

DIALÉCTICA NEGATIVA EN MERLEAU-PONTY*

*Leonardo Verano***

<https://orcid.org/0000-0001-7467-9018>

lverano@uninorte.edu.co

RESUMEN *Nos proponemos mostrar que la filosofía de Merleau-Ponty encarna la experiencia fundamental de la dialéctica: llevar a concepto el sentido de las cosas, del mundo, de los otros, a través de una experiencia (Er-fahrung) de expresión que no convierte el sentido de estos en un simple resultado de su reflexión. Para él esta dialéctica se resuelve como dialéctica negativa, en el sentido de ser una filosofía que piensa lo negativo en sentido radical, esto es, como una negación que es parte constitutiva de lo positivo, integrada a éste de manera esencial. Veremos, en particular, que esta idea de la dialéctica atraviesa su concepción de un nuevo pensar como ‘pensar sensible’ o de ‘quiasmo’. El texto está conformado por los siguientes apartados: 1. La dialéctica negativa, 2. La dialéctica como reencuentro con el pasado y 3. El sentido de la crítica.*

Palabras clave *Dialéctica, historia viva, experiencia, crítica, pensar sensible.*

ABSTRACT *We intend to show that the philosophy of Merleau-Ponty embodies the fundamental experience of the dialectic: To bring concept to the meaning of things, the world, from the others, through an experience (Er-fahrung) expression that does not convert the sense of these in a simple result of its reflection. For him this dialectic is resolved as negative dialectic, in the*

* Artigo submetido em 20/12/2017 e aprovado em 22/02/2018.

** Universidad del Norte. Área Metropolitana de Barranquilla, Colombia.

sense of being a philosophy that thinks the negative in a radical sense, that is, as a denial that is a constitutive part of the positive, integrated to this one in an essential way. We see, in particular, that this idea of the dialectic crosses a new conception of new thinking as sensible thinking sensitive ' or 'chiasmus ' . The text consists of the following sections: 1. Negative dialectic, 2. The dialectic as reunion with the past; and, 3. The sense of criticism.

Keywords *Dialectic, living history, experience, critics, sensible thinking.*

Introducción

Merleau-Ponty encuentra en la filosofía dialéctica una alternativa para salir de los esquemas dualistas en los que han incurrido gran parte de las filosofías de la tradición. Los filósofos y sus sistemas, proclamando incluso el vínculo estrecho entre la filosofía y la vida, han terminado por privilegiar el mundo del concepto y de las significaciones al mundo de la vida y sus experiencias. Han establecido, con ello, una separación irreconciliable entre el hombre y el mundo a través de la oposición extrema de conceptos como sujeto-objeto, conciencia-naturaleza, cuerpo-espíritu, razón-contingencia, teoría-práctica, entre otros. La filosofía dialéctica representa para Merleau-Ponty el esfuerzo por restituir el orden del sentido de la experiencia sin abandonar el orden conceptual propio de la filosofía;¹ el esfuerzo, en otras palabras, por no sustituir el mundo de la vida, de la experiencia, por los resultados de la

1 La principal influencia del pensamiento dialéctico en la filosofía de Merleau-Ponty es, sin duda, la obra de Hegel y de Marx. Consideramos que, si bien nuestro autor resalta la importancia decisiva que tiene para Marx -particularmente en los *Manuscritos de Economía y Filosofía de 1844-* la experiencia del hombre individual en la comprensión del sentido de la historia (cfr. Merleau-Ponty, 1996, pp. 156 y 159), es en Hegel donde Merleau-Ponty encuentra el problema central de la dialéctica: el sentido de la experiencia y su expresión. En sus cursos sobre la dialéctica (1955-1956) destaca el filósofo francés el hecho de que para Hegel la dialéctica no sea un simple método, sino "[...] una *experiencia* del pensamiento" (2009, p. 161. Letra cursiva en el original). Justamente por ser la reflexión dialéctica una 'experiencia' (*Er-fahrung*) es ella misma un camino, advierte a renglón seguido el autor, "[...] en cuyo recorrido aprende." Lo propio de la dialéctica radica, afirma Merleau-Ponty nuevamente en referencia a Hegel, en que nunca puede expresarse en una sola proposición, en tener que aprender cada vez de la experiencia (Cf. 2009). Hegel no se propone en la *Fenomenología del Espíritu*, afirma casi 10 años antes, un trabajo con puros conceptos, sino "revelar la lógica immanente de la experiencia" (Merleau-Ponty, 1977, p. 112). Es Hegel, entonces, quien formula, para nuestro autor, el problema de la 'expresión' (*Ausdruck*) del sentido de la experiencia como problema central de la dialéctica. Este mismo espíritu de la filosofía dialéctica, dicho sea de paso, es resaltado por Adorno en sus lecciones sobre dialéctica de 1958. La dialéctica es concebida aquí como una 'experiencia del pensar' que no se conforma con el orden de los conceptos, sino que es más bien el arte de revisar, de corregir los conceptos, a través del sentido dado en las cosas mismas (Cf. Adorno, 2010, p. 10). Sobre las semejanzas y diferencias en la concepción de la dialéctica de Merleau-Ponty y Adorno ver *negativity and politics* de Diana Coole, especialmente el capítulo 4: *Negativity as invisibility: Merleau-Ponty's dialectical adventures*, pp. 122-155.

reflexión, pero también por no postular el caos y el irracionalismo como su contrapartida.²

Nuestro planteamiento consiste en afirmar que la filosofía de Merleau-Ponty encarna, en este contexto, la experiencia fundamental de la dialéctica: llevar a concepto el sentido de las cosas, del mundo, de los otros, a través de una *experiencia* de expresión que no convierta el sentido de estos en un simple resultado de su reflexión. No restringimos, por ello, la idea merleau-pontiana de dialéctica ni a un problema de método ni a una alternativa filosófica descubierta y practicada por él en un periodo de su vida.³ El pensamiento dialéctico en Merleau-Ponty caracteriza su propia idea de la filosofía.⁴ Nos proponemos mostrar que, en este sentido, la negatividad propia de la dialéctica define su concepción de un nuevo pensar como pensar de lo sensible, de quiasmo. En los siguientes apartados damos cuenta de este planteamiento: 1. Dialéctica negativa. La idea de la negación, de inspiración hegeliana, como

- 2 La crítica abierta y permanente dirigida por Merleau-Ponty a las filosofías racionalistas, que tienen como rasgo característico hacer del mundo una representación (*Vor-stellung*) -un mundo pensado, constituido por la razón-, reivindica y explora el 'ser negativo' de esta racionalidad. Antes que ser esta, como intentaremos mostrar en este texto, una 'negatividad' concebida como lo "contrario" de la racionalidad, ella es parte constitutiva de esta. Merleau-Ponty reclama una pertenencia mutua entre sentido y insentido, razón y sin razón, razón y contingencia, eternidad y finitud, visibilidad e invisibilidad, conciencia e inconciencia, en la que jamás se da una superación de la una por la otra. No se trata, entonces, de "superar" el racionalismo, sino de reivindicar un orden del sentido más originario –un *logos* de la experiencia sensible- que haga posible hablar de un *logos* en plural, de un mundo, en palabras de Merleau-Ponty, con "varias entradas" (Cf. 1964a).
- 3 La obra de Merleau-Ponty se suele clasificar en tres grandes periodos. El primero, centrado principalmente en indagar por el sentido histórico de la existencia, está conformado por sus dos primeras obras *La estructura del comportamiento* (1942) y *Fenomenología de la percepción* (1945); el segundo, en el que la reflexión sobre el sentido de la historia en cuanto tal adquiere mayor relevancia, lo integran textos como *Sentido y Insentido* (1948), *Humanismo y Terror* (1947) y *Las aventuras de la dialéctica* (1955). Al último periodo pertenecen las obras de publicación póstuma *El ojo y el espíritu* (1964), *Lo visible y lo invisible* (1964), *La prosa del mundo* (1969) y es concebido por la crítica como la fase propiamente ontológica, en la que la pregunta por el sentido del ser se convierte en el asunto central. (Ver al respecto Waldenfels, 1998, pp. 147-204). Estas agrupaciones de la obra de un autor, aunque hasta cierto punto necesarias, son muy limitadas y polémicas si, como advierte Waldenfels, no se explicitan las interconexiones e implicaciones temáticas entre los periodos que hacen imposible una separación tajante entre ellos. Restringir el interés y desarrollos de Merleau-Ponty sobre la dialéctica al segundo periodo indicado, como se ha acostumbrado a hacer, impide reconocer e indagar su presencia y alcance en la ontología propuesta en el último periodo de su vida.
- 4 Como señala Diana Coole (2000) la obra de Merleau-Ponty puede ser identificada ella misma con una permanente aventura dialéctica cuyo objetivo fue explorar la negatividad (Cf. pp. 123-124). Pero nuestro interés no es exponer el pensamiento dialéctico de Merleau-Ponty en los diferentes momentos de su obra, como lo presenta Coole, sino más bien mostrar cómo su propuesta de un nuevo pensar -el 'pensar sensible', 'pensar de quiasmo'- se resuelve en los términos de una dialéctica negativa. Recientemente Mariana Larison (2016) ha llamado la atención en la importancia decisiva de la dialéctica para la comprensión de la filosofía de Merleau-Ponty, especialmente en su último periodo. Larison plantea la pregunta -una de las preguntas conductoras de su investigación- por el lugar de la dialéctica en la ontología de Merleau-Ponty, señalando la necesidad de comprender cómo es posible la inclusión de la *negatividad* en el sentido del Ser (Cf. 2016, p. 20). Consideramos también que comprender el sentido que adquiere la *negatividad* -núcleo del pensamiento dialéctico- en la ontología propuesta por el filósofo francés equivale a su vez comprender a esta. Nuestro interés se limita aquí justamente a mostrar cómo la idea de un nuevo pensar, concebido por Merleau-Ponty como un pensar de lo sensible, se desarrolla como un pensar de lo negativo.

constitutiva de lo positivo, y no como lo opuesto a éste, encarna la posibilidad de practicar una reflexión en la que lo otro, lo extraño y distinto de nosotros, no sea simplemente un resultado de nuestra propia reflexión. 2. La dialéctica como reencuentro con el pasado. En la concepción dialéctica de la historia encuentra Merleau-Ponty una idea del pasado enraizado en la experiencia sensible. 3. El sentido de la *crítica*. La dimensión profundamente dialéctica de la idea de *crítica* pone en evidencia la negatividad constitutiva de la *re-flexión* practicada por el nuevo pensar como pensar de lo sensible.

1. Dialéctica negativa

Al inicio del segundo capítulo de su obra póstuma *Lo visible y lo invisible*, titulado “interrogación y dialéctica”, Merleau-Ponty retoma su crítica a las “filosofías de la reflexión” y de la “conciencia”: Estas convierten en “razones” el sentido de nuestra experiencia del mundo, en una “explicación” que debemos buscar en su misma reflexión (Cf. Merleau-Ponty, 2010, p. 55). Ellas dan por sabido, por explicado, nuestro acceso al mundo, a las cosas, a los otros. Sus teorías son, en últimas, un despliegue y aplicación de conceptos preestablecidos y su lenguaje un instrumento al servicio de su expresión. El ejercicio de su crítica, y los descubrimientos de su reflexión, se convierten en una constatación de sus propios principios. Cada nuevo hallazgo, como en la lógica del algoritmo, es interpretado como una derivación de los primeros axiomas o postulados (Cf. Merleau-Ponty, 1969, p. 167).⁵

Es claro que la filosofía nunca ha sido, en sentido estricto, un pensar conforme con el orden preestablecido. Su reflexión se ha caracterizado por una ruptura con éste y por la instauración de un nuevo orden del sentido.⁶ Pero la reflexión, cuando se practica como una operación al “interior” del sujeto, como un diálogo de la razón consigo misma, convierte al mundo en “mundo pensado” o en “conciencia de mundo”. Se configura, de este modo, como un pensamiento abstracto: elimina nuestro vínculo con el ser de las cosas y del

5 Para Adorno, en forma similar a Merleau-Ponty, la filosofía dialéctica deja de ser dialéctica negativa, y se convierte en una filosofía abstracta, idealista, en el momento en que olvida el vínculo estrecho entre el pensar y la experiencia al otorgarle primacía al concepto. Lo pensado, lo reflexionado, se da ya como algo acabado, subsumido siempre desde conceptos preestablecidos, a la manera del pensamiento matemático: todo nuevo hallazgo del pensar es considerado como una “derivación” de postulados previos (Cf. Adorno, 2003, pp. 71-72).

6 Ya en Sócrates se encuentra una idea de la filosofía, afirma Merleau-Ponty en su lección inaugural en el *Collège de France*, que la distingue de los demás saberes: no dar por sentado ningún saber absoluto, pues se trata del profundo convencimiento de que no sabemos nada. La filosofía consiste en la posibilidad *siempre abierta* de cuestionar el sentido del mundo, del hombre y de saber que nunca tendremos una respuesta definitiva (Cf. Merleau-Ponty, 1953, especialmente pp. 46-47).

mundo, una vez ha creído encontrar –para siempre– la esencia de estos y de haberla expresado en conceptos. Las filosofías de la reflexión y de la conciencia sustituyen, en últimas, nuestra apertura al mundo por un “consentimiento de sí a sí” (Merleau-Ponty, 2010, p. 56). Su vuelta “a sí”, implicada en la re-flexión, es un encuentro consigo misma, en el modo de una mismidad que es idéntica consigo misma, esto es, como un “sí mismo” en el sentido que tiene la palabra en inglés *same* o el alemán *dasselbe*: “Si queremos evitar esta primera mentira de la que no se vuelve, debemos concebir nuevamente, a través de la reflexión, el ser-sujeto y el ser mismo, concentrando nuestra atención en el horizonte del mundo [...] –primera positividad de la cual ninguna negación de nuestras dudas puede ser su equivalente”. (Merleau-Ponty, 2010, p. 56).

El proyecto de revisión de categorías centrales como “sujeto”, “mundo”, “ser”, inscrito en una crítica frontal a las filosofías de la reflexión y de la conciencia, fue también el trabajo emprendido por Sartre, especialmente en su texto *L'Être et le néant*. Nos detendremos brevemente en la crítica que hace Merleau-Ponty a esta obra,⁷ particularmente en el segundo capítulo de *Lo visible y lo invisible* antes mencionado, ya que en la lectura que ofrece Merleau-Ponty de Sartre se encuentran, según nuestra opinión, los aspectos esenciales de la concepción merleau-pontiana de dialéctica negativa.

El intento de Sartre por superar las posiciones psicologistas y racionalistas lo conduce a plantear una purificación del sujeto –la idea de éste como absoluta negatividad– y del ser –concebido como absoluta positividad–, que impide toda verdadera interacción entre ellos.⁸ Somos absoluto vacío, ausencia de ser y nuestra exigencia de realización, de cumplimiento, es un llamado del ser, del “exterior”, desde lo que no somos. La nada es lo que le falta al ser para ser, su complemento; una instancia descansa en la otra, son solidarias entre sí. En este sentido, advierte Merleau-Ponty, no se da una verdadera oposición entre ellas.

7 Se debe advertir que, sin embargo, en el apartado “Existencia y Dialéctica”, del capítulo “por doquier y en parte alguna” de su libro *Signos*, Merleau-Ponty destaca el hecho de que en *L'Être et le néant* esté presente también una concepción ontológica de la conciencia y de la libertad, con la que se busca reivindicar el ser concreto, situado e histórico del hombre (Cf. 1960, p. 189).

8 Aunque Sartre insista en la importancia de comprender la relación entre el ser y la nada en términos dialécticos, él hace de esta relación una relación imposible al concebir el Ser como absoluta positividad y la nada como absoluta negatividad respectivamente. El ser es, afirma en la introducción al *L'Être et le néant*, lo que es, plena positividad, aquello que no implica ninguna negación (Cf. 2008, p. 35). La nada, en la medida en que es introducida por el hombre a través de la interrogación, hace parte de la estructura ontológica de éste. Ella define el propio ser del hombre como lo que *no es* (2008, p. 58) y en esto radica la libertad de éste: en ser siempre lo que no es, en tener que negar su pasado y su porvenir para ser (2008, p. 64). Merleau-Ponty expresa ya su crítica a esta concepción del ser en sus cursos sobre la dialéctica de 1955-1956: “En el caso de Sartre, entre el ser, que es plena positividad y la nada, que “no es”, no podría haber dialéctica. Lo que allí se origina es una especie de sacrificio de la nada; se dedica totalmente a manifestar el ser y niega absolutamente la negación que es.” (2009, p. 162).

La nada es una fisura en el ser abierta por el propio ser (cfr. Merleau-Ponty, 2010, p. 58) con lo que se evidencia el dominio y primacía de la “exterioridad” (Cf. 2010, p. 61).

La negación como carencia, y es lo que nos interesa destacar aquí, no asume, no integra lo que niega. La nada es lo opuesto al ser, aquello que no es, que se define como no-ser. Su negación consiste en una negación del instante, del momento, pero no es una negación que asuma el peso del presente -que es el peso del pasado-, la experiencia de nuestra vida (Cf. 2010, p. 58). La verdadera negación, advierte Merleau-Ponty, es aquella que *contiene* lo que niega, y que lo asume. No somos la niñez o la adolescencia que tuvimos, pero su no-ser, su no-existencia, hace presencia efectiva en nosotros, nos constituye. Es un no-ser, si se quiere, “lleno de ser”. La filosofía de la negatividad de Sartre, afirma Merleau-Ponty, deja intacto el presente de nuestro ser encarnado y de todo ser, “[...] la opacidad de mi vida en tanto que no me aplico a ella por la reflexión” (Merleau-Ponty, 2010, p. 60).

En sus cursos sobre la dialéctica, impartidos por Merleau-Ponty en el *Collège de France* entre 1955-1956, época en que publica su texto *Las aventuras de la dialéctica*, observa que lo característico de la filosofía dialéctica es ser, como en Hegel, un “trabajo de lo negativo” (Merleau-Ponty, 1968, p. 64). La negación no es exclusión de lo positivo y, de este modo, no plantea la relación con éste en términos de una alternativa, sino que consiste en afirmar su propia negación, en un ejercicio de reconstrucción que es capaz de llevarla más allá de sí misma, de “destruirla para salvarla” (Cf. 1968, p. 64). La negación, al asumir lo que niega, al ser, afirma en alusión a Hegel, “negación de la negación”, mantiene *en ella misma* la oposición, la contradicción con lo positivo. El trabajo de lo negativo, como negación de la negación, lejos de ser un artificio verbal (Cf. 1968, p. 64) expresa el verdadero sentido de la dialéctica: cada término de la relación llega a ser lo que es por el otro, por la oposición mantenida con él, como exigencia incluso de su propia destrucción. La dialéctica es justamente ese movimiento en el que cada término involucrado es él mismo en el momento en que se dirige al otro, el movimiento que permite no sólo comprender, sino mantener la paradoja, el misterio de un ser para quien “es lo mismo pasar al otro que devenir sí mismo” (Merleau-Ponty, 2010, p. 87), en donde cada término de la relación es su propia mediación.

La filosofía dialéctica se caracteriza, entonces, por ser una filosofía de la ‘diferencia’ (*différence*),⁹ en el sentido de una diferencia que *surge, nace,*

9 Nuestro autor advierte que no se debe entender la diferencia como diferencia *de* una identidad, ya que, en tal caso, ella, la diferencia, se convierte en una simple derivación o explicación de esta. Para no hacer de

en el contacto con las cosas, con los otros, con el mundo, con aquello que no somos y que, sin embargo, nos constituye. El “trabajo de lo negativo”, como *constitutivo* de nuestra experiencia, no es del orden conceptual, pero esta negación, lo no-conceptual, no se opone simplemente al concepto como su privación, sino que es, en términos de Merleau-Ponty, su “otra cara”. La existencia de lo no-conceptual “en” el concepto, en el modo de una negación que asume enteramente lo que no es, sin convertirlo en algo positivo –en concepto–, que mantiene en ella la oposición, no es para el pensamiento dialéctico un absurdo, sino el modo de ser propio de un pensar, de una reflexión que reconoce que ésta no inicia en ella misma, sino en otro, que se esfuerza, como advierte a propósito Adorno (Cf. 2003, p. 24),¹⁰ por no asegurar lo no-conceptual desde el concepto.

la diferencia una construcción de nuestra reflexión ella debe buscarse en el mundo pre-reflexivo de nuestra experiencia sensible. Percibir una cosa es diferenciar-se de ella, establecer una distancia (écart) respecto de ella y de nosotros mismos que no es precisamente una construcción nuestra para comprender el objeto percibido, sino el modo mismo en que se da nuestra percepción, es decir, por ‘diferenciación’. La diferencia es, por ello, observa Merleau-Ponty, ‘negatividad’ (*négativité*), pero en el sentido de una negatividad que es constitutiva de la diferencia, justo en el modo de una *non-différence*. (Cf. 1964a, pp. 308-309). Si somos lo que no somos, si nuestra mismidad (*Selbstheit*) –presente en la relación que sostenemos con nosotros mismos– se forma a través de las cosas, de los otros, de lo que no somos, significa que nuestra “identidad” no se da como una relación de igualdad consigo misma, sino de ‘diferencia’ respecto de sí misma. La identidad es para Merleau-Ponty, afirma al respecto Dastur, una ‘identidad estructural’, cuya estructura tiene la forma de un ‘quiasmo’, de una división como distancia (écart) respecto de sí misma (Cf. 2001, p. 184).

- 10 Es necesario advertir que, si bien encontramos una gran similitud entre la noción de negatividad planteada por Adorno en *Negative Dialektik* y por Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible*, existen diferencias importantes entre ambos autores que no se deben pasar por alto. Consideramos que una de estas diferencias, que marca la concepción propia de la dialéctica en cada uno de ellos, tiene que ver con la crítica dirigida por Adorno – y también por Horkheimer y Marcuse– a la ontología. Esta incurre, escribe Adorno (2002) en sus lecciones sobre ontología y dialéctica impartidas entre 1960-1961, en una posición idealista y abstracta al hacer derivar la comprensión del ente (*Seiende*) del sentido del ser (*Sein*) (Cf. pp. 14-15). Respecto a la crítica de Adorno a la ontología confróntese a sí mismo la primera parte de *Negative Dialektik* (2003), especialmente p. 70 y 78. La negatividad de los entes no sería constitutiva de la experiencia que tenemos de ellos, sino algo previamente determinado por el sentido del ser. En Adorno la posición idealista en que incurre la ontología busca ser superada, como observa Coole (2000) en el capítulo dedicado a Adorno, por una perspectiva epistemológica que otorgue primacía al ente, al objeto (*Objekt*) (Cf. pp. 156-157). Afirmar la primacía del ente no conlleva asumir una posición empirista, si se tiene en cuenta que, como advierte Adorno, no existe un acceso inmediato a él, sino a través del concepto. (Cf. Adorno, 2003, p. 156). En este trabajo proponemos, como ha podido verse hasta aquí, una idea de la negatividad en Merleau-Ponty que involucra directamente el trabajo conceptual propio de la filosofía. Sería objeto de otro estudio preguntarse por las diferencias y similitudes entre Merleau-Ponty y Adorno en torno a su concepción de la negatividad y su idea de la filosofía. Cabría preguntarse también, a partir de la crítica de Adorno a la ontología, si la primacía del ser asignada por Merleau-Ponty en su ontología, de inspiración heideggeriana, termina ignorando la negatividad constitutiva de los entes en provecho de una idea general del ser.

2. La dialéctica como reencuentro con el pasado

La dialéctica es una reflexión sobre el pasado y, en este sentido, sobre la historia.¹¹ La reflexión pura, convertida en un sistema absoluto de pensamiento, termina destituyendo el peso del pasado y de la historia en el momento en que hace derivar el sentido de los acontecimientos de su sistema de pensamiento. El resultado ha sido, tanto de filósofos como de historiadores e investigadores de las ciencias sociales, una visión abstracta y lineal de la historia, apoyada en la idea de un observador absoluto, situado fuera del tiempo y, de este modo, fuera del curso de la propia historia. El problema radica aquí, para Merleau-Ponty, en la separación tajante hecha entre el orden de las ideas o de los conceptos y el orden de los acontecimientos, entre el hombre y la historia, en últimas, entre la cultura y la naturaleza.¹² Se trata de una división artificial, ya que “todas las instancias que uno desearía oponer a la historia tienen también

11 No es una simple coincidencia que Merleau-Ponty imparta el curso “Materiales para una teoría de la historia” (1953-1954) en el momento en que prepara la publicación de su obra *Las aventuras de la dialéctica*. En este curso, oponiéndose a una idea objetivista y abstracta de la historia, también presente en las concepciones tradicionales del materialismo histórico –particularmente aquella de Luckács–, expone una concepción dialéctica de la historia en la que su *sentido* se da en la forma de un acontecimiento estrechamente vinculado a los avatares de la vida y la contingencia: “No hay historia si el curso de las cosas es una serie de episodios sin nexo, o si es un combate ya ganado en el cielo de las ideas” (Merleau-Ponty, 2009, p. 144). La “buena” dialéctica, es decir, aquella que no convierte en concepto, en tesis la negatividad, permitiría mostrar, como lo plantea el autor un semestre después en sus *Cursos* sobre la institución y la pasividad (1954-1955), el movimiento de implicación mutua entre exterioridad e interioridad que hace imposible una determinación exterior – o interior– del sentido de la historia. En la noción de *institución*, afirma Merleau-Ponty (2009), “buscamos un remedio a las filosofías de la conciencia” (p. 151) que terminan convirtiendo el sentido de la historia en un resultado de su indagación, esto es, en un concepto. En las *Notas* preparatorias al curso *La institución en la historia personal y pública* sostiene que los análisis del mundo, de la vida, emprendidos por la conciencia como conciencia constituyente de sentido, hacen de ellos, del mundo, de la vida – de la vida del otro y de nosotros mismos – un “pensamiento de”, un contenido, una representación suya. (Cf. Merleau-Ponty, 2012, p. 3).

12 La nueva ontología como ontología de lo sensible elaborada por Merleau-Ponty exige una revisión de la idea de la naturaleza. Este fue el tema exclusivo de los *Cursos* ofrecidos por el autor entre 1956 y 1958. Si bien el estudio de la naturaleza no soluciona el problema ontológico de la tradición – advierte en su primer curso “El concepto de naturaleza” (1967-1957), aludiendo particularmente a la filosofía moderna, la cual ofrece ideas abstractas del hombre y la historia – es completamente necesario para no incurrir en concepciones inmaterialista del ser (Cf. Merleau-Ponty, 2009, p. 165). Al inicio de su segundo curso “El concepto de naturaleza II, la animalidad, el cuerpo humano, paso a la cultura” (1957-1958), confluye Merleau-Ponty, después de haber revisado en el primer curso el concepto de naturaleza, especialmente en Descartes, Kant, Schelling, Bergson y Husserl: “Lo que las filosofías dialécticas modernas no han conseguido hacer, porque la dialéctica en ellas ha permanecido enmarcada dentro de una ontología-predialéctica, sería posible para una ontología que descubriera en el ser mismo un voladizo o un movimiento” (2009, p. 182-183). Se trata para él, efectivamente, de una concepción dialéctica del ser sólo posible como ontología del ser “materialista”, entendido este como ser sensible; de una ontología, expresado en la terminología del último Merleau-Ponty, de la carne. Su investigación sobre el concepto de naturaleza busca, por ello, ante todo mostrar el *nacimiento* de este ser sensible en la naturaleza – como subraya el autor un año después en su curso “Naturaleza y logos: el cuerpo humano” (1959-1960) – sin hacer de él una “conciencia de”, algo derivado (Cf. 2009, p. 205). Confróntese así mismo sus *Notas* a este curso (1994, p. 269). Sobre la lectura que hace Merleau-Ponty en sus *Cursos* y *Notas* del concepto de naturaleza ver Larison (2016), particularmente el capítulo II “L’ontologie volée de la nature”, pp. 55-123.

su historia, y por medio de ésta comunican con la historia [...]”. (Merleau-Ponty, 2009, p. 144). Los hechos tienen su historia, su propio tiempo que les permite comunicarse con otras épocas, con otros hombres, con otras culturas. No se trata, entonces, ni de constituir su sentido ni de asignarles un lugar en la historia. Si bien el sentido de los hechos es una invención, una construcción, ello no significa que los hechos sean *nada* para quien los interpreta (Cf. Merleau-Ponty, 2009, p. 144).

Esta idea de la historia, característica de un pensamiento filosófico dialéctico, exige a su vez una comprensión distinta de la filosofía de la historia y con ello de la historia de la filosofía. Se debe entender que la historia, observa Merleau-Ponty en el prefacio a su libro *Las aventuras de la dialéctica*, es una “*experiencia* interpretada” (1957, p. 7); quien interpreta está situado *en* una historia, en un tiempo y nunca puede distinguirse plenamente de lo que hace (Cf. 1957, p. 8). Esto plantea la imposibilidad de partir de principios absolutos, en virtud de los cuales una época, un acontecimiento histórico sean el simple resultado de su aplicación. Es el equívoco de las interpretaciones teleológicas de la historia que proclaman el advenimiento de un porvenir ubicado más allá de la historia; es el problema de algunas interpretaciones marxistas de la historia y no propiamente de Marx y los buenos Marxistas.¹³ El filósofo no está, así como tampoco el historiador, en frente de los acontecimientos como si estos fueran hechos acabados, consumados. Si el pasado no es simplemente lo que ya fue, lo que ya pasó, un acontecimiento que permanezca encerrado en su tiempo, si él es ante todo un pasado abierto a diversas interpretaciones, lo es porque el “contacto” que tenemos con él se da en la forma de una *experiencia* y no como un “objeto” elegido en frente de nosotros para satisfacer nuestra curiosidad intelectual.

El pasado tiene el poder de seguirnos interrogando, de plantearnos las grandes preguntas —la pregunta por el mundo, por la verdad, por la justicia, por la historia, por los otros etc.—, porque pertenecemos a él, porque es siempre pasado *de* nuestro presente, porque, en otras palabras, somos pasado y ello no porque lo haya dicho el filósofo, el historiador, el novelista o el poeta.

13 En su artículo “Marxismo y Filosofía”, publicado en su obra *Sens et non-sens*, denomina Merleau-Ponty pseudo marxistas a aquellos marxismos que sostienen una concepción teleológica de la historia, según la cual únicamente es verdadera la fase final de la historia. Nuestro autor afirma que para Marx es el hombre individual y su situación social e histórica concreta el motor y sentido de la historia y no una ley universal instalada fuera de ésta (Cf. 1977, p. 198). En sus *Notas* del curso “Filosofía y no-filosofía después de Hegel”, Merleau-Ponty observa, más de 10 años después, que hay, por supuesto, un espíritu positivista en la filosofía de Marx: La idea de un futuro sin comunismo como resultado de la superación (*Aufhebung*) de la alienación (Cf. 1996, p. 338). Pero, advierte, por otra parte, que al introducir Marx el concepto materialista de naturaleza no hace de la negación una pura abstracción (Cf. 1996, p. 348). Sobre la interpretación merleau-pontiana de Marx ver “Merleau-Ponty lector de Marx. La praxis dialéctica como génesis del sentido” (Eiff, 2010).

Es porque vivimos esta vida con sus misterios y luchas, pero también con sus seguridades y promesas, que podemos ser interrogados por los filósofos de la tradición y no precisamente porque establezcamos con ellos un diálogo “cabeza a cabeza”. “Entramos” en contacto con la historia, y con la historia de la filosofía, porque compartimos con ella lo esencial: ser la experiencia de una vida sometida a las “aventuras del sentido”, pero no como un fatalismo o una predestinación, sino justo porque el mundo que ella vive es un mundo abierto, que se resiste a ser únicamente lo que han expresado, lo que han comprendido de él los filósofos y los historiadores.

La historia así comprendida es una *historia viva*, en la que podemos “entrar” sólo porque ya estamos en ella, porque comunicarse con ella, con la historia de la filosofía, por ejemplo, significa “hacer eco” a sus preguntas, en el sentido de comprender que en lo planteado por un filósofo lo que está en juego es nuestra propia existencia, la manera de relacionarnos con el mundo. Y esta comprensión sólo es posible porque mantenemos, en nuestra *experiencia*, una apertura al mundo que ningún racionalismo, ningún capitalismo termina por cerrar del todo. La comunicación efectiva con la historia de la filosofía, aquella que permite su verdadera comprensión y renovación, no se da particularmente en un ejercicio de confrontación entre la obra y la vida de los filósofos, sino en el poder de *hacer nuestras* sus preguntas y sus respuestas, esto es, el poder cuestionar nuestra propia experiencia del mundo: “Lo que hace que Descartes esté presente es que, rodeado de circunstancias hoy abolidas, obsesionado por preocupaciones y unas cuantas ilusiones de su época, respondió a esos avatares de un modo que nos enseña a responder a los nuestros, aunque estos sean diferentes y nuestra respuesta diferente también” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 157).¹⁴ Lo que nos enseña Descartes, pero también Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, no es especialmente un conjunto de sabias proposiciones y conceptos, sino el modo como enfrentaron filosóficamente el mundo que les tocó vivir. Más exactamente. Aprendemos que sus conceptos, la formulación de sus ideas, han sido arrancados a la vida, en su encuentro con el mundo. Y si lo hemos aprendido, si sus preguntas, como afirmábamos, “hacen eco” en nosotros, si son capaces de retumbar, de hacer vibrar y cuestionar el sentido de nuestra existencia, se debe a que ellas, *sus* preguntas, nacen también de *nuestro* encuentro con el mundo, en el “flujo y reflujo de nuestra historia personal y social” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 159).

14 En “Partout et nulle part”, introducción a la obra colectiva *Los filósofos célebres*, lleva a cabo Merleau-Ponty mismo este diálogo vivo con la historia de la filosofía. Es este diálogo el que le permite reivindicar el sentido de la dialéctica frente al descrédito en que había caído en autores como Bergson y Husserl (Cf. 1960, p. 196).

La historia de la filosofía, afirma Merleau-Ponty en alusión a Hegel, “está toda ella en presente” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 156) y ello porque también él comprendió, “esa cabeza que quiso contener al Ser” (1964b, p. 157) que el pasado no es la negación del presente, que, en tanto *pasado vivo*, él existe sólo en el presente, como pasado percibido, vivido por nosotros. Entre el pasado y el presente existe un *intercambio*, un paso permanente de uno al otro, de *continuidad y ruptura*, que hace que no podamos simplemente explicar nuestro presente por el pasado ni viceversa. Nuestro autor encuentra en esta idea dialéctica de la historia, como *historia viva, actuante*, toda ella existiendo en el presente de nuestra experiencia, la forma de explicar *desde dentro* el sentido del acontecimiento histórico, desde la mirada de un sujeto situado en un espacio y un tiempo determinados. Comprender la historia de la filosofía, por parte del filósofo, significa transformar el pasado de ésta, responder desde su presente a las preguntas que los filósofos de la tradición han planteado, en un intercambio, en una interacción que implica continuidad y ruptura permanentes. “Lo” comprendido por él no está “en” la historia, “en” lo que han dicho los filósofos, ni tampoco en sus propias intenciones y apuestas de interpretación, sino que surge justo en el *presente de su experiencia*: en la interacción, en el intercambio entre ambas instancias.

Esto exige reconocer una *lógica de la experiencia* distinta a la lógica de los sistemas cerrados, absolutos, que haga posible la comprensión de la emergencia del sentido de la historia en la contingencia de nuestra experiencia, sin que ello conduzca a la propuesta de la hegemonía del azar y del caos. El *acontecimiento del sentido*, sostiene Merleau-Ponty, no niega el advenimiento (Cf. 1969, p. 113). El sentido de lo comprendido surge como *respuesta* a una tradición y esta respuesta, por ser respuesta del presente, es ya distancia y ruptura con dicha tradición. Es lo que se quiere decir cuando se afirma que la verdad expresada por un filósofo, por un autor en su obra, no está en ésta, a modo de proposiciones y enunciados, sino más allá de estos, en el poder que tiene de seguir interrogando, de darnos qué pensar. Incluso los filósofos que con mayor profundidad han pensado la historia –Hegel y Marx– han terminado sacrificando el ser abierto de ésta como experiencia de la contingencia, como una historia que está siempre por hacerse, por escribirse: “Hay historia si hay una lógica en la contingencia, una razón en la sinrazón” (Merleau-Ponty, 1968, p. 38). La historia de la filosofía, y con ella la misma filosofía, se convierte en sistema, en concepto –en historia conceptual– si se anulan las incertidumbres, los riesgos, los azares propios de su presente, de un presente que la ha hecho y la hace posible.

3. El sentido de la *crítica*

La filosofía dialéctica tiene como rasgo característico cuestionar su propio nacimiento, en la medida en que reconoce que su reflexión no empieza en ella misma, sino en un movimiento que la precede. En este sentido, el pensamiento dialéctico asume la paradoja de ser una filosofía cuya reflexión se inicia en la experiencia *pre-reflexiva*. Reconocer que la vida *pre-reflexiva* de esta experiencia se encuentra en el comienzo de la reflexión es para la dialéctica el punto de partida de su crítica. El “sí mismo” al que regresa la re-reflexión dialéctica, a diferencia de las filosofías de la reflexión o de la conciencia, es un sí mismo alienado, ek-stasiado en la cosas, en los otros, en el mundo (Cf. Merleau-Ponty, 1964a, pp. 76-77). Su reflexión reconoce el problema que significa para ella misma ser “toma de distancia” frente al mundo, ruptura con él, *dentro* del mundo, siendo *parte* de él. La vida *pre-reflexiva* que vivimos, en donde nuestro contacto con el mundo no es toma de posición deliberada, pertenece al movimiento mismo de la reflexión. Lo *pre-reflexivo* no es para la dialéctica, a diferencia de las filosofías de reflexión pura o de las filosofías de la conciencia, una fase previa a la reflexión. El “pre” de la *pre-reflexión* no debe ser entendido como lo contrario de la reflexión, como aquello que está todavía no es su carencia, sino como “algo” que la constituye de manera esencial, pero que nunca puede coincidir con ella misma; existe en ella en el modo de lo “irreflejo”, como aquello que no puede ser el reflejo intacto de sí mismo. Lo “previo” a la reflexión tiene que ver, de este modo, con lo “irreflexivo”, con lo que “escapa” a la reflexión y que, sin embargo, hace parte de ella.¹⁵

El reconocimiento de la necesidad de practicar la negación de la reflexión –en la reflexión–, esto es, de comprender que la re-reflexión es *ella misma* una experiencia *pre-reflexiva*, pone en evidencia que el sentido de su crítica se resuelve como crítica de sí misma, como autocrítica. Pensar no puede ser un acto de reflexión pura –o lo es sólo como recurso metodológico–, ya que nuestra experiencia de reflexión es siempre una experiencia mediada, atravesada por la historia, por la cultura. La autocrítica no se restringe a ser un cuestionamiento de los propios principios, de los resultados de la reflexión, sino que es, mucho más, la exigencia permanente de *volver a pensar* el sentido de nuestra

15 La percepción, sostiene Merleau-Ponty ya en la *Fenomenología de la percepción*, es ella misma inconsciente, en el sentido en que se da siempre como impercepción, como una estructura “figura-fondo”, cuyo fondo es, en últimas, el propio mundo. Es en virtud de este “fondo de sentido” de la percepción o, dicho en palabras de Merleau-Ponty, del reconocimiento de la pertenencia del *sinsentido* al sentido como se explica el nacimiento del fenómeno de la ‘significación’ en la percepción (Cf. 1945, pp. 490-491), es decir, de un pensar de la experiencia sensible.

experiencia del mundo, una vez se ha reconocido nuestro ser-del-mundo, nuestro ser alienado en él: “Una de las tareas de la dialéctica [...] es eliminar las falsas evidencias, denunciar las significaciones escindidas [...] vaciadas y criticarse a sí misma” (Merleau-Ponty, 2010, p. 88). Nuestra percepción, nuestro cuerpo son ya, observa Merleau-Ponty en *La fenomenología de la percepción*, un fenómeno cultural y la filosofía debe someter a crítica cada vez el mundo de las significaciones que se ha encarnado en nosotros. Las filosofías de la reflexión pura pierden esta posibilidad fundamental de la autocrítica, puesto que para ellas nuestro ser ek-stasiado en el mundo no es verdaderamente un problema. Incluso si hablan de enajenación, sostiene Merleau-Ponty en alusión a las malas interpretaciones de la filosofía de Hegel (1960, p. 162), esta sólo es una dificultad que se resolverá en el desarrollo de la historia del espíritu. Como episodio del capitalismo la enajenación pasa a ser un *concepto*, una *idea* con la que se quiere explicar el sentido teleológico de la historia. Esto sucede porque la vida prereflexiva no pertenece, en rigor, a la reflexión. Si perteneciera, la crítica a la enajenación no cesaría incluso en una sociedad donde el capitalismo pudiera estar abolido.

La fuerza de la crítica en la filosofía dialéctica no radica, por ello, ni en las argumentaciones ni en el análisis de los conceptos, sino en el poder de pensar de nuevo cada vez el sentido de nuestra experiencia del mundo, los modos de relacionarnos con las cosas y con los otros. Es una crítica al mundo de significaciones que se ha hecho “hábito”, “costumbre”, “comportamiento” en nosotros, y no precisamente un cuestionamiento de nuestras representaciones y conceptos. La filosofía, subraya Merleau-Ponty, no se reduce a ser un análisis del lenguaje, ya sea este lenguaje de la vida cotidiana, científico o filosófico (2010, p. 92). La pregunta por el sentido del mundo no se encuentra, como tampoco su respuesta, en el orden de las significaciones fijas, de lo ya dicho. Cuestionar las cosas y el mundo en provecho del lenguaje, es decir, pretendiendo con ello demostrar sus poderes intrínsecos, es mantenerse aún en la comodidad que brinda el universo de las puras significaciones. El cuestionamiento del *sentido* de nuestra propia experiencia –la autocrítica–, llevada a cabo por la dialéctica, consiste justo en el esfuerzo por no encontrar un “sustituto” para este *sentido* en el orden de las significaciones acostumbradas; en practicar una crítica que vaya más allá de estas significaciones, que *rompa* con el orden de las significaciones establecidas, en el modo de una experiencia de expresión que sea capaz de nombrar el *sentido nuevo* descubierto en ella.

Se trata, con esta concepción dialéctica de la crítica, de “igualar” nuestra experiencia de reflexión con nuestra experiencia prereflexiva del mundo, de no permitir, en otras palabras, que aquella –nuestra reflexión– abandone a

esta. El gran valor de Hegel consistió precisamente, para Merleau-Ponty, en intentar sacar la dialéctica –la razón dialéctica– de nuestra experiencia (Cf. 1964b, p. 189), pero, al igual que Sartre, para el filósofo alemán “[...] el pensamiento deja de ser *parte* del movimiento dialéctico [...] convierte [a este] en significado, tesis o cosa dicha” (Merleau-Ponty, 2010, p. 89). Merleau-Ponty propone, en este sentido, un pensar *de* la experiencia, *inherente* a ésta,¹⁶ en donde la crítica no es lo contrario, lo opuesto a ella, sino el *modo mismo* en que la experiencia se realiza. Se trata de un pensar cuya crítica consiste en “aprender a ver”, “a percibir”. Este planteamiento supone una verdadera interacción dialéctica entre el pensar y la experiencia: la negación del sentido de nuestra experiencia de ver, introducida por la crítica, *hace parte* de la propia experiencia de ver. Es sólo *viendo*, *percibiendo*, como podemos practicar la crítica del sentido de nuestra experiencia prereflexiva del mundo, en el modo de un “paso”, de un “intercambio” entre nuestra manera acostumbrada de ver el mundo, de percibirlo, y una nueva manera de relacionarnos con él por la mirada. De nuestra experiencia prereflexiva, perceptiva del mundo, depende que en ocasiones nos mantengamos en el orden de las significaciones fijas, establecidas, o de que podamos romper con ellas, transformarlas.

Se mal interpreta la concepción merleau-pontiana del pensar como experiencia de ver, de percibir, si se cree que se trata con ella del simple uso de una metáfora. Sus estudios sobre el arte, especialmente sobre la pintura y la literatura, muestran el esfuerzo de Merleau-Ponty por “igualar”, como observábamos, el pensar y la experiencia. El pintor y el escritor, cada uno a su manera, ponen en evidencia el entrelazamiento dialéctico entre pensar y percibir. La mirada del pintor tiene el poder de romper con la familiaridad del mundo percibido y de mostrarnos, con ello, un orden de sentido en estado naciente. Si el pintor cuando pinta no elige, afirma Merleau-Ponty (1977) en alusión a Cézanne, entre lo que piensa y lo que percibe, sino que “pint[a] la materia dándose forma a sí misma, el orden que nace en una organización espontánea” (p. 39), se debe a que su poder de interrogar al mundo, a fuerza de tanto pintar, se ha hecho cuerpo, mirada. Si parece dudar en trazar una línea aquí o allá, como el escritor entre una palabra y la otra, es sólo en apariencia un discernimiento intelectual. No tiene la idea acabada de lo que va a pintar como una cosa en sus manos. Lo que va a ser su obra *nace* en el momento de pintar y ello porque ha sido capaz de explorar, como todo gran pintor o

16 Dastur plantea al respecto, en su libro *Chair et langage*, que el pensar del quiasmo en Merleau-Ponty debe entenderse precisamente como un pensar que pertenece a la estructura viva de la experiencia y no a la interioridad de un sujeto (Cf. 2001, p. 126).

todo gran escritor, nuestra experiencia prereflexiva del mundo, de practicar su crítica como una experiencia de extrañamiento, de asombro “ante” las cosas. El poder de su crítica consiste, en este sentido, en *hacer visible* lo que nunca habíamos visto, en negar la visibilidad dominante de las significaciones evidentes, descubriendo su otra cara, su sentido invisible.

Retomemos, a modo de conclusión, lo expuesto hasta aquí. La filosofía es concebida por Merleau-Ponty como un pensar esencialmente dialéctico que tiene como tarea principal llevar a concepto, a expresión, el sentido de la experiencia, sin hacer de éste el simple resultado de su reflexión. Tal propósito exige una nueva concepción del pensar como pensar *de* la experiencia, en el sentido de ser una *reflexión en y desde* nuestra propia experiencia como experiencia prereflexiva del mundo. La reflexión practicada por este pensar, como un pensar *de* nuestra vida prereflexiva, se resuelve como una dialéctica negativa, en la medida en que asume la negación –lo pre-reflexivo, lo irreflexivo– como parte constitutiva de su ser. Restituir el sentido de nuestra experiencia originaria como experiencia prereflexiva del mundo, no significa, por ello, un recurso nostálgico al origen, a una experiencia pasada capaz de explicar nuestro presente y nuestro futuro. Nuestro poder de reflexión, de toma de distancia del mundo, se encuentra *entrelazado* con nuestra vida prereflexiva, en una interacción dialéctica que permite comprenderlo como una reflexión *de lo* prereflexivo, *de lo* irreflexivo. En otras palabras, el sentido de nuestra experiencia prereflexiva es *practicado* por nuestra reflexión. La reflexión, así concebida, se resuelve como una crítica que tiene el poder de transformar, de romper con el orden de las significaciones fijas, establecidas, a diferencia de la reflexión practicada por las filosofías de la conciencia, convertida en especulación y ejercicio de argumentación.

Bibliografía

- ADORNO, T. “Einführung in die Dialektik”. Berlin: Suhrkamp, 2010.
- ADORNO, T. “Ontologie und Dialektik”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- ADORNO, T. “Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- COOLE, D. “Negativity and politics. Dionysus and dialectics from Kant to poststructuralism”. New York: Routledge, 2000.
- DASTUR, F. “Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty”. La Versanne: Encre Marine, 2001.
- EIFF, L. “Merleau-Ponty lector de Marx. La praxis dialéctica como génesis del sentido”. En *A parte Rei. Revista de Filosofía*, 67, enero de 2010. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/page9.html>

- LARISON, M. "L'Être en Forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty". Fano: Mimésis, 2016.
- MERLEAU-PONTY, M. "Phénoménologie de la perception". Paris: Gallimard, 1945. Traducción al español de J. Cabanes, Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, 1994a.
- MERLEAU-PONTY, M. "Éloge de la philosophie". Paris: Gallimard, 1953. Traducción al español de Eduardo Bello, Murcia: Universidad de Almería, 2009.
- MERLEAU-PONTY, M. "Les aventures de la dialectique". Paris: Gallimard, 1995. Traducción al español de León Rozitchner, Buenos Aires: Ediciones Leviatán, 1957.
- MERLEAU-PONTY, M. "Sens et non-sens". Paris: Gallimard, 1996. Traducción al español de Narcís Comadira, Barcelona: Ediciones Península, 1977.
- MERLEAU-PONTY, M. "Résumés de Cours. Collège de France. 1952-1960". Paris: Gallimard, 1968. Traducción al español de Eduardo Bello, Murcia: Universidad de Almería, 2009.
- MERLEAU-PONTY, M. "La prose du monde". Paris: Gallimard, 1969. Traducción al español de Francisco Pérez, Madrid: Tauros, 1971.
- MERLEAU-PONTY, M. "Signes". Paris: Gallimard, 1960. Traducción al español de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Barcelona: Editorial Seix Barral, 1964b.
- MERLEAU-PONTY, M. "Le visible et l'invisible". Paris: Gallimard, 1964a. Traducción al español de Estela Consigli y Bernard Capdevielle. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2010.
- MERLEAU-PONTY, M. "La nature. Notes. Cours du Collège de France". Établi et annoté par Dominique Ségla, Paris: Seuil, 1994.
- MERLEAU-PONTY, M. "Notes de cours. 1959-1961". Paris: Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, M. "L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)". Textes établis par Dominique Darmaillacq, Claude Lefort et Stéphanie Ménasé. Paris: Belin, 2003. Traducción al español de Mariana Larison, Barcelona: Anthropos, 2012.
- SARTRE, J.P. "L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique". Paris: Gallimard, 2008.
- WALDENFELS, B. "Phänomenologie in Frankreich". Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.