

# Primacía de la percepción y otras notas características de la teoría del conocimiento de Merleau-Ponty

PATRICIA MOYA CAÑAS\*  
 Universidad de los Andes (Chile)  
 pmoya1@miuandes.cl

## Resumen

El artículo parte del supuesto que Merleau-Ponty realiza en su filosofía una formulación y caracterización del conocimiento humano. Se explican cuatro notas que dan cuenta, no exhaustiva, de los rasgos centrales de su pensamiento gnoseológico. La característica principal, de la que se desprenden las otras tres notas, es la primacía de la percepción. La segunda nota, que dice relación con la opacidad del conocimiento, se explica tomando una expresión de Bech: “el pensamiento de la no-coincidencia”. La tercera nota corresponde a la interrogación radical y la cuarta se expone a través del concepto de no-filosofía.

**Palabras clave:** Merleau-Ponty, conocimiento, percepción, interrogación radical, no-filosofía.

## *Primacy of perception and other characteristic features from Merleau-Ponty's theory of knowledge*

### Abstract

*The article starts from the assumption that Merleau-Ponty, in his philosophy, formulates and characterizes human knowledge. Four traits are explained, each of which gives account, in a non-exhaustive way, of his gnoseological thinking central features. The main feature, from which emerge the other three, is the primacy of perception. The second feature, which is related to the opacity of knowledge, is explained by Bech's expression of "the thought of non-coincidence". The third feature corresponds to radical interrogation and the fourth is explained through the concept of non-philosophy.*

**Key words:** Merleau-Ponty, knowledge, perception, radical interrogation, non-philosophy.

---

\* Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra. Profesora Titular del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes, Santiago de Chile. Entre sus publicaciones destacan los libros *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino* (1994) y *El conocimiento nuestro acceso al mundo* (2013). Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas, entre los que se encuentran los siguientes relacionados con Merleau-Ponty: “La función del hábito en el comportamiento humano según M. Merleau-Ponty” (2012), y “La relación de Maurice Merleau-Ponty con el cristianismo” (2018).

## INTRODUCCIÓN

En este artículo se pretende realizar una evaluación de la obra de Merleau-Ponty respecto a su teoría del conocimiento. Se parte del supuesto de que hay efectivamente en su pensamiento una formulación y caracterización original del conocimiento humano. La cuestión que se plantea es cuáles son las notas sobresalientes en su comprensión del conocimiento, y si la propuesta que presenta Merleau-Ponty logra superar las críticas que se le han formulado respecto a la coherencia interna de sus afirmaciones y su viabilidad filosófica.

Usualmente la discusión crítica en torno a la obra de Merleau-Ponty y más particularmente en torno a la *Fenomenología de la percepción*, se concentra en dos temas: 1) El reproche de no lograr salir del todo de los marcos del intelectualismo y naturalismo que critica en esta obra. En definitiva, el haberse quedado atrapado en la razón conceptualizante. 2) La dificultad de una filosofía que se centra en una intencionalidad ante predicativa y que, sin embargo, no tiene otra fórmula de expresión que la racionalidad predicativa. Estas críticas están presentes desde temprano, por ejemplo, las presenta Bréhier en la discusión posterior a la conferencia de incorporación en la Sociedad Francesa de Filosofía, en 1946, a un año de la publicación de la *Fenomenología de la percepción* (Merleau-Ponty, 1996a: 72-104). Autores posteriores, como Ballard (1961), consideran que la filosofía de Merleau-Ponty tendría un valor meramente introductorio o provocador de la verdadera reflexión filosófica.

En este artículo se plantea como hipótesis que, supuesta una teoría del conocimiento en el pensamiento de Merleau-Ponty, es posible establecer cuatro características principales que, sin dar cuenta exhaustiva de la comprensión merleau-pontiana del conocimiento, la explican satisfactoriamente. La primera es la primacía de la percepción que actúa como fuente permanente de relación del sujeto con el mundo (Merleau-Ponty evita hablar de realidad). Esta nota se explica más extensamente porque, de alguna manera, las tres restantes se desprenden o vinculan directamente con dicha primacía. Para la segunda característica he utilizado la expresión de Josep Maria Bech “pensamiento de la no-coincidencia” que dice relación con una filosofía que no busca la transparencia de la idea, sino que más bien asume la opacidad. La tercera nota es la interrogación radical. La cuarta se explica por el concepto de no-filosofía según algunas de las acepciones en que Merleau-Ponty lo utiliza. Como es obvio, estas notas están entrelazadas, pero el análisis pormenorizado de cada una de ellas permite dibujar la visión que Merleau-Ponty tiene del conocimiento.

Me ha parecido pertinente comenzar por un breve análisis de las críticas anteriormente mencionadas para que, una vez hecha la caracterización de la teoría del conocimiento merleau-pontiano, sea posible evaluar su conveniencia.

## 1. DOS OBJECIONES AL PENSAMIENTO DE MERLEAU-PONTY

Merleau-Ponty busca, a lo largo de toda su obra, alcanzar un acceso filosófico al nivel pre-reflexivo del conocimiento. Es decir, describir de qué manera se vincula el sujeto con el mundo en un acto más bien vital y práctico, que se realiza desde el *yo puedo*, en contraste con las formas de pensamiento propiamente intelectuales o reflexivas que se vinculan a un *yo pienso* desligado de la existencia personal. La percepción ocupa en este contexto un lugar central como forma de conocimiento originario.

Una primera crítica se pregunta y cuestiona la posibilidad de tal empresa, la de alcanzar un conocimiento auténticamente pre-objetivo, ya que siempre utilizamos un pensamiento reflexivo y un lenguaje que manifiesta nuestra inserción cultural (Kullman & Taylor, 1958: 113). Bréhier, en la discusión que se abre después de la conferencia de 1946, ya mencionada, objeta que el énfasis merleau-pontiano en la percepción impide la actividad propiamente filosófica que se caracteriza por su índole teórica<sup>1</sup>. Alejarse de esta característica básica de la filosofía es, de alguna manera, salir del ámbito propio de esta forma de pensamiento. Tal como lo presenta Merleau-Ponty, su filosofía tendría que limitarse a ser una doctrina solamente vivida. Por otra parte, habría algo así como una traición a lo inmediato, porque cuando se reflexiona acerca de él, se pierde precisamente la inmediatez que Merleau-Ponty considera como el nacimiento u origen del *logos*.

La respuesta del fenomenólogo francés a la crítica de Bréhier es que hay que introducirse en esta aparente contradicción. Es decir, se trata de un ir y volver de lo irreflexivo a lo reflexivo que termina por engrandecer a la razón. Merleau-Ponty expone en su respuesta un elemento importante y definitorio de su filosofía: esta contradicción forma parte de la vida filosófica misma. No hay que buscar una verdad absoluta, una transparencia o claridad total, sino que siempre se está retornando a las capas más primordiales que hace que la filosofía esté en un constante hacerse. Su objetivo es progresar en un permanente contrapunto entre opacidad y luz (Merleau-Ponty, 1996a: 72-78). Desde esta perspectiva se responde a las dos objeciones, porque no se pierde de vista la racionalidad propia de la filosofía, sino que se la entiende de otra manera: en permanente diálogo

---

<sup>1</sup> Émile Bréhier, filósofo francés, es uno de los participantes en la discusión posterior a la conferencia dictada por Merleau-Ponty.

con formas preliminares del conocimiento y admitiendo una oscuridad que no se resuelve de manera definitiva. El uso que se hace del lenguaje y, con él, de la reflexión, es inevitable cuando se quiere explicar la capa pre-reflexiva del conocimiento. Como señala Dastur, la ironía de la filosofía es que no puede formular su ambigüedad sin transformarla en algo positivo, que la hace desaparecer (2007: 162).

Una segunda crítica se realiza desde la perspectiva opuesta, pues se le reprocha el no ser lo suficientemente radical en la indivisión sujeto-objeto y en la presentación de una conciencia comprometida con el mundo con el que forma una unidad. Un crítico relevante respecto a esta intención, supuestamente no lograda, es R. Barbaras en su libro *Introducción a una fenomenología de la vida*<sup>2</sup>. Según este autor, Merleau-Ponty, a la altura de la *Fenomenología de la percepción*, no ha logrado superar la escisión entre sujeto y objeto y, sobre todo, no ha resuelto el problema de la conciencia como fuente idealizadora del mundo. Merleau-Ponty se esfuerza por sustituir la transparencia de la conciencia reflexiva por la pasividad y opacidad de la conciencia perceptiva, ambas características propias de la situación encarnada del sujeto. La percepción, desde esta perspectiva, no puede ser asimilada a un acto intelectual. Merleau-Ponty, con su descripción del cuerpo propio, intentaría una fenomenología que supere o soslaye la conciencia o, al menos, su idealización (Barbaras, 1998: 111-112). Pero, especialmente en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty no lograría esta superación porque, entre otras razones, no habría llevado hasta el final el análisis del cuerpo propio que continúa siendo pensado desde la conciencia. En efecto, aunque esta sea descrita como opaca o incoativa, el peso que le asigna impide otorgar una centralidad al cuerpo:

En este punto, Merleau-Ponty no supera realmente la concepción metafísica del cuerpo, la cual ve en este algo que viene a enmarañar o a volver opaca la transparencia de la Razón, como la parte de contingencia a la que el sujeto cognoscente está sometido: el cuerpo conserva la significancia negativa característica de cuanto representa un obstáculo para el cumplimiento de la conciencia racional. (Barbaras, 1998: 117)

Según Barbaras, en *Lo visible y lo invisible* se daría un paso adelante en el abandono de la filosofía de la conciencia, pero tampoco la categoría ontológica de la carne logra dicha superación porque no tiene en cuenta la vida como estructura ontológica básica. Al comentar o analizar más de

---

<sup>2</sup> En otras obras suyas Barbaras (2001; 2013) ha realizado también alcances críticos, pero tendremos en cuenta este libro más reciente para ver el enfoque de este filósofo francés estudioso de Merleau-Ponty.

cerca la evolución que Merleau-Ponty realiza en *Lo visible y lo invisible*, Barbaras (1998: 122-124) vuelve a sostener que en la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty buscaría una claridad obstaculizada por la oscuridad que la percepción y la corporalidad imponen.

Me parece que el juicio de Barbaras es muy severo, porque Merleau-Ponty nunca ha pensado en una transparencia de la razón, ni tampoco considera el cuerpo como un agente negativo que privaría a la persona de esta transparencia. La opacidad y pasividad son más bien características que reflejan o dan cuenta de la inserción del sujeto en el mundo. En el capítulo de la *Fenomenología de la percepción* que contrapone su visión del cuerpo con la del cuerpo tratado como objeto, afirma:

La permanencia del cuerpo propio, si hubiera sido analizada por la psicología clásica, podría haberla llevado a definir el cuerpo ya no como objeto del mundo, sino como nuestro medio de comunicación con él, y a definir el mundo no ya como la suma de objetos determinados, sino como el horizonte latente de nuestra experiencia, presente que no cesa, antes de todo pensamiento determinado. (Merleau-Ponty, 1957b: 99)

La relación del cuerpo con el mundo se expresa también en lo que Merleau-Ponty llama “esquema corporal” (1957b: 108), que es una manera de expresar que el cuerpo propio es en medio del mundo.

La encarnación es un rasgo esencial de la persona y la descripción fenomenológica que realiza Merleau-Ponty no pretende desligarse de dicha condición, ni tampoco tiene de ella una visión negativa. Para Merleau-Ponty, opacidad y pasividad son rasgos que no han de ser superados, sino más bien, asumidos para comprender adecuadamente la percepción y desde ella el conocimiento. Efectivamente, Merleau-Ponty (1970: 244) reconoce que la superación de la dualidad conciencia y objeto no está plenamente lograda en la *Fenomenología de la percepción*, pero esto no significa que positivamente el cuerpo se considere un obstáculo para la razón o que se busque una transparencia racional.

En el tratamiento del espacio y su vinculación con el cuerpo, se evidencia también esta inserción del cuerpo en el mundo: todas las expresiones espaciales: sobre, bajo, etc., se hacen desde “mi” cuerpo, sin el cual no tendrían sentido. Para esto hay que reconocer que la espacialidad del cuerpo propio es diferente a la de otras cosas (Merleau-Ponty, 1957b: 108-109). “La espacialidad del cuerpo es el despliegue de su ser cuerpo, la manera en que se realiza como cuerpo” (1957b: 162).

Finalmente, el análisis del caso del miembro fantasma ilustra la refutación de una explicación dada desde la conciencia para poner en su lugar una interpretación que abarca la vida de la persona, es decir, la intención

de su ser total (1957b: 83-86). Toda la *Fenomenología de la percepción* es una crítica a esta posición y el hecho de que no logre superar totalmente la dualidad, no significa que tenga una visión metafísica del cuerpo, entendiéndose por tal un dualismo *avant la lettre* descrito por Barbaras en el texto citado.

Al analizar las notas características de lo que he llamado la teoría del conocimiento de Merleau-Ponty, las respuestas a estas críticas se harán más evidentes.

## 2. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y SUS NOTAS CARACTERÍSTICAS

### a) Primacía de la percepción

La afirmación de una teoría del conocimiento en Merleau-Ponty, va de la mano de la primacía que nuestro filósofo otorga a la percepción. Según Chris Nagel esta primacía opera como una teoría del conocimiento y su tratamiento podría ser entendido como una suerte de investigación trascendental acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento (Nagel, 2000: 483). Conviene advertir que dicha investigación lleva consigo una serie de paradojas inherentes a la condición encarnada (espacio-temporal) de la persona. Son, por esta razón, paradojas que muchas veces quedan sin resolver, más aún, su no resolución forma parte de la comprensión merleau-pontiana del conocimiento.

No resulta fácil rescatar en la *Fenomenología de la percepción* las explicaciones propiamente gnoseológicas, por su crítica permanente al empirismo y al racionalismo, pero se puede decir que el conjunto del estudio de la percepción que en ella se realiza es básico para comprender una teoría del conocimiento que más adelante se consolida con artículos y conferencias y con su obra póstuma, *Lo visible y lo invisible*.

A lo largo de la obra merleau-pontiana, se puede apreciar que la percepción atraviesa de punta a cabo su descripción del conocimiento y que es la operación a la cual Merleau-Ponty es fiel en todo momento. Por esta razón, responde a la objeción de explicar “racionalmente” la percepción, con un esfuerzo sostenido por describir del modo más fiel posible el carácter originario e irrenunciable que tiene en el conocimiento humano. El capítulo dedicado a la “fe perceptiva” en *Lo visible y lo invisible*, es un claro testimonio de la constancia otorgada a esta operación, que no solo tiene una primacía temporal, sino, más aún, gnoseológica porque se encuentra en el origen de la razón.

Nagel otorga importancia a la conferencia de 1946 porque en ella, Merleau-Ponty explicita las tesis que están en la *Fenomenología de la percepción*, frente a las cuales se habían levantado críticas, como se vio en el apartado

anterior. También porque en esa ocasión, Merleau-Ponty explica la percepción en clara oposición a una teoría de la conciencia. La conferencia se desarrolla en torno a tres argumentos que se expondrán a continuación:

1) La percepción es una modalidad original de la conciencia. El mundo percibido no es una suma de objetos, en el sentido que la ciencia da a esta palabra, ni nuestra relación con ellos es la de un pensador frente a su objeto. La unidad de la cosa percibida, que concita el acuerdo de los sujetos cognoscentes, no es asimilable a la unidad de un teorema que muchos pensadores reconocen, ni la existencia percibida se asemeja a la existencia ideal. La materia perceptiva está “impregnada” de su forma, esto quiere decir que toda percepción tiene lugar en un horizonte y en el mundo y que el uno y el otro se nos hacen presente prácticamente, más que ser explícitamente conocidos y poseídos por nosotros. La relación, en cierta manera orgánica del sujeto percipiente con el mundo, comporta por principio la contradicción de la inmanencia y de la trascendencia (Merleau-Ponty, 1996a: 41-42). Inmanencia, porque lo percibido no es extraño al que conoce; trascendencia porque siempre hay un más allá que se nos escapa. Estos dos elementos están en permanente relación (1996a: 49-50).

2) La idea a la que damos nuestro asentimiento es válida por un periodo de nuestra historia y de la cultura. No hay evidencia apodíctica ni pensamiento intemporal, pero siempre hay un progreso transcultural. La certeza de la idea no funda la de la percepción, sino que reposa sobre ella, porque la experiencia de la percepción nos muestra el paso de un momento a otro y nos procura la unidad del tiempo. En ese sentido, toda conciencia al ser temporal es conciencia perceptiva, incluso la conciencia de nosotros mismos (Merleau-Ponty, 1996a: 42).

3) Como consecuencia, el mundo perceptivo será el fondo siempre presupuesto por toda racionalidad, todo valor y toda existencia. Una concepción de este género no destruye ni la racionalidad ni el absoluto, sino que busca hacerlos descender sobre la tierra (1996a: 43).

Merleau-Ponty desarrolla estas ideas en su conferencia y las ejemplifica en la percepción de la cara no vista de la lámpara o del cubo que la persona tiene ante sí. No están delante como objetos representados, ni son el producto del desarrollo de la percepción, sino que están presentes de una manera peculiar, son captados por el sujeto como algo que está en su “vecindad”. Este modo existencial de ser verdadero se contrapone al de una verdad geométrica:

Lo que me da, con las caras visibles del objeto, las caras no visibles, esta síntesis, que conduce de lo dado a aquello que no está actualmente dado no es una síntesis intelectual que pone libremente al objeto total, es como una síntesis práctica: yo puedo tocar la lámpara, y no solamente siguiendo la cara

que ella me muestra, sino también del otro lado; bastaría que extendiera la mano para tocarla. (Merleau-Ponty, 1996a: 45-46)

La síntesis que compone el conjunto de los objetos percibidos no es intelectual, sino que, con Husserl, señala que sería una “síntesis de transición”. El sujeto asume un punto de vista desde el cuerpo propio situado en un campo perceptivo y práctico, en el que los gestos tienen un objetivo. La cosa percibida no es una unidad ideal poseída por la inteligencia, sino que es una totalidad abierta al horizonte de un número indefinido de vistas o perspectivas que se reúnen según un cierto estilo que define el objeto del que se trata (Merleau-Ponty, 1996a: 48-49). Esta es la paradoja de la inmanencia y trascendencia que se mencionó más arriba.

“La cosa no se impone como verdadera para toda inteligencia, sino como real para todo sujeto que comparte mi situación” (1996a: 52). Merleau-Ponty destaca el papel que juegan tanto la intersubjetividad como la presencia de la cosa conocida. Por ejemplo, dos amigos miran un mismo paisaje en el que uno de ellos no ve ciertas cosas que le indica el otro. Al que en un primer momento no reparaba en ciertos detalles de la escena, no se le aparece el paisaje por la comunicación verbal que sostiene con el amigo, sino por la visión de la cosa misma real. Por la percepción de otro, un sujeto se encuentra en relación con otro sí-mismo, que está abierto a las mismas verdades, en relación con el mismo ser que él. La percepción se realiza desde el fondo de una subjetividad que ve aparecer otra subjetividad investida de derechos iguales, porque se comparte el mismo campo perceptivo, comportamiento y lenguaje común. Del mismo modo que el cuerpo propio funda una unidad con los objetos que percibe, de la misma manera el cuerpo de otro, en tanto portador de la conducta de lo verdadero, propone a su interlocutor una tarea de comunicación verdadera (Merleau-Ponty, 1996a: 52-53).

La primacía de la percepción se manifiesta también en la preeminencia del hecho, cuestión que las ciencias modernas olvidan. Según Merleau-Ponty es una ilusión dogmática la convicción de que la ley es más verdadera que el hecho; la ciencia no considera que la ley está concebida totalmente para hacer inteligible el hecho. El acontecimiento percibido no puede ser jamás reabsorbido en el conjunto de relaciones transparentes que la inteligencia construye con ocasión del hecho mismo (Merleau-Ponty, 1996a: 57). Hay una relación entre la percepción y la reflexión o especulación científica, pues esta siempre depende de la experiencia, no constituye un ámbito separado o autónomo. Esto quiere decir que la percepción no es una etapa que pueda ser superada en un conocimiento intelectual “puro”, sino que se integra en toda forma de conocimiento, y modifica e impide cualquier visión empirista o intelectualista.

Por esta misma razón, Merleau-Ponty afirma que no hay verdades eternas en el orden de la naturaleza. Se puede decir que las ideas tienen una vida: las convicciones actuales pueden progresar o cambiar, se integran en un conjunto. El pensamiento y la percepción comparten un horizonte de futuro y de pasado, ambos son temporales. Asumir esta temporalidad no conduce al escepticismo, sino más bien permite afirmar que nuestras ideas, limitadas a un momento dado, expresan siempre nuestro contacto con el ser a través de paradigmas culturales. Son susceptibles de verdad, aunque permanezcan abiertas al campo de la naturaleza y de la cultura que deben expresar. Solo así podemos avanzar y corregir errores, porque no está todo dado de una vez (Merleau-Ponty, 1996a: 58-59).

El primado de la percepción significa que con la experiencia estamos en presencia del momento en el que se constituyen las cosas para nosotros, las verdades y los bienes. Merleau-Ponty llama a la experiencia y, más concretamente a la percepción, el *logos en estado naciente*. En ella aprendemos, lejos de todo dogmatismo, las condiciones verdaderas de la misma objetividad. No se trata de reducir el saber al sentir, sino de asistir al nacimiento del saber (1996a: 67, destacado mío).

La discusión que se abre después de la exposición de Merleau-Ponty permite esclarecer ciertos aspectos como también marcar la diferencia entre un pensamiento que podríamos llamar “tradicional” y la propuesta merleau-pontiana. Es el caso de la intervención de Bréhier que objeta que la filosofía surge justamente alejándose de las cosas percibidas y haciendo preguntas que van más allá de la percepción. Ante esta observación, Merleau-Ponty responde que la descripción fenomenológica no se limita a retornar a lo inmediato, a las cosas tal como se manifiestan en el mundo, sino de comprenderlo y expresarlo. Esta búsqueda de expresión de lo inmediato no traiciona a la razón, sino que más bien colabora en su engrandecimiento. No se puede negar que lo irreflexivo empieza a existir para nosotros por la reflexión; pero es necesario entrar en esta contradicción por la cual se rescata lo pre-reflexivo desde una reflexión que está sujeta a los *logos naciente* recién mencionado. Es la reflexión que indaga por lo originario. Merleau-Ponty insiste en que no rechaza el conocimiento científico, ni le quita validez, pero es necesario que este conocimiento reenvíe a la experiencia fundamental u originaria para explicitarla (1996a: 74-78, 87). De esta manera la reflexión será más auténtica y la ciencia será realmente ciencia de las cosas. La dialéctica que se establece entre el constante ir y venir de lo reflexivo a lo irreflexivo es una exigencia de la filosofía si la entendemos como un saber de las cosas mismas. La mezcla con lo mundano y, por lo tanto, con la temporalidad, con lo cambiante, se opone a un

pensamiento absoluto o que pretenda lo absoluto. Esta mezcla o entrelazamiento permite un conocimiento del mundo, de las cosas tal como ellas son.

El mundo de la experiencia humana es temporal y, por lo tanto, inacabado. Estos rasgos vuelven opaco y cambiante al fenómeno. El conocimiento debe asumir estas condiciones porque su punto de partida es lo irreflexivo (Merleau-Ponty, 1957b: xii) que no se identifica con lo inconsciente, sino que apunta a una conciencia que todavía no es tética, pero sí trascendente y que por eso puede estar en el origen del pensamiento. El verdadero pensamiento no es el que ya ha sido pensado, sino aquel que está siendo pensado, que surge del movimiento de trascendencia del *Yo soy* y del devenir activo del mundo (Duchêne, 1978: 379). La postura racionalista, a la que Merleau-Ponty se opone, busca un conocimiento acabado, pero lo propio del sujeto inserto en el mundo es ser capaz de completar o rectificar los conocimientos (Duchêne, 1978: 381).

En línea con lo anterior, Merleau-Ponty afirma en la *Fenomenología de la percepción* que hay una “sedimentación” que subyace a las percepciones y pensamientos. Se busca siempre aquello que es originario, la capa arqueológica más profunda que es el fondo vivido sobre el que se dan las percepciones y pensamientos. Este fondo lo constituyen fundamentalmente relaciones corporales que se mantienen con aquellas cosas con las que habitualmente el sujeto se relaciona. Estos conocimientos sedimentados no tienen una existencia absoluta, sino que se nutren en todo momento del pensamiento presente: “lo adquirido no es adquirido verdaderamente, sino en cuanto se reasume en un nuevo movimiento de pensamiento, y un pensamiento sólo está situado si asume asimismo su situación” (Merleau-Ponty, 1957b: 141). La estructura del mundo tiene ese doble momento de sedimentación y espontaneidad (1957b: 142).

Vinculado con la sedimentación se da una pasividad que significa la garantía de la percepción, su poder ontológico, la seguridad de la existencia del mundo: “si no tuviera, por debajo de mis juicios, la certidumbre primordial de tocar el ser mismo” (Merleau-Ponty, 1957b: 391). Duchêne habla de un cogito arqueológico que corresponde a la idea de que el sujeto pensante ha de estar fundado sobre el sujeto encarnado. No salimos nunca de la percepción, pues el pensamiento al superar la percepción, la conserva. Toda superación conserva lo superado (Duchêne, 1978: 387-388). En este sentido, el pensamiento es reanudación, no constitución.

La primacía de la percepción se advierte también en la evidencia del mundo, la *evidencia ingenua de las cosas* ante la cual debemos rendirnos (Merleau-Ponty, 1962: 401). Desde esta perspectiva, el contacto con el mundo percibido es anterior a la verdad y a la falsedad. La pasividad antes mencionada se explica porque la percepción es anterior al juicio ya que en la

percepción el mundo me viene dado, es como un *a priori* de lo percibido, el mundo siempre nos antecede. Por esta razón, porque se nos impone, no requiere de una demostración (Merleau-Ponty, 1970: 56-58). No reconocen esta evidencia las filosofías de la pura interioridad o de la pura exterioridad.

La sedimentación no se da solamente en la relación entre el pensamiento y la percepción, sino que también en la inserción corporal del espíritu que lleva a una relación ambigua con el propio cuerpo y con las cosas percibidas. Explica Merleau-Ponty que nuestro cuerpo se habitúa a ciertas conductas por una relación que se preestablece entre el mundo y la persona. Hay una conducta perceptiva que desmiente cualquier concepción conductista o determinista de la acción. Esta conducta es fruto del cuerpo propio situado en el mundo, que posee un esquema corporal y un proyecto motor por el cual se establece su posición respecto a las cosas. Hay un doble juego entre el mundo y el cuerpo: un aspecto pasivo que le viene por sus campos sensoriales a través de los cuales es modelado según los rasgos naturales del mundo; pero está también el cuerpo activo, capaz de gestos y expresiones y, por encima de todo, el lenguaje. El cuerpo se vuelve sobre el mundo percibido para significarlo. Aunque no es el tema que directamente estamos tratando en el artículo, estas consideraciones ayudan a entender la primacía de la percepción porque hay una suerte de adelantamiento del cuerpo con respecto al mundo, en relación a la razón. El cuerpo “es la figura visible de nuestras intenciones” (Merleau-Ponty, 1962: 403). Es necesario realizar un trabajo de arqueología a través del cual recuperemos la figura del mundo percibido, oculta bajo los sedimentos de los conocimientos ulteriores (1962: 403). Merleau-Ponty considera, a este respecto, el ejemplo del color que no es un dato puro, sino que está rodeado de una atmósfera afectiva que expresa diversas modalidades de nuestra coexistencia con el mundo: “Hemos creído encontrar en la experiencia del mundo percibido un nuevo tipo de relación entre el espíritu y la verdad” (1962: 404). Pocas líneas después, dice en el mismo escrito: “Es ante nuestra experiencia indivisa cómo el mundo es verdadero o existe; su unidad, sus articulaciones, se confunden, y esto significa que tenemos en él la experiencia de una verdad que trasparece o nos engloba antes que nuestro espíritu la posea o circunscriba” (1962: 404)<sup>3</sup>. Se trata de una verdad diferente, que no es fruto de la reflexión ni que está supeditada a un juicio. Es la verdad de la experiencia que nos embarga, en la cual nos movemos como suponiéndola antes de afirmarla taxativamente. La vivimos

---

<sup>3</sup> “Ahora bien, está claro que en el caso de la percepción la conclusión es anterior a las razones, las cuales solo están ahí para sustituirlas o acudir en su ayuda cuando se tambalea”. (Merleau-Ponty, 1970: 73)

antes de conocerla en el sentido tradicional de la palabra. De allí que los últimos trabajos inacabados de Merleau-Ponty apuntan a la verdad en la línea de establecer una verdad primigenia anterior a la verdad reflexiva.

## b) Pensamiento de la no-coincidencia

Como ya se ha adelantado, Merleau-Ponty presenta como una característica de la comprensión que tiene del conocimiento, la opacidad, el ocultamiento, lo que Bech ha llamado “pensamiento de la no-coincidencia”. Como bien se sabe, Merleau-Ponty se opone a un pensamiento reflexivo en el que el ideal sea alcanzar la transparencia, la intuición de la cosa conocida. En *Lo visible y lo invisible* habla de instalarse “en experiencias que no hayan sido ‘trabajadas’ todavía, que nos ofrezcan, a un tiempo y mezclados, ‘sujeto’ y ‘objeto’, existencia y esencia, y le faciliten, por tanto, los medios para volver a definirlos” (Merleau-Ponty, 1970: 163). Utiliza también expresiones como “no-poseción-transparente”, “no-fusión” (1970: 155). Esto quiere decir que ni la percepción ni el conocimiento intelectual coinciden consigo mismos, así como tampoco coinciden con las cosas percibidas o pensadas. Como dice Bech: “un ingrediente de trascendencia se infiltra capilarmente en toda realidad” (2003: 58. Ver también Merleau-Ponty, 1970: 260. Nota de trabajo de 27-X-1959). Siempre hay algo del mundo y de los otros que supera a cualquier forma de conocimiento. De esta manera, se da la paradoja de que la distancia con que se presenta el ser es una ganancia para el saber, es decir, respetar la no-coincidencia es acercarnos, de alguna manera, a una forma de comprensión que podríamos llamar más “auténtica” (Merleau-Ponty, 1962: 404).

Merleau-Ponty explica en *Lo visible y lo invisible* que esta no coincidencia no es fortuita:

[...] si el Ser se oculta es porque el estar oculto es un rasgo del Ser, y ningún des-cubrimiento nos lo hará comprender. Si logramos restituir lo inmediato perdido, difícilmente restituible, llevará consigo el sedimento de nuestras pesquisas, y, por lo tanto, no será lo inmediato. Si ha de serlo, si no debe guardar rastro alguno de nuestras operaciones, si es el Ser mismo, es porque no hay camino que nos lleve hasta él, porque es inaccesible por definición. (1970: 154)

En la *Fenomenología de la percepción*, hace notar que esta trascendencia del mundo, ese no ajuste que es parte del conocimiento, proviene del fondo irreflexivo que está en la base de cualquier forma de reflexión: “La reflexión no capta, pues, su sentido pleno, sino mencionando el fondo irreflexivo que presupone, por el que se beneficia, y que constituye para

ella algo así como un pasado originario, un pasado que nunca será presente” (Merleau-Ponty, 1957b: 267). Este fondo, que también podemos llamar trascendencia, no denota solo lo desconocido, sino más bien un aspecto que hay que considerar para lograr el conocimiento, porque este se realiza atendiendo a este fondo de indeterminación. De ahí que el conocimiento que Merleau-Ponty busca es el conocimiento mezclado, entrelazado con dimensiones que no son necesariamente obvias, sino que aparecen en un horizonte que invade al sujeto, pero que también se deja invadir por él.

La noción de horizonte juega un papel importante para comprender que el conocimiento se da siempre en este campo indeterminado. En *Lo visible y lo invisible* lo explica muy bien:

[...] el horizonte, como la tierra o el cielo, no es una colección de cosas tenues, o el título de una clase, o una posibilidad lógica de concepción, o un sistema de “potencialidad de la conciencia”: es un nuevo tipo de ser: ser poroso, preñado, el ser de la generalidad, y en él está sumido, englobado el otro ser, aquel ante el cual se abre el horizonte. (Merleau-Ponty, 1970: 184; ver Bech, 2003: 60)

El racionalismo no toma en serio la situación que lleva consigo que el ser sea presencia y ausencia, identidad y alteridad. El mundo ontológico no es el mundo ideado, inmanente a la conciencia, sino un mundo en el que el interior y el exterior coexisten y se entrelazan el uno con el otro, sin jamás coincidir o confundirse (Duchêne, 1978: 376).

La noción de reversibilidad está unida a la de horizonte, pues ambas reflejan la inserción del sujeto en el mundo, la unión que en *Lo visible y lo invisible* se hace todavía más fuerte con la categoría de la carne:

Las cosas aquí, ahí, ahora, entonces, ya no son en sí, en su lugar, en su tiempo; solo existen en la punta de esos rayos de espacialidad y temporalidad lanzados desde lo recóndito de mi carne, y su solidez no es la de un objeto puro contemplado por el espíritu, sino que las siento yo por dentro en tanto que soy entre las cosas, y en tanto que las cosas se comunican a través de mí como cosa sintiente. (Merleau-Ponty, 1970: 145)

El ejemplo husserliano de las manos que se tocan y son tocadas, le sirve a Merleau-Ponty para explicar el entrelazamiento, quiasmo, que se realiza entre el sujeto y el mundo. Le sirve también para quebrar la distancia entre sujeto y objeto y explicar el conocimiento a través de parejas de conceptos que expresan una compenetración: la unión de lo visible y lo

invisible, el dentro y el fuera que se da en la carne, lo pensado y lo impensado, lo irreflexivo y lo reflexivo (1970: 183; 1964: 29)<sup>4</sup>. En el ejemplo de las manos, se da una identidad dentro de la diferencia, porque nunca la mano que toca y la tocada son al mismo tiempo tocantes y tocadas. Desde el lado de la identidad hay una continuidad entre el cuerpo propio y las cosas que le rodean en el mundo que habita. Puedo tocar las cosas del mundo porque yo mismo soy una cosa del mundo. Pero también hay asimetría, por ejemplo, la mesa no me toca al tocarla yo, porque esta reversibilidad no es total, aunque siempre se establece desde el cuerpo vivido del que no es posible prescindir.

Merleau-Ponty busca presentar una doctrina del ser que deje claro que la exterioridad del mundo en relación al percipiente finito no es final, sino que hay una unidad expresada con el concepto de carne, matriz unitaria, no física, sino neutral respecto a lo físico y lo mental. La carne como categoría explicativa permite eludir la fusión idealista y mantener la no-coincidencia porque el conocimiento “carnal” siempre se da en un ámbito subjetivo: la propia existencia y experiencia. Sin embargo, Merleau-Ponty admite un suelo común, una certeza básica acerca de la que no cabe el preguntar (Pietersma, 1989: 113-114). La filosofía busca explicar cómo conviven la apertura y el ocultamiento, pero siempre comenzando por la convicción de que existe algo, que *hay* algo. Merleau-Ponty utiliza la expresión sustantivada *Il y a* para referirse a una primera notificación que el sujeto tiene del mundo (1970: 50). Se trata de una certeza anterior al juicio y a la opinión, porque todavía no se traduce en un lenguaje: es “nuestra experiencia, anterior a toda opinión, de que estamos ocupando el mundo con nuestro cuerpo, es la verdad difundida por todo nuestro ser” (Merleau-Ponty, 1970: 48). Por este motivo la llama fe —y no saber— y la sitúa en el plano de la naturaleza, de la existencia “bruta” del mundo.

### c) Interrogación radical

Para suplir esta no coincidencia no hay que buscar una “fusión intuitiva”, sino más bien partir de la experiencia “interrogativa” del ser preobjetivo. Esto quiere decir que se “deberá concebir la opacidad como la promesa de un vínculo y no como la amenaza de un obstáculo”. De esta manera se vuelve necesario rehabilitar filosóficamente la opacidad (Bech 2003: 87). “Es preciso restituir a lo percibido su aspecto alusivo y discontinuo. En modo alguno el contacto agota la cosa. La cosa es presencia, pero también es ausencia” (Merleau-Ponty, palabras pronunciadas en el Collège de France el año 1956, citadas en Bech 2003: 88). En *Lo visible y lo*

<sup>4</sup> Para un análisis más detallado de la reversibilidad, ver Dillon (1997: 153-176).

*invisible* describe la interrogación filosófica y la radicalidad a la que debe llegar para no dar el ser como algo sobreentendido. No es la duda socrática, ni tampoco la cartesiana, sino una interrogación acerca del saber mismo que se traduce en una “*pregunta-saber*”: “«¿Qué sé yo?» es no solo «¿qué es saber?» y «¿quién soy yo?», sino, en último término: «¿qué hay?» y hasta «¿qué es el *hay*?», porque todas estas preguntas no piden la exhibición de ninguna cosa dicha que ponga fin a su preguntar, sino el descubrimiento de un Ser...” (Merleau-Ponty, 1970: 162). De esta manera, Merleau-Ponty busca acceder con la interrogación al sentido de las cosas y del mundo, desprovisto de las características con las que lo recubre la reflexión o, lo que llama, pensamiento de sobrevuelo<sup>5</sup>.

Como decíamos en la primera parte del artículo, hasta el final de sus escritos la percepción ocupa un papel central en el pensamiento de Merleau-Ponty, pues tiene la fuerza de aquello que es inaugural:

La percepción, como encuentro con las cosas naturales está en el primer plano de nuestra indagación, no como una función simple que explique las demás, sino como el arquetipo del encuentro originario, imitado y renovado en el encuentro con el pasado, con lo imaginario y con la idea. (1970: 197)

Esta cita es importante, porque la interrogación tiene su inicio en ese acto inaugural. El encuentro entre “nosotros” y “lo que es” es algo indudable, como también que este encuentro se realiza “en” el mundo. Esta constatación no tiene otras derivaciones, sino que se mantiene en el dato inicial, básico que es aquello que nos es *dado* (Merleau-Ponty, 1970: 198-199). Merleau-Ponty compara la filosofía con la posición del que llama *hombre natural*, es decir, quien está en el origen del paso del yo al mundo y a los demás. Así también la filosofía, situada en este origen, tiene ante sí múltiples posibilidades de desarrollo (1970: 199). La indeterminación, que está como fondo permanente de la percepción, mantiene esta actitud interrogadora:

La condición para que toda percepción sea percepción de algo, es que sea también la impercepción relativa de un horizonte o trasfondo, al cual implica pero que se abstiene de tematizar. Por tanto, la conciencia perceptiva no solo es indirecta, sino que también es antagonista del ideal de la adecuación, al cual presupone, pero procura no mirar cara a cara (*en face*). (Merleau-Ponty, 1968: 12; ver Bech, 2003: 70-71)

<sup>5</sup> Bech hace ver que esta concepción del conocimiento como una tarea interrogativa radical e indefinida, se puede considerar como la contrapartida “positiva” del concepto negativo de “no-coincidencia” (2003: 60).

La percepción no se acaba jamás, porque el mundo se nos presenta con perspectivas infinitas, tal como lo reconoce el arte que, en sus diferentes expresiones, no agota nunca aquello que evoca (Merleau-Ponty, 1969: 79). Se puede concluir que la evidencia del mundo o el aparecer del mundo en la percepción, no clausura la interrogación, sino más bien, por el contrario, la mantiene siempre abierta, porque no tenemos nunca una perspectiva única, ni una percepción totalmente lúcida, sino siempre entremezclada con otras posibilidades de donación del mundo. Así lo propone Merleau-Ponty:

[...] nuestro conocimiento se efectúa, no a mitad de camino de hechos opacos y de ideas límpidas, sino en el punto donde se cruzan y superponen familias de hechos, inscribiendo en él su generalidad y parentesco, y agrupándose alrededor de las dimensiones y el ámbito de nuestra propia existencia. (1970: 148)

Una nota importante del conocimiento es mantener siempre el estado de interpelación con respecto al propio sujeto y al mundo. Esto es posible si se busca mostrar “cómo se articula el mundo a partir de un cero de ser que no es una nada, es decir en instalarse en la orilla del ser, no en el para Sí ni en el en sí, sino en la juntura, donde se cruzan las múltiples *entradas* del mundo” (Merleau-Ponty, 1970: 313). Esta forma de entender el conocimiento exige un acercamiento lateral, que Merleau-Ponty llama “por *estilo*”, en oposición a la inmanencia intelectual (1970: 231)<sup>6</sup>. Todo esto es posible solamente si el conocimiento se comprende a partir de la co-existencia y del entrelazamiento con el mundo. Esto quiere decir que no hay distinción entre la carne propia y la del mundo. La carne se entiende como una categoría ontológica que, de alguna manera, sostiene al mundo, pero sin trascenderlo, sino expresando aquello más originario: “El espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el del mundo, es, por el contrario, el único medio que tengo para ir hasta el corazón de las cosas, convirtiéndome en mundo y convirtiéndolas a ellas en carne” (Merleau-Ponty, 1970: 169). Esta “conversión” tiene que ver también con un vaciamiento de la subjetividad, de volverla en un puro *ek-stasis*, es decir, como una cierta nada capaz de acoger la plenitud del mundo. Por otra parte, este vaciamiento pone fin a una cierta cosificación del sujeto, ya no hay un Yo, sino la abertura al mundo que hunde sus raíces en la percepción (Merleau-Ponty, 1970: 75). El cuerpo anónimo es el sujeto de la percepción, un cuerpo anterior a la identificación de un sujeto. Es así como la interrogación surge

<sup>6</sup> El término “estilo” aparece con frecuencia en la *Fenomenología de la percepción* indicando un tipo de conocimiento general y, a la vez, expresivo, vinculado con “atmósfera” y “horizonte”. Ver también Merleau-Ponty, 1996a: 49.

de la vida misma entendida como perplejidad que no se detiene en los hechos o en las esencias, sino que se mantiene en el mundo vivido desde la propia existencia que se entrelaza con las cosas y con los otros (Merleau-Ponty, 1970: 146-148; 2013: 19).

#### d) No-filosofía

Desde el comienzo del desarrollo de su pensamiento, Merleau-Ponty es consciente de los límites de la filosofía, por esta razón busca redefinir la tarea filosófica de manera que pueda dar cuenta de la opacidad de lo real, sin querer eliminarla (Dastur, 2007: 153)<sup>7</sup>. Tal como se ha mencionado en la primera parte de este artículo, la teoría del conocimiento que Merleau-Ponty propone o que subyace a su pensamiento es aquella que más que resolver los enigmas u oscuridades de nuestro conocimiento, los asume e interpreta.

Dentro de esta perspectiva, la no-filosofía sería el camino acertado para dar cuenta del mundo que vivimos. El término aparece especialmente en su curso “Filosofía y no-filosofía después de Hegel” (Merleau-Ponty, 1996b) y en “El existencialismo en Hegel”, artículo recogido en *Sentido y sinsentido*. Sin embargo, como señala Cladakis (2012: 159) también lo menciona en otros contextos que alertan sobre la falta de racionalidad o también en otros ensayos asociados al arte y al psicoanálisis<sup>8</sup>. En esta oportunidad me interesa el uso que da a esta expresión para reflejar la trayectoria que debe adoptar la filosofía para alcanzar o captar lo que las cosas son en el mundo de la vida, que es el mundo real. Desde esta perspectiva la no-filosofía o filosofía negativa, se contraponen a una filosofía que desatiende el mundo de la vida y se sume en la reflexión. La auténtica filosofía penetra el “más acá”, se abre al mundo, a la cultura, a la historia. Merleau-Ponty no considera la relación entre filosofía y no-filosofía como dos términos opuestos, sino más bien entrelazados o en quiasmo, tal como lo desarrolla en *Lo visible y lo invisible* (Dastur, 2007: 156) y también en *Elogio de la Filosofía* en el que utiliza el término *ambigüedad* que refleja la misma ida y vuelta del pensamiento: “Lo que hace al filósofo, es el movimiento que reconduce

<sup>7</sup> La autora remite a las últimas páginas de *La estructura del comportamiento* donde Merleau-Ponty sigue la idea de Husserl en sus últimos escritos en los que muestra que la reducción fenomenológica no es tanto el retorno a la actividad constitutiva de un espectador imparcial, como un retorno al mundo de la vida que constituye la base original de toda idealización de la ciencia (Merleau-Ponty, 1957c: 280 y ss).

<sup>8</sup> Para un conocimiento exhaustivo del uso que Merleau-Ponty hace de la expresión “no-filosofía”, ver Bimbenet y Saint Aubert (2006). De estos lugares en que Merleau-Ponty utiliza la expresión, he considerado especialmente los dos que se refieren a Hegel pues en ellos utiliza “no-filosofía” en relación al tema del conocimiento.

sin cesar del saber a la ignorancia, de la ignorancia al saber, y una suerte de reposo en ese movimiento...” (Merleau-Ponty, 1957a: 10).

En esta negación de sí misma, la filosofía se encuentra o renace en una nueva forma de absoluto, no entendido como algo acabado y cerrado, de orden superior, sino como el desenvolvimiento mismo del fenómeno, comprendido desde dentro (Cladakis, 2012: 160-162). El absoluto es ahora entendido desde la sobre-reflexión, es decir, una visión que toma distancia de la reflexión entendida como pensamiento de sobrevuelo, de control de la realidad (Merleau-Ponty, 1957b: 75; 1970: 59). La sobre-reflexión es consciente de aquello que introduce y por eso no pierde el contacto con las cosas (Álvarez González, 2011: 157). También la no-filosofía expresa, como lo hace la teología negativa, un método indirecto de aproximación al ser, pues este siempre permanece distante. Como ya se ha dicho, se trata de una aproximación lateral, de buscar un *estilo* más que una fórmula.

Merleau-Ponty encuentra en el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* un antecedente del esfuerzo por buscar lo originario, aquello que antecede a la complejidad de la conciencia reflexiva, como también la valoración de una comprensión desde el interior de la vida misma:

Aquí la experiencia ya no es solo, como en Kant, nuestro contacto contemplativo con el mundo sensible, aquí la palabra experiencia tiene la resonancia trágica que posee el lenguaje común cuando un hombre habla de lo que ha vivido. Ya no es la experiencia de laboratorio, es la prueba de la vida. (Merleau-Ponty, 1977: 112)

La no-filosofía responde a la definición de hombre que, a diferencia de la piedra que es lo que es, se caracteriza “como el lugar de una inquietud (*Unruhe*), como un esfuerzo constante para reencontrarse y en consecuencia por el rechazo de limitarse a una cualquiera de sus determinaciones” (Merleau-Ponty, 1977: 113; Cladakis, 2012: 164). La no-filosofía apunta más a una manera de vivir que de pensar, o de un pensamiento que se coge en la vida misma. Por esta razón el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, le sirve a Merleau-Ponty para ilustrar este concepto porque se plantea en esa obra una “filosofía militante, no todavía triunfante” (1977: 111). Un pensamiento que se despliega en un permanente entrecruzamiento, que Merleau-Ponty llama quiasmo (*chiasme*), y que nunca alcanza, porque no pretende hacerlo, una concepción acabada o última. Este rasgo se puede analizar desde la ambigüedad, que él mismo acepta para su filosofía, como también desde la no-filosofía o a-filosofía.

No hay una lógica interpretativa pre-establecida, sino más bien un dejarse conducir por una lógica interna, ajena a todo intento de sistema (Merleau-Ponty, 1977: 111). Hegel “inaugura la tentativa de exploración de lo

irracional y de su incorporación en una razón ampliada que sigue siendo la tarea de nuestro siglo” (Merleau-Ponty, 1977: 109). Merleau-Ponty también utiliza la dialéctica del pensamiento hegeliano, pero especialmente en su momento regresivo, es decir, la aceptación de que hay ser, hay mundo, hay sentido. Desde esta perspectiva, la dialéctica correspondería más bien a una descripción del mundo y no al intento de legitimarlo a partir de conceptos intelectuales. La dialéctica piensa y describe el entrelazamiento, por eso se acerca al quiasmo, no se trata de una oposición que anula una de las dos partes, sino de mantener la tensión entre ellas (Merleau-Ponty, 1970: 115; Cladakis, 2012: 169-170).

La no-filosofía puede entenderse finalmente como la admisión de la paradoja en el seno de la filosofía. Siempre en oposición al idealismo y empirismo, Merleau-Ponty aboga por una comprensión de la filosofía que no tiene la única respuesta definitiva. Así le parece que lo han visto filósofos como Platón y Kant. No se trata de aceptar una contradicción vana, sino aquellas que están presentes en el corazón mismo del tiempo y de todas las relaciones o perspectivas que se adopten. En este sentido la no-filosofía vendría a reemplazar una forma ingenua de concebir los problemas o una pretensión de saber absoluto. Concuera esta manera de entenderla con lo ya dicho sobre una filosofía sumida en la vida, en la existencia, arraigada en el mundo (Merleau-Ponty, 1996a: 54-55; Nagel, 2000: 489).

## CONCLUSIÓN

Las cuatro notas escogidas para caracterizar la teoría del conocimiento de Merleau-Ponty no son exhaustivas, se podrían enumerar otras muchas. Las he elegido porque en todas ellas aparece el esfuerzo por asistir a lo que él llama *logos nascente*, es decir, aquel ámbito originario al que se accede lateralmente, por coexistencia, tratando de apresar más bien un estilo, un tipo de familiaridad con el mundo que nos muestre aquello que escapa a una racionalidad tradicional. Ciertamente Merleau-Ponty busca una nueva forma de racionalidad, no solo como respuesta o alternativa al intelectualismo y empirismo, sino como el único destino posible para una filosofía que comprenda en sí misma lo reflexivo y lo irreflexivo, lo perceptivo y lo racional, la opacidad y evidencias elementales como la que encierra el *Il y a*.

Aunque haya diferencias, reconocidas por él mismo, en el despliegue de su pensamiento, la primacía que otorga a la percepción es el hilo conductor permanente de su filosofía. Expresa la importancia que otorga a la capa pre-reflexiva que subyace en toda forma de conocimiento, no solo como punto de partida, sino presente, de manera sedimentada y per-

meante. Diversas expresiones que aparecen a lo largo de su obra evidencian esta presencia, por ejemplo: fe perceptiva, relación orgánica con el mundo, conciencia temporal, horizonte, vecindad, reversibilidad, etc.

Frente a una búsqueda del absoluto omnicomprendido, Merleau-Ponty escoge un absoluto desde dentro, es decir, instalarse en el hecho en desmedro de la ley, en la temporalidad, en el inacabamiento o permanente trascendencia que impide dar respuestas definitivas. Por esta razón el pensamiento de la no coincidencia, la advertencia de la no transparencia, no solo mantienen siempre vigente la interrogación, sino que también conducen a la experiencia de un acceso parcial al Ser. La trascendencia que se infiltra en el fenómeno no conduce al escepticismo o a una perplejidad muda, sino a la búsqueda de nuevas formas de acceso que respeten el inacabamiento porque este nos ofrece una riqueza de perspectivas, un mundo de múltiples *entradas*.

La no-filosofía podría dar la razón a la objeción de Bréhier en el sentido de que la pretensión merleau-pontiana marca un alejamiento de la teoría y con ella de la actividad genuinamente filosófica, pero la respuesta de Merleau-Ponty apunta a instalar la filosofía en la vida. Se puede decir que frente a la objeción de Bréhier, que entiende la actividad filosófica desplegada en un ámbito teórico retirado de la existencia, Merleau-Ponty despliega una búsqueda y un esfuerzo por pensar la vida con todos los matices que esta ofrece de temporalidad, espacialidad, quiasmos y entrecruzamientos.

Sabemos que es un proyecto filosófico inacabado, pero no por eso incoherente. Un proyecto audaz porque busca mantener la directriz del movimiento constante que va de lo irreflexivo a lo reflexivo y viceversa. No es fácil ser fiel a esta forma de racionalidad que se abre a las oposiciones para mantenerse en ellas, sin una visión dialéctica de superación. Su proyecto de adentrarse en una comprensión de la verdad se anuncia, de alguna manera, en este pasaje que expresa una constante de su pensamiento:

Por su sentido intrínseco y su estructura el mundo sensible es «más viejo» que el universo del pensamiento, porque el primero es visible y relativamente continuo, y el segundo, invisible y discontinuo, no constituye un todo a primera vista y solo alcanza su verdad apoyándose en las estructuras rectoras del otro. (Merleau-Ponty, 1970: 29)

#### REFERENCIAS

Álvarez González, E. (2011). La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty. *Estudios Filosóficos*, (43), 149-177.

- Ballard, E. (1961). On Cognition of the Pre-Cognitive. *The Philosophical Quarterly* 11(44), 238-244.
- Barbaras, R. (1998). *Le Tournant de l'Expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.
- Barbaras, R. (2001). *De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Barbaras, R. (2013). *Introducción a una fenomenología de la vida*. Madrid: Encuentro.
- Bech, J. M. (2003). El pensamiento de la no-coincidencia. *Convivium*, (16), 57-94.
- Bimbenet, E. & Saint Aubert, E. (2006). Merleau-Ponty Philosophie et Non-Philosophie. *Archives de Philosophie*, 69(1), 5-9.
- Cladakis, M. (2012). Experiencia y "a-filosofía": una aproximación a la lectura merleau-pontyana del pensamiento de Hegel. *Investigaciones Fenomenológicas*, (9), 157-172.
- Dastur, F. (2007). Philosophy and Non-Philosophy according to Merleau-Ponty. En T. Baldwin (Ed.), *Reading Merleau-Ponty: on Phenomenology of Perception* (pp. 152-163). London and New York: Routledge.
- Dillon M.C. (1997). *Merleau-Ponty's Ontology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Duchêne, J. (1978). La structure de la phénoménalisation dans la "Phénoménologie de la Perception" de Merleau-Ponty. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 83(3), 373-398.
- Kullman, M. & Taylor Ch. (1958). The Pre-Objective World. *The Review of Metaphysics*, 12(1), 108-132.
- Merleau-Ponty, M. (1957a). *Elogio de la Filosofía*. Buenos Aires: Galatea Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, M. (1957b). *Fenomenología de la percepción*. México-Buenos Aires: FCE.
- Merleau-Ponty, M. (1957c). *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Librería Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1962). Un inédit de Maurice Merleau-Ponty. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4(4), 401-409.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de Cours, Collège de France, 1952-1960*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1977). *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, M. (1996a). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (1996b). *Notes de Cours 1958-1959 et 1960-1961*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *El ojo y el espíritu*. Madrid: Mínima Trotta.
- Nagel, C. (2000). Knowledge, Paradox, and the Primacy of Perception. *The Southern Journal of Philosophy*, 38(3), 481-497.

Pietersma, H. (1989). Merleau-Ponty's Theory of Knowledge: Introductory Remarks. En H. Pietersma (Ed.), *Merleau-Ponty. Critical Essays* (pp. 101-120). Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America.