

## LA RESISTENCIA DE LA VERDAD EN MERLEAU-PONTY

Ted Toadvine  
University of Oregon, EE.UU.  
[toadvine@uoregon.edu](mailto:toadvine@uoregon.edu)

Si hay para cualquier filosofía una dimensión singular o punto focal desde la cual arroja el máximo de luz, el punto de su suprema originalidad y provocación, tal será también su punto más débil y especulativo, donde le será más probable fracturarse. A través de la filosofía de Merleau-Ponty, este punto es el problema de la verdad. Si bien él nos enseña que los problemas filosóficos son concéntricos en lugar de lineales y que, consecuentemente, uno puede alcanzar la intuición fundamental de una filosofía desde cualquier punto de partida que se elija dentro de la misma, en su propia obra las tensiones conceptuales centrales se deslizan inmediatamente hacia el problema de la verdad y se muestran como variantes de su formulación. ¿Cómo hemos de comprender, finalmente, la relación entre la conciencia perceptiva e intelectual, esto es, entre la vida y el pensamiento, la estructura y la significación, lo prerreflexivo y la reflexión, palabras hablantes y palabras habladas, el *Umwelt* y el *Welt*, el *cogito* tácito y expreso, el yo anónimo y el yo personal, la carne del mundo y la carne de la idea? Estos pares nombran tensiones paralelas, "lógicas" (si puede usarse este término) paralelas que acechan el centro de la obra de Merleau-Ponty, subvirtiendo nuestros modos típicos de pensar y resistiéndose a la reinstauración de los mismos, pero siempre dejando un resabio de ambigüedad. Que nuestro enfoque clásico acerca de la verdad debe ser subvertido es un punto fácil de defender para Merleau-Ponty; él nos convence fácilmente de ello. Pero, ¿pone algo diferente en su lugar? ¿Se conforma con exhibir la *Urdoxa* que funda nuestro conocimiento en el sentido más estrecho o está ofreciendo una concepción completamente nueva de la verdad? Si él se muestra inseguro respecto de su propia elección entre estas opciones, si su posición lo fuerza a

vacilar entre una y otra, ¿qué nos enseña esta vacilación sobre su filosofía y, acaso, también sobre la naturaleza de la verdad?

Cuando Merleau-Ponty reflexiona sobre su propia obra luego de la publicación de sus primeros dos textos teóricos, *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción*, escribe como si el problema de la verdad permaneciera aún en el horizonte, como si todavía tuviera que producir una "teoría de la verdad" que diera cuenta del "campo del conocimiento propiamente llamado tal" y su relación con el mundo percibido<sup>1</sup>. Aún habiendo una continuidad entre los dos, al estar nuestro conocimiento y concepción del mundo verdadero fundados en el percibido, se necesita, sin embargo, "establecer...una diferencia entre la verdad ideal y la verdad percibida" y dar cuenta de esta diferencia filosóficamente<sup>2</sup>. Estas observaciones nos alientan a consultar escritos más tardíos de Merleau-Ponty, sus estudios sobre el lenguaje y la expresión en *La prosa del mundo*, sus cursos y sus otros escritos inéditos en busca de pistas en pos de una clarificación definitiva del problema de la verdad. Nuestra evaluación final del legado de Merleau-Ponty parece entonces volverse sobre cuán bien cumplen estos textos inconclusos la tarea que él se había propuesto, aquella de pensar la verdad. Pero otra interpretación es posible. Si la incapacidad de Merleau-Ponty de exorcizar el espectro de la verdad en sus primeros dos libros se debe a la naturaleza misma de la verdad, si este problema exige ser abordado renovadamente con cada nuevo paso que se da en nuestro pensamiento, entonces el hecho de que Merleau-Ponty nos confronte con el problema de la verdad como una tensión perenne e irresoluble puede ser el mayor de sus éxitos.

En los primeros dos trabajos de Merleau-Ponty, el problema de la verdad es planteado en términos de la relación entre la conciencia perceptiva y

---

<sup>1</sup> "Un inédit de Maurice Merleau-Ponty", *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 67, 4 (1962), p. 405; "An Unpublished Text by Merleau-Ponty" en Ted Toadvine / Leonard Lawlor (eds.), *The Merleau-Ponty Reader*, Evanston, Northwestern, 2007, p. 286.

<sup>2</sup> "Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques", *Bulletin de la Société française de la Philosophie* 41 (1947), p. 128 / "The Primacy of Perception and its Philosophical Consequences" en *The Merleau-Ponty Reader*, p. 96.

la conciencia intelectual. *La estructura del comportamiento* no logra concebir adecuadamente esta relación precisamente por el estatuto ambiguo de la conciencia en el interior de la ontología de las *Gestalts*. Por un lado, la conciencia humana es una “forma” en la naturaleza junto con la materia y la vida, incorporando éstas en una dialéctica más compleja a la vez que permanece fundada en su estructura concreta. Por el otro lado, la conciencia intelectual es una orientación hacia lo virtual, hacia la “estructura de las estructuras”<sup>3</sup> que es, en definitiva, lo que nos permite pensar su relación, romper con el ámbito de la vida y orientarnos hacia un universo de la verdad. Pero la conciencia plenamente integrada, al pensar su propia estructura, debe pensar también su propia historia, que resulta ser su punto ciego. La estructura del comportamiento sólo tiene éxito en tanto que conduce a Merleau-Ponty al borde de una inversión metodológica, según la cual el filósofo que aspira a pensar la verdad debe estar situado *dentro* de su despliegue histórico. Consecuentemente, es necesario comenzar de nuevo “desde dentro” —lo que será la tarea de la *Fenomenología de la percepción*<sup>4</sup>.

Este segundo libro aborda el papel de la conciencia intelectual con mayor cautela. Por un lado, la percepción lleva dentro de sí el germen del pensamiento objetivo; a causa de la tendencia natural de la percepción a olvidarse de sí misma en favor del objeto percibido, el despliegue de un universo de objetos plenamente explícito —esto es, el mundo de la “verdad objetiva”— meramente ejecuta el olvido que caracteriza toda percepción. La reivindicación merleau-pontiana de la percepción pretende revertir este curso natural de las cosas en favor de reflexión más completa, una reflexión “radical”, que pueda mantener la historia de su propio desarrollo como reflexión, lo que significa dar adecuado reconocimiento al momento prerreflexivo en el que se funda y que nunca puede recuperar plenamente. Así, la objetividad no parece ofrecernos más que una versión limitada e histórica-

---

<sup>3</sup> *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1990<sup>4</sup>, p. 133 / *The Structure of Behavior*, Boston, Beacon Press, 1983, p. 122 (trad. Alden Fisher). En adelante “SC”, con la paginación francesa precediendo a la inglesa.

<sup>4</sup> Cfr. “Inédit”, p. 403 / “An Unpublished Text”, pp. 4s; “Titres et travaux – Projet d’enseignement” en *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, pp. 13 y 17.

mente ingenua de la verdad, que aguarda su propia plenificación en la verdad más abarcadora del despliegue histórico de la percepción, esto es, en la lógica de la reflexión radical que se mantiene consciente de sus límites. La verdad absoluta es, en efecto, la contingencia renovada de la verdad, la afirmación de lo que yace esencialmente más allá del descubrimiento. Como Merleau-Ponty escribirá en el capítulo sobre el *cogito*, "la certeza es duda"<sup>5</sup>. Y, sin embargo, esta solución del problema de la verdad está plagada de complicaciones que surgen del esfuerzo por pensar la captación reflexiva de lo irreflexivo. En el nivel del cuerpo viviente, esta captación es efectuada en la relación entre el sujeto personal —el individuo reflexionante que dice "yo"— y el "uno" [*On*] que percibe dentro de mí pero independientemente de mí, mi cuerpo anónimo y general como un "sujeto natural" que permanece inmerso en el mundo<sup>6</sup>. En otras palabras, al igual que en *La estructura del comportamiento*, el problema concierne a la relación entre la conciencia perceptiva e intelectual o entre la vida y el pensamiento. La dificultad es que este "Uno" anónimo que vive en mí y me sostiene no me es directamente accesible; vive un tiempo distinto al que yo vivo, efectúa sus propias evaluaciones espontáneas acerca del mundo con anterioridad a mi pensamiento sobre ellas y me involucra desde el principio en un proyecto vital que no me ofrece más opción que continuarlo. ¿Qué puede significar, entonces, para la reflexión asumir su deuda con lo prerreflexivo sino descubrir un abismo en su propio fundamento, encontrar una resistencia y una alteridad como el germen de sus propias operaciones?

Las consecuencias de este deslizamiento de la reflexión reverberan a lo largo de todos los análisis de la *Fenomenología de la percepción* en la forma de la "contradicción de la trascendencia y la inmanencia"<sup>7</sup>, esto es, en la relación análoga al rostro de Jano que lo real guarda con mi subjetividad. Por

---

<sup>5</sup> *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 454 / *Phenomenology of Perception*, London, Routledge Classics, 2002<sup>2</sup>, p. 461 (trad. Colin Smith). En adelante, "PP", con la paginación francesa precediendo a la inglesa.

<sup>6</sup> Cfr., por ejemplo, PP 277/279 y 399-401/404-6.

<sup>7</sup> Merleau-Ponty utiliza esta frase para describir el argumento de la *Fenomenología de la percepción*. "Le Primat de la perception", pp. 119 y 123 / "The Primacy of Perception and its Philosophical Consequences" pp. 89 y 92s.

un lado, como la condición de su aparición en el nivel de mi experiencia, cada "objeto" debe volverse hacia mí, debe ofrecerse al abrazo de mi cuerpo y compartir con él la vibración secreta que llamamos sensación. Sin embargo, por el otro lado, para ser algo más que una ilusión o una alucinación, lo real —trátase de una cosa o de otro cuerpo viviente— debe rehusársele a mi cuerpo, sustrayéndome su otra cara y presentándose precisamente como trascendente a mis aperturas. Para ser *verdad* —lo cual, para Merleau-Ponty no es una cualidad de las proposiciones, sino más fundamentalmente de las experiencias— lo que experimento debe simultáneamente ofrecérseme y rehusárseme, siempre manteniendo en reserva el misterio de cierta profundidad inexplorada<sup>8</sup>.

En este caso, la verdad en sentido pleno está constituida por una doble resistencia: en primer lugar, la de mi cuerpo en relación a la reflexión que emerge de él como una figura de un suelo; y en segundo, la del mundo, el cual, ya en su diálogo con mi cuerpo como "yo natural", se mantiene indiferente. Si la verdad en sentido pleno va más allá del pensamiento objetivo para pensar su propia historia constituyente en el nivel de lo irreflexivo, si para aprehender la verdad con mi propia reflexión debo dar cuenta de sus puntos ciegos y límites, entonces esta verdad plena debe incorporar dentro de sí este doble punto ciego, la resistencia en el interior de la resistencia, que equivale a mi estar entregado a mí mismo y al mundo.

Volviendo a rastrear estos temas según se desarrollan más o menos explícitamente a lo largo de los primeros dos libros de Merleau-Ponty<sup>9</sup>, sugeriré dos argumentos que van más allá de una interpretación de sus textos: primero, que esta interpretación expansiva de la verdad que incorpora sus propios puntos ciegos es controvertida dentro del propio pensamiento de Merleau-Ponty por su necesidad de reservar una prioridad para la teleología de la verdad en el sentido tradicional y estrecho, el sentido según el cual la percepción debe ser *superada* para que la verdad pueda ser alcanzada. Es por esta razón que Merleau-Ponty insiste en reservar la verdad estrictamen-

---

<sup>8</sup> Cfr. PP. 372-75/375-79.

<sup>9</sup> Desarrollo esta posición en mayor detalle en *La filosofía de la naturaleza de Merleau-Ponty* (manuscrito inédito).

te para el ámbito humano, aun si esto conlleva introducir una marcada discontinuidad entre la vida y el pensamiento, reflejada en la marcada discontinuidad que mantiene entre el medio animal (*Umwelt*) y el mundo humano (*Welt*). La necesidad de encontrar el sentido de esta discontinuidad lo tienta a pensar la existencia humana como una retirada del no-ser o, en las palabras de Valery, una "falla" en "el diamante del mundo" <sup>10</sup>.

Merleau-Ponty intenta corregir esta dificultad en su obra posterior para superar el pensamiento de la subjetividad como no-ser; y esto se refleja tanto en su esfuerzo por pensar una afinidad lateral entre lo humano y lo animal como en su reevaluación del *cogito* tácito. Sin embargo, y éste es el segundo argumento que queremos proponer, lo hace a expensas de la *resistencia* que su pensamiento temprano sobre la verdad había traído a la luz. En otras palabras, la *écart* y la auto-diferenciación que distinguen el pensamiento y la carne en los escritos posteriores de Merleau-Ponty dan escaso reconocimiento a la indiferencia, a la alteridad de la doble resistencia que hallamos en la *Fenomenología de la percepción*. Por este motivo, propongo que debemos regresar a la obra temprana de Merleau-Ponty para encontrar su más rica elucidación del tema de la verdad, aún si al hacerlo debemos ser cautelosos ante su tendencia a confundir la resistencia que la naturaleza nos ofrece con nuestra discontinuidad ontológica respecto de ella.

### 1. La verdad de la vida

Ya en *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty tiene dificultades para comprender la relación entre la vida y el pensamiento de un modo tal que el intelecto esté fundado en la percepción sin que colapse la distinción entre ambos. Esto implica, en primer lugar, distinguir entre las características de la mente como un tipo particular de estructura, en contraste con las estructuras de la vida y la materia. En segundo lugar, implica dilucidar el modo en que la materia y la vida están incorporadas a la estructura de la mente en la existencia humana. Según Merleau-Ponty, la inteligencia

---

<sup>10</sup> PP. 240/241. Cfr. también *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, p. 57 / *Sense and Non-Sense*, Evanston, Northwestern, 1964, p. 45 (trads. Hubert y Patricia Dreyfus). En adelante "SNS", con la paginación francesa precediendo a la inglesa.

humana se caracteriza por la forma simbólica, que está autorreflexivamente orientada hacia estructuras en tanto tales, hacia la “estructura de las estructuras” o, en términos merleau-pontianos, hacia lo virtual. Sólo con la aparición del pensamiento simbólico podemos hablar de verdad: “Con las formas simbólicas, aparece una conducta...que está abierta a la verdad y al auténtico valor de las cosas” (SC 133/122). Esta orientación hacia la verdad es precisamente lo que distingue la estructura de la conciencia humana del comportamiento animal:

“Los gestos del comportamiento, las intenciones que traza en el espacio alrededor del animal, no están dirigidas al mundo verdadero o al puro ser, sino al ser-para-el-animal, esto es, a un cierto medio característico de la especie; no permiten entrever una conciencia, esto es, un ser cuya esencia toda es conocer, sino más bien una cierta manera de tratar con el mundo, de “ser-en-el-mundo” o de “existir....Sólo en el nivel de la conducta simbólica, y más precisamente en el nivel del intercambio discursivo, las existencias extrañas se nos aparecen como orientadas al mundo verdadero (y al mismo tiempo que la nuestra, además)”. (SC 135/125s)

Este pasaje comprime la ambigüedad de la posición de Merleau-Ponty, en tanto que el “mundo verdadero”, que está abierto a la conciencia humana y cerrado a la vida del animal, es equiparado al “puro ser”. Pero si nos vemos llevados, a través de la descripción del propio Merleau-Ponty, a rechazar toda concepción semejante del puro ser, ¿no debemos también revisar nuestra concepción de la verdad?

Resulta claro que la ontología merleau-pontiana de las *Gestalts* se enfrenta a toda interpretación de la realidad en términos de “puro ser”, toda vez que las estructuras fundamentales —la materia, la vida animal y la conciencia humana— son todos relacionales y significativos que tienen el carácter de lo percibido. Esto es, el ser de una *Gestalt* es el ser del sentido. Es por esto que Merleau-Ponty concluye que “el realismo en general” debe ser puesto en tela de juicio (SC 197/182). Asimismo, cada nuevo nivel en esta progresión tripartita se integra en el nivel anterior en una configuración de mayor complejidad e individualidad: la vida animal integra la materia en el tiempo que la transforma, y la conciencia humana recoge la vida animal y le da un nuevo significado. Pero esta integración es una operación frágil; es siempre vulnerable a interrupciones desde dentro o desde fuera y nunca se logra sin un resto. Sin embargo, el ideal de la vida humana, como Merleau-

Ponty lo bosqueja en su primer libro, es la completa integración de la materia y la vida en la conciencia simbólica que está reservada al ser humano. Y esta conciencia simbólica se define como una estructura autorreflexiva, capaz de tematizar su propia esencia como una estructura.

Como cada nivel de estructura integra el nivel anterior al tiempo que lo transforma, se sigue que la conciencia humana es una transformación de la vida. Consecuentemente, hay una división dentro del ser humano entre el nivel de la vida perceptiva y el nivel del pensamiento consciente, con la "conciencia de la verdad" perteneciendo a una "dialéctica superior" (SC 180/166). Asimismo, y por las mismas razones, Merleau-Ponty insistirá en que la vida para el ser humano no tiene nada en común con la vida del animal, en tanto que el último carece de la integración más abarcadora propia de la conciencia simbólica: "la palabra 'vida' —escribe— "no tiene el mismo sentido en la animalidad y en la humanidad" (SC 188/174). El comportamiento vital en tanto tal desaparece en el ser humano, de tal modo que "el hombre nunca puede ser un animal: su vida está siempre más o menos integrada que la de un animal" (SC 196/181). Es por este motivo que Merleau-Ponty recurre frecuentemente a la distinción trazada por Scheler entre el medio del animal y el mundo "verdadero" o universo del ser humano (SC 190s/276), una distinción a la que Merleau-Ponty regresa reiteradamente en la *Fenomenología de la Percepción*<sup>11</sup>.

Pero si prestamos debida atención al modo en que Merleau-Ponty describe la integración de las dialécticas inferiores y las superiores, vemos que la distinción entre el medio percibido y el mundo verdadero, junto con la distinción correlativa entre la conciencia perceptiva y la intelectual, no se traza tan sencillamente. La primera complicación es que la integración de la conciencia —esto es, la transición al mundo "verdadero"— "nunca es absoluta y siempre falla", de manera tal que siempre resurge una dualidad: "Esta dualidad no es un simple hecho; está fundada en un principio —que toda integración presupone el funcionamiento normal de las formaciones subordinadas, las cuales siempre exigen su propio derecho" (SC 226s/210). En otras palabras, la conciencia humana nunca logra integrar su vida "animal"

---

<sup>11</sup> Cfr. PP 102s/100 y 377/381; "Primat", 150 / "Primacy", 116.



en una dialéctica superior sin un resto, así como tampoco logra efectuar un pasaje puro hacia un mundo "verdadero". Pero en este caso, el supuesto mundo "verdadero" no captura *toda* la verdad, que de algún modo debe tomar en cuenta esta limitación. Esto nos conduce al segundo problema: a saber, que aun cuando la conciencia sí consigue su integración, su autocaptación debe incluir su propia historia constitutiva. Es en este punto donde Merleau-Ponty distingue su enfoque del pensamiento crítico: "la conciencia experimenta su inherencia a un organismo en cada momento", que es la presencia ante ella de "su propia historia y de los estadios dialécticos que ha atravesado" (SC 224s/208). En otras palabras, si la conciencia es definida por su aprehensión de la estructura de las estructuras, la "verdad" de la realidad, entonces también debe tener en cuenta su propia génesis como tal estructura. Pero el esfuerzo de la conciencia por pensar su propia génesis siempre se quedará corto; la verdad *acerca* de la conciencia, que permanece arraigada a dialécticas inferiores, nunca puede volverse una pura verdad *para* la conciencia, en tanto que es conocida por la conciencia sólo como su propio límite. En consecuencia, *La estructura del comportamiento* concluye con una serie de preguntas sin responder, tales como la siguiente:

"La conciencia no es sólo ni es siempre conciencia de la verdad. ¿Cómo comprender la inercia, la resistencia de las dialécticas inferiores que se oponen al advenimiento de puras relaciones del sujeto impersonal con el objeto verdadero y que afectan mi conocimiento de un coeficiente de subjetividad?". (SC 237/220)

Esta pregunta no puede ser respondida en el contexto de *La estructura del comportamiento* y, de este modo, Merleau-Ponty aparta el "problema de la percepción" —el problema de la relación entre nuestra vida perceptiva y la conciencia intelectual— para que sea retomado en sus secuelas (SC 191/176 y 240s/224). Pero resulta claro que toda respuesta adecuada debe comprender la verdad en un modo enteramente nuevo, tratando la resistencia de la materia y la vida no como obstáculos para la consecución de la verdad sino precisamente como la condición de la verdad en un sentido más rico. Necesitaremos una noción de verdad que sea adecuada para el "ser-en-el-mundo" antes que únicamente para la conciencia. En otras palabras, la verdad no puede estar divorciada de la vida.

Que Merleau-Ponty se da cuenta de esto al cierre de *La estructura del comportamiento* resulta claro a partir de los ejemplos que menciona de un individuo "integral": no científicos ni filósofos, de los que podemos esperar una idea más clara de un "mundo verdadero" en sentido estrecho, sino más bien artistas y escritores. Si bien la integración siempre fracasa, lo hace en "un nivel más elevado" en el escritor y, presumiblemente, también en el artista, toda vez que los ejemplos Merleau-Ponty incluyen a Beethoven y al Greco además de a Proust<sup>12</sup>. Además, la transición desde un ámbito humano limitado a un universo de la verdad se efectúa "especialmente por medio del arte" (SC 190/176). Pero si llegamos al mundo verdadero a través del arte, entonces éste no puede ser el mundo del "puro ser", el mundo de las propiedades verificadas e intersubjetivas. El arte nos abre a una concepción de la verdad más rica de la que ofrece la ciencia, porque, como dirá más tarde Merleau-Ponty, "alcanza una expresión de lo concreto humano a la que la ciencia no aspira" ("Primat" 145/112). De este modo, hay una verdad concreta, una verdad de la vida, distinta de, y más abarcadora que, el "mundo verdadero" de la conciencia intelectual.

## 2. La doble resistencia de la verdad

La ambivalencia que caracteriza al tratamiento merleau-pontiano del problema de la verdad no se evapora después de su primer libro. La *Fenomenología de la percepción* se propone la tarea de describir no sólo la "inerencia vital" de la percepción, sino también su "intención racional", de manera de no pasar por alto lo que Merleau-Ponty identifica como el "momento decisivo" de la percepción, es decir, "el surgimiento de un mundo verdadero y exacto". La percepción está "cuasi teleológicamente" dirigida hacia una "verdad en sí" y el prejuicio del mundo objetivo que acosa tanto al realismo como al idealismo es simplemente la trayectoria de esta teleología cuando pierde su apoyatura en la experiencia (PP 65/62). En la medida en que el acto perceptivo tiene el hábito de cubrir sus huellas, olvidando así su función a favor de lo percibido que es descubierto a través suyo, el mé-

---

<sup>12</sup> SC 226/210, 221/205, 219s/203s y 226 n/248s n.

todo de Merleau-Ponty pretende revertir su dirección natural y exponer el “cripto-mecanismo” de su olvido de sí (PP 71/67).

Pero el objetivo de este proceso no es simplemente sentar cimientos más fuertes para el mundo “verdadero y exacto” al que apuntan las ciencias; es más bien revelar que cualquier “verdadero” sentido del mundo ha de ser obtenido sólo a través del proceso perceptivo, confiando en las normas del cuerpo y en su diálogo pre-reflexivo con el mundo. El cuerpo está orientado desde el principio hacia una verdad de las cosas, estableciendo a través de sus normas la constancia de las propiedades de un objeto, distinguiendo percepciones verdaderas de las ilusorias y acometiendo evaluaciones espontáneas del mundo, de manera que mi yo personal —la dimensión reflexiva de mi ser que dice “yo”— siempre llega tarde a la escena, encontrándose ya en un mundo polarizado por las funciones productoras de verdad del cuerpo<sup>13</sup>. El mundo “verdadero” se alcanza, entonces, no por vía de una actitud analítica que degrada la percepción al estatuto de apariencia, sino a través de una continua confianza en los procesos internos de verificación propios de la percepción. Es este auto-olvido de la percepción, junto con la ilusión de un lenguaje puro, el que nos desvía a pensar de otro modo<sup>14</sup>.

La actividad productora de sentido del cuerpo es evidencia del establecimiento de una verdad que no aguarda la emergencia de la reflexión o de lo que arriba hemos llamado la “verdad de la vida”. Es en éste sentido de una verdad en la vida que entiendo la frase de Merleau-Ponty “être-à-la-vérité”, el cual, nos dice, no se distingue de “l’être au monde” (PP 452/459). Pero, si hay una verdad semejante ya operando en la vida, ¿por qué habría la existencia *humana* de tener un monopolio sobre ella? En efec-

---

<sup>13</sup> Sobre el rol de las normas corpóreas en el establecimiento de propiedades constantes, cfr. PP 345-66/348-70. Sobre la distinción interna entre percepciones verdaderas e ilusorias, cfr. PP 385-97/389-402. Sobre las evaluaciones espontáneas del mundo por parte del cuerpo, cfr. PP 501-3/510-12.

<sup>14</sup> “El habla instala en nosotros la idea de la verdad en nosotros como límite presuntivo de su esfuerzo” (PP 221/221), sin embargo “no puede concederse ninguna posición privilegiada a ninguno [de los varios modos de expresión] como si él expresara una verdad en sí” (PP 448/455). Cfr. también PP 459s/466s.

to, si para la vida animal —que Merleau-Ponty ya ha descrito en términos de ser-en-el-mundo (PP 92s/90)— no hay tendencia a llevar la cuasi-teleología de la verdad demasiado lejos y a intencionar téticamente un mundo objetivo más allá de los límites de toda experiencia posible, ¿no les garantizaría esto un ser-en-la-verdad en cierto modo más puro y menos amenazado que el nuestro?

Pero antes de que nos precipitemos a esta conclusión, hay un elemento de nuestro ser hacia la verdad que aún ha de ser tenido en cuenta, esto es, el elemento de la resistencia. Al describir arriba la orientación del cuerpo hacia la verdad, hemos postergado la posición desde la que estamos describiendo este involucramiento prerreflexivo, que es por supuesto retrospectivamente desde la posición del yo que reflexiona. Como un ser reflexivo, me vuelvo consciente de mí mismo ya lanzado al mundo por las evaluaciones espontáneas de mi cuerpo; reconozco la operación de alguien que no es “yo mismo como sujeto autónomo” (PP 277/279). Mis percepciones le conciernen “no a mi propio ser, aquél del cual soy responsable y por el cual tomo decisiones, sino a otro yo que se encuentra ya del lado del mundo” (PP 250/251). Este “otro yo” no es otro que mi cuerpo anónimo y general, que vive en mí aunque en cierto modo esté al margen de mí. Este reconocimiento de la alteridad del cuerpo prerreflexivo marca una significativa transición desde el ideal de integración completa presentado en *La estructura del comportamiento*. Mi cuerpo y mi yo personal ni siquiera viven el tiempo de la misma manera, toda vez que yo vivo a través de los sucesos de mi historia personal y los llevo conmigo; mientras que cada percepción “ratifica y renueva en nosotros una ‘prehistoria’, el “pasado absoluto de la naturaleza”, que Merleau-Ponty célebremente describe como “un pasado originario, un pasado que nunca ha sido presente”<sup>15</sup>.

Pero ahora tenemos una dificultad para comprender lo que significará volverse reflexivamente consciente de este “uno” autónomo que precede y hace posible “mi” lugar en el mundo. La respuesta de Merleau-Ponty a esta dificultad es proponer una reflexión de segundo orden o “radical” que reco-

---

<sup>15</sup> PP 277/279, 160/158 y 280/282. Cfr. también PP 294/296, 324/327, 403/408 y 404/410.

nozca su origen en un pasado irreflexivo y originario. Cada reflexión sigue estando en deuda con una experiencia irreflexiva “que no absorbe ni de hecho ni en teoría” (PP 53/49). Y una reflexión radical debe tener en cuenta esta deuda:

“No sólo debemos adoptar una actitud reflexiva...sino que debemos además reflexionar sobre esta reflexión, comprender la situación natural de la que ella tiene conciencia de suceder y que, por lo tanto, forma parte de su definición...La reflexión es verdaderamente reflexión...sólo si se conoce a sí misma como reflexión-sobre-una-experiencia-irreflexiva y, consecuentemente, como un cambio de estructura en nuestra experiencia”. (PP 75s/72)

Por consiguiente, una reflexión debe incluir su propia historia irreflexiva como parte de su definición; siempre debe llevar su propio pasado secreto y opaco como una perla escondida. Esta historia irreflexiva de la reflexión es precisamente el cuerpo anónimo como connatural al mundo. Por tanto, el primer nivel de resistencia al que se enfrenta la verdad de la reflexión —o, mejor dicho, que es *constitutivo* de esta verdad— es su deuda irrecuperable con la prehistoria del cuerpo.

Pero hay todavía un segundo nivel de resistencia que debemos considerar, una resistencia que aparece ya en la relación entre el cuerpo y el mundo. Como hemos visto, el cuerpo es connatural al mundo y ya desprende del mundo una verdad y un valor previos a la aparición de la reflexión en la escena. A través de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty se refiere al involucramiento del cuerpo en el mundo como una comunión, un coito o un intercambio de pregunta y respuesta: puede decirse literalmente que nuestros sentidos interrogan a las cosas y las cosas les responden”, de manera que “la naturaleza en su conjunto es...nuestro interlocutor en una especie de diálogo” (PP 369s/372s). En esta medida, los objetos que afectan nuestros sentidos están “recubiertos de predicados antropológicos” (PP 369/373). En otras palabras, a la manera de un interlocutor, la cosa se abre al cuerpo e ingresa en el circuito de la existencia humana.

Pero si nos detenemos aquí, pasaremos por alto precisamente aquel aspecto de nuestra experiencia perceptiva que distingue la realidad de la ilusión o la alucinación, es decir, la trascendencia de la cosa respecto de mi cuerpo. Nosotros experimentamos esta trascendencia concretamente como

el aspecto "no humano" de la cosa, por el cual ésta *resiste* el diálogo con el cuerpo. Como escribe Merleau-Ponty:

"La cosa nos ignora, reposa en sí. Esto lo veremos si ponemos en suspenso nuestras ocupaciones y dirigimos hacia ella una atención metafísica y desinteresada. Es entonces hostil y extraña, ella ya no es para nosotros un interlocutor, sino un Otro resueltamente silencioso, un Sí-mismo (Soi) que nos elude tanto como la intimidad de una conciencia externa". (PP 372/376)

Esta intransigencia por parte de la cosa no desintegra nuestro acceso a la verdad, de acuerdo con Merleau-Ponty; es más bien un componente constitutivo de "la contradicción de immanencia y trascendencia" que define nuestro contacto con lo real como tal. Para ser experimentada como algo que está verdaderamente ahí, la cosa debe simultáneamente ser correlato de mi cuerpo y rechazar ese cuerpo (PP 375/379). Este rechazo es simplemente el anverso de la plenitud de la cosa, de la reserva que mantiene y que garantiza que siempre haya más para percibir. La cosa verdadera es por lo tanto como el rostro de Jano, prestando sus particulares ritmos a mi cuerpo al tiempo que se mantiene indiferente. Es precisamente esta bipolaridad de la cosa lo que más tarde conducirá a Merleau-Ponty a describir la experiencia perceptiva en términos de la paradoja de la fe perceptiva en las páginas iniciales de *Lo visible y lo invisible*<sup>16</sup>.

En *Fenomenología de la percepción*, por tanto, encontramos dos niveles de resistencia que son constitutivos de la verdad: en el nivel más originario, la resistencia que el mundo ofrece a mi cuerpo al establecerse como mundo *real*; y, en el nivel de la reflexión, la resistencia que este involucramiento corporal con el mundo ofrece en la medida en que permanece como una prehistoria para el yo reflexionante. En cada caso, debemos considerar la resistencia interna a la verdad tomada en su sentido radical, es decir, en paralelo con la reflexión radical. Esto amplía la verdad al requerir que ésta incorpore su propia dimensión histórica, incluyendo el oscuro sendero que transitó para llegar a la claridad. Esto es lo que Merleau-Ponty quiere decir

---

<sup>16</sup> Cfr. VI 23s/8: "El mundo es lo que yo percibo, pero desde que examinamos y expresamos su proximidad absoluta, también se convierte, inexplicablemente, en irremediable distancia. El hombre 'natural' está tomado de ambos extremos de la cadena, piensa al mismo tiempo que su percepción ingresa en las cosas y se forma de éste lado de su cuerpo".

cuando escribe que “no hay ninguna verdad de razón que no retenga su coeficiente de facticidad” (PP 451/458). Además, con esta ampliación, ya no se opone a la “fe primordial”, sino que cobra su forma definitiva:

“Hay una opinión que no es una forma provisional del conocimiento, destinada a ser reemplazada por un saber absoluto sino que es, por el contrario, a la vez, la forma de saber más antigua y más rudimentaria y la más consciente o la más madura —una opinión originaria en el doble sentido de ‘original’ y de ‘fundamental’”. (PP 454/461)

### 3. No Ser y Écart

Sin embargo, en algunos aspectos la *Fenomenología de la percepción* no asume plenamente las implicaciones de esta ampliación por la cual la verdad incorpora aquello que la precede y excede. El primer indicio de esto es el profundo quiebre que Merleau-Ponty sigue marcando entre el *Umwelt*, como ámbito del comportamiento vital, y el *Welt*, en tanto dominio de la verdad verificable e intersubjetiva. En *La estructura del comportamiento* esta distinción estaba justificada por la comprensión del *Welt* como un grado superior de integración que integra y transforma al *Umwelt*, tal como la conciencia trasciende a la vez que abarca la vida. Pero lo que implica la ampliación de la verdad en la *Fenomenología de la percepción* es que el *Welt* debe incluir al *Umwelt* precisamente como su propia prehistoria constitutiva pero resistente. O, desde la otra dirección, el mundo verdadero y exacto es meramente una variante de nuestro medio originario. Si la reflexión debe ampliarse para incluir lo prerreflexivo y, por lo tanto, no puede ser completamente discontinua respecto a él, entonces el mundo humano tampoco puede ser discontinuo respecto al mundo animal. Merleau-Ponty continuará reconociendo esta implicación de modo creciente en sus escritos posteriores. Ya en su conferencia radial de 1948, *Causeries*, nota el papel que los animales juegan en “los ensueños secretos de nuestra vida interior”<sup>17</sup> y, más tarde, en sus cursos sobre la Naturaleza, describe nuestro “extraño parentesco” y “entrelazamiento” con los animales como irreductible a una

---

<sup>17</sup> *Causeries 1948*, Paris, Seuil, 2002, p. 40 / *The World of Perception*, Londres, Routledge, 2004, p. 76 (trad. Oliver Davis).

simple jerarquía<sup>18</sup>. Si la relación entre la vida y el pensamiento no puede ser de mera yuxtaposición, tampoco puede serlo aquella entre el medio vital y el mundo verdadero, y entre el animal y el humano<sup>19</sup>.

Sin embargo, la *Fenomenología de la percepción* no está lista para renunciar a un estatuto ontológico excepcional para el ser humano. Si bien Merleau-Ponty diferencia célebremente su posición de la de Sartre al describir la existencia humana como un “vacío” o un “pliegue” más que como un “todo” de ser (PP 249/249s), atribuye sin embargo nuestra apertura a la verdad a nuestra capacidad ontológica para introducir el no ser al *plenum* de la naturaleza. “Si ha de haber conciencia —escribe—, si algo tiene que aparecer a alguien, es necesario que detrás de todos nuestros pensamientos particulares se encuentre un reducto de no ser, un Sí (*Soi*)” (PP 458/465). Similarmente, no habría tiempo sin una subjetividad que estuviera ahí para “afectar la plenitud del ser en sí e introducir en ella el no ser” (PP 481/489). Es en este sentido que Merleau-Ponty toma prestada la frase en la que Valéry describe el ser humano como una “falla” en el “gran diamante” (PP 240/241). Ésta es una frase elocuente, puesto que Merleau-Ponty la usa en otro lugar para describir la posición del propio Sartre. En “Un autor escandaloso” escribe que “la materia, el cielo, las cosechas, los animales, son hermosos. Las actitudes, la propia vestimenta del hombre, atestiguan que él no pertenece a este orden. Él es, literalmente, un defecto en el diamante del mundo (SNS 57/45).

Sin embargo, ¿cómo puede sostener Merleau-Ponty que la existencia humana representa un quiebre con la naturaleza mientras que en otro lugar describe al cuerpo como “connatural al mundo” e, incluso, como un “yo natural” (PP 251/252, 239/239, 399/404 y 502/511)? ¿No hemos visto, en efecto, que la naturaleza es el núcleo irreflexivo y resistente en el corazón mismo de la reflexión? Considero que el esfuerzo de Merleau-Ponty en su obra posterior por reemplazar este “repliegue del no ser” humano por un

---

<sup>18</sup> *La Nature*, París, Seuil, 1995, pp. 269 y 276s / *Nature*, Evanston, Northwestern, 2003, pp. 208 y 214 (trad. Robert Vallier).

<sup>19</sup> Cfr. también Ted Toadvine, “How Not to be a Jellyfish: Human Exceptionalism and the Ontology of Reflection” en Corinne Painter / Christian Lotz (eds.), *Phenomenology and the Non-Human Animal*, Dordrecht, Springer, 2007.



*écart* en el corazón del ser mismo responde a estas mismas preocupaciones. Así, la filosofía de la carne ya no necesita de la subjetividad como fuente del tiempo o la verdad. Al redefinir la verdad como “buen error”, como divergencia más que como coincidencia (VI 166/125), y al situar el motor ontológico de esta divergencia en el interior del ser en lugar de en la subjetividad humana, Merleau-Ponty resuelve el problema de cómo “encontrarle sentido” a la naturaleza en sus propios términos antes que sobre un fondo de nada.

Pero mientras que el pensamiento posterior de Merleau-Ponty marca un progreso respecto de la *Fenomenología de la percepción* en cuanto al pensamiento de las raíces ontológicas de la verdad, se queda corto sin embargo en su apreciación de la resistencia constitutiva que la caracteriza. No hay momento de resistencia radical dentro de la reversibilidad de la carne, en su “identidad” de abandono de sí y repliegue dentro de sí; la circulación entre adentro y afuera nunca se topa con un pasado irrecuperable y el cuerpo nunca se encuentra con un rechazo en su entrelazamiento con el mundo. Pero, ¿no son estos constitutivos de la experiencia misma de la realidad, de aquella paradoja de immanencia y trascendencia que nuestras vidas naturales persisten en afirmar? La obra final de Merleau-Ponty nos deja, entonces, una tarea: pensar la resistencia constitutiva de la verdad mientras afirmamos nuestra continuidad ontológica con la naturaleza.

Traducción desde el inglés por Marcos Guntín