

Filosofia Unisinos
Unisinos Journal of Philosophy
23(2): 1-14, 2022 | e23205

Unisinos – doi: 10.4013/fsu.2022.232.05

Artículo

Trascendentalismo y trascendencia en la fenomenología de Merleau-Ponty y el idealismo trascendental kantiano

Transcendentalism and transcendence in Merleau-Ponty's Phenomenology and Kantian transcendental idealism

Esteban Andrés García

<https://orcid.org/0000-0001-5476-0951>

Universidad de Buenos Aires (UBA)/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET), Buenos Aires, Argentina. Email: baneste72@gmail.com.

RESUMEN

La relación entre la fenomenología merleau-pontiana y la filosofía trascendental crítica ha sido frecuentemente abordada en términos de la reformulación corporal y concreta que el fenomenólogo propondría de la conciencia trascendental. Este trabajo procura mostrar que esta nueva definición de las condiciones subjetivas y trascendentales de la experiencia conlleva una diferente concepción de sus límites y de aquello que la trasciende, evidenciándose así otro contraste clave entre ambas filosofías. Se examina así el diferente significado de la dimensión "trascendental" en las filosofías crítica y fenomenológica, y más particularmente la correlativa transformación del sentido de lo "trascendente" en la fenomenología merleau-pontiana, que redefine las condiciones trascendentales de la experiencia en términos de "perspectivas". Se sostiene que esta transformación habilita una postura realista singular basada en premisas fenomenológicas.

Palabras clave: Merleau-Ponty, Immanuel Kant, corporalidad, trascendentalismo, realismo.

ABSTRACT

The relationship between Merleau-Pontyan phenomenology and critical transcendental philosophy has often been approached in terms of the bodily and concrete reformulation that the phenomenologist



would propose of transcendental consciousness. This paper aims to show that this new definition of the subjective and transcendental conditions of experience implies a different conception of its limits and of that which transcends it, thus evidencing another key contrast between both philosophies. The article examines the different meaning of the “transcendental” dimension in critical and phenomenological philosophies, and more particularly the correlative transformation of the “transcendent” in Merleau-Pontyan phenomenology, which redefines the transcendental conditions of experience in terms of “perspectives”. It is argued that this transformation enables an original realist stand based on phenomenological premises.

Keywords: Merleau-Ponty, Immanuel Kant, corporeality, transcendentalism, realism.

Introducción

En su primera obra publicada, *La Structure du Comportement* (1942) (SC), Merleau-Ponty esboza una filosofía de la naturaleza organizada en tres órdenes (físico, vital y humano, correspondientes a la materia, la vida y el espíritu), caracterizados por distintos tipos de estructuras o formas (Gestalten). Ahora bien, en las últimas secciones de la obra el filósofo precisa que aquello que previamente describió en términos de «órdenes de realidad» o «tipos de entes» son más precisamente “tres planos de significación”, por lo que admite verse conducido a la “actitud trascendental, es decir, a una filosofía que trata a toda realidad concebible como un objeto de conciencia” (SC, p. 217): “el orden humano de la conciencia no aparece como un tercer orden superpuesto a los otros dos, sino como su condición de posibilidad y su fundamento” (SC, p. 218). Tras este aparente “giro trascendental”, Merleau-Ponty da un nuevo giro a su argumento afirmando que, sin embargo, “nuestra conclusión no es crítica” sino que “está, con una filosofía de inspiración crítica, en una relación de simple homonimia” (SC, p. 222-3). Más puntualmente, el filósofo se distancia del modo en que el pensamiento crítico concibe de modo exterior las relaciones entre el alma y el cuerpo (SC, p. 224-5), el segundo como objeto de la primera, siendo “para ella” o “frente suyo”. En cambio, la conciencia perceptiva, justamente aquella “para la cual la Gestalt existe” (SC, p. 227), “prueba a cada instante su inherencia a un organismo”, es “un espíritu que viene al mundo” (SC, p. 225). La percepción supone una conciencia de cosas vistas sólo desde perspectivas o perfiles (SC, p. 237), y no es posible dar cuenta de esta especificidad esencial a la experiencia ni desde el realismo científico, que supone que las ciencias describen “un mundo ‘completo’ y real” (SC, p. 235) ni desde el punto de vista trascendental crítico de una conciencia intelectual no situada en el mundo: no es posible “engendrar la percepción a partir del mundo, como hace el realismo, o bien ver en ella sólo un esbozo de la ciencia del mundo, como lo hace el criticismo” (SC, p. 236). La conclusión programática de estos dos giros y de la entera obra es enunciada entonces del siguiente modo:

Si (...) lo esencial de la solución crítica consiste en rechazar la existencia hasta los límites del conocimiento (...) y si (...) la suerte del criticismo está ligada a esta teoría intelectualista de la percepción, en el caso en que no fuera aceptable habría que definir nuevamente la filosofía trascendental de manera de integrar en ella hasta el fenómeno de lo real (SC, p. 241).

Tres años después, *Phénoménologie de la perception* (1945) (PP) se propone dar cuenta de la experiencia perceptiva como función propia de un “yo corporal”, un cuerpo consciente o una conciencia corporeizada, lo que invita a pensar que la teoría corporal de la percepción allí desarrollada cumpliría aquel proyecto de “redefinir de la filosofía trascendental” anunciado en la obra previa. Así parece confirmarlo la persistencia, a lo largo de la obra, de cierta terminología de ascendencia kantiana, las

menciones a “el verdadero trascendental” (PP, p. 418) o a “una nueva definición del a priori” (PP, p. 255), o ciertos análisis que recuperan conceptos kantianos como los de afinidad, sinopsis e imaginación productiva (Matherne, 2016; García, 2018). Muy numerosos intérpretes han discutido en qué medida esta reformulación del ámbito trascendental permite ser alineada con la filosofía trascendental kantiana a modo de una “reescritura” (Landes, 2015, p. 335), una “ampliación” (Angelino, 2008, p. 185), o una “continuación” (Matherne, 2016, p. 193), o más bien la transforma tan profundamente que significa su crítica y su abandono. Así, ciertas lecturas enfatizan las distancias de la filosofía merleau-pontiana con la tradición crítica y trascendental (Gurwitsch, 1957; Pollard, 2014; Sacrini, 2011) mientras que otras reconocen en ella argumentos trascendentales de tipo kantiano (Taylor, 1995; Stern, 1999) o caracterizan a Merleau-Ponty como un filósofo trascendental que se propone determinar condiciones trascendentales de la experiencia, sólo que no las mismas propuestas por Kant (Dillon, 1987; Gardner, 2015; Morris, 2000; Priest, 2003; Baldwin, 2004; Matherne 2016; Pietersma, 2000; Low, 2013).

El propósito de este trabajo es sumar a esta discusión la consideración de un aspecto que no ha recibido suficiente atención en tales estudios comparativos, y que considero de capital relevancia para medir la relación y la distancia entre la filosofía trascendental kantiana y la fenomenología merleau-pontiana. Me refiero al distinto modo en que cada una de ellas concibe la relación de la experiencia, no con sus condiciones trascendentales de posibilidad, sino con aquello que la trasciende, a saber, con las cosas tal como son en sí mismas, con independencia de las condiciones subjetivas de nuestro acceso a ellas. Ambos aspectos, trascendental y trascendente, están indisolublemente ligados en la definición kantiana de su filosofía como “trascendental”, y, con razón, el mismo Merleau-Ponty las considera en su esencial correlación cuando propone, en el ya citado final de SC, “redefinir la filosofía trascendental”: tal redefinición no sólo concerniría, de acuerdo con sus palabras, al carácter “intelectualista” que caracterizaría a las condiciones trascendentales del kantismo, sino a su simultáneo “rechazo de la existencia hasta los límites del conocimiento” y su dificultad para “integrar lo real”. Algunas importantes excepciones a la omisión exegética de este contraste entre ambas filosofías se hallan en Sacrini (2007) y Allen (2019). Sin embargo, difiriendo de la interpretación que aquí propondré, Sacrini considera que PP exhibe un “idealismo fenomenológico” que sólo en cursos y escritos posteriores del filósofo da paso a “un cierto realismo metafísico” (2007, p. 21) afirmando una realidad independiente de la conciencia. También Allen estima que, si bien el fenomenólogo sostiene ciertas tesis realistas, su enfoque “al menos en *Phénoménologie* parece ser más bien idealista, de un modo en que no lo son las formas contemporáneas del realismo ingenuo” (2019, p. 20).¹ Los análisis que siguen, en cambio, se enfocan particularmente en *Phénoménologie de la Perception* identificando ya en tal obra elementos que avalan una postura realista de tipo singular, basada en premisas fenomenológicas.

¿Qué rasgos del concepto kantiano de “lo trascendental” conserva su “homónimo” merleau-pontiano?

Interrogarse acerca de la relación del pensamiento de Merleau-Ponty con la filosofía “trascendental” requiere en primer lugar definir el significado kantiano de una filosofía que porta tal título. KrV caracteriza como “trascendental” a aquella filosofía que se ocupa “no tanto de objetos como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en ella ha de ser posible a priori” (A11-12/B25).² Similarmente, Prolegómenos afirma que “la palabra trascendental (...) para mí no significa nunca una

¹ Pollard (2014), por su parte, expone con acierto cada una de las razones que impiden considerar a Merleau-Ponty un “idealista trascendental” en el sentido de Kant. Sin embargo, considera que ambas filosofías comparten el rechazo al realismo metafísico, por lo que propone caracterizar la posición de Merleau-Ponty como un “trascendentalismo perceptualista anti-realista”.

² Las citas en español de *KrV* y *Prolegomena* corresponden a las traducciones de M. Caimi consignadas en la bibliografía final.

referencia de nuestro conocimiento a las cosas sino sólo a la facultad de conocer" (Ak. IV 293-4). Lo trascendental alude, según estas definiciones, a la dimensión subjetiva de la experiencia y el conocimiento, dimensión independiente de la experiencia (a priori) en la que Kant sitúa básicamente las formas de la intuición, las categorías del entendimiento y los esquemas de la imaginación. El que los elementos "trascendentales" no son empíricos implica que ellos se sustraen a la particularidad y contingencia del curso de la experiencia y son, en cambio, universales y necesarios (A45/B62; B139-40). El carácter "subjetivo" es entendido entonces no como relativo a una conciencia individual o a sus particularidades psicológicas sino como propio de toda conciencia humana. Es precisamente el hecho de que, aun siendo subjetivas, sean universales y necesarias, lo que hace que estas condiciones trascendentales sean a la vez "objetivas", es decir, que se refieran a los objetos de nuestra experiencia. Esta dimensión trascendental es caracterizada además por Kant como aquella que "hace posible el conocimiento empírico" (Ak. IV 373n), es decir que contrasta con lo empírico como su condición de posibilidad. Kant se refiere también a una "reflexión trascendental" (A261/B317) como aquella que rastrea diferentes representaciones hacia sus orígenes en nuestras diversas facultades cognoscitivas. Un método y una filosofía "trascendentales", así definidos, son la concreción de la propuesta kantiana de un "giro copernicano" en la teoría del conocimiento, que propone que este último no es determinado por los objetos de la experiencia, sino que en cambio los determina (Bxvi-xvii).

Si, como Kant propone, pueden precisarse a priori estas condiciones de posibilidad de todo lo experimentable por una conciencia humana, entonces se siguen al menos dos conclusiones que el filósofo hace explícitas tras aislar en su *Estética Trascendental* un primer elemento trascendental, el espacio, pero que se extienden al resto de las condiciones trascendentales de la experiencia que determinarán las secciones siguientes de la *KrV* (Allais, 2004, p. 656). Por un lado, de modo positivo, la existencia de tales condiciones hace que tiempo, espacio o categorías, sin derivar de la experiencia, sin embargo se apliquen legítimamente a todo objeto de la experiencia, lo que explica y valida que la geometría euclidiana o la física newtoniana nos permitan conocer los objetos de nuestra experiencia. Pero, por otro lado, aquello que dota a estas condiciones de tal "realidad empírica" es precisamente su "idealidad trascendental" (A28/B44; A35-6/B52), es decir, su estatus de condiciones de posibilidad subjetivas, a priori, necesarias y universales de la experiencia, de lo que se deriva que nuestra experiencia y conocimiento están definitivamente circunscritos, determinados o limitados por tales condiciones. Una filosofía trascendental en el sentido kantiano, entonces, al mismo tiempo y por las mismas razones que garantiza la posibilidad de nuestro conocimiento, establece sus límites de modo absoluto. Sólo podemos conocer fenómenos, es decir, objetos tal como se aparecen en relación con las condiciones que les imponen nuestras facultades, y no las cosas tal como son en sí mismas, con independencia de estas condiciones subjetivas. La delimitación de condiciones trascendentales de la experiencia es inseparable de la delimitación de un ámbito definitivamente trascendente y vedado a la experiencia como incondicionado, y ambos son factores complicados e indisociables de la definición kantiana de su filosofía como trascendental: "Permanece enteramente desconocido para nosotros qué son los objetos en sí (...). No conocemos nada más que nuestra manera de percibirlos" (A42/B59).³

Si bien no es el propósito de este trabajo ahondar en el primer aspecto, relativo a la redefinición merleau-pontiana de las condiciones trascendentales de la experiencia, sí resulta necesario resumir la revisión a la que el filósofo somete tal ámbito para poder luego abordar el análisis del segundo (trascendente), debido a su ya observada dependencia recíproca. Con todas sus diferencias, los "intérpretes trascendentales" de Merleau-Ponty coinciden en la tesis general de que la función de estructuración y síntesis que Kant asignaba a las formas de la sensibilidad y las categorías intelectuales son adjudicadas, en cambio, por el fenomenólogo a las capacidades sensibles y motrices de nuestro cuerpo (Allen, 2019, p. 20; Sacrini,

³ Esta caracterización de lo trascendental retoma pero amplía la presentada por Pereboom (1990).

2011, p. 326; Dillon, 1987, p. 420; Baldwin, 2004, p. 15). Si Kant afirmaba que "intuiciones sin conceptos son ciegas" (B75), Merleau-Ponty señala, por el contrario -al resumir los resultados de su PP- que "la síntesis que constituye la unidad de los objetos percibidos y da sentido a los datos perceptivos no es una síntesis intelectual" (1989, p. 48). "La sensación es, sin duda alguna, intencional" (PP, p. 247), es decir que, contra lo que pretende mostrar la Analítica Trascendental kantiana, la sensibilidad (redescubierta a la luz de nuestra experiencia corporal) es capaz de captar un sentido objetivo sin mediación de una síntesis conceptual: "el término al que apunta [la sensación] sólo es reconocido ciegamente por la familiaridad que con él tiene mi cuerpo" (PP, p. 247); "esta intencionalidad no es un pensamiento, (...) toma por adquirido todo el saber latente que mi cuerpo tiene de sí mismo" (PP, p. 269).

Ahora bien, reformular en estos términos concretos y corporales las condiciones de nuestra experiencia y conocimiento del mundo hace que estas condiciones ya no sean necesarias ni universales como las kantianas. El cuerpo no provee una estructura a priori e invariante, por cuanto "la dotación psico-fisiológica deja abiertas innumerables posibilidades y no hay aquí, como tampoco en el dominio de los instintos, una naturaleza humana dada de una vez por todas" (PP, p. 220). El bagaje de sus capacidades es reasumido y reconfigurado de distintos modos por la historia social y los hábitos personales, de tal modo que la "estructura del mundo" posee un "doble momento de sedimentación y espontaneidad" (PP, p. 152). Las estereotipias que hallamos en la experiencia no "son una fatalidad" sino que son "transfiguradas" por el curso del tiempo, y el "a priori histórico no es constante más que para una fase dada" (PP, p. 104). Consecuentemente, diversos pasajes de PP se refieren a la necesidad de "rechazar (rejetar) no solo el a priori como necesidad de esencia, sino, además, la noción kantiana de síntesis" (PP, p. 317 n.) o a "borrar" (effacer) "las distinciones del a priori y de lo empírico" (PP, p. 256): "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" (PP, p. 255). Si se tiene en cuenta que la definición kantiana del ámbito "trascendental" consiste precisamente en distinguir tal ámbito de lo empírico declarándolo a priori, es decir, independiente de la experiencia, y considerar por tanto estas condiciones subjetivas de la experiencia como necesarias y universales, entonces difícilmente pueda considerarse a Merleau-Ponty un filósofo "trascendental" en el sentido kantiano, toda vez que ningún rasgo de la definición kantiana del concepto pervive en la "redefinición" merleau-pontiana de la filosofía crítica. Si se repara además en que lo "trascendental", como también lo "trascendente", son pensados por Kant (A295-6/B352-3) según la analogía topológica que el prefijo latino de los mismos términos indica (trans significa "más allá" o "del otro lado", designando en el caso de lo trascendental aquello que está "más acá" de la experiencia como su condición de posibilidad) se hace aun más patente que el fenomenólogo no modifica simplemente el contenido de este "ámbito trascendental" conservando su circunscripción, sino que lo abre a lo empírico, desdibujando los límites que precisamente lo definen.

¿Podría considerarse que, aun si las condiciones de la experiencia no son, en la versión merleau-pontiana, a priori, universales ni necesarias, aquello que sí conserva su filosofía de los rasgos kantianos de lo "trascendental" y permitiría dotar a su fenomenología de tal título es, al menos, el considerar más generalmente los objetos de la experiencia en su correlación con ciertas condiciones subjetivas, aun si no fueran precisamente las kantianas ni compartieran sus caracteres distintivos? (Sacchini, 2011, p. 326). Este es justamente el "sentido general" que hizo que Husserl calificara a su propia fenomenología como trascendental: "el sentido formal-general de una filosofía trascendental según nuestra definición" es el de una filosofía que "se retrotrae a la subjetividad cognoscente como sede primordial de todas las formaciones de sentido y de todas las valideces de ser objetivas" (Husserl, 1997, p. 104/Hua VI, p. 102). Sin embargo, el determinar condiciones o factores subjetivos de la experiencia y el conocimiento no resulta suficiente, según Kant, para definir la especificidad del carácter "trascendental" de su propuesta, según precisa un pasaje de KrV que se encuentra de algún modo espejado en Prolegómenos. En KrV Kant observa que filosofías previas a la suya ya distinguieron rasgos "subjetivos" de las cosas, rela-

tivos a nuestro conocimiento de ellas, de otros que serían intrínsecamente propios de las cosas -"que representa[n] el objeto en sí mismo"- pero tal distinción no coincide con su "distinción trascendental" entre el fenómeno y la cosa en sí: "Se pierde nuestra distinción trascendental, (...) y creemos conocer cosas en sí, aunque por todas partes (en el mundo sensible), aun en la más profunda investigación de él, no tengamos comercio con nada sino con fenómenos" (A45-6/B62-3). En Prolegómenos precisa esta misma idea diciendo que "ya desde mucho antes de los tiempos de Locke" se distinguieron predicados "que no pertenecen a estas cosas en sí mismas, sino solamente a sus fenómenos, y que no tienen ninguna existencia propia fuera de nuestra representación" (se refiere a las denominadas "cualidades secundarias", como los colores). En cambio, continúa, "yo encuentro que aun más propiedades, y en verdad, que todas las propiedades en las que consiste la intuición de un cuerpo, pertenecen meramente a su fenómeno: (...) no podemos, mediante los sentidos, conocer esta cosa tal como es en sí misma" (Ak. IV 288-90).⁴ Lo propio del trascendentalismo kantiano, según estas definiciones, no es el haber reconocido condiciones subjetivas de nuestro conocimiento, algo que hicieran no sólo Locke o Descartes como sugiere Kant, sino ya los sofistas y los escépticos antiguos, o incluso, de acuerdo con Aristóteles, "los primeros fisiólogos" cuando se preguntaban si existían los colores independientemente de la vista o, más generalmente, lo percibido (τὸ αἰσθητόν) independientemente de lo percipiente (τὸ αἰσθητικόν) (De Anima 426a20). En cambio, lo que define el trascendentalismo kantiano de acuerdo con Kant es el derivar de la necesidad y universalidad de esas condiciones relativo-subjetivas -de antaño reconocidas, si bien definidas en cada caso de distintos modos-, a la vez la validez del conocimiento de las cosas tal como se nos aparecen de acuerdo a tales condiciones (fenómenos) y la imposibilidad de conocer qué sean las cosas independientemente o más allá de tales condiciones.

Lo trascendente a la experiencia redefinido desde el perspectivismo fenomenológico de Merleau-Ponty

La fenomenología "trascendental" de Husserl, si bien considera los objetos en su necesaria correlación con las condiciones subjetivas de su aparición, no deriva de esta correlación aquella "distinción trascendental" que Kant reclamaba en el párrafo citado. En un párrafo de Ideen I que conviene citar in extenso, Husserl escribe:

Es pues, un error de principio creer que la percepción (y a su modo toda otra clase de intuición de cosas) no se acerca a la cosa misma. Ésta no nos sería dada en sí ni en su ser en sí. (...) Dios, el sujeto del conocimiento absolutamente perfecto, y por ende también de toda posible percepción adecuada, poseerá naturalmente la que a nosotros, entes finitos, nos está rehusada, la de la cosa en sí misma. Pero esta manera de ver es un contrasentido. (...) La percepción (...) aprehende un ello mismo en su presencia en persona. (...) Si, además, se trata como aquí, de la percepción de cosas, entonces es inherente a su esencia ser percepción que matiza o escorza; y correlativamente, es inherente al sentido de su objeto intencional, de la cosa en cuanto dada en ella, ser perceptible en principio sólo por medio de percepciones de tal índole (...). A la percepción de cosas es inherente además, y también esto es una necesidad esencial, una cierta inadecuación. Una cosa sólo puede en principio darse "por un lado" (Husserl, 1992, p. 97-9/Hua III, p. 98-9).

En estas líneas Husserl reformula la distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí, proponiendo que lo que aparece (el fenómeno) es la cosa misma, sólo que vista desde una perspectiva parti-

⁴ El significado de este pasaje para la caracterización del idealismo trascendental kantiano es analizado con detalle por Allais (2004).

cular. En lugar de afirmar que no podemos conocer nada acerca de lo que algo es independientemente de las condiciones subjetivas de nuestra experiencia, afirma que estas condiciones, ahora pensadas en términos de “perspectivas”, nos dan acceso a la cosa tal como ella intrínsecamente es, sólo que un acceso siempre parcial. Al retomar esta cuestión sobre el final de la misma obra Husserl especifica, tomando el caso de la espacialidad de lo percibido -que para el filósofo no significa la mera forma de la exterioridad, como en Kant, sino también la perspectiva, la orientación o la distancia respecto de un “punto cero” proporcionado por el Leib- que:

todas estas supuestas facticidades o contingencias de la intuición del espacio (...) se revelan hasta en sus menores detalles empíricos como necesidades esenciales. (...) Lo que llamamos una cosa espacial, no sólo para nosotros los hombres, sino también para Dios -como representante ideal del conocimiento absoluto- sólo es intuible mediante apareceres en los cuales se da y tiene que darse “en perspectiva” (1992, p. 362/Hua III, p. 371).

Algunos intérpretes entienden que estos párrafos, lejos de desdibujar la frontera kantiana entre lo empírico y lo trascendental, más bien la profundizan, ya que si bien ahora ciertos caracteres que Kant consideraría empíricos son consagrados como trascendentales, a su vez estas condiciones trascendentales “ampliadas” son declaradas esenciales para toda experiencia posible, y no sólo para la experiencia humana como en Kant (Luft, 2007; Sacchini, 2011). Sin proponernos aquí dirimir esta cuestión en Husserl (Zahavi, 2003, p. 68 ss), sí es posible afirmar que ciertamente no es ese el modo en que Merleau-Ponty retoma el perspectivismo husserliano en su propia “versión corporal” de la fenomenología. Si el hipotético “conocimiento divino” al que Husserl se refiere es identificado en los párrafos citados con el conocimiento incondicionado -de la “cosa en sí”-, entonces afirmar que incluso Dios percibiría por perspectivas, significa que el darse por perspectivas y los escorzos que así aparecen son inherentes a la cosa en sí, o dicho de otro modo, que las perspectivas no son sólo un límite sino a la vez un acceso a las cosas mismas. Esto significa, más que una ampliación o una profundización del trascendentalismo kantiano, un contraste entre ambas posiciones que Merleau-Ponty enfatiza en su PP. Frente a la consideración kantiana de que las condiciones subjetivas de la experiencia implican un límite absoluto para el acceso a la realidad de las cosas, Merleau-Ponty subraya que, por el contrario, tales condiciones -pensadas ahora fenomenológicamente como “perspectivas”- la abren, la hacen comunicar o le dan acceso a tal realidad: “Mi punto de vista es para mí no tanto una limitación de mi experiencia cuanto una manera de deslizarme en el mundo entero” (PP, p. 380); “La estructura objeto-horizonte, esto es, la perspectiva, no me estorba cuando quiero ver el objeto; si bien es el medio de que los objetos disponen para disimularse, también lo es para poder revelarse” (PP, p. 82; énfasis agregados):

El sistema de la experiencia no está desplegado delante mío (...), es vivido por mí desde un cierto punto de vista, yo no soy su espectador sino parte de él, 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 (PP, p. 350).

La tesis del “primado de la percepción” sostenida persistentemente por Merleau-Ponty implica que todas las modalidades de la experiencia y el conocimiento, incluso intelectuales, se originan y se fundan en la percepción sensible, y por ello comparten con esta última ciertas estructuras básicas: el pensamiento “sólo 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, p. 28).⁵ Es así que el carácter "perspectivístico" de la experiencia proveniente de la percepción sensible es extendido por el fenomenólogo como modelo para pensar más generalmente las condiciones o "estructuras" subjetivas de la experiencia y el conocimiento del mundo, incluyendo cualquier concepción, descripción o explicación del mismo: "el mundo es el campo de nuestra experiencia, y (...) no somos más que una visión del mundo" (PP, p. 465); "Recibí con la existencia una manera de existir, un estilo. Todas mis acciones y mis pensamientos están en relación con esta estructura", y, sin embargo, "esta vida significativa, esta cierta significación de la naturaleza y de la historia que yo soy, no limita mi acceso al mundo, ella es, por el contrario, mi medio para comunicar con él" (PP, p. 519).

Ahora bien, la perspectiva también impone un límite a nuestra experiencia de las cosas y el mundo, e implica igualmente una trascendencia de ellos respecto de nuestra experiencia. Es necesario entonces precisar en qué difiere el modo de concebir este límite y esta trascendencia en una filosofía trascendental como la kantiana, que concibe la dimensión subjetiva en términos de condiciones apriorísticas, y otra fenomenológica de tipo merleau-pontiana, que la redefine en términos de perspectiva, punto de vista o apertura a un campo de experiencia. Si el sujeto es concebido como corporal, ya no está "del otro lado" (trans) del mundo que experimenta, sino situado en ese mismo mundo: se trata entonces de "una conciencia para la cual el mundo 'se da por sentado', que lo encuentra 'ya constituido' y presente incluso dentro de ella misma" (PP, p. 517). La "adhesión ciega al mundo" que muestra la percepción señala "en el corazón del sujeto (...) la aportación perpetua de su corporeidad, una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento" (PP, p. 294). Para Merleau-Ponty, la "presa" (prise) perceptiva en el mundo (PP, p. 289) -el cotidiano "arreglárselas con él"- evidencia esta inherencia de la conciencia al mundo o su inscripción en él, en la medida en que los campos sensoriales muestran estar en una relación de "complicidad primitiva con el mundo" (PP, p. 485), el objeto es "reconocido por la familiaridad que con él tiene mi cuerpo" (PP, p. 247), y la percepción se desarrolla como

una comunicación o una comunión, la continuación o consumación por nuestra parte de una intención extraña, o, inversamente, la realización acabada al exterior de nuestras potencias perceptivas, y como un acoplamiento (accouplement) de nuestro cuerpo con las cosas (PP, p. 370).

Si la perspectiva supone un límite, entonces, este límite no nos separa de las cosas en sí como lo hacía el límite kantiano, puesto que la pertenencia de la conciencia al mundo y su mutuo "acoplamiento" asegura la posibilidad de captar las cosas tal como existen antes, más allá o independientemente de nuestra percepción, con características propias suyas perceptibles del modo en que las percibimos: "Si veo un cenicero en el sentido pleno del vocablo ver, es necesario que haya ahí un cenicero (...). Ver rojo es ver rojo existente en acto" (PP, p. 429).⁶

En consecuencia, tampoco la trascendencia de las cosas es pensada del mismo modo. Por la misma razón de estar situada en el mundo que percibe, el "acoplamiento" de la conciencia con el mundo es siempre parcial y la percepción se da como una perspectiva sesgada de un entorno más amplio que la precede y la excede, un mundo perceptible que existe antes y más allá de cada percepción actual, con otras cosas y características además de las actualmente percibidas: la subjetividad, afirma Merleau-Ponty, no tiene "en el mundo más que un punto de presa resbaladizo. No constituye el mundo, lo adivina a su alrededor como un campo que ella no se ha dado a sí misma (PP, p. 462). Al ver un objeto,

⁵ También: "La certeza de la idea no funda la de la percepción, sino que se apoya en ella" (Merleau-Ponty, 1989, p. 42).

⁶ Esto no significa que no pueda distinguirse la percepción verdadera de la ilusión o la alucinación, o más generalmente, que no se distinga la verdad del error, sino que el error es posible y reconocible al interior de esta experiencia más primaria y general de sincronización del cuerpo con el mundo: el error "supone nuestra apertura a una realidad o un mundo" (PP, p. 429) que asegura la posibilidad de una captación verdadera, y la ilusión está "siempre abierta a un horizonte de verificaciones presuntas, ella no me separa de la verdad" (PP, p. 344). Acerca de este problema, Sacchini, 2013; Allen, 2019, p. 3 ss.

"siempre experimento que aún hay ser más allá de cuanto actualmente veo, (...) una profundidad del objeto que ninguna captación sensorial agotará" (PP, p. 250):

La cosa y el mundo no existen más que vividos por mí o por sujetos cuales yo, puesto que son el encadenamiento de nuestras perspectivas; pero trascienden todas las perspectivas porque este encadenamiento es temporal e inacabado. Me parece que el mundo se vive a sí mismo fuera de mí, como los paisajes continúan viviéndose más allá del alcance de mi campo visual (...) (PP, p. 384-5).

Por una parte, entonces, en contraste con la universalidad y necesidad de las condiciones trascendentes kantianas, la perspectiva es móvil y variable, lo que implica que la trascendencia de la cosa no es concebida como residiendo más allá de un límite fijo y absoluto sino que se anuncia en el horizonte de límites móviles de lo percibido, como un campo de latencia explorable, desplegable o actualizable indefinidamente. La precedencia y excedencia de lo perceptible acompaña siempre a lo percibido actual o patentemente, y este último es sólo una actualización parcial del primero: "todas las cosas son concreciones de un medio, y toda percepción explícita de una cosa vive de una comunicación previa con cierta atmósfera" (PP, p. 370). Por otro lado, la relación entre lo percibido patentemente y el horizonte latente no es en ningún caso la del límite que separa lo presente y lo ausente, sino que lo que trasciende a lo experimentado está "en cierto modo" presente o es "de algún modo" experimentado, entrelazándose internamente con lo dado: las perspectivas no son discretas, "no tengo una visión perceptiva, luego otra, (...) sino que cada perspectiva pasa en la otra" (PP, p. 380). La visión actual "no se limita a lo que mi campo visual efectivamente me ofrece" sino que "en el horizonte interior y exterior de la cosa o del paisaje, hay una co-presencia o una co-existencia de los perfiles que se anuda a través del espacio y del tiempo" (PP, p. 380-1). En "la región que rodea el campo visual" se da "una visión indeterminada, una visión de no sé qué, y, de llegar hasta el límite, lo que está detrás de mi espalda no carece de presencia visual" (PP, p. 12).

Las referencias a la "cosa en sí" y las declaraciones "anti-realistas" de *Phénoménologie de la Perception* abordadas en contexto.

El reformular la dimensión subjetiva de la experiencia en términos de perspectiva habilita, así, un cierto "realismo fenomenológico" sui generis, que comparte con el realismo metafísico la tesis básica de una realidad independiente de la conciencia pero que comporta ciertas singularidades. Por una parte, lo trascendente a la experiencia es dado como tal en la experiencia misma, tanto porque lo que experimento es un abordaje (parcial) de esa realidad, como por los horizontes latentes que acompañan a lo experimentado actualmente. Por otra parte, el modelo perspectivístico supone que el sujeto de la experiencia esté inscripto en el mundo -que lo aborde "desde un lugar particular" del mismo - sin poder ser, sin embargo, reducido a ser una parte suya igual a las demás, lo que aboliría la noción misma de punto de vista o perspectiva y supondría un mundo completo visto desde ninguna parte. Que la experiencia se desenvuelve desde una perspectiva significa que el mundo, aun siendo para la conciencia, no puede reducirse a la conciencia que tenemos de él, y que también, a la inversa, la conciencia, aun estando en el mundo, no se reduce a ser una parte homogénea de una totalidad "vista desde ninguna parte", sino que en torno suyo el mundo se muestra, se orienta o se dispone de un modo particular. Como resumirá el filósofo en cursos posteriores: "No reducimos su ser [el ser del mundo] a su ser percibido en sentido restrictivo, por esta buena razón de que percipere es ser excedido por ... tanto como exceder, y que percipi es exceder tanto como ser excedido, no es un nóema envuelto por una nóesis" (Merleau-Ponty, 2003, p. 171).

Se hace comprensible así que Merleau-Ponty en PP, simultáneamente y sin contradicción, por un lado rechace la idea kantiana de la cosa en sí y por otro parezca acogerla: la rechaza en el sentido de lo definitivamente inaccesible, y la recupera para afirmar que tenemos experiencia de cosas y de un mundo trascendentes a nuestra experiencia y tal como son más allá de nuestra experiencia de ellos. En efecto, por un lado, afirma que "en último análisis no podemos concebir una cosa que no sea percibida o perceptible, (...) jamás puede ser efectivamente en sí": "la idea clara del objeto como en sí (...) corta los lazos que reúnen la cosa y el sujeto encarnado" (PP, p. 370). Pero, por otro lado, la experiencia nos permite acceder, siempre parcialmente, a cosas y a un mundo existentes más allá de nuestras condiciones subjetivas de acceso a ellos y tal como son más allá de tales condiciones: "no podemos, decíamos, concebir una cosa percibida sin alguien que la perciba. Pero ello no quita que la cosa se presente a quien la percibe como cosa en sí, y que plantee el problema de un verdadero en-sí-para-nosotros. (...) La cosa nos ignora, reposa en sí" (PP, p. 372). La experiencia, en suma, dándose siempre desde una perspectiva, "no me libera de cada medio particular más que porque me ata al mundo de la naturaleza o del en-sí que los envuelve a todos" (PP, p. 340).

El contraste de esta concepción con la kantiana se hace aun más claro al considerar cómo respondería cada una de estas posiciones filosóficas a aquella cuestión que Aristóteles retrotraía a los comienzos del filosofar, acerca de si lo sentido existe o no con independencia de la facultad de sentir. Frente a una posición de tipo cartesiana o lockeana, que distinguiría en lo percibido ciertos rasgos sólo relativo-subjetivos de otros propios de las cosas tal como son en sí mismas, Kant afirmaría que todo lo percibido es relativo a las condiciones subjetivas de la percepción y nada de ello puede ser atribuido a las cosas como son en sí mismas, las cuales permanecen incognoscibles como tales. A diferencia de ambas perspectivas, Merleau-Ponty afirmaría en cambio que lo percibido, aun cuando siempre es relativo-subjetivo, es también y a la vez algo intrínsecamente propio de las cosas tal como son en sí mismas, si bien nunca es todo lo que las cosas son ni el único modo en que eso mismo puede ser captado: "Hay entonces cosas exactamente en el sentido en que las veo, en mi historia y fuera de ella, inseparables de esta doble relación" (SC, p. 236; énfasis de Merleau-Ponty). Afirmar que lo percibido está tanto en el percipiente como en la cosa misma que es percibida independientemente de su ser percibida o aun si no es percibida (como horizonte latente o potencial de "perceptibilidad") significa sostener, como lo hacía Merleau-Ponty, que lo experimentado es "en sí para mí", lo que en los términos de la KrV constituiría una "tercera posibilidad" que Kant explícitamente descarta. Al aislar los primeros elementos trascendentales en su KrV Kant propone la alternativa de que sean, o bien algo propio "de las cosas en sí mismas, aunque no fueran intuitivas", o bien "sólo inherentes (...) a la constitución subjetiva de nuestra mente" (A23/B37-8), optando por esta última. Al formular esta alternativa doble, Kant rechaza la tercera posibilidad de que sean a la vez relativos a la conciencia y a las cosas mismas, en razón del ya mentado carácter apriorístico que atribuye a las condiciones trascendentales de la experiencia: "Decir que podemos determinar a priori la disposición de las cosas, y también, al mismo tiempo, que las cosas tienen una disposición independiente de nuestro poder de determinarlas, es contradecirse" (Ak. XVIII 249; cf. Chenet, 2009, p. 150).

Ciertamente, contra la particular interpretación "realista" de la fenomenología merleau-pontiana aquí esbozada podrían invocarse ciertos pasajes de PP que parecen comportar un sesgo marcadamente "idealista", siendo los siguientes algunos de los más frecuentemente citados en este sentido (Sacri, 2007, p. 18-9):

(1.) *Nada me hará comprender jamás lo que podría ser una nebulosa no vista por nadie. La nebulosa de Laplace no está detrás de nosotros, en nuestro origen, está ante nosotros, en el mundo cultural* (PP, p. 494).

(2.) *Yo soy la fuente absoluta, mi existencia no procede de mis antecedentes, de mi medio físico y social, es ella la que va hacia éstos y los sostiene, pues soy yo quien hace ser para mí (y por lo tanto*

ser en el único sentido que la palabra pueda tener para mí) esta tradición que decido reanudar o este horizonte cuya distancia respecto de mí se hundiría (...) si yo no estuviera ahí para recorrerla con mi mirada (PP, p. iii).

Sin embargo, estos pasajes y otros similares de PP se inscriben en el contexto específico de la discusión acerca de si es posible dar cuenta del sujeto percipiente como parte del "mundo objetivo", es decir, del mundo tal como es descrito científicamente.⁷ El primer extracto alude explícitamente a una teoría astronómica, y el segundo, inmediatamente antes del fragmento citado, a "la zoología, la anatomía social o la psicología inductiva" (PP, p. iii). La respuesta merleau-pontiana a esta pregunta es claramente negativa: cualquier concepción científica del mundo será siempre una visión del mundo para una conciencia, la cual no puede por tanto ser reducida a una parte de ese mundo. Tal cosa equivaldría a concebir un mundo completo y cerrado sobre sí, no visto ni concebido por nadie, desde ninguna perspectiva: "no puedo pensarme (...) como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia" (PP, p. ii).

Sin embargo, el mundo tal como es concebido desde cualquier disciplina o teoría científica no es para Merleau-Ponty el mundo sin más, sino sólo una perspectiva o un abordaje posible, siempre parcial y provisorio, del mundo de la experiencia: "lo concreto, lo sensible, asignan a la ciencia la tarea de una elucidación interminable. (...) Lo percibido (...) no puede ser deducido de un cierto número de leyes que compondrían el rostro permanente del universo" (Merleau-Ponty, 1948, I §5). Los dos pasajes citados más arriba hacen explícita esta diferencia entre el mundo científico y el mundo que vivimos, definiendo al primero como "una expresión segunda", "abstracta, signitiva y dependiente" del primero: "la ciencia no tiene, no tendrá nunca, el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la razón de que sólo es una determinación o explicación del mismo" (PP, p. iii). Si la conciencia no puede considerarse inscrita en el "mundo científico", sí en cambio se inscribe efectivamente en el mundo que vive o percibe, el mundo que precede y excede cualquier perspectiva -incluso científica- que tenemos de él, y que toda visión o concepción capta tal como es en sí mismo pero sólo parcialmente o de un modo determinado.⁸ El segundo párrafo citado, tras afirmar que el origen del mundo tal como lo concibe la ciencia no está antes de la conciencia sino frente suyo, aclara que, sin embargo, sostener "que no hay mundo sin un ser-del-mundo" no significa "que el mundo sea constituido por la conciencia, sino, al contrario, que la conciencia ya se halla siempre en acción en el mundo. (...) Hay una naturaleza, pero no la de las ciencias, sino la que la percepción me muestra" (PP, p. 494). Y el primero, tras distinguir el mundo científico (del cual la conciencia no puede ser parte) del mundo vivido, explicita que "este movimiento es absolutamente distinto del retorno idealista a la conciencia" (PP, p. iii), refiriéndose críticamente al kantismo: "El mundo está ahí previamente a cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo (...). El mundo no es un objeto cuya ley de constitución yo tendría en mi poder; es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas" (PP, pp. iv-v). Del mismo modo, la referencia "anti-realista" de SC citada en la Introducción de este trabajo (SC, p. 236) refutaba el mismo tipo de "realismo científico" y de "naturalismo" criticado en PP, sin inhabilitar el realismo per se, y particularmente el "realismo fenomenológico" en los términos con los que aquí se lo ha caracterizado: "Todas las ciencias se sitúan en un mundo 'completo' y real sin darse cuenta que respecto a ese mundo la experiencia perceptiva es constituyente" (SC, p. 235).

⁷ Merleau-Ponty retoma así, en sus propios términos, la crítica husserliana al "naturalismo" o el cientificismo (Bernet, 2008). De este modo, la cuestión de la realidad del mundo (y del "realismo") no equivale en Merleau-Ponty a la cuestión del "objetivismo" o el "naturalismo", como sostiene Pietersma (2000, p. 11 ss.), sino que Merleau-Ponty las distingue explícitamente.

⁸ Contrariamente a la oposición que marca Sacriani (2007, p. 20), al distinguir estos dos sentidos del mundo la afirmación acerca de la nebulosa de Laplace muestra su compatibilidad con esta otra (posterior) que parece contradecirla: "Si no nos resignamos a decir que un mundo de donde fueran suprimidas las conciencias no es absolutamente nada, que una Naturaleza sin testigos no habría sido ni sería, es necesario de algún modo reconocer el ser primordial (...)" (Merleau-Ponty, 1995, p. 357).

Consideraciones finales

Como se observó, la concepción kantiana de una filosofía trascendental no puede reducirse a la mera determinación de factores subjetivos condicionantes de la experiencia y el conocimiento, tarea que ya realizaron de diversos modos numerosas filosofías previas a la kantiana. En cambio, la especificidad del giro trascendental kantiano consiste en (a.) calificar algunas de tales condiciones -espacio, tiempo, categorías- como apriorísticas, necesarias y universales, implicando con ello (b) la definitiva inaccesibilidad epistémica a las cosas tal como son con independencia de tales condiciones y (c.) la validez definitiva de los fundamentos generales de las ciencias que se ajustan a tales condiciones. La "redefinición" propuesta por Merleau-Ponty de la conciencia en términos corporales significa concebir las condiciones subjetivas de la experiencia en términos de perspectiva, implicando con ello, contra las tesis que definen a la filosofía trascendental kantiana, (a.) que tales condiciones no son apriorísticas, necesarias ni universales, (b.) que la experiencia nos permite un acceso parcial a las cosas en sí mismas, es decir, tal como son más allá e independientemente de nuestra experiencia de ellas, y (c.) que no es posible garantizar la validez definitiva y general de una teoría científica, en la medida en que ello supondría un acceso al mundo sin perspectiva, confundiendo así una visión parcial y posible del mundo con el mundo mismo. Puede observarse a partir de estas tres conclusiones que la transformación del sentido kantiano de lo "trascendental" y lo "trascendente" en la fenomenología merleau-pontiana contiene consecuencias cuanto menos paradójicas. Por un lado, ciertamente la original propuesta desarrollada en PP logra dar respuesta a aquella dificultad del kantismo anunciada en SC para "integrar lo real" y "rechazar la existencia hasta los límites del conocimiento". Pero simultáneamente y por otro lado, tal propuesta se abre a nuevos problemas y dificultades. Si cualquier concepción o teoría acerca del mundo es una perspectiva parcial del mismo mundo, que las trasciende a todas y permanece abierto a una exploración inagotable, ¿es posible concebir en absoluto un progreso de nuestro conocimiento del mundo, y considerar ciertas perspectivas como más acertadas o más amplias que otras? ¿Qué criterios nos provee el singular "perspectivismo realista" merleau-pontiano para declarar a una teoría científica como preferible epistémicamente frente a otra? De la respuesta a estos interrogantes, que aquí sólo podemos dejar formulados y abiertos a una ulterior indagación, depende la posibilidad de deslindar el "perspectivismo" merleau-pontiano de un raso relativismo que el mismo filósofo habría considerado inaceptable.

Referencias

- ALLAIS, L. 2004. Kant's One World: Interpreting "Transcendental Idealism". *British Journal for the History of Philosophy*, **12** (4): 655-684.
- ALLEN, K. 2019. Merleau-Ponty and Naïve Realism. *Philosophers' Imprint*, **19** (2): 1-25.
- ANGELINO, L. 2008. L'a priori du corps chez Merleau-Ponty. *Revue Internationale de Philosophie*, **62** (244): 167-187.
- ARISTÓTELES. 1978. *Acerca del Alma*. Trad. T. Calvo Martínez. Madrid, Gredos.
- BALDWIN, T. 2004. Editor's Introduction. In: T. BALDWIN (ed.), *Merleau-Ponty: Basic Writings*. London, Routledge, p. 1-32.
- BERNET, R. 2008. La conscience dans la perspective d'un transcendantalisme structuraliste. *Alter. Revue de Phénoménologie*, **16**: 27-48.
- CHENET, F.-X. 2009. Que sont donc l'espace et le temps? Les hypothèses considérées par Kant et la lancinante objection de la "troisième possibilité". *Kant-Studien*, **84** (2): 129-153.

- DILLON, M. C. 1987. Apriority in Kant and Merleau-Ponty. *Kant-Studien*, **78**: 403-423.
- GARCIA, E. 2018. La fenomenología merleau-pontiana de la percepción frente a la Estética y la Analítica trascendentales. *Ideas y Valores*, **LXVII** (168): 127-150.
- GARDNER, S. 2015. Merleau-Ponty's Transcendental Theory of Perception. In: S. GARDNER; M. GRIST (eds.), *The Transcendental Turn*. Oxford, Oxford University Press, p. 294-323.
- GURWITSCH, A. 1957. *Théorie du Champ de la Conscience*. Paris, Desclée de Brouwer.
- HUSSERL, E. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Husserliana III. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL. 1992. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. J. Gaos. México, FCE.
- HUSSERL, E. 1997. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Trad. J. Muñoz-S. Mas. Barcelona, Ed. Crítica.
- KANT, I. 1900. *Gesammelte Schriften*. [Ak.]. Bd. 1-22, Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin, De Gruyter.
- KANT, I. 1984. *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Trad. M. Caimi. Buenos Aires, Charcas.
- KANT, I. 2009. *Crítica de la razón pura*. Trad. M. Caimi. Buenos Aires, Colihue.
- LANDES, D. 2015. Between Sensibility and Understanding: Kant and Merleau-Ponty and the Critique of Reason. *Journal of Speculative Philosophy*, **29** (3): 335-345.
- LOW, D. 2013. Merleau-Ponty and Transcendental Philosophy. *Philosophy Today*, **57** (3): 279-294.
- LUFT, S. 2007. From Being to Givenness and Back: Some Remarks on the Meaning of Transcendental Idealism in Kant and Husserl. *International Journal of Philosophical Studies*, **15** (3): 367-394.
- MATHERNE, S. 2016. Kantian Themes in Merleau-Ponty's Theory of Perception. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, **98** (2): 193-230.
- MERLEAU-PONTY, M. 1948. *Causeries*. París, Seuil.
- MERLEAU-PONTY, M. 1964. *Le Visible et l'Invisible*. París, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. 1967. *La Structure du Comportement*. París, PUF.
- MERLEAU-PONTY, M. 1967. *Phénoménologie de la perception*. París, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. 1989. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble, Cynara.
- MERLEAU-PONTY, M. 1995. *La Nature. Notes*. Cours du Collège de France. París, Seuil.
- MERLEAU-PONTY, M. 2003. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité. Le sommeil, l'inconscient, la mémoire*. Notes de cours au Collège de France (1954-1955). París, Belin.
- MORRIS, D. 2000. The Logic of the Body in Bergson's Motor Schemes and Merleau-Ponty's Body Schema. *Philosophy Today*, **44**: 60-69.
- PEREBOOM, D. 1990. Kant on Justification in Transcendental Philosophy. *Synthese*, **85**: 25-54.
- POLLARD, C. 2014. Is Merleau-Ponty's Position in Phenomenology of Perception a New Type of Transcendental Idealism? *Idealistic Studies*, **44** (1): 119-138.

- PIETERSMA, H. 2000. Phenomenological Epistemology. Oxford, Oxford University Press.
- PRIEST, S. 2003. Merleau-Ponty. London, Routledge.
- SACRINI, M. 2007. O Realismo Metafísico de Merleau-Ponty. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, **17** (1): 7-30.
- SACRINI, M. 2011. Merleau-Ponty's Transcendental Project. Meta: Research In Hermeneutics, Phenomenology, And Practical Philosophy, **3** (2): 311-334.
- SACRINI, M. 2013. Merleau-Ponty's Responses to Skepticism: A Critical Appraisal. International Journal of Philosophical Studies, **21** (5): 713-734.
- STERN, R. 1999. Introduction. In: R. STERN (ed.), Transcendental Arguments: Problems and Prospects. Oxford, Clarendon Press, p. 1-11.
- TAYLOR, C. 1995. Philosophical Arguments. London, Harvard University Press.
- ZAHAVI, D. 2003. Husserl's Phenomenology. Stanford University Press, Stanford.

Submitted on February 3, 2021.

Accepted on June 14, 2021.