



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n168.60690>

LA FENOMENOLOGÍA MERLEAU-PONTIANA DE LA PERCEPCIÓN FRENTE A LA ESTÉTICA Y LA ANALÍTICA TRASCENDENTALES



MERLEAU-PONTY'S PHENOMENOLOGY OF PERCEPTION VERSUS THE TRANSCENDENTAL AESTHETICS AND ANALYTICS

ESTEBAN A. GARCÍA*

Universidad de Buenos Aires - Buenos Aires - Argentina

.....
Artículo recibido el 25 de octubre de 2016; aprobado el 30 de noviembre de 2016.

* *baneste72@gmail.com*

Cómo citar este artículo:

MLA: García, E. A. "La fenomenología merleau-pontiana de la percepción frente a la estética y la analítica trascendentales." *Ideas y Valores* 67.168 (2018): 127-150.

APA: García, E. A. (2018). La fenomenología merleau-pontiana de la percepción frente a la estética y la analítica trascendentales. *Ideas y Valores*, 67 (168), 127-150.

CHICAGO: Esteban A. García. "La fenomenología merleau-pontiana de la percepción frente a la estética y la analítica trascendentales." *Ideas y Valores* 67, 168 (2018): 127-150.



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

RESUMEN

Se examinan de modo sistemático las críticas de Merleau-Ponty, en la *Phénoménologie de la perception*, a la teoría kantiana de la experiencia, atendiendo al papel de los conceptos en la conformación de la experiencia objetiva, la relación entre la sensibilidad y el entendimiento, así como la redefinición del carácter formal de la sensibilidad. Se discuten posibles objeciones a la interpretación merleau-pontiana de la teoría kantiana y se evalúa, así mismo, el alcance relativo de ciertas referencias positivas de Merleau-Ponty a nociones kantianas tales como afinidad, sinopsis e imaginación.

Palabras clave: I. Kant, M. Merleau-Ponty, corporalidad, percepción.

ABSTRACT

The article carries out a systematic examination of Merleau-Ponty's critiques of the Kantian theory of experience, in *Phénoménologie de la perception*, taking into account the role of concepts in shaping objective experience, the relation between sensibility and understanding, and the redefinition of the formal nature of sensibility. It discusses possible objections to Merleau-Ponty's interpretation of Kantian theory and assesses the relative scope of some of Merleau-Ponty's positive references to Kantian notions such as affinity, synopsis, and imagination.

Keywords: I. Kant, M. Merleau-Ponty, corporality, perception.

Introducción

Las últimas secciones de la primera obra publicada por Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, aluden al “criticismo” kantiano y lo caracterizan en términos de “una teoría intelectualista de la percepción” (Merleau-Ponty 1967 217). La obra culmina precisamente afirmando que si “la suerte del criticismo está ligada a esta teoría intelectualista de la percepción, en el caso de que no fuera aceptable, habría que definir nuevamente la filosofía trascendental de manera que se integre en ella el fenómeno de lo real” (*id.* 241). En la *Phénoménologie de la perception* (1945), a su vez, el autor se propondrá dar cuenta de la experiencia perceptiva como función de un cuerpo, es decir, desarrollar una “teoría corporal de la percepción”. Como es conocido, esto no significa reducir la conciencia perceptiva a funciones nerviosas, cerebrales o anatómico-fisiológicas. Según Merleau-Ponty, el cuerpo puede ser considerado como sujeto de la percepción a condición de ser redescubierto en la experiencia sensible y motriz tal como es vivida, la cual excede su reductiva definición objetiva y científico-natural, y descubre al cuerpo como portador de una “practognosia” que difiere del saber conceptual, siendo, a la vez, irreducible al funcionamiento orgánico (*cf.* 1945 164). Esta teoría alternativa de la percepción es expuesta en la obra bajo la forma de un diálogo con otras teorías clásicas que Merleau-Ponty confronta entre sí, y que pretende superar mediante su propuesta. Entre estos interlocutores se hallan al menos tres: en primer lugar, teorías “fisiologistas” de la percepción que pretenden explicarla en términos de procesos anatómico-fisiológicos; en segundo lugar, teorías empiristas que refieren a sensaciones y asociaciones; y, en tercer lugar, teorías “intelectualistas” generalmente asociadas en la obra con el racionalismo moderno y el idealismo trascendental. Estas teorías “intelectualistas” compartirían la tesis general de que para dar cuenta de la percepción es necesario apelar a algún tipo de proceso mental que opere con representaciones, juicios, categorías o conceptos. En los desarrollos de Merleau-Ponty, los ejemplos típicos de esta última clase de explicaciones son la filosofía cartesiana, según la cual, “el alma es la que ve y no el ojo” (*Dioptrique* VI, cit. en Merleau-Ponty 1967 207) y la gnoseología kantiana, de acuerdo con la cual, la experiencia de todo objeto tiene como condición de posibilidad las categorías y operaciones sintéticas del entendimiento. En contraste con una teoría “intelectualista” de tipo kantiano, Merleau-Ponty afirma que no es posible “asimilar la percepción a las síntesis que pertenecen al orden del juicio” (1945 IV):

La experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento; nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto, una “practognosia”, que debe reconocerse como original y, quizá, como originaria. Mi cuerpo [...] comprende su mundo sin tener que pasar por “representaciones”. (Merleau-Ponty 1945 164)

Si bien, en la *Phénoménologie*, Merleau-Ponty confronta, por lo general, su propia teoría con la kantiana en estos términos, no es menos cierto que dichos contrastes aparecen de manera dispersa en la obra –lo que ha dificultado un estudio sistemático acerca de los puntos precisos de divergencia–, y, en ocasiones, son enunciados con cierta generalidad y aparente imprecisión –lo que podría debilitar el valor y el sentido de las críticas merleau-pontianas–. Además, en la *Phénoménologie*, se perpetúa cierta terminología de ascendencia kantiana, con menciones a “lo trascendental” y “a priori”, así como alusiones positivas a nociones como las de afinidad, sinopsis e imaginación productiva. ¿Modifican estas referencias, como han sostenido algunos intérpretes, el primer diagnóstico aquí esbozado de clara oposición y contraste entre una teoría corporal y otra “intelectualista”? Después de todo, ¿no debería verse la *Phénoménologie*, en términos más integradores y conciliadores, como la realización de aquel proyecto que Merleau-Ponty adelantaba en el último párrafo de su obra anterior, el de “redefinir la filosofía trascendental”? Si fuera posible comprender la *Phénoménologie* como una “reescritura” fenomenológica de la *Crítica de la razón pura* (*Krv*), como se ha afirmado (cf. Landes 335), ¿tiene esta “reescritura” el sentido de una variación, una continuación, un complemento o, más bien, el de un reemplazo que torna incompatibles ambas teorías? Para responder estas preguntas será necesario examinar sistemáticamente el sentido y el papel que los análisis de la *Phénoménologie* otorgan a los conceptos, el espacio y el tiempo en la experiencia perceptiva, en paralelo y contraste con la *Krv*.

Analítica trascendental e intelectualismo perceptivo

La confrontación entre la teoría de la percepción propuesta en la *Phénoménologie* y una teoría intelectualista de tipo kantiano se hace patente, por ejemplo, en el análisis merleau-pontiano de un caso particular de agnosia –el “caso Schneider”– en el que un enfermo tiene dificultades para reconocer aquello que ve. Schneider no muestra ningún déficit en la recepción de sensaciones visuales: frente a una estilográfica manifiesta ver sucesivamente los colores, la forma, el brillo o el tamaño, pero no reconoce de qué objeto se trata (cf. Merleau-Ponty 1945 152). La multiplicidad de datos sensibles es integrada o “sintetizada” por Schneider mediante juicios –de “es alargado” a “tiene forma de bastón”, de “bastón” a “instrumento”, de ahí a “es un instrumento para anotar algo”, etc.– hasta lograr reconocer y percibir propiamente

1 Por ejemplo: “con el mundo natural y el mundo social hemos descubierto el verdadero trascendental” (Merleau-Ponty 1945 418); “estamos, pues, justificados para decir *a priori* que todos los sentidos son espaciales” (*id.* 252).

una estilográfica. Para Merleau-Ponty, este procedimiento pone en evidencia, “por contraste, el método espontáneo de la percepción normal” (*id.* 153). Schneider evidencia no carecer de sensaciones ni tampoco de conceptos o de capacidad de juzgar y, sin embargo, no puede percibir objetos. El análisis de este caso saca a la luz una dimensión significativa del mundo que no remite a operaciones intelectuales, e ilustra la tesis de “la motricidad como intencionalidad original. La conciencia es originariamente no un ‘yo pienso que’ sino un ‘yo puedo’” (*id.* 160).

Podrían formularse algunas objeciones básicas al modo en que Merleau-Ponty aborda la teoría kantiana de la experiencia. En primer lugar, es posible preguntarse si es lícito discutir la teoría kantiana del conocimiento como una teoría de la percepción, tal como lo hace el filósofo francés, considerando que uno de los principales resultados de la *Krv*, como señala Kant particularmente en sus *Prolegómenos*, fue mostrar los fundamentos de la validez objetiva de los principios de la geometría euclidiana y de la física clásica. Por esta razón a fines del s. XIX se llegó a pensar –como lo hizo, por ejemplo, H. Cohen (1871)– que la *Krv* desarrollaba una teoría de la experiencia científica y no de la percepción ordinaria. Sin embargo, tras la revisión de los principios de aquellas ciencias que se diera a principios del s. XX, nuevos intérpretes reivindicaron el valor de la *Krv* al comprenderla, alternativamente, como una teoría de la percepción (*cf.* Torretti 420 y ss.). Lo cierto es que Kant sostuvo en su *Krv* un concepto unívoco de la experiencia (*Erfahrung*) como “conocimiento empírico” (B147), “conocimiento por percepciones conectadas” (A161), “enlace sintético de intuiciones” (B12), etc., sin distinguir entre la experiencia perceptiva cotidiana y la experiencia científica.² Como afirma Torretti, “en el pensamiento de Kant esta distinción no tiene cabida; los mismos conceptos y formas intuitivas que presiden la determinación de las cosas para el sentido común, constituyen la urdimbre del mundo para el hombre de ciencia” (*id.* 422). La *Krv* constituye así una investigación “de los principios *a priori* comunes a estas dos clases de experiencia que, justamente porque coinciden en su estructura formal, no son más que una sola” (*ibid.*). En consecuencia, es lícito discutir, como lo hace Merleau-Ponty, la teoría kantiana expuesta en la *Krv* como una teoría de la percepción y veremos que aquello que la *Phénoménologie* se propone impugnar es justamente la equiparación kantiana de la experiencia perceptiva con la experiencia científica, entendida por Merleau-Ponty como una reducción de la primera a la segunda.

En segundo lugar, la manera más bien caricaturesca en que Merleau-Ponty ve modelada una teoría intelectualista de la percepción en la

.....
2 Citamos en español el texto de la *Krv* siguiendo la traducción de M. Caimi consignada en la bibliografía.

forma en que Schneider percibe una estilográfica podría dar pie al equívoco de que su crítica apunta al uso explícito o consciente de representaciones o conceptos para percibir, tal como se observaría en Schneider. Si ese fuera el caso, entonces el juicio de Merleau-Ponty no afectaría a Descartes ni a Kant, puesto que ninguno postuló tal cosa. Kant distinguió claramente la experiencia de las representaciones *a priori* que la hacen posible y que eran objeto de su indagación, y afirmó, por ejemplo, que “la síntesis en general es [...] el mero efecto de la imaginación, una función ciega, aunque indispensable, del alma, sin la cual no tendríamos, en general, conocimiento alguno, pero de la cual solo raramente somos conscientes alguna vez” (A78/B103). La crítica de Merleau-Ponty apunta, en cambio, a sostener que para dar cuenta de la percepción cotidiana de objetos y entornos *no es necesario* contar con conceptos puesto que existen otros modos (corporales) de “hacer sentido” y, más aún, que los conceptos *no son suficientes* para dar cuenta de vastas dimensiones de nuestra experiencia.³ Es necesario admitir formas no conceptuales de hacer sentido para poder explicar que, efectivamente, animales no humanos o niños muy pequeños a quienes no atribuimos capacidad de juzgar reconocen objetos y habitan entornos significativos: la percepción de lo real es “la puesta en forma de la conducta del niño [...]. Para el niño la percepción es una conducta, por la cual se compromete en un verdadero comercio con las cosas” (Merleau-Ponty 1988 224). Incluso los adultos, al oír cierta música, por ejemplo, reconocemos y comprendemos un sentido afectivo preciso e inconfundible, pero imposible de explicitar y traducir en conceptos, así como indistinguible de los materiales sensibles mismos en los que se encarna. En el simple desplazarse al interior de mi propia casa, mi cuerpo sabe “que caminar al baño significa pasar cerca de la habitación”: en nuestros desplazamientos habituales y comportamientos instrumentales cotidianos, “cada gesto, cada percepción, se sitúa inmediatamente respecto de mil coordenadas virtuales” que no son explicitables ni podrían traducirse exhaustivamente en conceptos (Merleau-Ponty 1945 150-151). En términos de H. Dreyfus, lo que configura nuestra experiencia perceptiva, según Merleau-Ponty, no es de naturaleza intelectual, sino que se trata de “habilidades de manejo [*coping skills*] corporales no conceptuales que compartimos con niños pequeños y animales” (Dreyfus 43).

Ahora bien, ¿qué lugar otorga entonces la *Phénoménologie* a los conceptos? Puesto que el intelecto no tiene aquí el papel ubicuo y

3 Si bien el giro “hacer sentido” parece, en principio, más propio del vocabulario fenomenológico que de la filosofía crítica, la analogía entre sentido y experiencia se halla también en Kant: “nuestra potencia cognoscitiva siente una necesidad mucho más elevada que la de meramente deletrear fenómenos según la unidad sintética para poder leerlos como experiencia” (B370-371/A314).

determinante en la experiencia que le concedía la teoría kantiana, es entendible que Merleau-Ponty no ahondara en torno a su estatuto y su función, déficit que el mismo filósofo reconoció inmediatamente tras la publicación de la obra:

Ciertamente hay mucho que agregar a lo que he dicho. Sobre la base de lo dicho, podría pensarse que sostengo que el hombre vive solamente en el reino de lo real [...] Es necesario desarrollar una teoría de la existencia imaginaria y de la existencia ideal. (Merleau-Ponty 1989 99)

Sin embargo, la concepción corporal de la conciencia y del yo que recorre la *Phénoménologie*, condensada en afirmaciones como “yo no estoy delante de mi cuerpo, yo estoy en mi cuerpo, o más bien, yo soy mi cuerpo” (Merleau-Ponty 1945 175), permitía entrever en qué sentido debería desarrollarse una teoría acerca de la dimensión intelectual de la experiencia. Se trataría de

definir el espíritu como el otro lado del cuerpo [ya que] no tenemos idea de un espíritu que pueda no estar revestido de un cuerpo, que pueda no establecerse en este suelo [...]. Ese otro lado es realmente el otro lado del cuerpo [...] lo necesita, está anclado en él. (Merleau-Ponty 1964 312-313)

El pensamiento, de acuerdo con este modelo esbozado por Merleau-Ponty, no debería ser concebido como un estrato superpuesto, sino como una dimensión de la experiencia humana que surge o brota de una experiencia corporal y sensible ya por sí misma significativa sin separarse nunca de ella. Si el acceder a un lenguaje es comparado en la *Phénoménologie* con la adquisición de “un nuevo órgano de los sentidos” ya que “abre un nuevo campo o una nueva dimensión a nuestra experiencia” (Merleau-Ponty 1945 213), entonces algo semejante podría aplicarse a la intelección. En distintas instancias, Merleau-Ponty describe el surgimiento del concepto a partir del sentido percibido y sensible y apela a la mediación del lenguaje o de la imagen, que también son, a su vez, comprendidos en términos sensibles y corporales. Así escribe, por ejemplo, en sus últimos cursos que hay una “arquitectónica del cuerpo” que “anima el lenguaje (e indirectamente el algoritmo, la lógica)” (Merleau-Ponty 1995 290). Esta misma serie era ya bosquejada en la *Phénoménologie*, cuando se afirmaba que en mi cuerpo “la experiencia visual y la experiencia acústica, por ejemplo, están grávidas una de otra, y su valor expresivo funda la unidad antepredicativa del mundo percibido, y por ella, la expresión verbal [...] y la significación intelectual” (Merleau-Ponty 1945 271-272). Ciertamente el lenguaje y el pensamiento, concebidos aquí como nuevas dimensiones de la experiencia sensible que se abren en ella, reconfiguran lo previamente percibido al punto de que la visión misma de un objeto está teñida de resonancias lingüísticas y conceptuales que

se integran a su estructura sensible percibida. Así como para el niño el nombre “reside en él [el objeto] a mismo título que su color y su forma” (*id.* 207), un objeto rojo percibido “está atado con todas sus fibras al tejido de lo visible y, con este, a un tejido de ser invisible” (Merleau-Ponty 1964 174-175), simbólico o conceptual. Pero este entrelazamiento de lo sensible, lo lingüístico y lo conceptual no afecta la tesis central sostenida persistentemente por el filósofo acerca de una dimensión originaria de sentido que es corporal sin ser aún predicativa ni intelectual. Si bien este modo de comprender las relaciones entre esas esferas permite afirmar a Merleau-Ponty, por un lado, que en el humano adulto “no se da experiencia sin palabra, lo vivido puro ni siquiera se da en la vida hablante del hombre” (Merleau-Ponty 1945 388), también le hace necesario añadir enseguida: “Pero el sentido primero de la palabra está, no obstante, en este texto de experiencia que ella intenta proferir” (*ibid.*).

Esta concepción de los vínculos entre percepción, lenguaje y pensamiento en una serie así ordenada de derivación lógica y genética parece oponerse frontalmente a la deducción trascendental que, en el núcleo de la analítica trascendental, intenta mostrar que la experiencia de cualquier objeto tiene como condición de posibilidad la actividad sintética del entendimiento ejercida mediante conceptos puros o categorías, lo que otorga a estas últimas validez objetiva. La contraposición reside, en primer lugar, en la tesis de la prescindencia de los conceptos para dar forma o sentido a un múltiple sensible, puesto que lo sensible comporta por sí mismo en nuestra experiencia corporal un sentido o una estructura inmanente o “adherente”: “La experiencia del cuerpo nos hace reconocer una imposición del sentido que no es la de una conciencia constituyente universal, [sino] un sentido adherente a ciertos contenidos [sensibles]” (*id.* 172). En segundo lugar, la disparidad se advierte en la afirmación de que los conceptos se fundan y se originan en la experiencia sensible, lo que impide que haya conceptos puros, es decir, *a priori* o independientes de la experiencia. Este modo de pensar permea completamente la reflexión merleau-pontiana y puede reconocérselo desde la *Phénoménologie* hasta sus últimas notas. En la primera afirma, por ejemplo, que “desde el momento en que la experiencia –es decir, la apertura a nuestro mundo de hecho– es reconocida como comienzo del conocimiento, ya no es posible distinguir un nivel de verdades *a priori* de otras de hecho” (*id.* 255). Por su parte, en *Le visible et l’invisible*, se confirma la misma visión al declarar que

el mundo sensible es “más viejo” que el universo del pensamiento. [El pensamiento] invisible y discontinuo, solo alcanza su verdad a condición de que sea sustentada en las estructuras canónicas del mundo sensible [y] cuanto para nosotros recibe el nombre de pensamiento exige [...]

esa abertura inicial que es para nosotros un campo de visión. (Merleau-Ponty 1964 28)

Sin embargo, ¿podrían estrecharse las distancias con Kant aquí enfatizadas si se tiene en cuenta que Merleau-Ponty formula, al menos ocasionalmente, el proyecto de su propia fenomenología como el de “definir nuevamente la filosofía trascendental” (Merleau-Ponty 1967 241) o el de “dar una nueva definición del *a priori*” (Merleau-Ponty 1945 255)? Ciertamente, apoyándose en afirmaciones de este tipo, algunos exégetas han sostenido que Merleau-Ponty sería un “filósofo trascendental” en la línea de Kant, que habría formulado su propio *a priori*.⁴ Así, para M. Dillon, por ejemplo, “la diferencia entre el *a priori* de Merleau-Ponty y el de Kant” reside en que “Kant fundamenta su *a priori* en la necesidad de las estructuras de la mente”. “Merleau-Ponty busca igualmente principios de síntesis [...] capaces de dar unidad a la experiencia [...] [pero] los principios sintéticos se fundamentan en el mundo fenoménico más que en la mente” (Dillon 420). No nos detendremos aquí en esta discusión. Para el propósito analítico de este trabajo sería suficiente advertir que cuando Merleau-Ponty habla de algo similar a un *a priori*, lo hace en un sentido que contrasta con el kantiano al menos en los siguientes respectos. En primer lugar, si aludiera a un fundamento, tal como señalaba Dillon, el *a priori* merleau-pontiano no sería conceptual sino sensible: “el único Logos preexistente es el mundo mismo” (Merleau-Ponty 1945 xv). El mundo dado en la experiencia sensible es *a priori*, si se entiende por ello precedente lógico y genético del pensamiento, pero entonces *a priori* deja de aludir, como en Kant, a la independencia respecto de la experiencia. En segundo lugar, Merleau-Ponty advierte que hay una estructura o una tipicidad del mundo sedimentada y heredada, tanto en el plano sensible como lingüístico e intelectual, y tanto a escala personal como social y cultural, y en ese sentido podría afirmarse que nuestra experiencia está preconfigurada de acuerdo con un cierto *a priori*. En este sentido, el filósofo afirma que la “estructura del mundo” posee un “doble momento de sedimentación y espontaneidad” (*id.* 152), que desarrolla tanto atendiendo a la dimensión “habitual” individual (*cf. id.* 166-172), así como social y cultural: “en lo que llamo mi razón o mis ideas, si se pudiera desarrollar todos sus presupuestos, siempre se hallarían [...] aportaciones masivas del pasado y del presente, toda una ‘historia sedimentada’” (*id.* 452-453). Sin embargo, este *a priori* ya no posee el carácter de necesidad y universalidad que le atribuía Kant, sino que se trata de un “*a priori* histórico”: “Estas estereotipias [...] no son

4 En esta orientación general pueden encuadrarse muy diversas interpretaciones, como las propuestas por Matherne, Gardner, Dillon o Taylor.

una fatalidad [...] Al interior del mundo cultural, el *a priori* histórico no es constante más que para una fase dada” (Merleau-Ponty 1945 104). En tercer lugar, Merleau-Ponty concibe el mundo fenoménico no como una totalidad estática sino como viviente, “inacabado”, en estado perpetuamente “incoativo” y “naciente” (*id.* xv-xvi), distanciándose así aún más radicalmente de la determinación de estructuras kantianas invariantes y universales. En suma, si no hay una estructura *a priori* de carácter conceptual que informe nuestra experiencia, sino que el único *a priori* es provisto y transformado por la experiencia misma, entonces la aprioridad ya no conserva el sentido kantiano de independencia respecto de la experiencia y es posible incluso preguntarse por la utilidad de conservar estos términos una vez se los ha despojado de todos los rasgos que les eran originalmente propios. Consecuentemente, el mismo Merleau-Ponty se refiere ocasionalmente a “borrar” (*effacer*) “las distinciones del *a priori* y de lo empírico” (*id.* 256) y a “rechazar (*rejeter*) no solo el *a priori* como necesidad de esencia, sino, además, la noción kantiana de síntesis” (*id.* 317).

Estética trascendental y fenomenología del sentir

Atribuir, con Merleau-Ponty, una capacidad de hacer sentido a la sensibilidad y la motricidad sin participación del concepto significa correlativamente afirmar que lo sensible comporta por sí mismo, de modo inmanente o “adherente”, un sentido o estructura que no le es impuesta intelectualmente, lo que implica redescubrir la sensación misma más allá sus definiciones clásicas. En efecto, Merleau-Ponty estima que si Kant consideró necesaria la intervención de una función intelectual para sintetizar el múltiple sensible es por haber supuesto una concepción deficitaria de lo sensible que requería tal complemento.

El juicio se introduce con frecuencia como *aquello que falta a la sensación para hacer posible una percepción* [...]. El análisis se ve dominado por esta noción empirista [de sensación], aun cuando no se admita más que como límite de la conciencia y sirva únicamente para manifestar un poder de vinculación del cual él representa nada menos que lo contrario. El intelectualismo vive de la refutación del empirismo y el juicio tiene frecuentemente la función de anular la dispersión posible de las sensaciones. (Merleau-Ponty 1945 40)

Esta solidaridad entre el intelectualismo perceptivo y la noción empirista de sensación ya era anticipada en la primera obra de Merleau-Ponty cuando, al admitir la necesidad en el nivel sensorial de un “reconocimiento ciego” o una “conciencia implícita” (*cf.* 1967 187), se afirmaba que “al mismo tiempo que se renuncia a la noción de lo ‘múltiple dado’ como fuente de todas las especificaciones se estará sin duda obligado a

renunciar a la de la actividad mental como principio de todas las coordinaciones” (*id.* 186). En su *Phénoménologie*, Merleau-Ponty condensará este punto haciendo suya una afirmación de M. Scheler: “La naturaleza de Hume tenía necesidad de una razón kantiana” (Merleau-Ponty 1945 40).

Frente estas consideraciones de Merleau-Ponty relativas a la sensibilidad kantiana podrían levantarse ciertas objeciones, entre las que examinaremos dos tipos generales: las primeras (A) atañen a la alegada prioridad del entendimiento sobre la sensibilidad que lleva a calificar la teoría kantiana como “intelectualista” y las segundas (B) a la supuesta concepción kantiana de lo sensible como multiplicidad caótica, heredada del empirismo.

A. En primer lugar, frente a la caracterización merleau-pontiana de la teoría kantiana como intelectualista cabría preguntarse si no fue justamente Kant quien, oponiéndose al intelectualismo racionalista de Leibniz, reivindicó la sensibilidad como una fuente de conocimiento distinta y de igual rango que el entendimiento, original e irreductible a él. Ciertamente, la doctrina expuesta en la *Krv* significaba para Kant “la solución al problema de Hume”, quien no había advertido que la experiencia “deriva de” conceptos, como el de sustancia o causa (lo que le otorga validez objetiva), y no al revés, los conceptos de la experiencia (*cf. Prolegomena*, Ak. IV, §30 312-313). Sin embargo, no es menos cierto que Hume “lo despertó de su sueño dogmático” (*Prolegomena*, Ak. IV 260 (*Vorwort*); 1984 16) al mostrarle la función indispensable e irremplazable de la sensibilidad para el conocimiento. Merleau-Ponty no desconoce el valor de esta reivindicación kantiana de la sensibilidad, al afirmar, por ejemplo, que “La *Paradoja de los objetos simétricos* oponía al logicismo la originalidad de la experiencia perceptiva. Esta idea debe ser recuperada y generalizada: existe una significación de lo percibido que carece de equivalente en el universo del entendimiento” (Merleau-Ponty 1945 58). En el artículo de 1768 al que alude Merleau-Ponty aquí („Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume”, Ak. II 377-383), Kant observó que ciertas figuras, que denominó “contrapartidas incongruentes”, tales como las de la mano izquierda y derecha, mantienen la misma relación entre sus partes sin ser superponibles. Esto mostraba, para el filósofo, que no es posible definir el espacio de modo relacional, como proponía Leibniz, sino que, de manera más cercana a la concepción “absoluta” del espacio newtoniano, debía pensarse el “espacio universal como una unidad, de la cual cada extensión debe considerarse como parte” orientada en referencia a aquella totalidad y sus regiones (Kant Ak. II 377; 1972 140). La conclusión general a la que apuntaba

aquel escrito precrítico era afirmar la prioridad ontológica del espacio respecto de las cosas espaciales, conclusión que retomará en otro sentido en su *KrV*, donde, sin embargo, no menciona las “contrapartidas”. Kant añadía hacia el final que el caso indicaba también la dificultad de concebir el espacio captándolo meramente mediante la razón. Al retomar posteriormente la cuestión, en el §13 de *Prolegómenos*, Kant enfatizará esta segunda implicación del caso, de la que Merleau-Ponty hace eco, al subrayar el valor de la sensibilidad como fuente de conocimiento irreductible al análisis intelectual: “A la diferencia entre cosas semejantes e iguales pero incongruentes [...] no podemos hacerla inteligible mediante concepto alguno, sino solo mediante la relación de la mano derecha y la izquierda, lo cual remite inmediatamente a la intuición” (*Prolegomena*, Ak. IV 286; 1984 48).

Más adelante volveremos a referirnos a esta “paradoja”. Por ahora solo resulta necesario notar que si bien Merleau-Ponty reconoce la reivindicación kantiana de la función de la sensibilidad, exige, además, “generalizar” esta idea de un modo en última instancia incompatible con la teoría kantiana del conocimiento. La ampliación del papel y sentido de la sensibilidad exigida por Merleau-Ponty reduce la función del entendimiento en la percepción objetiva a un grado que, como vimos en la primera sección de este trabajo, resultaría inaceptable para Kant. Así pues, aunque Merleau-Ponty podría afirmar, con Kant, que “pensamientos sin contenidos [sensibles] son vacíos”, el filósofo francés no considera, como Kant, que “intuiciones sin conceptos son ciegas” (*KrV* B75), sino que atribuye a la sensibilidad la capacidad de captar un sentido objetivo, función que Kant posterga para el concepto. La “Apología de la sensibilidad” esbozada por Kant en su *Antropología en sentido pragmático* (Kant Ak. VII §§8-11, 143-146; 1935 30-33) no hace más que confirmar la visión merleau-pontiana del semblante intelectualista de la gnoseología kantiana: “se requiere que reine el entendimiento, sin debilitar empero la sensibilidad (que es en sí plebe, porque no piensa); porque sin ella no habría materia que pudiera ser trabajada para uso del entendimiento legislador” (Kant Ak. VII 144; 1935 31). Ratificando la misma asimetría y subordinación entre las facultades, Kant agrega que los sentidos “son como el pueblo, que cuando no es populacho (*ignobile vulgus*), se somete gustoso a su soberano, el entendimiento” (Kant Ak. VII 146; 1935 33).

La “generalización” de la reivindicación kantiana de la originalidad de la sensación tal como será llevada a cabo por Merleau-Ponty consistirá en reconocer en la sensibilidad una capacidad de discernimiento o reconocimiento y, consecuentemente, una captación relacional e

integradora de configuraciones y estructuras, que los análisis empiristas relegaban a una ulterior función asociativa (imaginación) y los análisis críticos a una síntesis intelectual. Como resume el filósofo, “la función general que el kantismo le atribuye [al entendimiento] es ahora común a toda la vida intencional” (Merleau-Ponty 1945 65), es decir, se extiende al sentir y, de hecho, para Merleau-Ponty, será el sentir su esfera originaria. En suma, por sí misma “la sensación es, sin duda alguna, intencional” (*id.* 247) en el sentido fenomenológico amplio de que “apunta a un objeto”: “el término al que apunta [la sensación] solo es reconocido ciegamente por la familiaridad que con él tiene mi cuerpo” (*id.* 24). Y esta intencionalidad original que Merleau-Ponty explora en sus análisis del entrelazamiento de la sensorialidad y la motricidad corporales⁵ es distinguida claramente por el filósofo “de la relación kantiana con un objeto posible” (*id.* XII): “Al decir que esta intencionalidad no es un pensamiento, queremos decir que no se efectúa en la transparencia de una conciencia, y que toma por adquirido todo el saber latente que mi cuerpo tiene de sí mismo” (Merleau-Ponty 1945 269).⁶

El movimiento del cuerpo solo puede desempeñar un papel en la percepción del mundo si él mismo es una intencionalidad original, una manera de referirse al objeto distinta del conocimiento. Es necesario que el mundo esté a nuestro alrededor, no como un sistema de objetos de los cuales hacemos la síntesis, sino como un conjunto abierto de cosas hacia las cuales nos proyectamos. (*id.* 44)

En unos pocos pasajes de la *Phénoménologie*, Merleau-Ponty alude tangencialmente a ciertas nociones kantianas que podrían apuntar a esta síntesis objetiva no intelectual que Merleau-Ponty persigue. Así, se halla en la obra una única referencia a la “afinidad en el sentido kantiano” (Merleau-Ponty 1945 65), tres menciones a la “sinopsis” –una de ellas oponiéndola a la “síntesis” kantiana (*cf. id.* 23, 25 y 320)– y referencias aisladas a la imaginación productiva (*cf. id.* XII, 224 y 443).⁷ Examinemos brevemente los límites de estos aparentes puntos de contacto que Merleau-Ponty sugiere considerar entre su propuesta y la kantiana.

Respecto de la “afinidad” (*Affinität*), Merleau-Ponty afirma que “la asociación o, mejor, la ‘afinidad’ en el sentido kantiano, es el fenómeno central de la vida perceptiva” y la define como “la constitución,

5 Así, se refiere, por ejemplo, a “la motricidad como intencionalidad original” (Merleau-Ponty 1945 160) o a la “intencionalidad motriz” (*id.* 161).

6 También: “El idealismo [...] pasa de largo ante la verdadera intencionalidad, la cual, más que pro-ponerlo, está abierta a (*est à*) su objeto” (Merleau-Ponty 1945 50).

7 Se hallan también en la *Phénoménologie* dos menciones al “arte oculto” que hacen referencia al pasaje kantiano de A181/B180 (XII; 48) y otras dos que refieren a la *Crítica del juicio* (XI) (Kant Ak. V 165-475).

sin modelo ideal, de un conjunto significativo” (1945 65). Ciertamente, Kant afirma que “el fundamento de la posibilidad de la asociación del múltiple [...] es llamada la afinidad del múltiple” (Krv A113) e implica, con ello, que todas las asociaciones empíricas suponen una cierta afinidad, “combinabilidad” o “asociabilidad” entre los contenidos sensibles. Pero el argumento kantiano completo afirma que el fundamento de esta afinidad de los fenómenos “no podemos encontrarlo en otra parte que en el principio de la unidad de la apercepción” (Krv A122), es decir, en el “Yo pienso”, y que las condiciones de esa afinidad no son otras que las determinaciones de un objeto en general, es decir, las categorías. Merleau-Ponty, en cambio, prefiere interpretar aquella afinidad como ínsita, connatural o “pregnante” en lo sensible mismo: “Debemos reconocer [...] como anterior a toda subsunción del contenido bajo la forma, la ‘gravidez’ (*prégnance*) [...] de la forma en el contenido” (Merleau-Ponty 1945 337). En este sentido, se reconoce buscando, a la zaga de Husserl y de los “gestaltistas”,

una noción de orden y significación que no resulta de la aplicación de una actividad espiritual a una materia externa a ella, la noción de una organización espontánea más allá de la distinción entre actividad y pasividad. [Se trata de] un sentido autóctono y terrestre, que se constituye a sí mismo por una organización de los así llamados elementos. (Merleau-Ponty 1988 414)

Respecto de la “sinopsis”, la referencia más relevante aparece en una nota al pie de página que conviene reproducir *in extenso*:

Lo que reprochamos a la idea de síntesis en Kant [...] es precisamente que supone, al menos idealmente, una multiplicidad real que debe superar. Lo que para nosotros es conciencia originaria, no es un Yo trascendental planteando libremente delante de sí una multiplicidad y constituyéndola de cabo a cabo. [...] Este yo relativo y prepersonal [...] exige evidentemente aclaraciones. Digamos de momento que preferimos, a la noción de síntesis, la de sinopsis que no indica aún una posición explícita de lo diverso. (Merleau-Ponty 1945 320)

Frente a esta propuesta del filósofo de recuperar la noción kantiana hay que señalar, sin embargo, ciertas dificultades. Por un lado, a pesar de su significado literal (“visión conjunta”), la noción kantiana de “sinopsis” (*Synopsis*) tal como aparece en la “deducción subjetiva” de las categorías no alude, como Merleau-Ponty pretendería, a una capacidad sensible que capta configuraciones significativas, sino solo al hecho de que las múltiples sensaciones son recibidas como *una* multiplicidad y

esta unidad lleva a suponer una necesaria actividad sintética no sensible.⁸ Por otro lado, mientras Merleau-Ponty “prefiere” la noción de sinopsis a la de síntesis, Kant explícitamente subordina la primera a la segunda: “si al sentido, porque él contiene, en su intuición, una multiplicidad, le atribuyo una sinopsis, a esta le corresponde siempre una síntesis, y la receptividad puede hacer posibles conocimientos solo enlazada con la espontaneidad” (Krv A97). Por lo demás, para Kant la sinopsis y la “aprehensión de un múltiple” se dan *en* la sensibilidad pero no se dan como funciones realizadas *por* la sensibilidad, puesto que son momentos de la triple actividad sintética y la sensibilidad es definida por Kant como pasiva, de modo que “ninguna síntesis puede atribuirse al sentido” (Torretti 284). En Krv A120 Kant confirmará taxativamente que es la imaginación (y no la sensibilidad) la que ejerce aquella actividad sintética sobre las percepciones sensibles llamada “aprehensión”.

Por último, hay que notar que las referencias positivas de Merleau-Ponty a la imaginación kantiana proponen, como en los casos anteriores, una ampliación del sentido original de la noción, torsión de la que el mismo filósofo es consciente. Así, por ejemplo, el *avant-propos* de la *Phénoménologie* opone la intencionalidad fenomenológica que no supone “un acto de identificación expresa” a “la relación kantiana con un objeto posible” y para apoyar la validez de la primera noción alude a la *Crítica del juicio*. Allí, afirma, podría hallarse “un acuerdo de lo sensible y el concepto [...] que es él mismo carente de concepto” y un sujeto que no es “el pensador universal de un sistema de objetos rigurosamente vinculados” sino “una naturaleza” (Merleau-Ponty 1945 XII). Agrega que “si hay una naturaleza del sujeto, el arte oculto de la imaginación ha de condicionar la actividad categorial; no es ya solamente el juicio estético, sino también el conocimiento que en el mismo se apoya” (*ibid.*).⁹ La noción “ampliada” de imaginación que Merleau-Ponty reivindica aquí –relativa a un sujeto “natural” en el sentido de “corporal” o “encarnado”– reaparece en la obra nuevamente en dos ocasiones. En una oportunidad menciona “el ‘arte oculto’ [de la imaginación] que hace surgir un sentido en ‘las profundidades de la naturaleza’”, pero lo hace justamente para aludir a una dimensión de sentido que “la toma de conciencia intelectualista” pasa por alto (*id.* 48). Además, hace referencia a la construcción geométrica de un triángulo como “un acto de

8 Kant se refiere a “la sinopsis de lo múltiple *a priori* por el sentido, la síntesis de ese múltiple por la imaginación y finalmente la unidad de esa síntesis por la apercepción originaria” (Krv A94).

9 Merleau-Ponty volverá a referirse más extensamente a la *Crítica del juicio* en sus cursos acerca de la naturaleza (*cf.* 1995 40-47), pero en un sentido que desborda el interés gnoseológico del presente análisis (acerca de este tratamiento merleau-pontiano de la obra de Kant, véase, Carbone; Larison 73-38).

la imaginación productora”, que muestra que “el sujeto de la geometría es un sujeto motor” (*id.* 443), lo que Merleau-Ponty asocia vagamente con la interpretación de Lachièze-Rey, según la cual, en términos del primero, “la localización de los objetos en el espacio, según el mismo Kant, no es una operación solamente espiritual, [...] utiliza la motricidad del cuerpo” (443). Sin embargo, entender la imaginación kantiana en términos de intencionalidad corporal, como propone Merleau-Ponty, se aparta notoriamente del sentido que Kant le atribuyera. Merleau-Ponty se muestra consciente de que su interpretación va más allá de los rasgos originales del concepto cuando reconoce que “la única [intencionalidad] de que hablara la *Crítica de la razón pura*” es “la intencionalidad de acto –de nuestros juicios y tomas voluntarias de posición”, sin atender a la “intencionalidad operante” (*fungierende Intentionalität*) de la que hablará Husserl (Merleau-Ponty 1945 XIII). Así, según el mismo Merleau-Ponty, Kant no habría seguido el camino que él considera más apropiado, el de desarrollar una teoría de la experiencia en la que primara la imaginación por sobre la actividad categorial y, más aún, reinterpretara la imaginación misma en términos de una “síntesis pasiva” sensible y una intencionalidad corporal, senso-motriz (*cf. id.* XIII).¹⁰ En efecto, Kant afirma taxativamente, en las antípodas de la interpretación merleau-pontiana del sujeto de la geometría como “un sujeto motor” y corporal, que “el esquema de un triángulo no puede existir nunca en ningún sitio sino solo en el pensamiento” (A141/B180). Incluso intérpretes que se propusieron estrechar al máximo las distancias que separan las propuestas de ambos autores deben admitir que, en definitiva, no es posible asociar tan estrictamente, como sugiere en ocasiones Merleau-Ponty, la imaginación kantiana con la corporalidad, ya que, como afirma S. Matherne,

Kant define la imaginación productiva como una “facultad del alma” y describe sus actividades como “funciones del alma” y “acciones de la mente”. Más aún, define a los esquemas como “representaciones mediadoras” y es claro que Kant concibe las representaciones en términos mentales, como “modificaciones de la mente”. (224)

10 Véase también *id.* 490-491 (capítulo titulado “*La temporalité*”) donde se relaciona la imaginación kantiana con la “intencionalidad operante” husserliana. En el desarrollo del mismo capítulo estas dos figuras mencionadas se relacionan a su vez con una tercera, la de la “síntesis pasiva” husserliana. Desde un marco kantiano, este giro significaría un oximoron, ya que toda síntesis es activa e intelectual. Como indica A. Osswald, con la noción de síntesis pasiva “Husserl se ve obligado [...] a rechazar la idea [kantiana] según la cual la sensibilidad es incapaz de llevar adelante operaciones de síntesis. [...] A pesar de ello [Husserl] cree encontrar un antecedente de su propia teoría de la síntesis pasiva en la teoría kantiana de la ‘síntesis de la imaginación productiva’” (Osswald 44-45), relación que como vemos continúa planteando Merleau-Ponty.

B. Un segundo tipo de objeciones a la crítica merleau-pontiana de la concepción kantiana de la sensibilidad podría señalar el sesgo “humeano” que Merleau-Ponty equívocamente le atribuiría a esta: vimos que, según el filósofo francés, por heredar aquella concepción de un flujo caótico de impresiones simples Kant habría visto la necesidad de apelar a una función sintética intelectual. A esto podría replicarse que la sensibilidad kantiana no admite sensaciones simples dispersas, sino que las ofrece a la síntesis intelectual preconfiguradas según determinadas relaciones de exterioridad y sucesión: unas fuera de otras y unas después de otras. La sensibilidad kantiana, de este modo, en la medida en que no admite materia que no se conforme a su forma espacio-temporal, acarrearía en sí misma una función configuradora. Sin embargo, esta doctrina no podría satisfacer las exigencias de una teoría corporal de la percepción, como la propuesta por Merleau-Ponty, porque esta última no solo remite a la sensibilidad –entendida como corporalidad– la captación de lo sensible en términos espacio-temporales, sino la capacidad misma de captar objetos en términos de *Gestalten* sensibles. Además, Merleau-Ponty ni siquiera concibe la configuración espacio-temporal de lo sensible en los mismos términos que Kant. En suma, la capacidad configuradora de la sensibilidad kantiana vista desde la teoría merleau-pontiana no solo es insuficiente por reducirse a la forma espacio-temporal, sino también porque el espacio y el tiempo habrían sido concebidos deficitariamente. Así, numerosas páginas de diversas secciones de la *Phénoménologie* se dedican a mostrar que la concepción kantiana del espacio como forma de la sensibilidad es deudora de un pensamiento o un conocimiento intelectual del espacio que pasa por alto la espacialidad tal como es vivida corporal y sensorialmente, y en la que la primera se origina y se funda.¹¹

En efecto, el orden formal de la mera exterioridad es, según Merleau-Ponty, propio de un pensamiento o una conciencia intelectual del espacio como la del geómetra, según la cual, cada escorzo o perspectiva, cada figura y su horizonte externo no son más que partes exteriores unas a otras y homogéneas entre sí. El arriba y el abajo, la cercanía y la lejanía cobran en este marco un sentido solo relativo, y las especificidades

11 En el capítulo referido a “*La temporalité*” (cf. Merleau-Ponty 1945 469-495), podría leerse, de modo ciertamente más breve y elusivo que con respecto al espacio, una crítica a la concepción kantiana del tiempo paralela a la dirigida al espacio formal kantiano, siendo este último el único aspecto que abordaremos aquí.

irreductibles de la sensibilidad acústica, táctil, etc. son niveladas formalmente como accesos indiferentes a una misma espacialidad.

El sujeto más que percibir, piensa su percepción [...] La conciencia perceptiva no nos da la percepción como una ciencia, la magnitud y la forma del objeto como leyes; y las determinaciones numéricas de la ciencia vuelven a pasar sobre el punteado de una constitución del mundo ya hecha con anterioridad a ellas. Kant, como el científico, da por supuestos los resultados de esta experiencia precientífica y solamente puede pasarla por alto porque la utiliza. (Merleau-Ponty 1945 348)

Antes de abordar cada uno de los puntos mencionados, es útil aclarar que Merleau-Ponty contrasta sus propias descripciones fenomenológicas del espacio tal como es vivido corporalmente con “el espacio objetivo” de “partes-extra-partes”, al que relaciona frecuentemente en el hilo de su exposición con el espacio kantiano –forma pura de la intuición e intuición pura–, el espacio físico y el espacio geométrico, casi indistintamente (cf. Merleau-Ponty 1945 281-344). Si bien esta equiparación aparenta cierta imprecisión, en realidad podría considerársela justificada desde los términos kantianos mismos ya que, como señala Torretti, en la *Krv* el espacio es para Kant “el espacio único en que se mueven los cuerpos”. Kant supone “que este espacio considerado por sí mismo posee intrínsecamente las propiedades necesarias para que sus elementos [...] satisfagan las propiedades de la geometría tradicional” (Torretti 77). Si para el Kant de la *Krv*, en suma, “el espacio es uno solo, el espacio en que se vive, el mismo para el geómetra, el físico y el lego” (Torretti 77-78) Merleau-Ponty no se equivoca al relacionar el espacio formal y *a priori* kantiano con el espacio de la física y de la geometría, y su crítica apunta precisamente a la efectiva homologación o asimilación kantiana de estos espacios al espacio tal como es vivido en la experiencia corporal y sensible.

Resumamos rápidamente los puntos principales de este contraste entre el espacio kantiano –isomórfico respecto del físico y geométrico– y el espacio vivido. Mientras para Kant todo objeto es por necesidad experimentado en relación recíproca y homogénea de exterioridad respecto de cualquier otra parte del espacio, Merleau-Ponty señala que hay un objeto único que no es percibido simplemente como una parte más ubicada a determinada distancia de otras. Las cosas percibidas varían su posición, están aquí o allí, en relación con un aquí que no puede tornarse allí: el “aquí absoluto” de mi cuerpo en torno al cual el espacio se despliega (cf. Merleau-Ponty 1945 117, 106 y ss.). El espacio vivido no es isótropo como el kantiano, sino que está polarizado en torno a una parte suya que, a la vez, no es “parte” en el mismo sentido que las otras: a diferencia de todas las demás, mantiene una permanencia absoluta en

el campo perceptivo, mientras que, simultáneamente, guarda dimensiones esencialmente inaccesibles a la percepción por la imposibilidad de cambiar libremente de perspectiva respecto suyo (*cf. id.* 106 y ss.).

Kant concluía [...] que yo soy una conciencia que constituye, inviste al mundo, y en este movimiento reflexivo, pasaba por alto el fenómeno del cuerpo y de la cosa. Si queremos, por el contrario, describirlos, hay que decir que mi experiencia [...] se efectúa siempre en el marco de cierto montaje respecto del mundo, montaje que es la definición de mi cuerpo. (Merleau-Ponty 1945 349, 350)

Este “montaje”, que es mi cuerpo vivido, desborda la definición del cuerpo como objeto espacial y equivale a un sistema de capacidades de comportamiento, correlativo e inseparable de un campo práctico abierto por el mismo movimiento. Al respecto, Merleau-Ponty dice inspirarse en Kant, quien, de acuerdo con el filósofo francés, aludió a un “movimiento generador del espacio” (Merleau-Ponty 1945 443). Sin embargo, agrega que esta idea choca con las líneas generales de la doctrina kantiana, ya que si hay para Kant

una conciencia constituyente, entonces el movimiento corpóreo no es movimiento más que en cuanto aquella lo piensa como tal; el poder constructivo no encuentra en este movimiento más que lo puesto en él por sí mismo y el cuerpo [...] es un objeto entre los objetos. (Merleau-Ponty 1945 443-444)

De este modo, Kant pasa por alto que

el sistema de la experiencia no está desplegado ante mí como si yo fuese Dios, es vivido por mí desde cierto punto de vista, no soy su espectador, formo parte del mismo, y es mi inherencia a un punto de vista lo que posibilita a la vez la finitud de mi percepción y su apertura a un mundo total como horizonte de toda percepción. (Merleau-Ponty 1945 350)

En varios textos de esta índole, Merleau-Ponty hace contrastar claramente la conciencia trascendental kantiana con una conciencia corporal, situada en el mundo: “El mundo es una unidad abierta e indefinida en la que estoy situado, como Kant indica en la dialéctica trascendental, pero como parece olvidar en la analítica” (Merleau-Ponty 1945 351).

A partir de esta concepción de una conciencia corporal y situada surgen otros rasgos del espacio tal como es vivido que contrastan con el espacio kantiano, relativos, por ejemplo, a la perspectiva, la orientación y los campos sensoriales. En primer lugar, la espacialidad percibida que se despliega desde mi cuerpo no es un sistema homogéneo de partes exteriores unas a otras, sino que se organiza en escorzos y figuras patentes o focales articulados con horizontes latentes más o menos indeterminados, que, a su vez,

solo pueden tornarse patentes a condición de relegar a otros a la latencia y a una mayor indeterminación. La relación entre lo patente y sus horizontes no es de exterioridad, como entre partes, sino de entrelazamiento o “comunicación interna” y “pasaje de uno en otro” (Merleau-Ponty 1945 374-375). En segundo lugar, los objetos espaciales se nos aparecen al derecho o al revés, de frente o por detrás, es decir, les es esencialmente propia una determinada orientación *absoluta* que los define como tales objetos: “tienen” una determinada parte superior e inferior, un delante y un detrás que les son tan propios como su figura o su tamaño.

Basta con que yo contemple un paisaje cabeza abajo para no reconocerlo ya más. Pues bien, el “arriba” y el “abajo” solamente tienen para la mirada del entendimiento un sentido relativo, y el entendimiento no podría tropezar con la orientación del paisaje como si de un obstáculo absoluto se tratara. Delante del entendimiento, un cuadrado es siempre un cuadrado, lo mismo si se apoya en una de sus bases como en una de sus cimas. En el segundo caso, apenas es reconocible para la percepción. (Merleau-Ponty 1945 57-58)

En este sentido, Merleau-Ponty reivindica, frente a la “intelectualización” del espacio no orientado de la *krv*, un espacio en el que se pueden distinguir regiones absolutas, tal como es percibido en relación con nuestro cuerpo, aquel del que Kant hablaba en el escrito de 1768, pero cuya concepción alteró en la *krv* en favor del espacio como mera relación de exterioridad. Sin embargo, ¿no son, a fin de cuentas, tanto las caras patentes del objeto, la figura, el horizonte interno de las caras posteriores o el horizonte externo del fondo, la parte superior, inferior, anterior o posterior, todos ellos “contenidos contingentes de la forma universal del espacio” (Merleau-Ponty 1945 117), es decir, todos ellos partes en relación recíproca de exterioridad? En efecto, responde Merleau-Ponty, “el análisis encuentra, en todas estas relaciones, la relación universal de exterioridad” pero “aun cuando la forma universal de espacio sea aquello sin lo cual no habría para nosotros espacio corpóreo, no es aquello por lo cual hay uno” (*id.* 118). El fundamento del espacio formal kantiano –que, como vimos, es para Merleau-Ponty un “espacio pensado” más que percibido– es el espacio tal como es vivido en perspectiva y orientado. Esto resulta evidente para Merleau-Ponty solo con reparar en el hecho de que puede comprenderse la génesis de la concepción del espacio homogéneo e isótropo “por un encadenamiento de experiencias” (*id.* 119), mientras que no es posible derivar el sentido de la perspectiva, los horizontes o el arriba y el abajo partiendo del espacio formal:

el espacio homogéneo no puede expresar el sentido del espacio orientado más que por haberlo recibido de él [...]. Lejos de que mi cuerpo no sea para mí más que un fragmento del espacio, no habría espacio para mí si yo no tuviese cuerpo. (Merleau-Ponty 1945 119)

Por último, Merleau-Ponty observa que la definición kantiana del espacio como forma del uno-afuera-de-otro ignora, por ejemplo, las singularidades del espacio visual, el espacio táctil o el espacio auditivo relegándolas a curiosidades psicológicas. Sin embargo, “no debemos [...] seguir a Kant en su deducción de un espacio único” (Merleau-Ponty 1945 254); “la idea de un espacio único [...] debe ponerse entre paréntesis y producir su genealogía a partir de nuestra experiencia efectiva” (*id.* 255). Mientras el espacio único y formal kantiano no da cuenta de la experiencia sensible del espacio sino de su reducción o empobrecimiento al espacio geométrico y oculta la génesis de este último en el primero, la espacialidad vivida se singulariza, en cambio, en múltiples modalidades sensoriales que se comunican entre sí de un modo particular. Si, como ya indicamos, el espacio visual contiene por sí mismo rasgos irreducibles a la mera relación de exterioridad entre partes, entonces el olfato, la audición u otras modalidades sensoriales se abren a tipos distintos de espacialidad irreducibles no solo a la relación formal de exterioridad, sino incluso a las relaciones características del espacio visual.

En lugar de un espacio único, condición universal de todas las cualidades, tenemos con cada una de ellas una manera particular [...] de hacer espacio. No es ni contradictorio ni imposible que cada sentido constituya un pequeño mundo al interior del grande, y es en razón de su particularidad que es necesario al todo y que se abre al mismo. (Merleau-Ponty 1945 256)

Para Merleau-Ponty, algunos casos ilustran que el tacto o el oído, son espaciales pero comportan una espacialidad distinta de la visual, por ejemplo, la experiencia de aquellos ciegos de nacimiento que son operados y que, cuando comienzan a ver, no relacionan inmediatamente las formas táctiles con las visuales (Merleau-Ponty 1945 257) o, bien, la situación más usual de escuchar música con los ojos cerrados y volver a abrirlos en el espacio “más estrecho” de la visión (*id.* 256). Cada espacialidad modal comporta rasgos específicos e irreducibles, pero, a su vez, los espacios sensoriales “se engranan” (*id.* 257) sinestésicamente unos con otros como horizontes que comulgan en un espacio único, aun si este no puede ser reducido a la mera forma de la exterioridad.

Ciertamente, frente a este tipo de observaciones puede replicarse, como R. Torretti, que el tema de la reflexión kantiana es el espacio objetivo en que se mueven los cuerpos, “el espacio de tres dimensiones y aparentemente sin límites que las cosas materiales llenan” (Torretti 68) y no los diversos campos o “espacios sensoriales”. La investigación de estos últimos –aun suponiendo que tuvieran estructuras diferentes, esto es, que las relaciones de orden y vecindad que los caracterizan no satisficieran en todos ellos las mismas condiciones generales– sería “una tarea para el análisis psicológico” (Torretti 67-68). Kant “ni siquiera se

ha preocupado por esclarecer la relación entre el espacio de los cuerpos, que es su tema, y la extensión propia de los campos sensoriales” (*id.* 69), ya que la reflexión trascendental solo se ocupa de establecer las condiciones *a priori* del primero. Sin embargo, es precisamente esta disociación de los niveles de análisis –“psicológico” y “trascendental”, “empírico” y *a priori*– aquello a lo que apunta en última instancia la crítica merleau-pontiana de la teoría kantiana de la sensibilidad. Según Merleau-Ponty, el *a priori* conserva para Kant “el carácter de lo que debe ser en contraposición a lo que existe de hecho como determinación antropológica [...] solamente en la medida en que no ha seguido hasta el fin su programa” (Merleau-Ponty 1945 236). Según el filósofo francés, si Kant reconoce que el *a priori* no es cognoscible antes de la experiencia y que *a priori* y *a posteriori* no son dos elementos reales del conocimiento, entonces “no hay ya manera de distinguir un plano de las verdades *a priori* y un plano de las verdades de hecho” (*id.* 255). Respecto de la sensibilidad, esto significa que “la unidad de los sentidos, que pasaba por verdad *a priori*, no es más que la expresión formal de una contingencia fundamental: el hecho de que somos-del-mundo”, es decir, que todos los sentidos se abren a un mismo mundo en el que los diversos horizontes se articulan y coexisten. Correlativamente,

la diversidad de los sentidos, que pasaba por ser un dato *a posteriori* (la forma concreta que esta toma en un sujeto humano), aparece como necesaria a este mundo, esto es, al único mundo que podemos pensar con congruencia; se vuelve, pues, una verdad *a priori*. (Merleau-Ponty 1945 255)

Consideraciones finales

La confrontación sistemática de la teoría kantiana de la experiencia y la fenomenología merleau-pontiana de la percepción, que pretendimos desarrollar, comenzó por delinear la crítica general y ubicua formulada por Merleau-Ponty en la *Phénoménologie* al kantismo como intelectualismo perceptivo. Los conceptos, de acuerdo con Merleau-Ponty, no son ni necesarios ni suficientes para dar cuenta de la experiencia perceptiva. Lejos de configurar o sintetizar los contenidos perceptivos, los conceptos se fundan en la experiencia sensible, por lo que no hay lugar en la teoría merleau-pontiana para conceptos puros. Las ocasionales referencias de Merleau-Ponty a una dimensión trascendental o *a priori* hacen referencia, por su parte, al mundo sensible o a la sedimentación histórica, negando el sentido de universalidad e independencia de la experiencia, propio del *a priori* kantiano. Por otra parte, si bien Merleau-Ponty reconoce el valor de la defensa kantiana de la sensibilidad como fuente de conocimiento, exige “ampliar” y “generalizar” la función de la sensibilidad más allá de los límites kantianos, y le atribuye

a esta la capacidad de captar objetos como configuraciones sensibles. Señalamos que Merleau-Ponty alude ocasionalmente a ciertas figuras kantianas afines a su propia fenomenología corporal de la percepción: las contrapartidas incongruentes como reivindicación del papel de la sensibilidad, la sinopsis, la afinidad y la imaginación como esbozos de tipos de síntesis no estrictamente conceptuales. Sin embargo, en todos los casos, el filósofo francés se muestra consciente de estar reinterpretando el sentido y el alcance original de estas figuras de un modo en última instancia incompatible con las tesis cardinales de la *KrV*, por lo que estas referencias no modifican radicalmente su evaluación del talante fundamentalmente intelectualista de la gnoseología kantiana. Por último, el espacio y el tiempo como formas de la sensibilidad son considerados deudores de una intelectualización y empobrecimiento del espacio y el tiempo tal como son vividos (en el caso del espacio, con sus rasgos propios de polarización, perspectiva, orientación y peculiaridades modales). Esto lleva a Merleau-Ponty, en definitiva, a negar la posibilidad de distinguir entre elementos aprióricos y fácticos de la experiencia. Si se consideran estos análisis en conjunto, es posible concluir que la teoría corporal de la percepción propuesta por Merleau-Ponty, lejos de significar –como el mismo autor sugirió en ocasiones con espíritu concertador– una “ampliación” o “redefinición” de la teoría kantiana de la experiencia expuesta en la *KrV*, supone, en cambio, una crítica y una subversión radicales de sus premisas más fundamentales.

Bibliografía

- Carbone, M. “Le sensible et l’excédent. Merleau-Ponty et Kant.” *Notes de cours sur L’Origine de la Géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. 163-191.
- Cohen, H. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Dümmler, 1871.
- Descartes, R. *La Dioptrique*. En *Oeuvres de Descartes vi. Discours de la Méthode & Essais*. Eds. Charles Adam-Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1902. 79-228.
- Dillon, M. C. “Apriority in Kant and Merleau-Ponty.” *Kant-Studien* 78 (1987): 403-423.
- Dreyfus, H. L. “Overcoming the Myth of the Mental.” *Topoi* 25 (2006): 43-49.
- Gardner, S. “Merleau-Ponty’s Transcendental Theory of Perception.” *The Transcendental Turn*. Eds. Sebastian Gardner-Matthew Grist. Oxford: Oxford University Press, 2015. 294-323.
- Kant, I. *Gesammelte Schriften*. [Ak.]. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: de Gruyter, 1900.
- Kant, I. *Antropología en sentido pragmático*. Trad. José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1935.

- Kant, I. "Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio." Trad. Roberto Torretti. *Diálogos* VIII 22 (1972): 139-146.
- Kant, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Charcas, 1984.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue Clásica, 2009.
- Kant, I. *Crítica del Juicio*. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe, 2001.
- Lachièze-Rey, P. *Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception*. Marseille: A. Ged, 1938.
- Landes, D. A. "Between Sensibility and Understanding: Kant and Merleau-Ponty and the Critique of Reason." *Journal of Speculative Philosophy* 29.3 (2015): 335-45.
- Larison, M. *L'être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*. Fano: Mimésis, 2016.
- Matherne, S. "Kantian Themes in Merleau-Ponty's Theory of Perception." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 98.2 (2016): 193-230.
- Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible. Suivi de notes de travail par M. Merleau-Ponty*. Paris: Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, M. *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- Merleau-Ponty, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*. Dijon-Quetigny: Cynara, 1988.
- Merleau-Ponty, M. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara, 1989.
- Merleau-Ponty, M. *La nature. Notes de courses du Collège de France*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- Osswald, A. *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de E. Husserl*. Madrid: Plaza y Valdés, 2016.
- Taylor, C. "Embodied Agency." *Merleau-Ponty. Critical Essays*. Ed. F. Pietersma. Washington, DC: University Press of America, 1989. 1-21.
- Torretti, R. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires: Charcas, 1980.