la imaginación.

De la misma manera, la imaginación funciona como el quiasmo entre la pasividad y la actividad. El sujeto, hemos dicho, no es ni meramente pasivo ni meramente activo, es más bien la distancia [*écart*] que se abre entre ambos movimientos, distancia que no es sino su punto de contacto. Cuando la *aisthēsis* se vuelve *poiēsis* o, mejor aún, cuando resulta imposible distinguir una de otra podemos decir que hay un sujeto. El sujeto, por eso mismo, es el quiasmo entre la dimensión estética, pasiva, y la dimensión poética, activa. En cierto sentido, al igual que el quiasmo ontológico, el sujeto es también un ser en el límite del ser que no coincide –para decirlo en términos kantianos– ni con la receptividad de la sensibilidad ni con la espontaneidad del entendimiento. El sujeto es su punto de contacto, su límite de reversibilidad: la imaginación. Acaso no existamos, al menos como existe la materia o el espíritu o como existen las cosas y las representaciones; acaso estemos condenados (o librados) a un mínimo de ser, a un cero de ser que, como el de los fantasmas que se aparecen en nuestros sueños, no es una simple nada, sino una in-sistencia o una sub-sistencia en el borde mismo de la ontología. Esta fragilidad ontológica es, sin duda, lo más difícil de pensar. Algunos se han arriesgado a llamarla imaginación, otros carne o quiasmo, aunque “se sabe que no hay nombre en la filosofía tradicional para designar esto” (Merleau-Ponty, 1964, p. 181).

Bibliografía

- Agamben, G. (2002). *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2007). *Ninfe*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Ambrosi, L. (1898). *La psicologia della immaginazione nella storia della filosofia*. Roma: Società Editrice Dante Alighieri.
- Barbaras, R. (2004). *The Being of the Phaenomenon. Merleau-Ponty's Ontology*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Barth, R. J. (1977). *The Symbolic Imagination. Coleridge and the Romantic Tradition*. New Jersey: Princeton University Press.

- Bergson, H. (1939). *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: P.U.F.
- Blondel, M. (1935). *L'Être et les êtres*. Paris: Félix Alcan.
- Bundy, M. W. (1922). Plato's View of the Imagination. *Studies in Philology*, 19(4), 362-403.
- Carbone, M. (2004). *The Thinking of the Sensible. Merleau-Ponty's A-Philosophy*. Illinois: Northwestern University Press.
- Carbone, M. (2015). *The Flesh of Images. Merleau-Ponty between Painting and Cinema*. New York: New York University Press.
- Cocking, J. (1991). *Imagination: A Study in the History of Ideas*. London: Routledge.
- Coleridge, S. T. (1907). *Biographia Literaria*. Oxford: Clarendon Press.
- Deleuze, G. (1964). *Proust et les signes*. Paris: P.U.F.
- Deleuze, G. (1966). *Le bergsonisme*. Paris: P.U.F.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (2004). *Foucault*. Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1993). *Khôra*. Paris: Galilée.
- Dufourcq, A. (2012). *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*. New York: Springer.
- Dupond, P. (2001). *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses.
- Engell, J. (1981). *The Creative Imagination. Enlightenment to Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Evans, F. y Lawlor, L. (Eds.) (2000). *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*. New York: New York University Press.
- Galeno, C. (1978). *De usu partium corporis humani*. En I. Garofalo, y M. Vegetti, (Eds.), *Opere scelte di Galeno* Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Hamrick, W. S. & van der Veken, J. (2011). *Nature and Logos. A Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought*. New York: New York University Press.
- Heidegger, M. (1997). *Platons Lehre von der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Henry, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil.

- Iser, W. (1980). *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*. London: John Hopkins University Press.
- Jacquette, D. (2015). *Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being*. New York: Springer.
- Kant, I., (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- Konstan, D. (2013). Biblical Beauty. Hebrew, Greek, and Latin. En H. C. Johnson (Ed.), “*The One Who Sows Bountifully*”: *Essays in Honor of Stanley K. Stowers* (129-140). Rhode Island: Brown Judaic Studies.
- Leadbetter, G. (2011). *Coleridge and the Daemonic Imagination*. New York: Palgrave MacMillan.
- Leoni, F. (2003). Carne come ritmo. Teologia e fenomenologia della carne. *Chiasmi International: Merleau-Ponty. Le réel et l’imaginaire*, 5, 43-62.
- Lyons, J. (2005). *Before Imagination: Embodied Thought from Montaigne to Rousseau*. California: Stanford University Press.
- Mcniece, G. (1992). *The Knowledge that Endures: Coleridge, German Philosophy, and the Logic of Romantic Thought*. New York: Palgrave MacMillan.
- Meinong, A. (2011). The Theory of Objects. En R. M. Chisholm, (Ed.), *Realism and the background of phenomenology* (p. 76-117), I. Levi, D. B. Terrell y R. Chisholm (Trad.). Atascadero: Free Press.
- Merker, A. (2003). *La Vision chez Platon et Aristote*. International Plato Studies Vol. 16, Sankt Augustin: Academia.
- Merleau-Ponty, M. (1964a). *L’Œil et l’esprit*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964b). *Le visible et l’invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes et cours du Collège de France*. Paris: Éditions du Seuil.
- Nauta, L. y Pätzold, D. (Eds.). (2004). *Imagination in The Later Middle Ages and Early Modern Times*. Leuven – Paris - Dudley: Peeters.
- Platón (1986). *República*. En L. C. Eggers (Ed.), *Diálogos IV*. Madrid: Gredos.
- Platón, (1992). *Timeo*. En L. Duran y F. L. Lisi (Eds.), *Diálogos VI*. Madrid: Gredos.
- Saint Aubert, E. (2004). *Du lien des êtres aux éléments de l’être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. Paris: Vrin.
- Sallis, J. (2012). *The Logic of Imagination. The Expanse of the Elemental*. Bloomington- Indianapolis: Indiana University Press.

- Schelling, F. (1859). *Philosophie der Kunst. Sämtliche Werke*, 1(5), Stuttgart, J. G. Cotta'scher Verlag.
- Septuaginta. Vetus Testamentum, ca. 250/200 a. Chr. n. Bibliotheca Augustana. (1926 sqq), ed. A. Rahlfs auctoritate Societatis Gottingensis Göttingen.
- Simondon, G. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- Suda. (Lexicographer). Portus, A., 1550-1614 or 15; Kuster, L., 1670-1716; Adams, J., 1735-1826, former owner. Greek and Latin in parallel columns. John Adams Library (Boston Public Library) BRL.
- Toadvine, T. (2009). *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Evanston: Northwestern University Press.
- Toadvine, T. (2012). The Chiasm. En L. Sebastian, y O. Søren, (Eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology* (pp. 336-347). New York: Routledge.
- Toscano, A. (2006). *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*. New York: Palgrave Macmillan.
- Veenstra, J. R. (2004). The Subtle Knot. En L. Nauta, y D. Pätzold, (Eds), *Imagination in The Later Middle Ages and Early Modern Times* (1-20). Leuven - Paris - Dudley: Peeters.
- Wirth, J. M. y Burke, P. (Eds.) (2013). *The Barbarian Principle: Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*. New York: University of New York Press.