

# LA RESPUESTA MERLEAUPONTYANA A LA “INDUCCIÓN PESIMISTA” COMO POSIBLE COMPLEMENTO DE SU POLÉMICA CONTRA EL ESCEPTICISMO

CLAUDIO JAVIER CORMICK

*Universidad del Salvador, Argentina*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas*

<http://dx.doi.org/10.15304/ag.37.1.3849>

## Resumen

Intentaremos completar el análisis de la relación entre Merleau-Ponty y distintas posiciones escépticas —típicamente restringido a *textos más “canónicos”*— a partir de su conferencia sobre *Le primat de la perception*. El fenomenólogo argumenta allí contra la “inducción pesimista” según la cual podemos, a la luz de la refutación de las hipótesis científicas pasadas, prever que las actuales son también falsas: invirtiendo la conclusión de esta inducción, afirma que las transformaciones de nuestro conocimiento son un proceso *autocorrectivo*, tal que ninguna hipótesis es abandonada sino en la medida en que otra aparece como mejor. Esto nos hará problematizar *la noción de refutación científica* en Merleau-Ponty, quien ofrece como modelo del progreso epistémico la mutua sustitución (“espontánea”) de creencias *perceptivas*, que no involucra la consideración consciente de *criterios racionales*. Según señalaremos, este punto de partida no puede extrapolarse al caso de hipótesis sopesadas según sus respectivos valores.

*Palabras clave:* Merleau-Ponty, escepticismo, inducción pesimista, refutación, percepción.

## Abstract

In this article, we will attempt to complete the existing analysis of the relationship between Merleau-Ponty and different skeptical positions—which has been typically restricted

---

*Recibido:* 03/01/2017. *Aceptado:* 24/01/2017.

to more "canonical" texts—on the basis of his conference about *Le primat de la perception*. In that text, the phenomenologist argues against the "pessimistic induction" according to which, in light of the refutation of past scientific hypotheses, we can foresee that the current ones are false as well: turning the conclusion of this induction into its contrary, Merleau-Ponty claims that the transformations in our knowledge are a *self-corrective* process, such that a hypothesis is only abandoned if another one appears as a better alternative. This will lead us to problematize the notion of *scientific refutation* in Merleau-Ponty, who offers, as a model for epistemic progress, the mutual ("spontaneous") substitution of *perceptive* beliefs, which does not involve a conscious consideration of *rational criteria*. As we will point out, this starting point can not be extended to the case of hypotheses which are evaluated according to their respective values.

*Keywords:* Merleau-Ponty, skepticism, pessimistic induction, refutation, perception.

## Presentación

El grueso de la discusión de Merleau-Ponty contra lo que ha percibido como formas de escepticismo se concentra, *por una parte*, en los argumentos contra el escepticismo referido a nuestras capacidades perceptivas, en el prefacio de la *Fenomenología de la percepción* y el primer capítulo de *Lo visible y lo invisible*, textos a los que se ha referido con exclusividad una serie de textos de la bibliografía especializada al abordar las estrategias antiescépticas del autor francés<sup>1</sup>, y, *por otra parte*, en la crítica a las formas de un presunto escepticismo autorrefutatorio que el fenomenólogo encuentra en el psicologismo, sociologismo e historicismo en su curso de 1951-52 sobre *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*<sup>2</sup>. Sin embargo, es

<sup>1</sup> Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 (traducción castellana: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985) y Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 (traducción castellana: *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010). Los principales análisis sobre el tema los encontramos en Sacconi, Marcus, "Merleau-Ponty's Responses to Skepticism. A Critical Appraisal", *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 21, No. 5, 2013; Flynn, Bernard, "Merleau-Ponty and the Philosophical Position of Skepticism", en Flynn, Wayne Froman y Robert Vallier (eds.), *Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy: transforming the tradition*, New York, SUNY Press, 2009; Hass, Lawrence 'Merleau-Ponty and Cartesian Skepticism: Exorcising the Demon' in *Man and World* 26, 1993, pp. 131-145.

<sup>2</sup> Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1963 (traducción castellana: Merleau-Ponty *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Ed. Nova, s/f). Un bosquejo de análisis de los argumentos epistemológicos de este texto lo encontramos en Toadvine, Ted, "Merleau-Ponty's Reading of Husserl—A Chronological Overview". Appendix to *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Ted Toadvine and Lester Embree (eds.), Dordrecht: Kluwer

interesante notar que en ninguno de estos trabajos encontramos desarrollado el argumento contra el escepticismo que es presentado en un texto comparativamente menos estudiado entre los intérpretes de Merleau-Ponty: su conferencia de 1946 ante la Sociedad Francesa de Filosofía *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, en la cual el tipo de escepticismo contra el cual argumenta el fenomenólogo es una formulación de lo que —en el vocabulario de otra tradición— es conocido como “inducción pesimista”. Esta consiste en el razonamiento según el cual, a la luz del dato histórico de todas las hipótesis científicas del pasado que han resultado refutadas, podemos establecer de antemano que nuestras elaboraciones actuales también lo serán y, en consecuencia, pueden *desde ahora* ser descritas como falsas. Frente a este argumento, Merleau-Ponty no solamente no cede a las dudas escépticas de este tipo sino que invierte vigorosamente la conclusión de la inducción pesimista y se compromete con la tesis según la cual las transformaciones que atraviesa históricamente nuestro conocimiento deben ser leídas en términos de que este consiste en un proceso *autocorrectivo*; así, lejos de que las refutaciones pasadas aparezcan como prueba de que “nuestras ideas son siempre falsas”, ellas evidencian por el contrario nuestra permanente capacidad de *superar* el error. Intentaremos en el presente trabajo discutir esta tesis notablemente fuerte con la que se compromete el fenomenólogo.

Con este propósito, partiremos (*sección 1*) de contextualizar el argumento de *Le primat...* a partir del problema más general de la distinción, que el autor francés quiere reivindicar contra las pretensiones del “intelectualismo”, entre la conciencia perceptiva y la intelectual; la primera de ellas tiene, según insiste Merleau-Ponty, una especificidad irreductible. Sin embargo, según señalaremos a continuación (*sección 2*), el problema de la “inducción pesimista” se plantea para el fenomenólogo precisamente en la

---

Academic Publishers, 2002. De una manera más general, se han referido al argumento merleau-pontyano de autorrefutación presentado en el curso Cardim, Leandro Neves, “Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty”, Chiasmi International, Volume 8, 2006, y Bimbenet, Étienne, «“La chasse sans prise”: Merleau-ponty et le projet d’une science de l’homme sans l’homme», *Les études philosophiques*, n° 57, 2001/2. Para un intento más reciente de reconstrucción de los argumentos merleau-pontyanos en el curso, presentado en el marco de una polémica con el intento de asimilar la tensión objetivismo/subjetivismo en Merleau-Ponty al “duplicado empírico-trascendental” presentado por Foucault, cfr. Cormick, Claudio, “Merleau-Ponty, Foucault et l’autonomie de la conscience”, *Bulletin d’analyse phénoménologique* XII 6, 2016. Más recientemente, y con un tono lúcidamente crítico, Vincent Descombes se ha referido a la estrategia merleau-pontyana de la “reflexión radical” como presunta respuesta al escepticismo “objetivista” en su “*The order of Things: An Archaeology of What?*”, *History and Theory*, Theme Issue 54, December 2016.

medida en que este extiende hacia la conciencia intelectual la existencia de horizontes temporales que previamente atribuyó a la conciencia perceptiva: también los objetos del entendimiento están sometidos a la posibilidad de ser completados o corregidos por experiencias ulteriores, como de hecho lo demuestra la reflexión sobre las ciencias. Veremos que, ello no obstante (*sección 3*), el fenomenólogo considera que un escepticismo radical sobre “nuestras ideas” debe ser descartado en virtud de nuestra “apertura” al mundo, lo cual —según señalaremos— supone extender al ámbito de las hipótesis científicas la misma estratagema argumental que la *Fenomenología de la percepción* había aplicado (en el prólogo y en tres capítulos diferentes) sin referirse específicamente a la ciencia. Antes de evaluar este argumento, intentaremos (*sección 4*) destacar la especificidad del problema que nos ocupa, el de cómo dar cuenta, *dentro* de la práctica científica, de la sustitución de hipótesis unas por otras, problema que no es reductible a la cuestión más general —más trabajada en la literatura secundaria— sobre cómo la ciencia, *de conjunto*, se vincula con la experiencia vivida. Más específicamente, señalaremos (*sección 5*) que Merleau-Ponty necesita de algo así como una teoría de la refutación científica si pretende argumentar que existe un proceso de corrección de nuestros errores y no un simple *cambio* de hipótesis unas por otras. Sin embargo, como veremos a continuación (*sección 6*), si hemos de seguir a Merleau-Ponty en su acercamiento del conocimiento intelectual al conocimiento sensible, y asumimos por lo tanto que la sustitución de hipótesis puede comprenderse sobre el modelo de la “decepción” de apariencias perceptivas, nos encontramos con tres problemas: primero, este cambio es “espontáneo”, no regido por estándares racionales; segundo, no hay en él posibilidad de comparar la percepción desplazada con la nueva, y, finalmente, no entran allí en juego grados de probabilidad.

### 1. Conciencia perceptiva y conciencia intelectual. La autonomía de la percepción según la crítica merleau-pontyana al “intelectualismo”

El punto del cual debemos partir es el problema que la conferencia de 1946 denomina “la relación entre la conciencia intelectual y la conciencia perceptiva”, formas de conciencia que, en el texto, aparecen como correlativas de lo que denomina “mundo verdadero, pensado por el entendimiento” y “mundo percibido”<sup>3</sup>. De acuerdo al breve resumen presentado

<sup>3</sup> *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, p. 46. La formulación aparece en el capítulo “El sentir” del libro de 1945 en términos de “conciencia intelectual” y “conciencia sensible”: *Phénoménologie...*, p. 249; *Fenomenología...*, p. 230.

al comienzo de la conferencia, esta distinción también puede formularse en términos de "certeza de la idea" y "certeza de la percepción"<sup>4</sup>. Asociar la noción de conciencia intelectual a los términos "idea" y "verdad" nos permite entender, en primer lugar, que es esta misma contraposición entre intelecto y percepción la que el fenomenólogo tiene en mente cuando señala que "la percepción no me ofrece verdades como la geometría, sino presencias"<sup>5</sup>, y por otro lado, que queda abarcada en el marco de esta elucidación la afirmación de la *Fenomenología de la percepción* que compara la condición de ser "verdadero como una idea" con la de estar "presente como una cosa"<sup>6</sup>. La primera característica a notar en esta oposición es, entonces, que el conocimiento perceptivo nos pone en presencia de objetos espaciotemporalmente existentes (Merleau-Ponty declara usar "percepción" "en el sentido amplio de conocimiento de existencias"<sup>7</sup>) y el intelectual nos vincula con "ideas", no existentes en el mismo sentido; Merleau-Ponty puede, así, distinguir el modo en que sabemos que "existe" un aspecto no actualmente percibido de un objeto ante nosotros y el modo en que "existe", para el matemático, la solución a un problema<sup>8</sup>.

Pero debemos añadir inmediatamente que esta "presencia" que es distintiva de la percepción no es, en absoluto, una presencia plena. Por el contrario, *Le primat...* destaca justamente —en una oposición a la conciencia intelectual que el propio autor tendrá luego que matizar cuando "perceptualice" esta última— que la "cosa percibida no es una unidad ideal poseída por la inteligencia, como por ejemplo una noción geométrica; es una totalidad abierta al horizonte de un número indefinido de visiones perspectivas"<sup>9</sup>; "lo percibido", amplía Merleau-Ponty, "comporta siempre un más allá de lo que está actualmente dado"<sup>10</sup>. Esta distinción retoma aquella con la que la *Fenomenología de la percepción* buscaba describir la especificidad de la percepción respecto a la conciencia intelectual, remarcando que aquella es "parcial"<sup>11</sup>: "Cuando veo un objeto, siempre experimento que aún hay ser más allá de cuanto actualmente veo, no sólo ser visible, sino incluso ser tangible o captable por el oído"<sup>12</sup>. La percepción se distingue así entonces,

<sup>4</sup> *Le primat...*, p. 34.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>6</sup> *Phénoménologie...*, p. 456; *Fenomenología...*, p. 108.

<sup>7</sup> *Phénoménologie...*, p. 50; *Fenomenología...*, p. 62.

<sup>8</sup> *Le primat...*, p. 37.

<sup>9</sup> *Le primat...*, p. 40.

<sup>10</sup> *Le primat...*, pp. 40-41.

<sup>11</sup> *Phénoménologie...*, p. 250; *Fenomenología...*, p. 231.

<sup>12</sup> *Phénoménologie...*, p. 250; *Fenomenología...*, pp. 231-2.

podemos decir, por *dos* "parcialidades": lo dado a cada sentido es parcial en la medida en que este no recibe los datos propios de otros sentidos, y por otra parte ninguna experiencia sensible agota su objeto, ni siquiera dentro del campo —visual, táctil, auditivo, etcétera— que le corresponde<sup>13</sup>.

Por último, la *Fenomenología* describe como "intelectuales", o componentes típicos de un análisis "intelectualista", los fenómenos asociados al *juicio* o el *razonamiento*; el "intelectualismo", por medio de estas nociones, funcionaría como una asimilación de la conciencia sensible a una variante, o un derivado, de conciencia intelectual. Las primeras referencias al "intelectualismo" en el libro de 1945 lo presentan como la alternativa clásica al "empirismo" y como comprometido, sin embargo, con la noción típicamente empirista de "sensación": el "intelectualismo" se limitaría a completar la explicación de la percepción añadiendo a las "sensaciones" presuntamente dispersas un "juicio" que les daría unidad<sup>14</sup>; así, habría que comprender como otros tantos "juicios", en particular, las *ilusiones* perceptivas: como estos errores, se asume, no pueden tener un fundamento en los datos sensibles mismos, se le atribuye a un presunto juicio efectuado por la conciencia (y, claro está, falso) lo que no puede ser provisto por la sensación<sup>15</sup>. En la reconstrucción merleauPontyana el "intelectualismo" aparece explicando la percepción sobre la base ya no solo de juicios sino de *razonamientos*, en los cuales nuestra conciencia efectiva aparecería como conclusión aunque no seamos conscientes de las presuntas premisas, como sería el caso en la percepción de fenómenos como la distancia como "concluida" a partir de "signos" como el tamaño aparente de los objetos<sup>16</sup>. La interpolación "intelectualista" de juicios en la conciencia perceptual, que socava la autonomía de esta forma de conciencia, aparece también en la referencia merleauPontyana a los fenómenos alucinatorios y el problema de cómo distinguirlos de las percepciones auténticas: "Si creemos en lo que vemos", señala el fenomenólogo, "lo hacemos antes de toda verificación,

<sup>13</sup> Por otra parte, en el mismo contexto de estos últimos pasajes, el fenomenólogo francés añade que "[t]oda percepción se da en una atmósfera de generalidad y se nos da como anónima. No puedo decir que yo veo el azul del cielo en el sentido en que digo que comprendo un libro o que he decidido consagrar mi vida a las matemáticas", y así, "si quisiera traducir exactamente la experiencia perceptiva, tendría que decir que se percibe en mí [*qu'on perçoit en moi*] y no que yo percibo". *Phénoménologie...*, p. 249; *Fenomenología...*, pp. 230-1.

<sup>14</sup> Cfr. *Phénoménologie...*, p. 40; *Fenomenología...*, p. 53

<sup>15</sup> Cfr. *Phénoménologie...*, p. 43; *Fenomenología...*, p. 56.

<sup>16</sup> Cfr. *Phénoménologie...*, p. 57; *Fenomenología...*, p. 67. La crítica a estas explicaciones intelectualistas de la percepción de la distancia es retomada en el capítulo "El espacio"; cfr. *Phénoménologie...*, pp. 294-303; *Fenomenología...*, pp. 270-277.

y el error de las teorías clásicas de la percepción radica en introducir en la percepción unas operaciones intelectuales y una crítica de los testimonios sensoriales a los que solamente recurrimos cuando la percepción directa fracasa en la ambigüedad”<sup>17</sup>. La distinción entre lo real y lo ilusorio no apela normalmente a *criterios*, y olvidar esto es precisamente un típico error intelectualista. Con pocas variaciones se pronunciará años más tarde el fenomenólogo en *Lo visible y lo invisible*, texto en que insistirá en que las filosofías que consideran a la percepción como una “inspección del espíritu” olvidan que “lo ‘real’ y lo ‘imaginario’” son “dos ‘órdenes’, dos ‘escenarios’ o dos ‘teatros’ [...] montados en nosotros antes de los actos de discriminación que solo intervienen en los casos equívocos, y donde lo que vivimos se instala de por sí fuera de cualquier control criteriológico”<sup>18</sup>. Sobre la base de esta reconstrucción, pueden reencontrarse retrospectivamente las notas de este “intelectualismo” —que en este pasaje no aparecía descrito con ese nombre— en la referencia del prólogo de la *Fenomenología de la percepción* a los intentos —que el fenomenólogo condena— de “asimilar la percepción a las síntesis que pertenecen al orden del juicio, de los actos o de la predicación”<sup>19</sup>. Lo cual implica a su vez que, una vez que nos deshacemos del intelectualismo, no quedará espacio para la suposición de que la distinción, que permanentemente *hacemos*, entre lo real y lo ilusorio deriva de la aplicación de criterios, tales como la coherencia entre las diferentes apariciones: “Lo real es un tejido sólido; no espera a nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes ni para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles”<sup>20</sup>.

Hasta aquí, pues, el problema de la relación entre la conciencia perceptiva y la conciencia intelectual puede pensarse en términos de la defensa misma de una dualidad, por medio de la insistencia en la autonomía de la percepción y en contra de un adversario, el “intelectualismo”, que subordinaba esta última a ser una variante de juicio. Pero, en rigor, la argumentación merleau-pontyana avanza luego un paso más: no se trata solamente de emancipar a la percepción del modelo intelectualista, preservando la paridad de dos formas de conciencia mutuamente irreductibles, sino que, *invirtiendo* la clase de dependencia establecida por el “intelectualismo”, se tratará de argumentar que, en palabras del libro de 1945, “[t]oda conciencia

<sup>17</sup> Cfr. *Phénoménologie...*, pp. 394-5; *Fenomenología...*, p. 355.

<sup>18</sup> *Le visible...*, p. 61 ; *Lo visible...*, p. 46.

<sup>19</sup> Cfr. *Phénoménologie...*, p. IV; *Fenomenología...*, p. 10.

<sup>20</sup> Cfr. *Phénoménologie...*, p. V; *Fenomenología...*, p. 10.

es, en algún grado, conciencia perceptiva"<sup>21</sup>, o, según la formulación de la conferencia del año siguiente, "toda conciencia es conciencia perceptiva, incluso la conciencia de nosotros mismos"<sup>22</sup>. Analicemos ahora qué consecuencias tiene esta tesis.

## 2. El acercamiento de la conciencia intelectual a la conciencia sensible, y sus consecuencias

Según acabamos de ver, a la hora de distinguir la conciencia intelectual de la conciencia perceptiva Merleau-Ponty diferenciaba la cosa percibida, como "totalidad abierta", dotada de "horizontes", nuestra conciencia de la cual nunca está acabada, respecto de "una unidad ideal poseída por la inteligencia, como por ejemplo una noción geométrica". Sin embargo, esto no es más que un momento de la exposición hecha por el fenomenólogo: cuando este avanza en su análisis, nos encontramos por el contrario con que *también* objetos como los de la geometría han de ser considerados como dotados de perspectivas, nunca dados de modo absoluto. Lejos de que "uno pueda superponer al mundo percibido un mundo de las ideas"<sup>23</sup>, lo que tenemos es que "la idea a la que damos nuestro asentimiento no es válida más que para un tiempo de nuestra vida o para un período de la historia de la cultura"; ella es tan temporal como lo es una percepción. "La certeza de la idea no funda la de la percepción" —como querría el "intelectualismo"— sino que —y con esto Merleau-Ponty invierte el orden de esta dependencia— "reposa sobre ella, en tanto es la experiencia de la percepción la que nos enseña el paso de un momento a otro y procura la unidad del tiempo". Así, la "evidencia no es jamás apodíctica ni el pensamiento, intemporal, aunque haya un progreso en la objetivación y el pensamiento valga siempre por más de un instante"<sup>24</sup>. Es en la percepción, como hemos ya visto, que nos percatamos de la trascendencia temporal de un objeto respecto de lo actualmente dado, de la circunstancia de que nuestra conciencia del objeto se compromete con un futuro que podrá completarla o corregirla, y este descubrimiento lleva al fenomenólogo a formularse la pregunta —a la que, naturalmente, responde por la positiva— sobre si debemos "decir que lo que es verdadero sobre la percepción lo es también en el orden de la intelección, y que, de una manera general toda nuestra experiencia, todo nuestro saber,

<sup>21</sup> Cfr. *Phénoménologie...*, p. 452; *Fenomenología...*, p. 404.

<sup>22</sup> *Le primat...*, p. 34.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

involucran las mismas estructuras fundamentales [...], el mismo género de horizontes que hemos creído encontrar en la experiencia perceptiva"<sup>25</sup>.

Sin embargo, Merleau-Ponty es consciente de que esta propuesta de acercamiento de la conciencia intelectual a la perceptiva lo expone a la objeción que "opondrá a esta idea, sin duda, la verdad absoluta o la evidencia del saber científico"<sup>26</sup>; en otras palabras, hay que responder de algún modo a la posición que simplemente yuxtapondría a este mundo sensible "la idea del mundo verdadero, pensado por el entendimiento"<sup>27</sup>, que no estaría afectado de horizontes y al cual, paradójicamente, el propio Merleau-Ponty se había referido, como vimos, en un primer momento de su exposición. En respuesta a esto, sin embargo, el fenomenólogo plantea que precisamente las propias "adquisiciones de la filosofía de las ciencias confirman el primado de la percepción": si, en primer lugar, el saber científico nunca logra reabsorber un objeto real exterior a este saber, de ello se desprenderá, en segundo lugar, que —exactamente como en el caso de la percepción— la realidad siempre podrá desmentir nuestras elaboraciones sobre ella. Merleau-Ponty se pregunta, retóricamente, si acaso no "muestran los trabajos de la escuela francesa de comienzos de siglo [...] que el saber científico no podría cerrarse sobre sí mismo, que siempre es saber aproximado, y que consiste en elucidar un mundo precientífico del cual nunca se termina de hacer el análisis". En efecto, el fenomenólogo señala que el "acontecimiento percibido no puede jamás ser reabsorbido en el conjunto de relaciones transparentes que la inteligencia construye"<sup>28</sup>. De allí pues, en un paso posterior, una falibilidad general del conocimiento intelectual. Notablemente, el ejemplo que toma el fenomenólogo no continúa en la línea de las referencias de la relación de la ciencia con el mundo *empírico*, sino que se trata de un ejemplo geométrico. En cualquier caso, queda claro el alcance muy general que Merleau-Ponty quiere darle a su tesis sobre la falibilidad del conocimiento intelectual: pese a conceder que, cuando pensamos "en el teorema de Pitágoras", "es claro que esta verdad no es solo de un momento"<sup>29</sup>, de esto no se desprende que, como contrapartida, se trate de una verdad eterna: "los progresos ulteriores del saber harán ver que no se trata aún de una evidencia última, incondicionada"<sup>30</sup>. Si ha llegado a *parecernos* que efectivamente se trataba

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 46-7.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 47-48.

de una evidencia de este tipo, para Merleau-Ponty esa misma creencia "es la marca de una cierta época de la cultura, que un desarrollo nuevo debía, no ciertamente anular, sino devolver a su lugar de verdad parcial y todavía abstracta"<sup>31</sup>. Esto es, aunque el conocimiento "intelectual" inicialmente pudiera parecerse supratemporal y diferenciarse de esa forma, respecto de la conciencia perceptiva, en rigor "aquí no tenemos contacto con una verdad fuera del tiempo", del mismo modo en que, "al nivel de la percepción, nuestra certeza de estar en contacto con una cosa no nos resguarda de un desmentido de la experiencia ni nos dispensa de una experiencia más amplia"<sup>32</sup>. Esta posibilidad de que nuestras creencias sean desmentidas o completadas no es una característica exclusiva de la conciencia sensible: no podemos, en efecto, afirmar que nuestras "ideas actuales" vayan a ser nuestras "ideas para siempre"<sup>33</sup>. "[C]ada uno de mis pensamientos más convincentes", declara Merleau-Ponty, "necesitará ser completado, y será, a continuación, no destruido, pero al menos integrado en otro conjunto". Esta es, por lo tanto, la única "concepción del saber [...] que no es mitológica, que es científica"<sup>34</sup>. Hasta aquí, pues, solo se ha afirmado que el conocimiento intelectual es falible, que está expuesto a la posibilidad de error y por lo tanto de ser corregido. Pero afirmar esta falibilidad no nos obliga a la radicalidad de un escepticismo; este, por el contrario, "comienza cuando se concluye de esto *que nuestras ideas son siempre falsas*"<sup>35</sup>.

Desglosando este escenario, lo que encontramos es que Merleau-Ponty parece coincidir con sus adversarios "escépticos" en cuanto a tomar como punto de partida la siguiente premisa, que es una simple constatación histórica sobre la dinámica que ha cobrado el conocimiento humano a lo largo de los años:

(1) Todas nuestras hipótesis han sido, en un momento u otro, refutadas o al menos completadas por desarrollos posteriores; no hay adquisiciones definitivas en el terreno intelectual.

Este punto de partida solamente puede llevarnos a la consecuencia indeseada que Merleau-Ponty quiere discutir si, por vía inductiva —esto es, convirtiendo el conocimiento del pasado en una predicción sobre el futuro— damos un paso intermedio:

(2) Es de esperar que nuestras actuales descripciones del mundo también vayan a resultar desmentidas.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 47-48.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 48-49.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 49. Subrayado nuestro.

En efecto, la tesis (1) no tendría mayor importancia si sostuviéramos que existe una asimetría clara entre nuestras hipótesis actuales y las pasadas; si pudiéramos considerar que, tras una larga historia de desmentidos, hemos llegado finalmente a un punto en que poseemos hipótesis que tienen un valor definitivo. Pero naturalmente este no puede ser el punto de Merleau-Ponty; lejos de que el fenomenólogo se limite a constatar una tesis histórica como (1), la conciencia, expresada en (2), sobre la falibilidad de nuestras creencias intelectuales es un elemento central de la conversión de la evidencia intelectual en análoga a la evidencia sensible. Y sin embargo, aunque acepta el paso inductivo de (1) a (2), Merleau-Ponty quiere escapar, como veremos inmediatamente, a la consecuencia siguiente:

(3) "Nuestras ideas son siempre falsas"; esto es, todas nuestras hipótesis son indistinguibles en cuanto a su valor de verdad; las presentes, igual que las pasadas, son simplemente falsas.

Como se notará, se trata, en otras palabras, del tipo de problema que años después será descrito por Newton-Smith como "inducción pesimista". El equivalente de (1) lo tenemos en la constatación de que "todas las teorías físicas del pasado han tenido su apogeo y han sido finalmente rechazadas como falsas". Por su parte, con respecto a (2), el epistemólogo señala: "Podemos pensar que algunas de nuestras teorías actuales como verdaderas. Pero la modestia nos exige asumir que no lo son. Porque ¿qué tiene de tan especial el presente? Tenemos buenas bases inductivas para concluir que las teorías actuales —incluso las que reciben nuestro mayor apoyo— llegarán a ser vistas como falsas"<sup>36</sup>. Pues bien, ¿qué nos ofrece Merleau-Ponty para, habiendo aceptado (1) y (2), rechazar (3)?

### 3. La "apertura" de la conciencia como solución a la amenaza escéptica

Merleau-Ponty rechaza esta conclusión porque considera que no podemos aceptarla "más que si uno se refiere a algún ídolo del saber absoluto"<sup>37</sup>. Frente a este "ídolo", el fenomenólogo señala:

<sup>36</sup> H. Newton-Smith, *The rationality of science*, London-New York, Routledge, 1981, p. 14.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 49. Más allá de las semejanzas en las formulaciones del fenomenólogo, el "saber absoluto" del que se nos habla aquí no hace referencia al que tendría un tipo de entendimiento cuyos procesos cognitivos fueran diferentes a los nuestros sino al saber absoluto que, bajo una cierta concepción del conocimiento, podríamos tener si captáramos algo así como "esencias" autocontenidas que no pudieran ser completadas por ningún desarrollo ulterior, si pudiéramos "*aller droit au bout*".

Hace falta decir, por el contrario, que nuestras ideas, por limitadas que sean en un momento dado [...], son susceptibles de verdad a condición de que las mantengamos abiertas sobre el campo de naturaleza y de cultura que ellas deben expresar. Pero este recurso nos está siempre dado, justamente en tanto que somos temporales. La idea de ir directamente al objetivo es una idea inconsistente si se reflexiona sobre ella. Lo que está dado es un camino, una experiencia que se aclara a sí misma, que se rectifica y continúa el diálogo con uno mismo y con el otro. [...] Lo que nos salva es la posibilidad de un nuevo desarrollo, y nuestro poder de volver verdadero incluso lo que es falso, al repensar nuestros errores y volverlos a situar en el dominio de lo verdadero<sup>38</sup>.

Como comenta Graciela Ralón de Walton a propósito de este texto, “Merleau-Ponty reconoce que lo que hay de común en la percepción y en el pensamiento es que ambos llevan consigo un horizonte de futuro y de pasado, y que *as ideas, que expresan siempre ‘nuestro contacto con el ser y con la cultura’, aspiran a la verdad*”<sup>39</sup>. La clase de respuesta que está ofreciendo aquí Merleau-Ponty parece funcionar sobre la siguiente base: ante todo, el conocimiento científico está, a cada momento, necesariamente *limitado* en el sentido de que está vuelto sobre una realidad cuyo análisis es infinito, y se expresa sobre su objeto desde cierta perspectiva, susceptible de ser completada por evidencias ulteriores; el ideal de un conocimiento completo es, en consecuencia, un estándar injustificadamente alto. Pero nuestras ideas, a la vez que limitadas, pueden siempre mantenerse “abiertas”, de manera que el renunciar al desiderátum de una captación directa y definitiva del objeto de conocimiento no implica resignarnos a permanecer, a la inversa, irresolublemente separados de él y limitados a la apariencia o la mera ilusión. En otras palabras: no tenemos *nada más, pero tampoco nada menos*, que un proceso permanentemente autocorrectivo, el cual nunca alcanza un resultado definitivo pero que tampoco deja de avanzar. Este punto merleau-pontyano, en caso de estar bien fundamentado, *podría* ciertamente ser la clase de respuesta que se necesita para defender, contra la inducción pesimista, la idea de que disponemos de algo así como conocimiento científico. Al hablar de un “camino”, de un proceso autocorrectivo, el fenomenólogo no llega a comprometerse con la tesis de que la ciencia responda al requisito de componerse de creencias *verdaderas*, pero sí defiende —lo que no es poco— la posición de que la ciencia *progres*a; si no alcanza la verdad, al menos implica una permanente superación de falsedades particulares.

En el Merleau-Ponty de los años 40 esta idea no es un exabrupto: en rigor, tanto en el prólogo a la *Fenomenología de la percepción* como en

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 49-50.

<sup>39</sup> Ralón de Walton, Graciela, “El campo de la cultura: simbolismo y verdad a hacer”, en Ramírez, Mario Teodoro (coordinador), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 284-5. Subrayado nuestro.

los capítulos “El espacio”, “La cosa y el mundo natural” y “El cogito” encontramos a grandes rasgos la misma reconstrucción sobre el conocimiento como un proceso autocorrectivo, reconstrucción en la que podemos distinguir dos aspectos: por una parte, la idea de “algo” —un “campo”, un “mundo”— a lo que estamos “abiertos”; por otra parte, el punto —más específicamente conceptual— de que la ilusión y el error pueden describirse como tales precisamente en contraste con una verdad. Respecto del primer aspecto, señala Merleau-Ponty en “El cogito”: “La verdad es que ni el error ni la duda nos escinden [*coupent*] jamás de la verdad, porque están rodeados de un horizonte de mundo en donde la teleología de la consciencia nos invita a buscar la resolución de aquellos [*où la teleologie de la conscience nous invite à en chercher la résolution*]”<sup>40</sup>. Nuestra conciencia no puede estar, de manera definitiva, separada del mundo real; ella, “si no es verdad o *a-létheia* absoluta, excluye por lo menos toda falsedad absoluta”<sup>41</sup>. Este estar dirigida la conciencia al mundo, esta no-separación respecto de él, es precisamente el sentido en que la noción de “teleología” aparecía ya en el prólogo a la *Fenomenología*: “Husserl retoma la *Crítica del juicio* cuando habla de una teleología de la conciencia. [...] Se trata de reconocer la conciencia misma como proyecto del mundo, destinada a un mundo que ella ni abarca ni posee, pero hacia el cual no cesa de dirigirse [...]”<sup>42</sup>. El capítulo sobre “El espacio” se cierra precisamente remarcando esta idea: la existencia de las ilusiones perceptivas no nos hace permanecer en el error; cada ilusión, “siempre abierta a un horizonte de verificaciones presuntas, no me separa de la verdad”<sup>43</sup>. Reformulando ligeramente este punto, lo que tenemos es que las ilusiones perceptivas no son insuperables porque ellas están también caracterizadas por la apertura, la posesión de horizontes, que define a las percepciones; ninguna experiencia perceptiva está “cerrada sobre sí misma” y por lo tanto ella funciona como la predicción de experiencias ulteriores, la cual, de no cumplirse, nos obligará a desacreditar la experiencia en cuestión: “En la experiencia de una verdad perceptiva, presumo que la concordancia experimentada hasta ahora se mantendría para una observación más detallada; confío en el mundo. Percibir es empeñar de una vez todo un futuro de experiencias en un presente que en rigor jamás lo garantiza”<sup>44</sup>. Pero al mismo tiempo que, en virtud de “esta apertura a un mundo” —en particular, insistamos, apertura a un futuro— “no estoy

<sup>40</sup> *Phénoménologie...*, p. 456; *Fenomenología...*, p. 407.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Phénoménologie...*, pp. XII-XIII ; *Fenomenología...*, p. 17.

<sup>43</sup> *Phénoménologie...*, p. 344; *Fenomenología...*, p. 312.

<sup>44</sup> *Phénoménologie...*, p. 343; *Fenomenología...*, pp. 311-312.

asegurado contra el error", es esta misma apertura "lo que posibilita la verdad perceptiva, la realización efectiva de una *Wahr-Nehmung*, y nos permite 'tachar' la ilusión precedente, tenerla por nula e invalidada"<sup>45</sup>. "Mi adhesión al mundo me permite [...] desplazar un *cogito* en beneficio de otro [...]. En el mismo momento de la ilusión, esta corrección me era dada como posible, porque la ilusión utiliza también la misma creencia en el mundo"<sup>46</sup>. También el capítulo sobre "La cosa y el mundo natural" insiste sobre la temática del mundo hacia el cual estamos abiertos, como imposibilitando un escepticismo radical: "Lo percibido tomado por entero" incluye el "horizonte mundano [*mondial*] que anuncia a la vez su dislocación [*disjonction*] posible y su sustitución eventual por otra percepción"<sup>47</sup> y por lo tanto no puede ser enteramente, definitivamente, engañoso.

En lo que concierne a la segunda cuestión que hemos distinguido, el autor francés insiste en que "la duda, o el temor de equivocarnos, afirma al mismo tiempo *nuestra capacidad de descubrir el error* y no puede, pues, desarraigarnos de la verdad", puesto que "si hablamos de ilusión es que ya hemos reconocido unas ilusiones, lo que no hemos podido hacer más que en nombre de alguna percepción que, en el mismo instante, se afirmase como verdadera"<sup>48</sup>. "Cada percepción, si puede siempre ser 'tachada' y pasar al número de las ilusiones", es decir, si se muestra siempre como falible y por lo tanto *podría* en principio brindar apoyo a un escepticismo, sin embargo "no desaparece sino para dar cabida a otra percepción que la corrige"<sup>49</sup>, esto es, no deja de ser confiable más que si otra percepción, que la desplaza, sí lo es. "No sabemos que hay errores", insiste el fenomenólogo, "más que porque poseemos unas verdades, en nombre de las cuales corregimos los errores y los conocemos como errores"<sup>50</sup>.

Vemos entonces que la cuestión de la "apertura" al mundo, como salvaguarda contra el escepticismo, marca una continuidad entre la conferencia de 1946 y el libro inmediatamente anterior del fenomenólogo. Debemos en este punto pasar a preguntarnos cómo este problema se articula con las reflexiones que el autor dedica específicamente a la ciencia en *Fenomenología de la percepción* y *Lo visible y lo invisible*.

<sup>45</sup> *Phénoménologie...*, p. 344; *Fenomenología...*, p. 312.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Phénoménologie...*, p. 396; *Fenomenología...*, p. 357.

<sup>48</sup> *Phénoménologie...*, p. XI; *Fenomenología...*, p. 16. Subrayado nuestro.

<sup>49</sup> *Phénoménologie...*, p. 396; *Fenomenología...*, p. 356.

<sup>50</sup> *Phénoménologie...*, p. 341; *Fenomenología...*, p. 309.

#### 4. La especificidad del problema del progreso científico dentro del marco de las referencias merleau-pontyanas a la ciencia

Hemos visto que Merleau-Ponty remarca que el conocimiento intelectual no está a salvo de la inserción temporal, y por lo tanto de la falibilidad, que caracteriza a nuestras creencias perceptivas; enfrentado a la objeción sobre un presunto "mundo inteligible" conocido por la ciencia, remarca, como acabamos de ver, que en realidad es la propia filosofía de la ciencia la que se ha encargado de disipar este mito, y está mucho más cerca de la posición del propio Merleau-Ponty. Es interesante notar que en este punto el autor francés está abordando el conocimiento científico con relación al problema de la sustitución de hipótesis *particulares* unas por otras, mientras que los pasajes sobre los cuales más se ha detenido típicamente la bibliografía especializada son los que se refieren al análisis merleau-pontyano sobre la ciencia *como tal*, a la ciencia en su conjunto, y no a las distintas elaboraciones específicas que la integran. El grueso del trabajo sobre la cuestión de la ciencia en Merleau-Ponty se ha destinado, pues, a un problema de alcance más general que el que aquí nos ocupa, esto es, la relación de la ciencia en su conjunto, por una parte, con el "mundo vivido", por la otra<sup>51</sup>. Como se recordará, es este tipo de acercamiento a la ciencia el que encontramos

<sup>51</sup> Con las diferencias del caso, caen bajo este marco general de problemas estudios cuya calidad por lo demás no ponemos en cuestión, tales como García Canclini, N., "Crítica de la razón Cientificista. Epistemología e Historia en Merleau-Ponty", *Revista de Psicología*, 1973; Bech, Josep Maria, "El proyecto filosófico de una 'ciencia de la pre-ciencia'", *Convivium* 18, 2005, pp 173-194; Kwant, Remy, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1963, pp. 169-184; Pietersma, Henry, *Phenomenological Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 146, 154 y "Merleau-Ponty's Theory of Knowledge", en Pietersma (ed.), *Merleau-Ponty: Critical Essays*, Lanham, University Press of America, 1990, pp. 104, 105, 121, 122; Compton, John, "Merleau-Ponty's Thesis of the Primacy of Perception and the Meaning of Scientific Objectivity", en Pietersma (ed.), *Merleau-Ponty: Critical Essays*, pp. 133-148; Geraets, Theodor, "The Return to Perceptual Experience and the Meaning of the Primacy of Perception", en Pietersma (ed.), *Merleau-Ponty: Critical Essays*, pp. 31-43; Low, Douglas, *Merleau-Ponty's Last Vision: A Proposal for the Completion of The Visible and the Invisible*, Evanston, Northwestern University Press, 2000, pp. 12, 44-45; Dillon, Martin, *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, pp. 51-57; Ramírez, Teodoro, "Mundo perceptivo y mundo cultural. Merleau-Ponty y la filosofía de la cultura", en Luis Álvarez Falcón (comp.), *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (siete lecciones)*, Madrid, Eutelequia, 2011, esp. 250-264; Priest, Stephen, *Merleau-Ponty*, London-New York, Routledge, 2000, pp. 26-28; O'Connor, Dennis, "The philosophy-science nexus in the early Merleau-Ponty", en Hugh Silverman, John Sallis y Thomas Seebohm, *Continental Philosophy in America*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1983, pp. 193-207.

en el prólogo a la *Fenomenología de la percepción*. Si bien puede argüirse, como lo ha hecho García Canclini, que una orientación de este tenor estaba presente ya en *La estructura del comportamiento*<sup>52</sup>, en rigor es en la *Fenomenología* donde más claramente el autor francés insiste en que, pese a la pretensión de autonomía que caracteriza al conocimiento científico (que se concibe a sí mismo, no como *dependiente* de la experiencia vivida sino como *explicativo* de esta última), este en realidad tiene un carácter "simbólico", "síguico"; se formula en un lenguaje al que solo podemos darle un sentido porque tenemos un contacto *pre-científico* con la realidad que cae bajo su análisis<sup>53</sup>. Como señala Josep Maria Bech, "Merleau-Ponty había hecho suyos los presupuestos indagadores de la fenomenología, y [...] el imperativo husserliano de 'volver a las cosas mismas' [...] pone en tela de juicio toda verdad 'científica'. En realidad esta máxima está dando a entender [...] que toda indagación científica presupone una experiencia del mundo que siempre precede a la propia ciencia"<sup>54</sup>. "Toda indagación científica", en consecuencia, "debe ser comprendida como una descripción de orden irremediabilmente secundario, siempre subordinada al orden primario o fundamental de la experiencia que, al fin y al cabo, la hace posible"<sup>55</sup>.

Más en particular, la presunción de autonomía de la ciencia frente a la experiencia vivida se manifiesta, según Merleau-Ponty, en la pretensión de que el conocimiento científico puede—y debe— registrar las "propiedades del objeto absoluto" desligándolas metódicamente respecto de la "situación del observador"<sup>56</sup>, la "contaminación" por parte del cual presuntamente degradaría la objetividad del conocimiento. Como señala Teodoro Ramírez, el fenomenólogo francés se ve obligado a emprender una "reversión de la concepción científica del mundo dominante en la modernidad, según la cual existe un mundo 'objetivo' y 'verdadero', que se encuentra *más allá del mundo de la percepción*, y al que sólo el pensamiento científico nos puede

<sup>52</sup> "La estructura del comportamiento nos lleva hasta el umbral de la fenomenología. En sus capítulos finales la discusión del pensamiento causal conduce a afirmar la anterioridad de lo vivido sobre lo conocido, y la consiguiente necesidad de una actitud trascendental capaz de dar cuenta de esa vida originaria, de pensar conjuntamente la experiencia primaria del sujeto y las estructuras que luego ordenan su sentido. El libro siguiente, la Fenomenología de la percepción, no investigará lo real en tanto objeto del conocimiento científico [...]; se ocupará preferentemente del mundo de la vida por ser el terreno previo de toda concepción científica y de toda actividad histórica". García Canclini, N., "Crítica...", p. 38.

<sup>53</sup> Cfr. *Phénoménologie...*, pp. II-III; *Fenomenología...*, pp. 8-9.

<sup>54</sup> Bech, J., "El proyecto...", p. 192. Subrayado suprimido.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Phénoménologie...*, pp. 110-111; *Fenomenología...*, p. 112.

dar acceso. Desde esa concepción, el campo de nuestra experiencia perceptiva *es masivamente devaluado e incomprendido, reducido a una experiencia privada, parcial, inconsciente, dudosa*<sup>57</sup>. Es solo sobre la base de este *dictum* del "pensamiento objetivo" que la "psicología clásica" ha podido considerar al cuerpo como un mero objeto, cognoscible desde el exterior<sup>58</sup>. Sobre esta cuestión, la *Fenomenología de la percepción* remarcaba la imposibilidad de efectuar tal recorte cuando se trata, en particular, de una ciencia como la psicología en la que el científico es "él mismo, por principio", este "hecho" —el "psiquismo"— acerca del cual investiga, y en oposición con el caso del físico o el químico<sup>59</sup>. Pero cuando Merleau-Ponty vuelve sobre la misma cuestión en *Lo visible y lo invisible*, la crítica se vuelve más abarcante: *tampoco la física* puede legítimamente, habida cuenta de sus propios resultados, insistir en "excluir todos los predicados que arriban a las cosas cuando nos encontramos con ellas"<sup>60</sup>; en este escenario, "la ontología del *kosmothéoros* y de su correlativo, el Gran Objeto, es la que hace el papel de prejuicio pre-científico"<sup>61</sup>.

Si resumimos entonces, tenemos que el fenomenólogo francés nos pone frente a la tesis de una dependencia de la ciencia, *tomada globalmente*, respecto del "mundo vivido". Permanece, sin embargo, el problema: ¿cómo entender, a un nivel más "fino" del análisis, la clase de dinámica interna por la cual elaboraciones científicas *particulares* se vinculan unas con otras al modo de un proceso presuntamente autocorrectivo?

## 5. El problema: por qué entender como "corrección" el simple cambio epistémico

¿De qué manera, exactamente, la idea de "superar el error" permite concluir que aquello por lo cual cada error es desplazado no será *también* un error, solo que uno a ser descubierto *más tarde*? En el momento en que una primera creencia es desacreditada por una segunda, esta última tiene quizá que ser tomada por verdadera, pero esto no excluye en absoluto la posibilidad de que esta misma vaya más adelante a ser también falsada. Nuestras creencias actuales, insiste el autor, no están más a resguardo del desmentido que las pasadas; ese es precisamente su punto. Y, si ellas *serán*

<sup>57</sup> Ramírez, T., "Mundo perceptivo y mundo cultural...", p. 253. Subrayado nuestro.

<sup>58</sup> *Phénoménologie...*, pp. 110-111; *Fenomenología...*, p. 112.

<sup>59</sup> *Phénoménologie...*, p. 112; *Fenomenología...*, p. 113.

<sup>60</sup> *Le visible...*, p. 31; *Lo visible...*, p. 26.

<sup>61</sup> *Le visible...*, pp. 31-32; *Lo visible...*, p. 27.

desmentidas, esto no se deberá a que en el futuro puedan *adquirir* un valor de verdad —a saber, el de *falsas*— que actualmente no tienen; si en el futuro se las podrá desmentir, ¿cómo negar que esto signifique que *ya son* falsas, aunque todavía no lo sepamos, y que por lo tanto tienen, sí, el mismo valor que las hipótesis previas, que es lo que afirma (3)? Alguien que volviera la verdad de una proposición un simple hecho histórico-social podría escapar de esta consecuencia diciendo que en determinado momento *fue* verdadero lo que luego *se convirtió en* falso, y aplicando esto mismo a la relación presente-futuro afirmar que actualmente *son* verdaderas creencias que quizá más adelante se vuelvan falsas<sup>62</sup>. Pero es bastante claro que este tipo de relativismo no puede ser, sin duda, lo que quiere defender Merleau-Ponty, aunque más no sea porque el autor insiste en la idea de una *superación* de nuestros errores, de un *avance* a partir de la falsedad; estas nociones están tomadas en un sentido no-relativo, y no podríamos hablar de superar *errores* si solamente estuviésemos comparando verdades-según-cierto-período con verdades-según-otro-período<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> Por ejemplo, la posición "foucaultiana" que adopta Barry Allen en *Truth in philosophy* al "sociologizar" el concepto mismo de verdad volviéndolo indistinguible del "pasar por verdadero" puede ser sin duda un exponente de esta estrategia. Cfr. Allen, Barry, *Truth in philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, capítulo 8, especialmente pp. 158-164.

<sup>63</sup> Una solución aparentemente factible, si queremos hilar fino, sería declarar que el motivo por el cual Merleau-Ponty puede escapar de concluir que "nuestras ideas son siempre falsas" es que no sería la *falsedad* el estatus que las hipótesis revelan tener a la luz de desarrollos posteriores: puede que algunas de ellas sean en sentido estricto refutadas, pero otras son simplemente integradas en descripciones más abarcales; si la "fragilidad" de *todas* nuestras creencias, las actuales tanto como las pasadas, no significase falsedad sino esta susceptibilidad de ser completadas, ampliadas, entonces no se seguiría (3) pero porque ya (2) tendría un sentido diferente del que sería necesario para llegar allí. Ahora bien, aunque es cierto que Merleau-Ponty habla indistintamente de hipótesis "refutadas" y de otras simplemente "completadas" o "reintegradas", esta ambigüedad no es en absoluto una base para escapar de la conclusión (3): si el sentido de (1) es que al menos *algunas* de las hipótesis pasadas han sido lisa y llanamente puestas en evidencia como falsas, y si (como afirma (2)) el estatuto de nuestras hipótesis actuales no tiene por qué verse como diferente del de aquellas que han sido sostenidas en el pasado, entonces seguimos teniendo el problema de que *al menos algunas* de nuestras creencias actuales, y potencialmente *todas* ellas, podrán mostrarse en el futuro como lisa y llanamente falsas. De manera que tampoco parece que podamos apoyarnos, para escapar a (3), en la muy vaga "distinción" de estatutos epistémicos que hace el fenomenólogo: si el sentido de (3) es que el conjunto de nuestras creencias actuales corre el riesgo de estar equiparado, en cuanto a su fragilidad, a las creencias pasadas, la única forma de escapar a esta consecuencia sería que la proporción de creencias actuales que vayan a ser lisa y llanamente *refutadas* sea menor que en el pasado. No podemos prever las evaluaciones epistémicas futuras de manera que no podemos saber cuáles, ni siquiera cuántas, de nuestras hipótesis actuales quedarán a salvo de la refutación.

¿Qué puede objetarle entonces Merleau-Ponty a la tesis (3)? A juzgar por la letra de su respuesta, lo que estaría cuestionándole a esta tesis es que podamos *equiparar* el estatuto de unas y otras creencias falibles, las de un momento anterior y las de uno posterior, es decir, que no podamos *jerarquizarlas*. Aunque sean falibles, nuestras hipótesis sucesivas constituyen según Merleau-Ponty un "camino" teleológico, de modo que incluso si la diferencia entre unas y otras no es la que hay entre lo falso y lo verdadero, hay al menos una diferencia *de grado* entre ellas. El sentido, entonces, en que la tesis escéptica (3) sería inaceptable es que es una consecuencia que no es sensible a estas diferencias; amontonaría unas y otras creencias en el terreno común de la falsedad. Ahora bien, ¿qué puede estar en juego exactamente en esta jerarquización, esta puesta de unas y otras hipótesis en algún tipo de escala? ¿De qué modo exactamente se supone que tenemos que entender la idea de grados de falsedad que Merleau-Ponty nos está presentando? El fenomenólogo *podría*, por ejemplo, hablar de un *grado* creciente de éxito en las predicciones científicas, y concluir sobre esta base que ellas pueden jerarquizarse como crecientemente verosímiles incluso si cada una de ellas está condenada a resultar refutada, y podemos, sí, decir ya de antemano que es falsa<sup>64</sup>. Sin embargo, este no es un paso que Merleau-Ponty dé de manera explícita, ni tenemos mayores razones para suponer que su pensamiento avanzara en esta dirección.

Así, tenemos que la argumentación merleau-pontyana no llega, por lo que hemos visto hasta este punto, a clarificar de qué manera podemos saber que el conocimiento no solamente cambia sino que se "corrige", *progres*a; en qué sentido podemos asumir que el reemplazo de antiguas evidencias por otras nuevas no es simplemente un cambio entre creencias que no pueden jerarquizarse (o, incluso peor, una permanente *deca*dencia epistemológica, el cambio de creencias por otras *peores*). Todo lo que Merleau-Ponty llega a probar contra el relativismo escéptico es, en el mejor de los casos, no que nuestras creencias *mejoren*, sino simplemente que el terreno de nuestras creencias tiene "horror al vacío", que un escepticismo completo no puede concebirse. Sabemos solamente que *de hecho* ciertas creencias desplazan a otras, pero no que este hecho esté avalado en razones. Si queremos saber

---

<sup>64</sup> Esta es, como se sabe, la solución del propio Newton-Smith para resolver el problema planteado por la inducción pesimista: si podemos de modo inteligible decir que nuestras teorías actuales están "más cerca de la verdad" que sus predecesoras esto es porque es la única explicación plausible de la circunstancia de que estamos actualmente en mejores condiciones para predecir y manipular el mundo. *Cfr.* Newton-Smith, *The Rationality of Science*, pp. 195-207.

no solamente que determinadas hipótesis científicas llegan a sustituir a sus predecesoras, sino que hay aquí una “corrección”, necesitamos algo más que una pura constatación fáctica. Entre dos hipótesis H1 y H2, la segunda de las cuales llega *de hecho* a desplazar a la primera, este mero hecho no es una suficiente razón para asumir que la segunda será mejor. No hay nada que podamos obtener de la sola circunstancia de que su aceptación sea cronológicamente posterior a la aceptación de la hipótesis rival. Necesitamos complementarla con algo más.

## 6. El paralelismo entre la refutación científica y la “decepción” de apariencias perceptivas, y sus problemas

Ahora bien, nuestro autor no ha elaborado una teoría de la refutación específicamente *científica* y su relación con la noción de progreso, pero podemos, de manera justificada, pensar que si no lo ha hecho es precisamente porque su interés es comprender el conjunto del conocimiento “intelectual” en continuidad con el perceptivo. Así las cosas, no será interpretativamente abusivo —sino, a la inversa, el único modo de tomarnos en serio las tesis del autor— asumir que el sentido de la agenda “perceptualista” de *Le primat de la perception* es recurrir a pasajes donde nos habla del equivalente de la “refutación” en el terreno *perceptivo*; a saber, las experiencias de desmentido, de “decepción” de apariencias sensibles, experiencias que Merleau-Ponty describe según el mismo marco de análisis que aplica en la conferencia de 1946 al desmentido de hipótesis en el terreno intelectual: si allí se nos decía que siempre tenemos la posibilidad de un “nuevo desarrollo”, un “poder de volver verdadero incluso lo falso, al repensar nuestros errores y volver a situarlos en el dominio de lo verdadero”, porque lo que nos está dado es “una experiencia que se aclara a sí misma, se rectifica”, esta misma “rectificación” es la que nos encontramos en el terreno perceptivo, siempre sobre la base de la “apertura” al mundo como escenario en el cual esta sustitución de percepciones unas por otras tiene lugar. Hemos visto ya esta línea argumental desplegada en la *Fenomenología de la percepción* para el tratamiento de la “decepción” de apariencias perceptivas (ilusiones, alucinaciones). Podemos notar, por otra parte, que el carácter autocorrectivo de la experiencia perceptual también es tratado en el primer capítulo de *Lo visible y lo invisible*, “Reflexión e interrogación”. Aquí se nos señala que “cuando una ilusión se disipa, cuando una apariencia estalla de pronto”, esto no nos deja en un desconocimiento total, sino que “es siempre en

beneficio de una nueva apariencia”<sup>65</sup>. La mismidad de “*un camino*” en que se alinean las diferentes elaboraciones teóricas según una dinámica de conjeturas y refutaciones de acuerdo con *Le primat...* puede ponerse una vez más en paralelo con la formulación sobre una misma experiencia perceptiva del mundo: “la propia fragilidad de tal percepción, comprobada por su estallido y la sustitución por otra percepción, lejos de autorizarnos a borrar en todas ellas el índice de ‘realidad’, nos obliga a otorgarle a todas, a reconocer en todas ellas variantes del mismo mundo y, finalmente, a considerarlas [...] como enfoques progresivos”<sup>66</sup>. Pero, ¿podemos realmente encontrar a partir del modelo de la experiencia perceptual, que incluye sus propias “refutaciones”, algún elemento que justifique la tesis de que el conocimiento intelectual *progres*a?

Pues bien, justamente los análisis de Merleau-Ponty sobre cómo funciona el “tomar por real” en la experiencia perceptiva tiende de hecho a poner de manifiesto, *contra* las intenciones del fenomenólogo francés, por qué en rigor los desmentidos o “decepciones” de la percepción *no* nos ofrecen lo que necesitamos para defender algo así como un progreso en el terreno de la teoría. En efecto, la posición “anti-intelectualista” del autor respecto de la conciencia perceptual incluye, al mismo tiempo que una afirmación del carácter *falible* de las percepciones, el cual ciertamente las colocaría en línea con las hipótesis científicas, la insistencia en una serie de aspectos que, por el contrario, tienden a alejar el caso de la percepción respecto del de tales hipótesis: *ante todo*, la sustitución de apariencias perceptivas es “espontánea”, no responde a criterios explícitos; *en segundo lugar*, a diferencia de la sustitución de una hipótesis por otra —proceso que nos permite siempre “volver” sobre la hipótesis rechazada para compararla con la que hemos aceptado ulteriormente—, la “decepción” de apariencias perceptivas no nos permite tal cosa; *por último*, no adherimos o rechazamos la verosimilitud de las percepciones a partir de un análisis que sopesa razones, aceptando diferencias *de grado*, e incline la balanza a favor de la interpretación más plausible sobre el espectáculo perceptual.

Hemos visto ya el primero de estos tres puntos, esto es, cómo la “espontaneidad” de la evidencia perceptiva, de la diferenciación de lo real y lo ilusorio, es un aspecto que aduce Merleau-Ponty en la *Fenomenología* para atacar el “intelectualismo” en teoría de la percepción, y que, con pocas

<sup>65</sup> *Le visible...*, p. 62; *Lo visible...*, p. 47.

<sup>66</sup> *Le visible...*, pp. 63-4; *Lo visible...*, p. 48.

variaciones, es retomado en *Lo visible y lo invisible*<sup>67</sup>. Los caracteres de la "decepción" perceptiva no son presentados por Merleau-Ponty como el resultado de una evaluación epistemológica; no se trata de que *tengamos buenas razones* para "tachar" una percepción y reemplazarla por otra, y en esta primer nota están en cierto sentido contenidas la segunda y la tercera. En efecto, mientras, a efectos de poder comparar dos hipótesis científicas y determinar que hemos progresado, liberándonos de un error, necesitamos poder volver sobre la primera de ellas, esto simplemente no es posible en el caso de las decepciones perceptuales: "Veía yo al margen de mi campo visual y a alguna distancia", ejemplifica Merleau-Ponty en el capítulo "El espacio", "una gran sombra en movimiento, vuelvo la mirada de ese lado, el fantasma se encoge y se sitúa: no era más que una mosca cerca de mi ojo. *Tenía conciencia de ver una sombra, y ahora tengo conciencia de no haber visto más que una mosca*"; la presunta sombra no permanece "ahí" para compararla con nuestra visión de la mosca<sup>68</sup>. La diferencia radical entre este fenómeno de la "decepción" y el caso de hipótesis científicas que compitan y entre las cuales debamos decidir es expuesto aun más claramente en *Lo visible y lo invisible*: las creencias perceptivas desplazadas *no* subsisten como una interpretación alternativa de la realidad:

Ante una apariencia perceptiva, no sabemos solo que puede "estallar" [...], *también sabemos que no lo hará sino por haber sido tan bien reemplazada por otra que no quedará rastro de ella y que buscamos vanamente en esa roca arcillosa lo que hace un momento era un pedazo de madera pulida por el mar.* [...] Si una toma tan bien el lugar de la otra -a tal punto de no encontrar ninguna huella de la primera al momento siguiente de la ilusión- es precisamente porque ellas no son hipótesis sucesivas acerca de un Ser incognoscible, sino perspectivas sobre el mismo Ser familiar del que sabemos que no puede excluir una sin incluir otra y que, en cualquier caso, él está fuera de todo cuestionamiento<sup>69</sup>.

No son hipótesis sucesivas sobre un ser incognoscible, sobre una realidad más allá de las apariencias, pero tampoco, evidentemente, hipótesis sucesivas sobre el ser *cognoscible*: simplemente no llegan a *coexistir como* hipótesis, nunca son conmensurables entre sí. El carácter absoluto del valor atribuido a la nueva apariencia perceptual, el carácter de irrecuperable al que queda reducida la apariencia desplazada, entran en colisión con lo que querríamos plausiblemente considerar como el estatuto de las hipótesis científicas, *si ellas han de resultar racionalmente comparables a efectos*

<sup>67</sup> Cfr. *supra*, "Conciencia perceptiva y conciencia intelectual. La autonomía de la percepción según la crítica merleau-pontyana al 'intelectualismo'".

<sup>68</sup> *Phénoménologie...*, p. 344; *Fenomenología...*, p. 312. Subrayado en el original.

<sup>69</sup> *Le visible...*, p. 63; *Lo visible...*, pp. 47-8. Subrayado modificado.

de establecer un progreso. Desde ya, *podríamos* pensar que la descripción de la realidad que nos era provista por una teoría antigua se vuelve tan irreconocible e incomparable con elaboraciones posteriores como lo es una apariencia perceptual que ha sido desplazada, pero esta afirmación se da de bruces contra el teleologismo que Merleau-Ponty desea defender. Desde este punto de vista, ha de sospecharse de la plausibilidad de intentos de comparar al fenomenólogo con pensadores como Kuhn, que describen el cambio de paradigmas en una disciplina como una transformación holista del "mundo" de los científicos, tras la cual simplemente el "mundo" anterior no puede en absoluto ser reencontrado para compararlo con aquel que ahora habitamos<sup>70</sup>.

En tercer y último lugar, la sustitución de percepciones unas por otras no solo es espontánea y no requiere criterios racionales, sino que, cuando Merleau-Ponty se refiere al estatuto conferido a una nueva percepción que desplaza a una anterior, no puede siquiera describirlo sin mostrarlo, de hecho, como irracional: aunque sabemos que también la *nueva* percepción podrá ella misma ser desplazada, sin embargo ella no aparece como "meramente probable" sino como encarnando lo "real fuera de toda discusión". La absolutez del valor que ella goza no puede ser, paradójicamente, más que el oxímoron de la absolutez-para-cierto-momento; ella no se nos da como solo "probable" aunque este sea, en rigor, el carácter que sería necesario reconocerle si tenemos en cuenta que siempre podrá ser reemplazada. A diferencia de las hipótesis científicas aceptadas según consideraciones sobre grados de plausibilidad, por el contrario el valor de una percepción, antes de ser nulo, es total:

---

<sup>70</sup> Encontramos este problema en la lectura de John Compton, quien no parece percatarse de la tensión entre el teleologismo merleau-pontyano de textos como *Le primat de la perception*, por un lado, y el acercamiento a Kuhn que nos propone. "Es significativo", señala Compton, "que muchos de aquellos que como Russell Hanson y Thomas Kuhn han intentado entender a los científicos que trabajan en diferentes comunidades científicas han hecho uso constantemente de analogías entre ellos y los habitantes de diferentes mundos perceptuales". Así, por ejemplo, "cuando miembros de orientaciones divergentes intentan entenderse mutuamente, estos autores hablan de las dificultades con que se encuentra la entrada de un investigador en un mundo diferente del suyo, de un cambio de Gestalt, y así sucesivamente". (Compton, John, "Merleau-Ponty's Thesis ..."). Pero, señala Compton apoyándose en Merleau-Ponty, "debería ser evidente que desde un punto de vista fenomenológico estas locuciones no son simples analogías. La actividad científica, como un estilo cognitivo, busca articular ciertas estructuras del mundo perceptivo". Independientemente de hasta qué punto los textos merleau-pontyanos efectivamente autorizan formulaciones como esta última oración, debería ser claro que leerlos en clave kuhniana nos lleva demasiado lejos de los propósitos del filósofo francés.

Yo creía ver sobre la arena un pedazo de madera pulida por el mar y *era* una roca arcillosa. El estallido y la destrucción de la primera no me autorizan a definir a partir de ese momento lo "real" *como simple probable*; porque ellos *no son más que otro nombre de la nueva aparición*, que debe figurar pues en nuestro análisis de la *des-ilusión*. La des-ilusión es la pérdida de una evidencia solo porque es la adquisición de *otra evidencia*. Si, por prudencia, me avengo a decir que esta es "en sí misma" dudosa o solamente probable (en sí misma, es decir: para mí, dentro de un momento, cuando me haya acercado un poco más o mirado mejor), eso no impide que, en el momento en que hablo, *ella se dé como "real" fuera de toda discusión, y no como "muy posible" o probable*, y, si seguidamente estalla a su vez, no será sino por el empuje de una nueva "realidad"<sup>71</sup>.

La "evidencia" de la que se nos habla aquí tiene, pues, un valor absoluto, que excluye el más y el menos. Así pues, recapitulando, debemos señalar que Merleau-Ponty no nos ofrece un modelo plausible para comprender la refutación científica, ni, en consecuencia, por qué la sustitución de hipótesis unas por otras ha de comprenderse como una "corrección" y no un simple cambio. En ausencia de este elemento, no podemos considerar exitoso el intento de *Le primat de la perception* de conjurar la amenaza escéptica suscitada por la "inducción pesimista".

## Bibliografía

- Allen, Barry, *Truth in philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- Bech, Josep Maria, "El proyecto filosófico de una 'ciencia de la pre-ciencia'", *Convivium* 18, 2005.
- Bimbenet, Étienne, «"La chasse sans prise": Merleau-ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme», *Les études philosophiques*, n° 57, 2001/2.
- Cardim, Leandro Neves, "Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty", *Chiasmi International*, Volume 8, 2006.
- Compton, John, "Merleau-Ponty's Thesis of the Primacy of Perception and the Meaning of Scientific Objectivity", en Pietersma (ed.), *Merleau-Ponty: Critical Essays*, Lanham, University Press of America, 1990.
- Cormick, Claudio, "Merleau-Ponty, Foucault et l'autonomie de la conscience", *Bulletin d'analyse phénoménologique* XII 6, 2016.

<sup>71</sup> *Le visible...*, pp. 62; *Lo visible...*, p. 47.

- Descombes, Vincent, "The order of Things: An Archaeology of What?", *History and Theory*, Theme Issue 54, December 2016. <https://doi.org/10.1111/hith.10829>
- Dillon, Martin, *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- Flynn, Bernard, "Merleau-Ponty and the Philosophical Position of Skepticism", en Flynn, Wayne Froman y Robert Vallier (eds.), *Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy: transforming the tradition*, New York, SUNY Press, 2009.
- García Canclini, N., "Crítica de la razón Cientificista. Epistemología e Historia en Merleau-Ponty", *Revista de Psicología*, 1973.
- Geraets, Theodor, "The Return to Perceptual Experience and the Meaning of the Primacy of Perception", en Pietersma (ed.), *Merleau-Ponty: Critical Essays* (op. cit.).
- Hass, Lawrence, "Merleau-Ponty and Cartesian Skepticism: Exorcising the Demon", in *Man and World* 26, 1993. <https://doi.org/10.1007/BF01273195>
- Kwant, Remy, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1963.
- Low, Douglas, *Merleau-Ponty's Last Vision: A Proposal for the Completion of The Visible and the Invisible*, Evanston, Northwestern University Press, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 (traducción castellana: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985).
- Merleau-Ponty, Maurice, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1963 (traducción castellana: *Merleau-Ponty La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Ed. Nova, s/f).
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 (traducción castellana: *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010).
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 2014.
- Newton-Smith, H., *The rationality of science*, London-New York, Routledge, 1981. <https://doi.org/10.4324/9780203317211>
- O'Connor, Dennis, "The philosophy-science nexus in the early Merleau-Ponty", en Hugh Silverman, John Sallis y Thomas Seebohm, *Continental*

- Philosophy in America*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1983, pp. 193-207
- Pietersma, Henry, *Phenomenological Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Pietersma, Henry, "Merleau-Ponty's Theory of Knowledge", en Pietersma (ed.), *Merleau-Ponty: Critical Essays* (op. cit.).
- Priest, Stephen, *Merleau-Ponty*, London-New York, Routledge, 2000.
- Ralón de Walton, Graciela, "El campo de la cultura: simbolismo y verdad a hacer", en Ramírez, Mario Teodoro (coordinador), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, 2012.
- Ramírez, Teodoro, "Mundo perceptivo y mundo cultural. Merleau-Ponty y la filosofía de la cultura", en Luis Álvarez Falcón (comp.), *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (siete lecciones)*, Madrid, Eulequia, 2011.
- Sacrini, Marcus, "Merleau-Ponty's Responses to Skepticism. A Critical Appraisal", *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 21, No. 5, 2013. <https://doi.org/10.1080/09672559.2013.833964>
- Toadvine, Ted, "Merleau-Ponty's Reading of Husserl—A Chronological Overview". Appendix to *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Ted Toadvine and Lester Embree (eds.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.