

# EL RETORNO FENOMENOLÓGICO A LA EXPERIENCIA Y EL FANTASMA DEL EMPIRISMO: M. MERLEAU-PONTY Y D. HUME

THE PHENOMENOLOGICAL RETURN TO EXPERIENCE AND THE  
GHOST OF EMPIRICISM: M. MERLEAU-PONTY AND D. HUME

Esteban A. García<sup>1</sup>  
Universidad de Buenos Aires - CONICET (Argentina)

Recibido: 01-02-2014

Aceptado: 23-04-2014

---

**Resumen:** Este trabajo se propone examinar las relaciones que vinculan a la fenomenología con ciertas tesis características del empirismo moderno, deteniéndose particularmente en las filosofías de M. Merleau-Ponty y D. Hume. En primer lugar nos referimos a la tesis empirista del primado de la percepción como origen y fundamento de todo conocimiento y sus resonancias en el pensamiento de Husserl, recogidas a su vez por la fenomenología merleau-pontyana. En segundo término abordamos la crítica de Merleau-Ponty a la noción empirista de sensación simple, evidenciando simultáneamente que su ascendencia cartesiana le asigna un lugar problemático en el conjunto del pensamiento de Hume .

**Palabras-clave:** Empirismo, Fenomenología, Sensación, Merleau-Ponty, Hume.

**Abstract:** This study sets out to examine the links between phenomenological theory and certain key tenets of modern Empiricism, focusing specifically on the philosophies of M. Merleau-Ponty and D. Hume. We study, first, the empiricist thesis of the primacy of perception as the origin and foundation of all knowledge and its echoes in Husserl's thought and in Merleau-Ponty's phenomenology. Second, we examine Merleau-Ponty's critique of the empiricist notion of simple sensation, highlighting the fact that it plays a problematic role in Hume's overall philosophy due to its cartesian origins.

**Key-words:** Empiricism, Phenomenology, Sensation, Merleau-Ponty, Hume.

---

[1] (baneste72@gmail.com) Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, actualmente Profesor Adjunto de la Cátedra de Gnoseología de la carrera de Filosofía de la misma Universidad e Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Es autor de la obra *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción* (Buenos Aires, Rhesis, 2012) y de numerosos trabajos académicos acerca de fenomenología y corporalidad publicados en revistas como *Chiasmi International*, *Dianoia*, *Areté*, *Ágora*, *Contrastes*, *Cadernos Espinosanos*, *Devenires*, etc.

En el primer curso que Merleau-Ponty dictara en el Collège de France (1953), cuya demorada publicación se realizó recientemente, el filósofo comienza refiriéndose a su *Phénoménologie de la Perception* (1945) con cierto tono autocrítico. Según sus palabras, “la tesis de un primado de la percepción” con la que había resumido previamente la idea central de su obra más célebre, “se arriesgaba a ser falseada, si no por nosotros, al menos por el lector. (...) Él podía creer que se trataba del primado de la percepción en sentido antiguo: primado de lo sensorial, del dato natural”. La obra habría “intentado mostrar que el orden perceptivo es original [pero] si se permanece en el cuadro anterior eso quiere decir (...) empirismo o (...) aristotelismo”<sup>2</sup>. Estas puntualizaciones delatan por sí mismas que el fantasma del empirismo recorre la filosofía de Merleau-Ponty, quien en ocasiones parece abrazar polémicamente alguna de sus banderas y en otras intenta escapar de él mediante advertencias demarcatorias<sup>3</sup>. Estas páginas se proponen mostrar que reconocer un cariz empirista en la fenomenología merleau-pontyana puede no resultar tan improcedente como el filósofo alega en referencias como la anterior, de admitir que: 1. el primado de la percepción sensible es una tesis tradicional y esencialmente empirista adoptada en un sentido particular por la fenomenología desde sus inicios y enfáticamente desarrollada por la fenomenología merleau-pontyana; 2. el principal blanco de la crítica de Merleau-Ponty al empirismo, i.e. la simplicidad de la sensación tal como fue formulada emblemáticamente por Hume, no es una tesis originariamente empirista ni necesariamente implicada por la primera, de carácter más fundamental.

En principio, el intento de relacionar los términos del pensamiento merleau-pontyano con los de un filósofo empirista particular se topan con evidentes dificultades, siendo la primera de índole metodológica. Si Merleau-Ponty elabora por lo general sus propias tesis como una tercera vía a partir de críticas dirigidas a los dos frentes del intelectualismo y el empirismo, sus referencias no son tan precisas en el segundo caso como en el primero -aun si la *Phénoménologie* continuamente alude al “empirismo” sin especificaciones de obras o autores<sup>4</sup>. Frente a las copiosas referencias a Des-

---

[2] Merleau-Ponty, M.: *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. Genève: MetisPresses, 2011, pp. 46, 47. (En adelante, cada vez que se cite en español una obra cuyas referencias constan en otro idioma la traducción es nuestra.)

[3] Con “empirismo” nos referimos en lo sucesivo fundamentalmente al empirismo inglés de los siglos XVII y XVIII, precisando cuando es necesario las tesis y autores en cuestión en cada caso. Quedan aquí totalmente fuera de nuestra consideración los empirismos “lógicos”, “analíticos” y “científicos” contemporáneos y sus relaciones con el empirismo en el primer sentido señalado, aun si los primeros se reconocieran herederos del segundo. (Acerca de las diferencias e incompatibilidades entre ambos, *cfr.* Stroud, B.: *Hume*. México: UNAM, 1995, pp. 306-348.)

[4] Esto puede explicar la escasa bibliografía exegética existente dedicada a tratar las relaciones entre las filosofías de Merleau-Ponty y Hume. Una importante excepción es el excelente estudio de Hernández Borque, F.: “Hume y Merleau-Ponty, filósofos de la experiencia” en *Anales del Seminario*

cartes, Kant o Husserl contenidas en tal obra, por su parte Locke no es nunca mencionado y Hume solo es referido indirectamente dos veces<sup>5</sup>. La primera es para advertir la solidaridad del empirismo y el intelectualismo, en la medida en que sería por atenerse a una deficitaria definición empirista de lo sensible que filosofías intelectualistas posteriores habrían visto la necesidad de añadir una síntesis intelectual. En este caso Merleau-Ponty cita a M. Scheler para afirmar que “la Naturaleza de Hume tenía necesidad de una razón kantiana”<sup>6</sup>. La referencia restante a Hume, si bien de cariz francamente positivo, significa para nuestro propósito comparativo una segunda dificultad de más profunda índole conceptual al señalar que Hume “mutiló y disoció” la experiencia originaria cuya valoración y descripción lo ligaba en intención al proyecto fenomenológico.

“Podemos decir con Husserl que, en intención, Hume ha ido más lejos que nadie en la reflexión radical, porque de verdad ha querido llevarnos nuevamente a los fenómenos de los que tenemos experiencia, más acá de toda ideología -aun cuando, por otra parte, haya mutilado y disociado esta experiencia”<sup>7</sup>.

En la conferencia “El primado de la percepción y sus consecuencias filosóficas” (1946), donde Merleau-Ponty intenta presentar las ideas básicas de su *Phénoménologie de la Perception*, el filósofo se posiciona con la misma ambivalencia respecto del empirismo. Tras resumir su pensamiento en una fórmula que podría prestarse a ser leída como una versión fenomenológica del principio empirista -“la certeza de la idea no funda la de la percepción, sino que se apoya en ella”<sup>8</sup>- el filósofo agrega: “Al hablar de un primado de la percepción no hemos (...) nunca querido decir (*lo que sería volver a las tesis del empirismo*) que la ciencia, la reflexión, la filosofía fueran sensaciones transformadas o los valores placeres diferidos y calculados.” En cambio, tales términos habrían pretendido expresar “que la experiencia de la percepción nos resitúa en presencia del momento donde se constituyen para nosotros las cosas, las verdades, los bienes

---

*de Metafísica* XI, 1976. Cfr. también Duhan, L.: “Ambiguity of Time, Self, and Philosophical Explanation in Merleau-Ponty, Husserl, and Hume” en *Auslegung. A Journal of Philosophy* I, 2, 1973. Varias referencias a Hume y Merleau-Ponty pueden hallarse también en diversos estudios incluidos en Flynn, B.-Froman, W. J.-Vallier, R. (eds.): *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy: Transforming the Tradition*. Albany: SUNY Press, 2009.

[5] En una conferencia dictada inmediatamente después de la publicación de su *Phénoménologie de la Perception* Merleau-Ponty hace una escueta mención a Hume: “Hume es uno de los autores que Husserl más leyó. Por mi parte, leo con simpatía a Montaigne y Hume, aunque encuentro en ellos demasiado tímido el regreso a lo positivo después de la crítica” (Merleau-Ponty, M.: *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara, 1989, pp. 84, 85).

[6] Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945, p. 40.

[7] *Ibidem*, p. 255. Merleau-Ponty remite a Husserl, E: *Formale und Transzendente Logik* (p. 226) sin más referencias bibliográficas.

[8] Merleau-Ponty, M.: *Le primat* cit., p. 42.

(...). No se trata de reducir el saber humano al sentir, sino de asistir al nacimiento de ese saber”<sup>9</sup>.

Ahora bien, definir las diferencias de su filosofía con “las tesis del empirismo” en términos de no reducir o limitar la experiencia a la percepción sensible puede no resultar demasiado acertado, si se repara en que también el empirismo moderno admite la existencia de ideas. En ocasiones Merleau-Ponty sugiere que su énfasis en la percepción sensible se debe sólo a que ésta revela paradigmáticamente un modo inmediato de acceso al ser que se replica idénticamente en todos los niveles de la experiencia (cultural, simbólico, intelectual, etc.), como si sus análisis pudieran haber comenzado indistintamente por cualquiera de ellos.<sup>10</sup> Pero si así fuera, no resultaría clara la razón por la que su entera reflexión se enfocó fundamentalmente en la percepción sensible, no recibiendo desarrollos equilibrados otras dimensiones de la experiencia intelectuales o científicas, por ejemplo<sup>11</sup>. En efecto, la “percepción” en el sentido en que Merleau-Ponty se refiere regularmente a ella no es un término general que use indistintamente como percepción de cosas y percepción de ideas. No se trata para el filósofo de una “intuición” en general que puede ser sensible, eidética o categorial, como prefería expresarse Husserl contra la limitación del sentido de la “experiencia empirista” en *Ideas I* (§ 20). Para Merleau-Ponty se trata de la percepción sensible cuya sede es el cuerpo y que oficia en sus análisis no sólo como modelo de toda experiencia sino como su base, fundamento y origen. Será necesario detenernos primeramente en este punto y mostrar en qué sentido puede afirmarse que el énfasis merleau-pontyano en la dimensión perceptiva y sensible de la experiencia profundizaría ciertos visos empiristas ya presentes en la fenomenología de Husserl.

## **1. La inmediatez de la experiencia y la prioridad de la percepción en el empirismo y la fenomenología.**

En términos generales, la fenomenología parece compartir con el empirismo histórico -por ejemplo, en su versión humeana- la revalorización de la dimensión perceptiva y sensible de la experiencia como originaria y fundante respecto de las dimensiones intelectuales y teóricas. La experiencia inmediata, antepredicativa y prejudicativa es la cuna del sentido que puede ser luego expresado y pensado, y es precisamente en el sentido de esta prioridad de la per-

[9] *Ibidem*, pp. 67, 68. El subrayado es nuestro.

[10] *Cfr.* Merleau-Ponty, M., *Le monde* cit., pp. 54, 55.

[11] El mismo filósofo reconoce este déficit de sus análisis en la conferencia ya citada: “Ciertamente hay mucho que agregar a lo que he dicho. Sobre la base de lo que he dicho podría pensarse que sostengo que el hombre vive solamente en el reino de lo real. Pero también vivimos en lo imaginario, también en el mundo de la idealidad. Así, es necesario desarrollar una teoría de la existencia imaginaria y de la existencia ideal” (*Ibidem*, p. 99).

cepción sensible que Husserl llegó a definir su fenomenología como una “estética trascendental ampliada”<sup>12</sup>. El “principio de todos los principios” adoptado por Husserl desde *Ideas I* sentencia justamente que todo lo que se da originalmente en la percepción constituye la fuente de derecho del conocimiento<sup>13</sup>. La percepción provee “las primeras estructuras fundamentales de la conciencia”, “los primeros fundamentos que deben ser colocados y comprendidos”<sup>14</sup>. Afirma Husserl:

“En primer lugar debe ser experimentado simplemente un mundo, deben ser experimentadas cosas, sucesos, etc., a fin de que la actividad pensante pueda entrar en acción y un saber sobre las cosas pueda estructurarse sobre ella (la idealidad de la verdad) hasta las más elevadas teorías científicas. Los últimos sustratos de todos los pensamientos y de todas las demás formaciones ideales que surgen de la actividad espiritual se encuentran en el mundo de la experiencia”<sup>15</sup>.

Si Hume afirmaba que “no podemos hacernos una idea correcta del sabor de una piña sin haberla probado realmente”<sup>16</sup>, una similar prioridad de la experiencia sensible anima según Merleau-Ponty la propuesta husserliana de “volver a las cosas mismas”: se trata de retornar desde la “geografía” o el mapa de las idealizaciones y representaciones al “paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera”<sup>17</sup>. La *Phénoménologie de la Perception* se propone atenerse estrictamente a este principio husserliano del “primado de la percepción” resguardándolo incluso contra los desvíos idealistas e intelectualistas del mismo Husserl<sup>18</sup>. Por un lado, la obra desarrolla una teoría de la percepción como no siendo originalmente mediada por representaciones lingüísticas ni intelectuales: “Mi cuerpo tiene su mundo

---

[12] Acerca de esta definición de Husserl y los contrastes implicados con Kant, *cfr.* Walton, R.: “El lenguaje y lo trascendental” en *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Almagedo, 1993, pp. 189, 190.

[13] Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, § 24.

[14] Hua XI, 319.

[15] Hua IX, 58-61. (En esta y la previa referencia a *Husserliana* citamos según la traducción provista por Walton, R.: *op. cit.*, p. 190). Hay que observar, sin embargo, que cuando Husserl declara más francamente, por ejemplo, que “el comienzo es la experiencia pura, y por así decirlo todavía muda”, siempre se preocupa por deslindar esta “experiencia” a la que apela de una acepción empirista, “atomista” o “sensionista” que la interpretaría por adelantado (*cfr.* Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, § 15, p. 86).

[16] Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, I, I, 5 (p. 92). (Las referencias a la obra de Hume corresponden respectivamente al libro, parte y paginación de la edición Selby-Bigge adoptada universalmente. El número indicado entre paréntesis corresponde a la traducción de Duque, F.: *Tratado de la Naturaleza Humana I*. Barcelona: Folio, 2000.)

[17] Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie* cit., p. iii.

[18] En este sentido Merleau-Ponty se refiere, por ejemplo, al “malentendido de Husserl consigo mismo” (*Ibidem*, p. viii) en el “Avant-propos” a su *Phénoménologie de la Perception*.

o comprende su mundo sin tener que pasar por unas representaciones y sin subordinarse a una función simbólica y objetivante”<sup>19</sup>. De modo concordante afirma que no es posible “asimilar la percepción a las síntesis que pertenecen al orden del juicio, de los actos o de la predicación”<sup>20</sup>. Por otro lado, la obra deja señalado el camino para investigar la génesis y la fundamentación del lenguaje y las ideas en la experiencia sensible, un proyecto que, aun si inacabado, Merleau-Ponty seguirá reiterando en los mismos términos hasta en sus últimos trabajos: “Hay un *logos* del mundo sensible, (...) una arquitectónica que surge en el cuerpo como espíritu salvaje antes de sedimentarse en objetos de cultura positivos; [arquitectónica del cuerpo] que anima el lenguaje (e indirectamente el algoritmo, la lógica)”<sup>21</sup>. El proyecto de “hacer aparecer el pensamiento sobre una infraestructura de visión” se justifica para el filósofo “en virtud de la evidencia indiscutida de que, para pensar, hay que ver o sentir de algún modo”<sup>22</sup>.

Así presentada, la versión “corporal” de la fenomenología que desarrolló Merleau-Ponty puede resultar aun más cercana al empirismo que la fenomenología husserliana de *Ideas I*, cuya vuelta a “las cosas mismas” y su foco en la percepción ya compartía suficientes aires de familia con el empirismo como para que Husserl se tomara el trabajo de distinguirse enfáticamente: la fenomenología es una ciencia de esencias y no una psicología, “una ciencia de hechos, (...) de *matters of fact* en el sentido de Hume”<sup>23</sup>. El “error de la argumentación empirista” radica para Husserl en “confundir la fundamental exigencia de un volver a las ‘cosas mismas’ con la exigencia de fundar todo conocimiento en la experiencia” entendida reductivamente como experiencia de cosas naturales en el sentido de las ciencias empíricas.<sup>24</sup> De allí que Husserl proponga incluso sustituir “el concepto de experiencia por el más general de intuición”<sup>25</sup>. Sin embargo, la diferencia crucial de la fenomenología con el empirismo señalada por Husserl en el § 19 de *Ideas I* reside en que la génesis sensible o la historia que puedan acarrear los conocimientos ideales resulta en última instancia insignificante para la fenomenología como ciencia de esencias. Y es justamente esta distancia la que se estrecha en gran medida con los mismos desarrollos genéticos de

[19] *Ibidem*, p. 164

[20] *Ibidem*, p. iv.

[21] Merleau-Ponty, M.: *La nature. Notes de courses du Collège de France*. París: Éditions du Seuil, 1995, p. 290.

[22] Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1970, p. 181.

[23] Husserl, E.: *Ideas* cit., p. 10. Específicamente acerca de la relación entre las filosofías de Husserl y Hume pueden consultarse Murphy, R. T.: *Hume and Husserl*. The Hague: M. Nijhoff, *Phaenomenologica* 79, 1980; Donnici, R.: *Husserl e Hume. Per una fenomenologia della natura humana*. Milano: Franco Angeli, 1989; Hall, R. A.: *Experience and Reason. The phenomenology of Husserl and its relations to Hume’s philosophy*. The Hague: M. Nijhoff, 1973.

[24] Husserl, E.: *Ideas* cit., p. 49

[25] *Ibidem*, p. 50.

la fenomenología husserliana (que reconoce explícitamente en sus conceptos de hábito y de síntesis pasivas de asociación sus resonancias humeanas), los cuales enriquecen el sentido y el valor de lo sensible y amplían el análisis a dimensiones constitutivas históricas e incluso histórico-naturales e instintivas, análisis que son los que precisamente inspiran la fenomenología merleau-pontyana<sup>26</sup>. Puede recordarse que ya en el anexo a la edición inglesa de *Ideas I* Husserl modifica un tanto su evaluación de Hume, cuyo *Treatise* pasa a ser descripto como “el primer bosquejo de una fenomenología pura. (...) Hume no era en modo alguno psicólogo en sentido habitual, sino que su tratado es una verdadera fenomenología trascendental, aunque extraviada por el sensualismo”<sup>27</sup>.

Una interpretación semejante de la evolución del pensamiento husserliano en sus relaciones con el empirismo es presentada por N. Depraz, quien no duda en calificar la etapa genética de la fenomenología husserliana -tras la primera fase descriptiva de las *Investigaciones Lógicas* y la segunda (*Ideas I*) caracterizada por la “conversión al idealismo trascendental en su versión estática”- como “empirismo trascendental”, una caracterización que toma en préstamo a L. Landgrebe<sup>28</sup>. Según la exégesis de Depraz, a partir de la ambigüedad de esta última etapa husserliana que integra temas empiristas en el seno de una filosofía trascendental surgen dos vertientes de la fenomenología posthusserliana: por una parte, la propia de Merleau-Ponty que la autora denomina “hipotrascendentalista” y en la que la dimensión trascendental sería devaluada en favor de lo empírico<sup>29</sup>, y por otro lado la “hipertrascendentalista” de L. Landgrebe en la que lo empírico sería absorbido por lo trascendental o dotado de una función tal<sup>30</sup>. Estos exponentes posthusserlianos de un “empirismo trascendental” habrían provisto, según la autora, “los elementos para una nueva comprensión de la estrecha complicidad que sostiene la fenomenología con el empirismo, pero también de las modificaciones necesarias que la primera impone al segundo”. Más específicamente señala que “nociones fenomenológicas claves” tales como las de “actitud natural, de *Weltglaube*, de *habitus* y de

[26] Según Husserl, “el viejo concepto de asociación, y el de leyes de asociación, aunque desde Hume ha venido refiriéndose por lo regular a las conexiones de la pura vida psíquica, solamente es una desfiguración naturalista del correspondiente y genuino concepto intencional” (*Meditaciones* cit., § 39, p. 137).

[27] Husserl, E.: *Ideas* cit., p. 389.

[28] Depraz, N.: *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 205.

[29] Esta interpretación podría resultar parcialmente fundada si se remite por ejemplo a los cursos de psicología donde Merleau-Ponty afirma que “la esencia a fin de cuentas debe ser tan contingente como un hecho”, admitiendo que “al presentar las cosas como lo hago empujo a Husserl más lejos de lo que él mismo ha querido ir” (Merleau-Ponty, M.: *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1977, p. 65).

[30] Depraz se refiere particularmente a Landgrebe, L.: *Faktizität und Individuation. Studien zur den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg: Meiner, 1982.

asociación por un lado, de génesis por otro lado, son claramente deudoras de la concepción humeana de *belief* en su relación con *customs* y *habits*<sup>31</sup>.

Puede resultar ciertamente problemático el propósito de identificar posibles líneas de contacto o filiación entre representantes de la fenomenología contemporánea y el empirismo moderno, considerando que entre ambos media una distancia de al menos dos siglos de historia filosófica. Así, por ejemplo, mientras el segundo se desarrolla aún en el marco de la discusión cartesiana de la “teoría de las ideas” y utiliza sus clásicos términos prekantianos, la fenomenología declara ser una filosofía “trascendental”. Sumado a esto, a la hora de reconocer y discutir ascendientes fenomenológicos en la temprana modernidad, Husserl se detiene especialmente en Descartes, al punto de caracterizar su filosofía como un “neocartesianismo” radical que nunca renunciaría a un ideal racionalista<sup>32</sup>. Los empirismos de Locke o de Hume, por otra parte, asumieron tácitamente una ontología dualista y un cientifismo crítico característicos de su época, siendo ambos motivos que la fenomenología se propondría someter a revisión<sup>33</sup>. Sin embargo, aun considerando estas profundas distancias que nos previenen de equiparaciones inviables y anacronismos apresurados, es difícil no percibir un cierto aire de familia entre el retorno a la experiencia inmediata propuesto por Husserl como principio metódico y el principio empirista de rastrear los fundamentos de todo conocimiento en la experiencia. El sentido de “empirismo” en juego en esta discusión del “empirismo merleau-pontyano” apela entonces particularmente a aquel “aire de familia” al que Merleau-Ponty mismo alude cuando afirma con cierta generalidad pero suficiente precisión que su primado de la percepción no es “empirista o aristotelista”, evocando sin duda la sentencia aristotélico-escolástica *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*. Habiéndonos ya referido a esta tesis general del primado de la experiencia que parece ligar en intención al empirismo y la fenomenología, nos detendremos ahora en la interpretación empirista de la experiencia en términos de sensaciones simples, que presumiblemente los separa y constituye además el blanco privilegiado de las críticas merleau-pontyanas al empirismo.

[31] Depraz, N.: *op. cit.*, p. 211. Merecería un estudio aparte reconstruir la compleja genealogía filosófica del “yo como sustrato de habitualidades” (título del § 32 de *Meditaciones Cartesianas*) y su versión corporal merleau-pontyana, considerando que esta última atraviesa -además de la psicología de W. James y el “ser en” que Heidegger define como “estar habituado a” (*Sein und Zeit*, § 12)- las muy diversas teorías del “hábito” de la “escuela francesa de la percepción” (Maine de Biran, Ravaisson, Alain, Chevalier, Bergson), que abrevan a su vez de modo general en la *hexis* aristotélica pero mucho más particularmente en Descartes (*Les Passions de l’âme*, Art. 50). Es remarcable, sin embargo, que para ilustrar su noción de *habit* Hume mencione dos ejemplos que aparecen precisamente en la presentación merleau-pontyana de su *habitude* en el primer capítulo de la Parte I de la *Phénoménologie de la Perception*: el del miembro fantasma y el de la “semipresencia” de una persona cercana recientemente fallecida (Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, I, III, 117 (p. 232); Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie* cit., pp. 92, 96.)

[32] Husserl, E.: *Meditaciones* cit., p. 37.

[33] Cfr. Noxon, J.: “La dificultad del dualismo” en *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid: Revista de Occidente, 1974, pp. 125-136.

## **2. El problema de la sensación simple en Hume y la crítica merleau-pontyana.**

El atomismo de la sensación es el punto más recurrente y de más peso en la crítica de Merleau-Ponty al empirismo, siendo además el que puede asociarse más directamente al nombre de Hume. Aun cuando más enfáticamente el filósofo defiende el primado de la percepción sensible contra el intelectualismo, esta defensa va acompañada siempre del requisito de redefinir el sentir más allá del “atomismo” empirista. Esta crítica merleau-pontyana no es tan sólo propia de los capítulos introductorios de su *Phénoménologie* referidos a “Los prejuicios clásicos ...”, el primero de ellos precisamente dedicado a una crítica de la “sensación simple”. Impregna ya enteramente *La Structure du Comportement* (1942) y se formula aun en su primer proyecto filosófico de 1934 acerca de “La naturaleza de la percepción”, donde se proponía criticar “la psicología antigua” desde la “nueva psicología” Gestáltica<sup>34</sup>. La primera, afirma allí, “postulaba como datos primeros de la conciencia a las sensaciones que suponía correspondientes término a término a las excitaciones locales de los aparatos sensoriales.” Una *Gestalt*, en contraste, es una organización espontánea del campo sensorial que hace depender los pretendidos elementos de totalidades articuladas siempre a su vez en “todos” más extensos: “La percepción primitiva comporta más bien relaciones que términos aislados -y relaciones visibles y no concebidas-”<sup>35</sup>.

La psicología -y la paralela fisiología- de los datos sensibles que Merleau-Ponty rechaza siguiendo a la *Gestaltpsychologie* es tradicionalmente reconocida como heredera del concepto empirista de impresión simple. En el caso particular de Hume, la pretensión explícita de ser “el Newton de la filosofía” lo lleva a postular percepciones simples -ya sea impresiones o ideas- como elementos mentales que se mueven según leyes de asociación, de modo semejante a los átomos newtonianos que se mueven de acuerdo a leyes del movimiento. Con todo, atendiendo con cierto detalle a la obra humeana es posible preguntarse si la tesis de la simplicidad de la sensación que Merleau-Ponty rebate es originaria de y consustancial al empirismo de Hume, tal como el fenomenólogo parece suponer en sus escasas referencias al empirista escocés que habría “mutilado y disociado la experiencia”. En este caso y en contraste con las pormenorizadas exégesis que dedica a otros filósofos, Merleau-Ponty adopta acriticamente la interpretación simplista del pensamiento humeano vigente hasta fines del siglo XIX y que aún recogen los manuales escolares: una combinación de atomismo sensacionista y asociacionismo con llanos corolarios escépticos. Este boceto filosófico de Hume ganó primeramente popularidad a través de los

---

[34] Merleau-Ponty, M.: “La nature de la perception” en *Le primat* cit., p. 23.

[35] *Ibidem*, pp. 25-27.

escritos de Thomas Reid, Beattie y Dugald Stewart, fue luego aceptado casi sin cuestionamiento por James Mill, John Stuart Mill y Bain<sup>36</sup> y de él se reclaman herederas las psicologías sensacionistas y asociacionistas que Merleau-Ponty critica.<sup>37</sup> Sin embargo, desde las primeras décadas del siglo XX estudios humeanos más especializados y exactos como los ya emblemáticos de Kemp Smith advirtieron que “el considerar a Hume como intentando generar la experiencia desde impresiones simples por el mecanismo de asociación a la manera de Mill y Spencer traiciona tanto el espíritu como la letra del *Tratado*”<sup>38</sup>. Como veremos, los estudios humeanos contemporáneos se han detenido en las tensiones inherentes a la filosofía de Hume, atravesada patentemente por diversas direcciones de pensamiento en conflicto, y coincidido generalmente en que el atomismo sensacionista dista de ser una tesis original, distintiva y esencial a su conjunto. Según la lectura de Kemp Smith, el “Apéndice” agregado por Hume al tercer libro del *Treatise* deja claro que “cualquier explicación que se refiere sólo a sus componentes [los componentes de lo complejo, i.e., los elementos simples] y a la actividad asociativa a través de la cual son ensamblados ignora factores de los que no se puede dar cuenta en tales términos”<sup>39</sup>.

En apoyo de esta interpretación que relega a un lugar inessential de la filosofía de Hume aquello que el mismo filósofo presenta como el elemento básico de toda experiencia y el origen de todo conocimiento puede recordarse en primer lugar el nimio interés reflexivo que Hume dedica en sus escritos al carácter simple de la sensación. Mientras que Locke llama “ideas” a todos los “objetos de la mente”, Hume propone al iniciar su *Treatise* denominarlos “percepciones” restaurando, como él mismo sugiere, el uso cartesiano, pero distinguiendo ahora entre percepciones de dos tipos: impresiones e ideas<sup>40</sup>. Así, la distinción lockeana heredada de Descartes entre ideas simples y complejas, pasa en Hume sin demasiado análisis ni justificación a aplicarse a un subgrupo de materiales mentales -las impresiones de sensación- que se consideran en otros aspectos diferentes de los materiales mentales ideales<sup>41</sup>. Como advirtió

---

[36] Cfr. Kemp Smith, N.: *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. London: Macmillan, 1966, p. 80.

[37] De hecho, una de las más extensas críticas al “método empirista” en psicología desarrollada por Merleau-Ponty en su *Phénoménologie* (cit., pp. 132-138) refiere reiteradamente sólo el nombre de J. S. Mill.

[38] Kemp Smith, N.: *op. cit.*, p. 86.

[39] *Ibidem*, p. 73. Esta interpretación general puede sostenerse, como intentaremos mostrar, aún sin aceptar los pormenores de la lectura de Kemp Smith para quien las dos direcciones incompatibles que atraviesan la reflexión humeana procederían de las influencias de Newton y de Hutcheson (cfr. *ibidem*, pp. 223, 224).

[40] Cfr. Stroud, B.: *op.cit.*, p. 35.

[41] No discutimos la distinción de Hume entre impresiones de sensación y reflexión ya que no es relevante para el problema aquí abordado. En este trabajo aludimos por lo general a las “impresiones simples de sensación” de modo abreviado como “sensaciones simples”.

B. Stroud, “igual que a Locke, [a Hume] no le interesaba demasiado saber en qué consiste la simplicidad. Locke por lo menos discutió la cuestión, aunque sin mucho éxito, pero Hume no parece hallar dificultad en absoluto”<sup>42</sup>. La teoría atomista de las ideas (y de las correspondientes impresiones simples de sensación) está presente en la entera reflexión de Hume “pero siempre en el trasfondo y no como algo abierto a la discusión o a la investigación. (...) Hume no advierte en ningún lugar la posibilidad de que, en este aspecto, él también puede ser imputable de un teorizar heredado y *a priori* sobre el hombre”<sup>43</sup>. El mismo exégeta sostiene que el atomismo humeano, precursor de la *sense-datum theory*, cuenta en Hume con

“poco o ningún argumento explícito a su favor, y ninguno en absoluto en el comienzo mismo del *Tratado* o de la *Investigación*, donde parecería más necesario. El legado de Descartes, Locke y otros, hizo que esta parte de la teoría de las ideas le pareciera a Hume completamente incontrovertible”<sup>44</sup>.

En efecto y tal como es sabido, tras presentar sumariamente los elementos de su sistema en la primera sección de su *Treatise*, Hume se exime de agregar mayores precisiones acerca de la naturaleza de las sensaciones al proponer para el resto del primer libro de su obra “invertir el método que parecería en primera instancia más natural; y para explicar la naturaleza y principios de la naturaleza humana, dar un particular tratamiento a las ideas antes de proceder a las impresiones”<sup>45</sup>. Como observa Kemp Smith, se trata cuanto menos de “un procedimiento extraño y sorprendente” considerando que es la doctrina expresa de Hume “el que las impresiones no sólo son más vívidas que las ideas, sino que la naturaleza de las ideas (...) puede determinarse rastreándolas hasta sus correspondientes impresiones”<sup>46</sup>.

Según la escueta definición incluida al comienzo del *Treatise*, una sensación simple es aquella que no admite distinción ni separación, mientras que en las complejas pueden distinguirse partes. Hume añade ilustrativamente que aunque un color, sabor y olor particulares son cualidades completamente unidas en la sensación de esta manzana, pueden al menos distinguirse unas de otras. Como advierte Stroud, resulta llamativa la elusividad de Hume respecto de la simplicidad en el momento mismo en que pretende presentarla, ya que su ejemplo no afirma que el color, sabor u olor de esta manzana sean sensaciones simples -aunque posteriormente Hume lo dé por sentado-, sino que, puesto que estos aspectos pueden distinguirse entre sí, la sensación (y la correspondien-

---

[42] *Ibidem*, p. 37.

[43] *Ibidem*, p. 31.

[44] *Ibidem*, p. 45.

[45] Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, I, I, 8 (pp. 95, 96).

[46] Kemp Smith, N.: *op. cit.*, p. 112.

te idea) de manzana deben ser complejas<sup>47</sup>. La sección de la *Phénoménologie de la Perception* dedicada a la crítica de “La sensación” comienza justamente observando que aquello que el empirismo supone como inmediatamente experimentado -“siento lo rojo, lo azul, lo caliente, lo frío” - en realidad no es más que una abstracción derivada del análisis: “la sensación pura será la vivencia de un choque indiferenciado, instantáneo, puntual. No es necesario mostrar (...) que esta noción no corresponde a nada de cuanto tenemos experiencia”<sup>48</sup>. Hume propone ilustrativamente el siguiente experimento en la segunda parte de su *Treatise*: “Poned una mancha de tinta en un papel; fijad la vista en esa mancha y retiraos a tal distancia que al final dejéis de verla; es evidente que, en el momento anterior a desvanecerse, la imagen o impresión era perfectamente indivisible”<sup>49</sup>. Adoptando el mismo ejemplo, Merleau-Ponty replica que

“cada punto no puede, a su vez, percibirse, más que como una figura sobre un fondo. Cuando la *Gestalttheorie* nos dice que una figura sobre un fondo es el dato sensible más simple que puede obtenerse, no tenemos ante nosotros un carácter contingente de la percepción de hecho que nos dejaría en libertad, en un análisis ideal, para introducir la noción de impresión. Tenemos la definición misma de percepción”<sup>50</sup>.

La misma extrapolación de lo analíticamente simple a lo percibido y la confusión humeana entre ambos órdenes fue señalada no sólo desde los términos de una teoría gestáltica o fenomenológica de la percepción como la recién propuesta, sino desde el interior de los estudios humeanos. Así, por ejemplo, J. Laird la desliza entre paréntesis al proponer que la distinción humeana entre lo simple y lo complejo fue “una herencia incuestionada de sus predecesores” que indica “la aceptación de Hume del viejo ideal de explicación de acuerdo al cual la tarea de pensar consistía en descubrir lo que era (¿analítica o visiblemente?) simple”<sup>51</sup>. Más explícitamente aún, C. Maund afirma:

“Desafortunadamente Hume nunca se dio cuenta de que lo que es lógicamente simple no es por necesidad psicológicamente simple. Consecuentemente él intenta hacer que el elemento no analizable del conocimiento sea algo de lo que somos inmediatamente conscientes. Así, su término ‘sensación simple’ se refiere tanto al más simple elemento de nuestra percepción como a una abstracción que, aunque útil para investigaciones epistemológicas, no podría, por su propia naturaleza, ser usada por el psicólogo como uno de los elementos con los cuales el mundo de nuestra experiencia podría ser construido”<sup>52</sup>.

[47] Stroud, B.: *op. cit.*, p. 37.

[48] Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie* cit., p. 25.

[49] Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, I, II, 27 (p. 119).

[50] Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie* cit., p. 10.

[51] Laird, J.: *Hume's Philosophy of Human Nature*. New York: Garland Publishers, 1983, p. 28.

[52] Maund, C.: “Hume's Treatment of Simples” en Tweyman, S. (ed.): *David Hume. Critical Assessments*. London/New York: Routledge, 1995, p. 81.

Acerca del rojo de la manzana con el que Hume presenta su noción, Maund no duda en afirmar que “es claro que una sensación simple así descrita no es una percepción”<sup>53</sup> sino un producto del análisis. Por otra parte, la autora advierte que en gran parte de sus posteriores análisis Hume usa “sensaciones simples” para referirse a las sensaciones tal como son inmediatamente experimentadas, y despreocupadamente supone “algo que es perfectamente claro [respecto de] las únicas sensaciones que pueden llamarse percepciones; que ellas no son obviamente simples e inanalizables. (...) Por el contrario, parece haber pocas dudas de que son complejas”<sup>54</sup>.

En efecto, el descuido al que alude Maund es comprensible si se recuerda que Hume no tiene necesidad de mostrar de qué modo la percepción de un objeto se construye a partir de sensaciones simples, puesto que desde el inicio postula la existencia de sensaciones complejas como las de manzana, siendo estas últimas sentidas tan inmediatamente como las primeras (es decir, sin que medie una asociación). Tenemos experiencia inmediata, según Hume, incluso de sensaciones tan complejas como la de París, que por su complejidad no puede ser copiada exactamente por una idea<sup>55</sup>. Puede discutirse largamente por qué y en qué sentido Hume agrega posteriormente que la percepción de una sustancia como cosa que puede soportar variaciones de modos a lo largo del tiempo es una idea compleja reunida por las leyes de asociación que rigen la imaginación y asociada a un nombre<sup>56</sup>. Lo cierto es que las sensaciones complejas -sensaciones de totalidades o de configuraciones y no de elementos dispersos- constan explícitamente desde el principio de su sistema, y el que la percepción y el reconocimiento de objetos y relaciones se dé a nivel sensible es una condición necesaria para que pueda funcionar cualquier asociación ulterior. Aun si no podremos detenernos aquí en la compleja doctrina humeana acerca del espacio y el tiempo, es útil recordar en el contexto de esta discusión que si bien los *minima sensibilia* son para Hume inextensos y sin duración, las ideas del espacio y el tiempo no proceden para Hume de asociaciones añadidas a las sensaciones, sino de la configuración o modo de aparición inherente a las sensaciones mismas: “no tenemos (...) idea alguna de espacio o extensión más que cuando la vemos como objeto de nuestra vista o de nuestro tacto”<sup>57</sup>. Como señala Kemp Smith, el espacio y el tiempo humeanos son así sentidos sin ser por sí mismos impresiones: “son dados, no contruidos, son ‘vistos’ y no meramente imaginados o pensados”<sup>58</sup>.

---

[53] *Ibidem*, p. 83.

[54] *Ibidem*, p. 85.

[55] Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, I, I, 3 (p. 89).

[56] *Ibidem*, I, I, 16 (p. 105).

[57] *Ibidem*, I, II, 39 (pp. 132, 133).

[58] Kemp Smith, N.: *op. cit.*, p. 274.

Si puede resultar entonces un tanto inexacto reprochar al empirista el no admitir que la percepción sensible capte totalidades, relaciones o configuraciones, sigue aún siendo verdad que estas últimas están compuestas para Hume por sensaciones puntuales o elementos indivisibles. ¿Por qué habría insistido Hume en la tesis atomista de la sensación y las subsidiarias leyes de enlace intelectual (imaginario), una vez admitidas relaciones, configuraciones o totalidades a nivel del sentir? El problema es obviamente mucho más complejo de lo que podrá indicarse aquí, pero puede considerarse que en el atomismo sensacionista humeano se combina la pretensión no demasiado seria de “ser el Newton de la filosofía” con otro atomismo de más fuerte tradición filosófica<sup>59</sup>. Se trata del atomismo intelectualista de las “ideas simples” ligado al método cartesiano del análisis y la evidencia de la distinción, que se continúa en las “ideas simples de sensación y reflexión” de Locke y se desdobra netamente en las “sensaciones simples” de Hume, aun cuando éste reconozca que ni siquiera es posible encontrar sensaciones simples correspondientes a todas las ideas simples, como la célebre excepción del matiz de azul a la que Hume no otorga ni explicación ni importancia. Es relevante recordar a este respecto que el problema del matiz de color no fue originalmente formulado por Hume sino tomado por el filósofo empirista precisamente de Descartes<sup>60</sup>, y encuentra fácil solución en el marco matematicista que hace corresponder colores a figuras o a números: el matiz faltante podría ser deducido a pesar de no haber sido sentido si es concebido, por ejemplo, como un número faltante en una serie numérica. Diversos intérpretes contemporáneos han sugerido que el caso dista de ser tan casual e irrelevante como Hume lo declara -de hecho es posible por vía de analogía extender el ejemplo a muchas otras dimensiones perceptivas-, sino que es sintomático de las inconsistencias derivadas de adoptar acríticamente la noción de simplicidad. Sería entonces esta última y no la excepción del ejemplo la que no acreditaría tanta relevancia para el sistema propuesto. Según B. Stroud, sólo se puede insertar el tono faltante “advirtiendo ciertos rasgos comunes a todos los miembros del espectro previamente percibidos y advirtiendo cierto grado o motivo que determina su diferencia”. Esto implicaría, siguiendo las mismas definiciones de Hume, “que las percepciones de los tonos particulares son complejas, pues tendrían rasgos distinguibles”, mientras que Hume las supone simples<sup>61</sup>. Para el exégeta, este caso delata el problema más general de la pobre definición humeana de lo simple como aquello que no admite ulteriores distinciones, mientras que sus pocos ejemplos parecen admitirlas. Incluso los rasgos de tono e intensidad distinguibles en cada matiz de azul podrían “desgajarse en ‘partes’ o dimensiones ulteriormente

---

[59] Acerca del carácter más retórico que efectivo de la adopción humeana del método newtoniano, *cfr.* el estudio de J. Noxon citado *supra*.

[60] Descartes, R.: *Regulae ad directionem ingenii*, A. T., X, 438 (Regla XIV).

[61] Stroud, B.: *op. cit.*, p. 56.

distinguibles. Hume no nos da ninguna guía general que nos indique si hemos arribado a una percepción simple<sup>62</sup>.

En su estudio específico acerca del problema D. M. Johnson observa, por su parte, que si la teoría humeana implica que tomamos conocimiento de los colores -de hecho, de cada matiz- al llegar a verlos uno a uno, la percepción y el uso concreto de los colores no otorga sustento a tal visión. Más bien, nuestro conocimiento corriente acerca de los colores “muestra que es esencial a todo color, no sólo accidental, que mantenga ciertas relaciones específicas con otros colores. Si esto es verdad, implica que no se obtiene una idea útil de sólo un color por vez.” En otras palabras, un observador debe obtener un conjunto de ideas de color o no obtener ninguno en absoluto. Para el autor, el caso indica “que la misma noción de ‘idea simple’ que hallamos en filósofos como Locke, Berkeley y Hume es una contradicción en los términos<sup>63</sup>. De haberse fundado solamente en el atomismo de la sensación, según D. M. Johnson, la teoría de la copia de las ideas a partir de impresiones se habría mostrado inmediatamente carente de justificación, puesto que si la metodología humeana propone buscar el fundamento en la experiencia y la observación, es posible constatar que “no observamos que se aprenda -por ejemplo acerca de los colores- por vía de percibir del modo en que esta teoría específica<sup>64</sup>. De modo convergente pero refiriéndose a estudios psicológicos experimentales, Merleau-Ponty sostiene que el aprendizaje de los colores no se desarrolla de uno en uno sino que consiste en aprender a reconocer relaciones y diferencias en el seno de conjuntos: “El progreso en la percepción de los colores (...) [es] una articulación o *Gestaltung* de las percepciones mismas<sup>65</sup>. “Cuando el niño se habitúa a distinguir el azul del rojo, se constata que el hábito adquirido respecto de este par de colores beneficia a todos los demás. (...) Aprender a ver los colores es (...) enriquecer y reorganizar el esquema corpóreo” entendido como “sistema de potencias perceptivas<sup>66</sup>. La identificación de un color, así, es correlativa de y varía de acuerdo con las relaciones que mantiene con otros aspectos -no sólo cromáticos- del sistema o estructura percibidos, por lo que el filósofo afirma que

“La debilidad del empirismo (...) estriba en no reconocer más colores que las cualidades estabilizadas que aparecen en una actitud reflexiva, mientras que el color en la percepción viva es una introducción en la cosa. (...) Los maoríes poseen tres mil nombres de colores, no porque perciban muchos, sino, al contrario, porque no los identifican cuando pertenecen a objetos de estructura diferente<sup>67</sup>.”

[62] *Ibidem*, pp. 37, 38.

[63] Johnson, D. M.: “Hume’s Missing Shade of Blue, Interpreted as Involving Habitual Spectra” en Tweyman, S. (ed.): *op. cit.*, pp. 213, 214.

[64] *Idem*.

[65] Merleau-Ponty, M.: *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*. Dijon-Quetigny: Cynara, 1988, p. 30.

[66] Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie* cit., pp. 178, 179.

[67] *Ibidem*, p. 352.

Además del célebre matiz de azul, otra excepción que parecería mostrar que Hume no tomó demasiado seriamente su propia tesis de la originariedad de la sensación atómica se refiere al caso crucial y ya mencionado del punto como sensación simple. Como afirma Kemp Smith, Hume supone por lo general “que estos *minima sensibilia* pueden ser experimentalmente descubiertos por introspección, y que ellos hacen posibles imágenes que les corresponden exactamente.” Sin embargo, “en otros pasajes él tiene que admitir que todo lo que la introspección descubre en la percepción visual y táctil son esas impresiones compuestas de las que consta la extensión, y en las cuales los *minima* no pueden distinguirse unos de otros”<sup>68</sup>. El autor se refiere en este sentido particularmente al siguiente párrafo del *Treatise*:

“Los puntos que participan en la composición de cualquier línea o superficie, aun si percibidos por la vista o tacto, son tan minúsculos y se confunden tanto unos con otros que es totalmente imposible para la vista contar su número, no proveyéndonos nunca tal cómputo un criterio por el cual juzgar las proporciones. No hay nadie que pueda determinar en qué número exacto tiene una pulgada menos puntos que un pie (...) por lo que rara vez o nunca consideramos esto como criterio de igualdad o desigualdad”<sup>69</sup>.

Como advierte Kemp Smith, al hablar de este modo de los simples como “confundidos unos con otros” Hume va contra su posición expresa de que la experiencia inmediata es infalible y que las percepciones son en todos los respectos precisamente lo que experimentamos que son. Esto lleva al intérprete a concluir taxativamente que el hecho de que Hume esté tan dispuesto a pasar por alto esta importante excepción hace patente una vez más “cuán tenaz y dogmáticamente, sin argumentos y frente a la evidencia en contra, se aferró al supuesto tan poco cuestionado en su época de (...) ‘la teoría de la composición’; a saber, la teoría de que es en los simples (...) que consisten los compuestos”<sup>70</sup>.

Como ya hemos sugerido, la verdadera ascendencia filosófica de este “supuesto epocal incuestionado” puede buscarse en el idealismo racionalista que Hume se proponía justamente revisar. En una de sus últimas clases dictadas (abril de 1961) Merleau-Ponty reconoce en tono crítico a la simplicidad y distinción como rasgos que definen, ya no al empirismo como en los pasajes más arriba citados, sino al proyecto filosófico cartesiano. Según Merleau-Ponty, es Descartes quien “expresamente construye la *intuitus mentis* sobre la visión ocular”, pero sobre una descripción sesgada de la visión ocular entendida como un “dirigir la mirada hacia *singula puncta*”.<sup>71</sup> Descartes toma por modelo de lo visible “los detalles, los elementos irreductibles” sin relación con un campo o

[68] Kemp Smith, N.: *op. cit.*, pp. 278, 279.

[69] Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, I, II, 45 (p. 141).

[70] Kemp Smith, N.: *op. cit.*, p. 279.

[71] Merleau-Ponty, M.: *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*. París: Gallimard, 1996, p. 228.

fondo. La *intuitus mentis* cartesiana define la evidencia, según Merleau-Ponty, no tanto por la claridad como por la distinción: “la mirada del espíritu (...) va a ser una luz que recorta, aísla y que va a arribar a elementos (...) que no son complejos”<sup>72</sup>. Mientras que en este modelo cartesiano la sensibilidad se liga a una naturaleza matematizada y necesita los auspicios de juicios tácitos del entendimiento para obtener la percepción de objetos y dotarlos de caracteres espaciales, el empirismo de Hume pretendió en cambio devolver ambas capacidades al sentir.

Si la tesis de la simplicidad no es entonces oriunda del empirismo sino importada no sin contradicciones del idealismo racionalista al que pretendía oponerse, y si por otra parte no es necesariamente solidaria de su tesis más propia de la prioridad del sentir, un cierto semblante empirista de la filosofía merleau-pontyana tal como el que perfilamos puede reconocerse aun más allá de las ocasionales interpretaciones “antiempiristas” que Merleau-Ponty propuso de su propia filosofía. En efecto, es mérito del empirismo como vindicación del “primado de la percepción sensible” el permitirnos pensar, más allá de la naturaleza matematizada y el yo libre y autotransparente -temas de las filosofías intelectualistas que Merleau-Ponty rebate- una historia de la razón que arraiga en el sentir. En uno de sus juicios más ecuanímenes al respecto, el filósofo reconoce esta virtud original del empirismo, aun si la noción empirista de sensación no hubiera logrado desprenderse de una desfiguración científicista de origen intelectualista:

“Llegamos a la sensación cuando, al reflexionar sobre nuestras percepciones, queremos expresar que ellas no son de modo absoluto nuestra obra. La pura sensación, definida por la acción de los estímulos sobre nuestro cuerpo, es el ‘efecto último’ del conocimiento, en particular del conocimiento científico, y es gracias a una ilusión, por otro lado natural, que la colocamos al principio y la creemos anterior al conocimiento. Es la manera necesaria y necesariamente engañosa como un espíritu se representa su propia historia”<sup>73</sup>.

---

[72] *Ibidem*, p. 230.

[73] Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie* cit., pp. 46, 47.

## Referencias bibliográficas:

Descartes, R.: *Oeuvres complètes, Publiées par C. Adam-P. Tannery*. París: Vrin-CNRS, 1964-1974.

Depraz, N.: *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Donnici, R.: *Husserl e Hume. Per una fenomenologia della natura humana*. Milano: Franco Angeli, 1989.

Duhan, L.: "Ambiguity of Time, Self, and Philosophical Explanation in Merleau-Ponty, Husserl, and Hume" en *Auslegung. A Journal of Philosophy* I, 2, 1973.

Flynn, B.-Froman, W. J.-Vallier, R. (eds.): *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy: Transforming the Tradition*. Albany: SUNY Press, 2009.

Hall, R. A.: *Experience and Reason. The phenomenology of Husserl and its relations to Hume's philosophy*. The Hague: M. Nijhoff, 1973.

Hernández Borque, F: "Hume y Merleau-Ponty, filósofos de la experiencia" en *Anales del Seminario de Metafísica* XI, 1976.

Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Kemp Smith, N.: *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. London: Macmillan, 1966.

Laird, J.: *Hume's Philosophy of Human Nature*. New York: Garland Publishers, 1983.

Landgrebe, L.: *Faktizität und Individuation. Studien zur den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg: Meiner, 1982.

Merleau-Ponty, M.: *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. Genève: MetisPresses, 2011.

Merleau-Ponty, M.: *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara, 1989.

Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945.

Merleau-Ponty, M.: *La nature. Notes de courses du Collège de France*. París: Éditions du Seuil, 1995.

Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1970.

Merleau-Ponty, M.: *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1977.

Merleau-Ponty, M.: *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*. Dijon-Quetigny: Cynara, 1988.

Merleau-Ponty, M.: *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*. París: Gallimard, 1996.

Murphy, R. T.: *Hume and Husserl*. The Hague: M. Nijhoff, *Phaenomenologica* 79, 1980.

Noxon, J.: *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.

Stroud, B.: *Hume*. México: UNAM, 1995.

Tweyman, S. (ed.): *David Hume. Critical Assessments*. London/New York: Routledge, 1995.

Walton, R.: “El lenguaje y lo trascendental” en *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto, 1993.

