

David Durán

## *Cogito* y ontología de la carne en Maurice Merleau-Ponty

---

**Resumen:** Esta investigación centra su atención en cómo retorna el problema del cogito reflexivo en la ontología de la carne de Maurice Merleau-Ponty. Primero, se desarrollan los conceptos de cogito reflexivo cartesiano y cogito tácito en *Fenomenología de la percepción* (1945). Posteriormente, se muestra la transformación conceptual de estos en *Lo visible y lo invisible* (1964) a través de los conceptos de fe perceptiva y filosofía reflexiva. Finalmente, se demuestra cómo retorna el cogito reflexivo en la ontología de la carne por el privilegio de la presencia y de la coincidencia en los análisis del tacto y de la visión.

**Palabras clave:** Maurice Merleau-Ponty, cogito reflexivo, cogito tácito, ontología de la carne, percepción.

**Abstract:** This research focuses on how the problem of the reflexive cogito returns in Maurice Merleau-Ponty's ontology of the flesh. In the first place, the concepts «reflexive cogito» and «tacit cogito» are developed according to *Phenomenology of Perception* (1945). Subsequently, the article describes the conceptual transformation of these concepts into the ones of «perceptive faith» and «reflexive philosophy» according to *The Visible and the Invisible* (1964). Finally, the article demonstrates how the reflexive cogito returns to the ontology

of the flesh because of the privilege given to the presence and the coincidence in the analysis of touch and vision.

**Keywords:** Maurice Merleau-Ponty, reflexive cogito, tacit cogito, ontology of the flesh, perception

### Introducción

El siguiente trabajo consiste en una reescritura de la tesis de maestría titulada *La tentación del cogito en la ontología de la carne de Maurice Merleau-Ponty*<sup>1</sup>. El trabajo conserva la estructura original de la tesis, incluidos los títulos de las partes y subapartados. Se ha simplificado la argumentación, pero el trabajo mantiene las principales tesis sostenidas en la investigación de maestría.

La fenomenología se ha exigido plantear el retorno a lo sensible y al cuerpo vivo, pensar estas experiencias, pero, a la vez, no traicionar su esencia y su modo originario de darse. El método fenomenológico es el reflejo de esta autoexigencia: no *prejuizar* nada sobre el asunto que se desea investigar. Pero tratándose la fenomenología de una *descripción de esencias* —no de una explicación— se imponen de inmediato la expresión y la escritura. Lo descrito es aquello que la conciencia retiene como objeto de



pensamiento. Pero la exigencia de no sustituir lo vivido por lo pensado aparece aquí como un problema que es necesario resolver metodológicamente. ¿Qué hacer con la conciencia reflexiva que transforma lo vivido en pensado si a fin de cuentas la tarea descriptiva de la fenomenología demanda un esfuerzo de expresión que pasa por esta conciencia reflexiva?

Describir la esencia de la experiencia corporal significa *sacar del olvido* lo que las significaciones sedimentadas del lenguaje encubren sobre el sentido originario de *ser cuerpo*. Dado que el método fenomenológico propicia la mostración de los fenómenos desde sí mismos, la descripción debe tener en cuenta cómo la esencia se *instancia* en la existencia. Lo que se trata es de evitar el idealismo al que se opone la fenomenología. Doble exigencia de la fenomenología: por un lado, el imperativo de la *pureza de los fenómenos*, por el otro, que la reflexión no traicione las cosas según su más *propio* modo de existencia.

Describir la *pureza de los fenómenos* sin sustituir lo vivido por lo pensado fracasa en virtud de un supuesto no del todo cuestionado por la fenomenología: la *presencia* de los fenómenos en el *presente vivo* del cuerpo *propio*. La fenomenología asume la tarea de fundamentar el pensamiento reflexivo en una *experiencia prerreflexiva* del cuerpo. Esta supone un modo de existencia a través del cual el cuerpo «comprende» de previo sus posibilidades prácticas y motoras en su mundo cotidiano. Esta previa comprensión de las propias posibilidades tiene de fondo la idea según la cual el mundo está *presente* al cuerpo. La conciencia perceptiva abre el mundo como una *presencia* al cuerpo. La fenomenalidad del fenómeno radica justamente en esta *presencia* cuya *forma* es percibida, comprendida y asumida por el cuerpo.

Dos principios fundamentales de la fenomenología se vinculan con el supuesto de la *presencia*: la *intuición dadora originaria* y la *estructura de la intencionalidad*. La intuición abre la *manifestación* de los fenómenos a la conciencia perceptiva. La estructura de la intencionalidad plantea que toda conciencia es *conciencia de algo*. Esto significa que hay, por un lado, una *correlación*, en el sentido de que la conciencia está vinculada con aquello de lo que

es consciente; por el otro, una *diferencia*, dado que el objeto es *trascendente* respecto de la conciencia. El problema fenomenológico consiste en que el cuerpo *pertenece* a un mundo *trascendente* que no constituye, pero del que es *condición de fenomenización*. Dicho de otro modo, el *sentido* del mundo está *a la vez* «dentro» y «fuera» del cuerpo.

De este modo, queda implícita la tesis del mundo *presente* como *presencia* al cuerpo. La descripción fenomenológica debe sortear este obstáculo, es decir, describir esta *presencia originaria* del mundo en el cuerpo sin sustituir esta *donación originaria* del sentido. La reducción fenomenológica no consigue poner entre paréntesis la conciencia reflexiva y lograr la libre manifestación de los fenómenos. En virtud de que el mundo consiste en su aparecer a la conciencia, la conciencia también debe ser conciencia de sí, de otra manera no sería conciencia de nada. Por eso, para lograr una descripción fenomenológica es necesaria la dación del fenómeno como *presencia* a la conciencia y también la *retención* voluntaria de este fenómeno, para poder lograr su descripción. Este ejercicio *distorsiona* la vivencia perceptiva en objeto para la conciencia reflexiva; pero esta *distorsión* se encubre en la tesis implícita de la *presencia* y la *coincidencia* de la intuición dadora originaria y de la estructura de la intencionalidad.

El problema radica en *cómo* se lleva a cabo este encubrimiento de la distorsión de la conciencia reflexiva, a pesar de todas las estrategias fenomenológicas que pretenden reducir su incidencia en la descripción. Esto supone volver a pensar los conceptos de «cuerpo propio» y de «percepción», a través de los cuales el «acceso a un mundo predado» se impone como sentido. El cuerpo se comprende regularmente como cuerpo *del sentido*, y el sentido es conducido siempre al sentido *del cuerpo*. El concepto de «sentido» es el supuesto implícito que se encuentra íntimamente ligado a los de «presencia», «coincidencia» y «forma». De esta manera, «el cuerpo» se constituye como un significativo total que encubre la distorsión, puesto que la argumentación fenomenológica defiende una *propiedad* del cuerpo *propio* que lo coloca como «sensible ejemplar»

y como garante de una investigación en torno al origen de la verdad y el *logos* del mundo.

En virtud de que la descripción fenomenológica es un esfuerzo de *expresión*, se impone la necesidad de retomar esta descripción como escritura y como discurso filosófico. La escritura compromete una *alteración* y una *deformación* que ponen obstáculos a la pretensión de *pureza* de las vivencias. Pero, cambiando la perspectiva, podría preguntarse legítimamente si la experiencia prerreflexiva es un requisito ineludible para que la intención significativa, la expresión y el pensamiento reflexivo sean posibles. La tesis de la previa comprensión del sentido del mundo compromete la forma en la que la fenomenología piensa el lenguaje y la escritura. La escritura es escritura *del sentido*, es decir, una cierta adecuación o armonía entre lo vivido y lo pensado.

Los trabajos del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty se inscriben en el contexto de estos problemas anteriormente señalados. En *Fenomenología de la percepción* (1945) —en adelante *FP*—, Merleau-Ponty plantea que el *cogito* reflexivo cartesiano descansa sobre una experiencia prerreflexiva del cuerpo. A esta «vivencia de sí a sí» del cuerpo la denomina «*cogito* tácito». La primera parte de este trabajo aborda las descripciones del autor en relación con el problema del *cogito* reflexivo y de la trascendencia del mundo. En última instancia, Merleau-Ponty quiere evitar la suplantación de las vivencias con las significaciones sedimentadas del lenguaje, dado que este modo de entender las cosas termina en un idealismo en el que el pensamiento se constituye en la fuente de sentido del mundo y el cuerpo es dejado de lado en la explicación. Tras la crítica al *cogito* reflexivo cartesiano —representativa de este modo de pensar—, Merleau-Ponty plantea el fenómeno de la percepción como *pertenencia* a un mundo y como *condición de fenomenización*. El autor muestra, además, la dependencia fundamental entre la conciencia reflexiva y la expresión como comportamiento corporal y como intención significativa. En esta parte del trabajo, se expone el concepto de «*cogito* tácito» y se vincula con la tesis fenomenológica de una vivencia pura del cuerpo. La intención es abrir el problema que conecta el *cogito* reflexivo, la experiencia

prerreflexiva del cuerpo, la percepción, el lenguaje y la expresión en Merleau-Ponty. La tesis reguladora de esta lectura es precisamente el privilegio de la *presencia* y de la *coincidencia*.

En la segunda parte de este trabajo, se rastrea la continuidad del problema del *cogito* tácito y del *cogito* reflexivo en *Lo visible y lo invisible* (1964) —en adelante *VI*—. Merleau-Ponty consideraba esta obra póstuma como superación de los conceptos deudores de la fenomenología. En ella propone una «ontología de la carne» que intenta redefinir las nociones de cuerpo y de percepción. Es necesario redescubrir aquí el concepto de *cogito* tácito en el de «fe perceptiva» y el de *cogito* reflexivo en el «filosofía reflexiva». Se sostiene la tesis de que, a pesar de sus intentos de superación, la ontología de la carne vuelve a plantear el problema del *cogito* reflexivo; es decir, que mantiene el privilegio de la *presencia* y de la *coincidencia*.

Estas dos primeras partes del trabajo siguen de cerca la lógica argumentativa de Merleau-Ponty. Se trata de mostrar el *pasaje* de los conceptos de *FP* a *VI* y el vínculo con otros textos del autor. Con estos pasos iniciales, se trata de preparar la lectura crítica de los conceptos en la tercera parte de este trabajo. Esta lectura de Merleau-Ponty consiste *a la vez* en un acercamiento y en un distanciamiento. Si las dos primeras partes de este trabajo siguen de cerca a Merleau-Ponty, la tercera constituye una toma de distancia y un intento de mostrar el encubrimiento de la *distorsión* a la que se aludía anteriormente.

La tesis de este trabajo es que, del paso de la fenomenología a la ontología, Merleau-Ponty encubre con su escritura filosófica la falta de evidencia en relación con una *presencia* del mundo en el *presente vivo* del cuerpo. Se toma como tema de análisis las descripciones que hace el autor sobre el tacto y la visión. Estas descripciones son las que conducen a la ontología de la carne. Ellas disimulan la perspectiva a partir de la cual Merleau-Ponty construye las descripciones fenomenológicas. Esta perspectiva es la del *cogito* y la de la «subjetividad trascendental» —condición de fenomenización cuyo *telos* es la *presencia*—. Se propone, además, una reflexión sobre los vínculos entre la escritura y la fenomenología que tiene como tesis la idea

según la cual, cuando no se ejerce vigilancia sobre el modo de constitución de los discursos filosóficos, el cuerpo termina convirtiéndose en una significante total. El propósito no es afirmar ni negar *el* cuerpo, sino abrir una interrogante: ¿cómo deconstruir el signo «el cuerpo» como cuerpo *del sentido*?

### I. *Cogito* cartesiano y *cogito* tácito

Se trata de entender el *cogito* tácito como índice del problema de la fundamentación del pensamiento reflexivo. Si el pensamiento no constituye el mundo, ¿cómo este adquiere su fundamento y lo pensado su evidencia? El *cogito* tácito aparece, entonces, como una tentativa para abordar el pensamiento de un mundo *trascendente*.

Este asunto aparecía tempranamente en la *Estructura del comportamiento* (1942). Merleau-Ponty (1957) pensaba que la relación entre «alma» y «cuerpo» seguiría siendo confusa mientras se tratara al cuerpo como un «fragmento de materia». La noción de «comportamiento» —como ocurre posteriormente con la de «*cogito* tácito»— se impone como una estructura que no es reducible a *partes extra partes*, sino como un «conjunto significativo para una conciencia que lo considera» (1957, 289). Sin embargo, con todo y la noción de «comportamiento» el cuerpo sigue siendo un enigma, porque, si bien nos abre a un mundo de sentido, no está sujeto a una «inspección ilimitada». La conciencia, escribe Merleau-Ponty, «aparece por un lado como parte del mundo y por otro lado como coextensiva con el mundo» (1957, 298).

En *FP*, este mismo asunto resurge con el *cogito* reflexivo cartesiano, porque centra el debate exclusivamente del lado del sujeto constituyente y olvida el problema de la *pertenencia* de un sujeto encarnado a un mundo que este no constituye. El *cogito* tácito intenta abrir a la descripción este «suelo primordial» del *cogito* reflexivo. Se propone mostrar la familiaridad sensible (no intelectual) entre cuerpo y mundo. Sería una conciencia de sí como conciencia corporal de la pertenencia a un mundo predado. Sin embargo, esto no es exclusivo de Merleau-Ponty,

pues se trata de una idea que ya está en Husserl. En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl (1986) considera que la subjetividad trascendental no pertenece al mundo como «trozo», así como el mundo tampoco es un «trozo» de la conciencia. El problema del *cogito* tácito de Merleau-Ponty es correlativo del «yo trascendental» husserliano, pues la «vivencia de sí a sí» del cuerpo es condición de aparición del mundo, pero el *cogito* tácito mismo no figura como «trozo» del mundo (no es cuerpo-cosa, sino cuerpo *vivo*).

La coincidencia del *cogito* tácito con la subjetividad trascendental de Husserl reactualiza entonces los mismos problemas que ya se han planteado a esta idea de la subjetividad trascendental como una *condición incondicionada* o como un límite imperceptible. Se trataría de un mito del origen que trae consigo el problema de la expresión de lo inexpresable, del mundo del silencio o de la vivencia pura del cuerpo que no debe ser traicionada con las significaciones sedimentadas del lenguaje y del pensamiento. En esta primera parte del trabajo, se sigue de cerca esta noción del *cogito* tácito como «vivencia de sí a sí», porque reactualiza el problema de la conciencia de sí a sí como fundamento del *cogito* reflexivo, dado que supone una vivencia pura del cuerpo como evidencia y condición del pensamiento reflexivo. La reducción del *cogito* reflexivo en favor del *cogito* tácito no contempla la reducción misma como *escena*. Dicho de otro modo, la reducción como tal impone una tarea de expresión que distancia la aparente vivencia y lo pensado. El *cogito* tácito sería en última instancia un nuevo mito de la constitución del pensamiento reflexivo.

#### La presencia de sí a sí del *cogito* y la trascendencia del mundo

Estar en un mundo trascendente predado y pensar este mismo mundo. Dos situaciones que, para Merleau-Ponty, implican un problema. Se trata de mantener *a la vez* la trascendencia del mundo y el sentido de este mundo para el sujeto, sin que la trascendencia implique un En-sí incognoscible, pero tampoco que el sujeto pensante sea el constituyente de este sentido del mundo.

Un pensamiento de algo implica la conciencia de sí del sujeto pensante, de otro modo no aparecería ante nadie. Esto quiere decir que el pensamiento reflexivo supone un *contacto de sí a sí*. Es necesario que el pensamiento se preceda a sí mismo, dice Merleau-Ponty, y agrega que «hay que definirlo por este extraño poder que tiene de anticiparse y lanzarse a sí mismo, de encontrarse en todas partes como en casa, en una palabra por su autonomía» (1993, 381). Cada pensamiento está ligado a la unidad del yo o del para-sí como conciencia de sí. Si no fuera este el caso, la dispersión de los pensamientos anularía la experiencia subjetiva como tal. Pensar se dice de un sujeto que piensa, y en este sujeto pensante, el contacto de sí a sí es requisito del pensamiento reflexivo. Pero la conciencia de sí no debe confundirse con los acontecimientos psicológicos de un sujeto situado en un mundo concreto. La conciencia de sí es la *forma* de los actos reflexivos; es lo que da consistencia a los acontecimientos psíquicos como pertenecientes a un sujeto que los piensa. Dicho de otra forma, la conciencia de sí como *contacto de sí a sí* es fundamento formal del que depende toda conciencia psicológica de objetos. La conciencia de sí como ser del espíritu es el fundamento formal del pensamiento reflexivo. Esto quiere decir que, puestos entre paréntesis los acontecimientos psicológicos concretos de un sujeto, subsiste el pensamiento reflexivo con la *forma* «pensamiento de» y la conciencia de sí como fundamento, igualmente formal, de esta intencionalidad de la conciencia reflexiva.

El problema surge cuando se quiere pensar la trascendencia de un mundo predado, porque si bien se gana un fundamento seguro para la conciencia reflexiva, el contacto del pensamiento consigo mismo «(...) si es perfecto, me cierra en mí mismo y me impide el sentirme nunca sobrepasado (...)» (1993, 383). Esta interpretación cartesiana del *cogito* impide pensar la trascendencia del mundo y pone en suspenso la vivencia existencial. En las *Meditaciones metafísicas*, Descartes afirma que la percepción no es ni una visión, ni un tacto, ni una imaginación, sino que solo se trata de una «impresión del entendimiento» (2005, 96) confusa o clara y distinta. Para Merleau-Ponty, la tarea es volver a vincular el *cogito* con el cuerpo *vivido*, de manera que el sentido

del mundo percibido no sea un pensamiento, sino una vivencia sensible. Ariela Battán coincide aquí en afirmar que forma, perspectiva y percepción dependen del alma en el modelo cartesiano, si bien es cierto que no son autónomos respecto del cuerpo, lo cierto es que «(...) ver es un acto de interpretación intelectual» (2013, 8).

Merleau-Ponty intenta sobrepasar estas dos interpretaciones opuestas: la pertenencia a un mundo no implica que el cuerpo sea un trozo de materia, pues el cuerpo vivo es la condición de fenomenización del mundo; pero el sujeto tampoco puede ser reducido al sujeto reflexivo constituyente del sentido del mundo. «Queda por comprender exactamente la pertenencia del mundo al sujeto y del sujeto a sí mismo, esta *cogitatio* que hace posible la experiencia, nuestra presa en las cosas y nuestros ‘estados de conciencia’» (1993, 384). La pregunta a continuación es: ¿cómo fundamentar el *cogito* reflexivo tomando en consideración la trascendencia del mundo como un hecho y la pertenencia del sujeto a este mundo como un sujeto encarnado, es decir, como un cuerpo vivo?

### La pertenencia de la percepción al mundo

Frente al *cogito* reflexivo cartesiano, Merleau-Ponty afirma que tanto la percepción como lo percibido tienen la «misma modalidad existencial» (1993, 384). Esto quiere decir que, ante la reducción que hace Descartes del mundo efectivamente vivido en favor del pensamiento reflexivo, Merleau-Ponty insistirá en que no puede separarse de la percepción la conciencia que esta tiene de captar la cosa misma: «tómese en el sentido que se quiera, el ‘pensamiento de ver’ nada más es cierto si la visión efectiva también lo es» (1993, 385). En otras palabras, la «interioridad» del *cogito* reflexivo es correlativa de la «exterioridad» de la conciencia perceptiva, en virtud de que el pensamiento reflexivo de algo está en función de aquello que se percibe *fuera* del cuerpo. Merleau-Ponty no hace sino seguir de cerca la *intencionalidad* en sentido husserliano. Lévinas, al referirse a la teoría fenomenológica de la intuición en Husserl, afirma que el ser es «correlato» de nuestra «vida intuitiva». La

intuición apunta al ser mismo y no a una representación del ser como sucede con el *cogito* cartesiano. «Dicho de otro modo, la existencia del mundo no se reduce a las categorías que constituyen su esencia, consiste más bien en el hecho de ser, por así decirlo, encontrado por la conciencia» (Lévinas 2017, 123).

Con esta interpretación de la intencionalidad de la conciencia perceptiva, Merleau-Ponty hace depender la conciencia reflexiva de una conciencia de sí como conciencia de lo otro, es decir, de un «campo de trascendencias». La conciencia de sí no se entiende ya como un fundamento formal del pensamiento reflexivo, sino como un fundamento existencial, esto es, como una conciencia de sí corporal. Un sí mismo corporal consciente de sí estando *fuera de sí* en lo otro del mundo trascendente. La conciencia perceptiva de lo visto ya no es un pensamiento de ver, sino que la visión misma es una *acción*, en la medida en la que el cuerpo móvil cuenta con el espacio visible, porque forma parte él:

Todo lo que veo está por principio a mi alcance, por lo menos al alcance de mi mirada, consignado sobre el mapa del «yo puedo». Cada uno de estos mapas es completo. El mundo visible y el de mis proyectos motores son partes totales del mismo Ser. (Merleau-Ponty 2013, 21-22)

El contacto consigo mismo puede entenderse de dos maneras. En la interpretación cartesiana del *cogito*, es la constatación de una conciencia formal de sí sin la cual no habría pensamiento reflexivo como tal. En la interpretación de Merleau-Ponty, el contacto consigo pasa por un contacto con nuestro ser encarnado en un mundo trascendente. Este contacto es sentido y no constituye una adecuación entre lo vivido y lo pensado, dado que si es reducido a un pensamiento explícito de inmediato se anula su significación existencial. «Así no es *porque* pienso ser que estoy seguro de existir, sino, al contrario, la certeza que tengo de mis pensamientos deriva de su existencia efectiva» (Merleau-Ponty 1993, 392). En Merleau-Ponty, según explica Renaud Barbaras (2013), el cuerpo es *a la vez* condición de *univocidad* y de *equivocidad*. En tanto cuerpo

*inscrito* en un mundo y en relaciones naturales con otros entes, el cuerpo es *condición de univocidad*; pero en tanto es *mi* cuerpo, es decir, en tanto cuerpo *propio* y *vivo*, el cuerpo es *condición de equivocidad*. La *univocidad* se entiende a partir de la *pertenencia* al mundo, mientras que la *equivocidad* se relaciona con el cuerpo como condición de *fenomenización* del mundo.

Con esta interpretación, el sujeto pensante no se define ya como constituyente del sentido del mundo, sino que el *cogito* reflexivo depende de la existencia efectiva del cuerpo vivo en el mundo. Por esta razón, el sujeto transita de la oscuridad que supone su propia situación existencial hacia la transparencia de sus propios pensamientos conscientes. Oscuridad no califica una situación negativa. Heidegger decía del *Dasein* que su comprender es un «ser de un poder-ser», es decir, que el mundo no aparece como estando ahí para el *Dasein*, sino que la comprensión es un modo de ser del *Dasein* en la forma de haber comprendido siempre o no sus propias posibilidades: «Siendo tal comprender, ‘sabe’ lo que pasa consigo mismo, es decir, con su poder-ser» (2014, 163 [§31, 144]). Renaud Barbaras piensa algo similar del trabajo de Merleau-Ponty en *FP*. Afirma que se trata de reinscribir la actividad perceptiva en su dimensión sensible constitutiva y «sustituir la transparencia de la conciencia reflexiva por la pasividad y la opacidad de la conciencia perceptiva» (2013, 13).

Como ocurre con Heidegger, la conciencia perceptiva es un poder-ser del cuerpo y un modo de ser y de comportarse en el mundo. La reducción del sujeto reflexivo en favor de la conciencia corporal reinstaura nuevamente la percepción en el mundo. Es así como Merleau-Ponty descubre que el *cogito* reflexivo cartesiano y el método de la duda suponen la trascendencia del mundo que luego niegan en favor de la única certeza del pensamiento. En el *Discurso del método*, Descartes habla de la duda como un poder de «fingir» (fingir que no tengo cuerpo y fingir que no hay mundo) (2008, 47-48). El problema radica precisamente en el tránsito del fingimiento a la afirmación de la *res cogitans*, porque de la posibilidad de fingir no tener un cuerpo o fingir que no hay un mundo, no se sigue que el sujeto sea esencialmente una *res cogitans*. En tanto

fingimiento, la duda no es sino un cierto poder de ficción o una posibilidad de la imaginación. Por eso, Merleau-Ponty dice que Descartes medita en un «universo elocuente» de «significaciones sedimentadas». Este universo de la palabra y del discurso no está realmente considerado por Descartes en su meditación, pero es justamente lo que abre la posibilidad de la duda como un fingir. Esta escena no tematizada por Descartes en el método de la duda es abierta por el cuerpo en su modo expresivo. Es el cuerpo como comportamiento o como sujeto hablante el que abre la duda como ficción y como juego de la imaginación. La duda no es sino un modo de ser (un poder-ser) del cuerpo en forma de una «variación imaginaria» que se alimenta constantemente de la trascendencia del mundo. De este modo, como escribe Merleau-Ponty, es el yo pienso «el reintegrado al movimiento de trascendencia del Yo soy, y la conciencia la reintegrada a la existencia» (1993, 393).

### **Cogito y expresión**

La reflexión en torno al lenguaje es secundaria en la interpretación cartesiana del *cogito*. Sin embargo, para Merleau-Ponty, el *cogito ergo sum* se sostiene por la capacidad expresiva del cuerpo. Descartes medita en un «universo ya elocuente», dice Merleau-Ponty, y agrega que la certeza «(...) de alcanzar, más allá de la expresión, una verdad separable de sí misma y de la que la expresión no sería más que el vestido y la manifestación contingente, es precisamente el lenguaje el que la ha instalado en nosotros» (1993, 410). El objetivo es evitar, como dice César Moreno-Márquez, la «deglución reflexiva de la trascendencia del mundo» (2011, 293). Se trata de no reducir nuestro contacto prerreflexivo con el mundo a las operaciones discursivas mediante las cuales nos defendemos contra la ilusión, la duda y el error. Por otro lado, Patricia Moya considera que la descripción fenomenológica intenta comprender y expresar el mundo de otro modo. No es cuestión de un rechazo del *cogito*, sino de entrar en lo irreflexivo a través de lo reflexión, pero sin traicionar el carácter propiamente sensible del sentido percibido:

No se puede negar que lo irreflexivo empieza a existir para nosotros por la reflexión; pero es necesario entrar en esta contradicción por la cual se rescata lo pre-reflexivo desde una reflexión que está sujeta al logos naciente recién mencionado. Es la reflexión que indaga por lo originario. (Moya 2020, 107)

En palabras de Merleau-Ponty, «el pensamiento formal vive del pensamiento intuitivo» (1993, 394). De acuerdo con Merleau-Ponty (1964), el lenguaje es como el movimiento del pensamiento. Esto significa que el lenguaje no es una copia o una vestidura del pensamiento, sino su propio modo de darse. El filósofo distingue un «uso empírico» del lenguaje, que corresponde a la institución propia del lenguaje, y un «uso creador» vinculado al movimiento de la expresión, es decir, al cuerpo vivo en tanto cuerpo expresivo. El lenguaje empírico es la «pieza gastada» (Mallarmé) que circula, mientras que la «palabra verdadera» es la que «libera el sentido cautivo de la cosa» y corresponde a una verdadera «intención de significar» del cuerpo vivo. En este caso, Merleau-Ponty no hace sino seguir la distinción husserliana de la expresión como «fenómeno físico» y como «acto de significación» («intención significativa») (Husserl 2015, 243 [*Investig. Lóg. I*, Investigación primera, §9]). En la interpretación cartesiana del *cogito*, la intención significativa está asumida y solo se presta atención al aspecto instituido e ideal del lenguaje. La significación ideal del lenguaje puede prescindir de la vida intuitiva que ve nacer el lenguaje en tanto expresión. Por eso, Descartes medita en un «universo elocuente» y puede fingir no tener cuerpo. Es justamente la idealidad del lenguaje la que permite esto. Pero las significaciones nacen de un mundo vivido y es necesario rastrear su modo de darse en la experiencia expresiva del cuerpo:

Toda percepción, toda acción que la supone, en una palabra todo uso humano del cuerpo es ya expresión primordial, no ese trabajo derivado que sustituye lo expresado por signos dados por otra parte con su sentido y su regla de empleo, sino la operación primera que ante todo constituye los signos en signos, hace que en ellos more lo expresado por la sola elocuencia de su disposición y de

su configuración, implanta un sentido en lo que no lo tenía, y que por consiguiente, lejos de agotarse en el instante en que tiene lugar, inaugura un orden, funda una institución o una tradición. (Merleau-Ponty 1964, 79-89)

El sujeto hablante se constituye como tal en una comunidad de hablantes. La palabra es tanto acuerdo como desacuerdo o diferencia. En tanto instituido, el lenguaje provee un terreno en común, pero en tanto intención significativa, el lenguaje es un comportamiento dirigido a otro. No un pensamiento cifrado en un signo empírico, sino un gesto que revela un modo de inspeccionar el mundo, de interpretarlo y de expresarlo. Cada sujeto es un modo concreto de asumir la capacidad expresiva. Es una perspectiva sobre el mundo que recrea el lenguaje instituido. Pero es justamente esto lo que se disimula en la interpretación cartesiana del *cogito*, porque, como dice Merleau-Ponty, el lenguaje tiene esa virtud de encubrir su propia operación: «su triunfo está en borrarse y darnos acceso, por encima de los vocablos, al pensamiento mismo del autor, de tal suerte que retrospectivamente creamos haber estado conversando con él sin palabras, de espíritu a espíritu» (2015, 28).

De espíritu a espíritu. Esta es la clave del *cogito* cartesiano, porque rompe su lazo con el mundo vivido en favor de una representación intelectual del mundo. Pero Merleau-Ponty logra mostrar que la conciencia reflexiva depende de una anticipación perceptiva. Es decir, detrás de las significaciones instituidas se descubre un mundo percibido que la expresión continúa. «La expresión propiamente dicha, tal como la obtiene el lenguaje, retoma y amplifica otra expresión, que se descubre ante la ‘arqueología’ del mundo percibido» (Merleau-Ponty 2016, 14). Es así como Merleau-Ponty hace valer la relación entre lo *fundante* y lo *fundado* en su lectura del *cogito* cartesiano. El *cogito* reflexivo cartesiano es *fundado* en tanto lenguaje adquirido o instituido, mientras la conciencia perceptiva es *fundante* porque abre el mundo sensible a la expresión. Pero la conciencia reflexiva solo es un modo de darse de la expresión:

es primero en cuanto que lo fundando se da como una determinación o una explicitación

de lo fundante, lo que le impide resorberlo jamás, y, pese a todo, lo fundante no es primero en el sentido empirista y lo fundado no es simplemente derivado, puesto que es a través de lo fundado que lo fundante se manifiesta. (Merleau-Ponty 1993, 403)

La conciencia reflexiva que describe Descartes no es una conciencia universal constituyente, sino una conciencia parcial. Lo que completa el movimiento es la reintegración de lo fundante, es decir, de la conciencia perceptiva en el mundo sensible. Para esto es necesario volver a asumir la «participación en el mundo» y reconocer que «el ‘ser-de-la-verdad’ no es distinto del ser-del-mundo» (Merleau-Ponty 1993, 404).

### ***Cogito* tácito: la subjetividad indeclinable**

Tras reintegrar la conciencia perceptiva en el mundo sensible y definir la conciencia reflexiva como una posibilidad del cuerpo vivo, Merleau-Ponty trata de describir el estar-en-el-mundo como una experiencia prerreflexiva del cuerpo vivo. La conciencia perceptiva del mundo es también una conciencia corporal de sí. Pero aquí la conciencia no es un pensamiento o una representación intelectual del mundo, sino una vivencia:

Más allá del *Cogito* hablado, del *Cogito* convertido en enunciado y en verdad de esencia, hay, sí, un *Cogito* tácito, una vivencia de mí por mí. Pero esta subjetividad indeclinable no tiene en sí misma y en el mundo más que un punto de presa resbaladizo. No constituye el mundo, lo adivina a su alrededor como un campo que ella no se ha dado a sí misma; no constituye el vocablo, habla al igual como uno canta porque está contento; no constituye el sentido del vocablo, brota para ella de su comercio con el mundo y con los demás hombres que lo habitan, se encuentra en la intersección de varios comportamientos, incluso, es una vez «adquirida», tan precisa y tan poco definible como el sentido de un gesto. (Merleau-Ponty 1993, 413)

La reducción de la conciencia reflexiva en favor de la conciencia perceptiva revela a la fenomenología un modo de ser de la conciencia



como «conciencia dadora originaria». Es lo que Merleau-Ponty quiere hacer ver con el concepto del *cogito* tácito. Heidegger denomina a esta «intuición dadora originaria» como la «auténtica vida» y afirma que se trata de «la absoluta *simpatía con la vida* que es idéntica con el vivir mismo» (2005, 133). Toda reflexión, en el sentido del *cogito* reflexivo, revela un compromiso previo del cuerpo vivo en un mundo predado. Para Merleau-Ponty, la percepción es el fenómeno fundamental que da acceso a esta conciencia dadora originaria. La conciencia perceptiva abre a la comprensión este compromiso previo del cuerpo en el mundo y también revela esta conciencia prerreflexiva o *cogito* tácito que son el modo en el que se expresa la vivencia de sí a sí del cuerpo. El *cogito* reflexivo no constituye el sentido del mundo, porque el sentido no es una representación intelectual o un significado ideal, sino un sentido sensible, es decir, un modo de ser de nuestro cuerpo en el mundo. Por eso, el sentido viene al mundo por un sujeto encarnado. Si un comportamiento o un gesto «tienen sentido» es porque *se efectúan*, esto es, porque el sentido es lo que *se hace efectivo en el mundo actual*. El hacerse del comportamiento o del gesto y su sentido son una y la misma cosa.

## II. Fe perceptiva y filosofía reflexiva

En *FP*, Merleau-Ponty escribe: «la creencia en un espíritu absoluto o en un mundo en sí, separado de nosotros, no pasa de ser una racionalización de esta fe primordial [*cogito* tácito]» (1993, 417). Tanto la «fe primordial» como la «racionalización» (*cogito*) vuelven como conceptos en *Lo visible y lo invisible* (1964) —en adelante *VI*—. Sin embargo, el *cogito* tácito requiere ser superado, según el propio Merleau-Ponty. De modo que, el propósito de esta parte del trabajo es mostrar cómo Merleau-Ponty retoma el problema del *cogito* en *VI*, así como desarrollar los argumentos que pretenden superar el *cogito* tácito de *FP*.

### Del *cogito* tácito a la fe perceptiva

En el primer capítulo de *VI*, titulado *Reflexión e interrogación*, Merleau-Ponty introduce el

concepto de «fe perceptiva». Este se relaciona profundamente con el de *cogito* tácito de *FP*. El problema del *cogito* tácito y del *cogito* reflexivo es correlativo del problema de la fe perceptiva y de la reflexión. En *VI*, Merleau-Ponty escribe de la fe perceptiva que «si uno busca articularla en tesis o enunciado, si uno se pregunta lo que es *nosotros*, lo que es *ver* y lo que es *cosa* o *mundo*, entra en un laberinto de dificultades y contradicciones» (2010, 17). Efectivamente se trata de un problema, pues, por un lado, se constata que cada uno vive *adherido* a un mundo, pero, por el otro, cuando se trata de enunciar esta vivencia y este mundo, los problemas empiezan a surgir. Sin embargo, la vivencia se prueba a sí misma, como dice Merleau-Ponty, porque se trata de esa «certeza que yo tengo de estar aferrado al mundo por mi mirada» (2010, 37). A continuación, escribe algo crucial que tanto podría ser dicho de la fe perceptiva como del *cogito* tácito de *FP*:

Ella [la percepción] es, más acá de la afirmación y de la negación, más acá del juicio —opiniones, críticas, operaciones ulteriores—, nuestra experiencia, más vieja que cualquier opinión, de habitar el mundo a través de nuestro cuerpo, la verdad a través de nosotros mismos en nuestra totalidad, sin tener que elegir, ni siquiera distinguir entre la seguridad de ver y la de ver lo verdadero, porque por principio son la misma cosa —por lo tanto, fe y no saber, puesto que el mundo no está aquí separado de nuestro accionar en él, puesto que es, más que afirmado, tomado como de suyo, y más que develado, no disimulado, no refutado—. (2010, 37-38)

La filosofía debe hacerse cargo del enigma de la «apertura inicial al mundo» que sugiere la fe perceptiva, pero debe evitar toda sustitución de lo vivido con enunciados y tesis. La tarea sigue siendo describir esta apertura inicial y mostrar cómo «hay apertura sin que la ocultación del mundo esté excluida, cómo esta permanece a cada instante posible aunque estemos naturalmente dotados de luz» (Merleau-Ponty 2010, 38). Cuando Merleau-Ponty dice que «nosotros vemos las cosas mismas, el mundo es eso que vemos» (2010, 17), repite la tesis de *FP*. La fe perceptiva es aquí, como era

en *FP*, un acceso al mundo y a las cosas mismas: «son las cosas en sí mismas, desde el fondo de su silencio, lo que la filosofía quiere conducir a la expresión» (2010, 18). De esta manera, la reducción fenomenológica se transforma en *interrogación*, es decir, en una forma de «ajustarse a esos enigmas figurados, la cosa y el mundo, en los que el ser y la verdad rebosan de detalles imposibles» (2010, 18). El problema es de nuevo cómo evitar el idealismo de la conciencia que otorga al sujeto un poder constituyente del sentido del mundo. Por lo tanto, se trata de volver a este «ver inmediato» que Husserl distinguía del ver sensible como tal y que definía como un «ver en general como conciencia originaria dadora», que es la «fuente última de derecho de todas las afirmaciones racionales» (2013, 121 [*Ideen I*, §19, 43]).

Se constata así, como dice Merleau-Ponty, que tanto el «ser-objeto» como el «ser-sujeto» que se le oponen, no son una alternativa, sino que tanto la conciencia perceptiva como el mundo percibido están más acá o más allá de la antinomia. Que tanto la «psicología objetiva» como la «física objetivista», que ponen el peso ya sea sobre lo interior o lo mental o sobre lo exterior o material, deben abrir paso a una revisión de la ontología clásica y a «un nuevo examen de las nociones de ‘sujeto’ y de ‘objeto’» (Merleau-Ponty 2010, 33). La ontología clásica oscurece el fenómeno de la «conciencia originaria dadora» (Husserl), es decir, el misterio de la fe perceptiva. Sin embargo, esta certeza de la conciencia perceptiva de acceder al mundo y a las cosas mismas, «por más irresistible que sea, permanece absolutamente oscura; podemos vivirla, no podemos pensarla, formularla, ni erigirla en tesis» (Merleau-Ponty 2010, 24). Se trata de no desfigurar la experiencia perceptiva misma en una «adecuación de conocimiento».

### **Del *cogito* cartesiano a la filosofía reflexiva**

El problema de la conciencia reflexiva deja de ser un asunto de un solo autor, como ocurría con el *cogito* reflexivo cartesiano, y se transforma en un modo de hacer filosofía, cuyo principal error radica, según Merleau-Ponty, en sustituir la conciencia perceptiva por el pensamiento de percibir: «la percepción no es menos nuestra,

porque la cosa es a partir de entonces eso mismo que podemos ver —*cogitatum* o *noema*— (2010, 38-39). En este caso, Merleau-Ponty se opone a la interpretación husserliana de la intencionalidad de la conciencia, porque no incorpora efectivamente la intencionalidad de la conciencia *perceptiva*. Refiriéndose a la *epoché* fenomenológica en Husserl, Lévinas afirma que la vida consciente revela una intención que se dirige al ser y afirma la existencia de sus objetos; sin embargo, los objetos «se encuentran en ella a título de *nóemas*, inseparables de la conciencia, listos para ser estudiados por la fenomenología» (2017, 181). En adición a esto, Wilhelm Szilasi, refiriéndose al esquema «noesis-noema», afirma que «caracteriza en el cabal sentido la intencionalidad de las acciones trascendentales, en cuanto se las ve en su unidad con las acciones de la experiencia —obvias en la actitud ingenua— fundamentadas por ellas» (1973, 97).

Para Merleau-Ponty, el problema radica en sustituir la experiencia misma de la percepción por una experiencia de la conciencia, porque supone que la percepción como tal tiene sentido solo en cuanto *objeto para la conciencia*. En la filosofía reflexiva vemos las cosas mismas porque nuestra visión es un pensamiento de ver. La conciencia alumbra un mundo, pero no efectivamente vivido, sino un mundo de objetos plenos y actuales. A diferencia del *cogito* reflexivo cartesiano que ponía el cuerpo y el mundo en suspenso, la filosofía reflexiva incorpora al mundo pero a título de pensamiento: «Ya no creo ver con mis ojos las cosas exteriores a mí que veo: sólo son exteriores a mi cuerpo, no a mi pensamiento, que lo sobrevuela tanto como ellas» (Merleau-Ponty 2010, 39). Esto es lo que Merleau-Ponty denomina una «simple transposición del sujeto encarnado en sujeto trascendental, y de la realidad del mundo en idealidad» (2010, 40). El mundo como unidad ideal abierta a todo sujeto trascendental no asume realmente el problema de la encarnación ni tampoco la forma en la que conectan las vidas y los campos de percepción. Tras sustituir el mundo por una unidad de significación, la filosofía reflexiva se asegura un polo de unificación de los sujetos trascendentales como una comunidad de ser ideal.

La filosofía reflexiva no ve más en la fe perceptiva un misterio, porque reduciendo la trascendencia del mundo, recupera este como un «dato absoluto». Como dice Husserl, «a todo fenómeno psíquico corresponde, pues, por la vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro, que exhibe su esencia inmanente (singularmente tomada) como dato absoluto» (2015, 48-49 [Tercera lección, 44-45]). Pero, así como el *cogito* reflexivo cartesiano no podía explicar su propia función como conciencia reflexiva, en tanto se ponía como principio absoluto del sentido, la reflexión aquí cuestionada tampoco logra explicarse a sí misma como «esfuerzo de coincidir con un naturante que ya es nosotros», por la sencilla razón, como dice Merleau-Ponty, de que «precisamente como retorno o reconquista, esas operaciones segundas de reconstitución y de restauración no pueden, por principio, ser la imagen en espejo de su constitución interna ni de su instauración» (2010, 41-42). Las operaciones de la conciencia reflexiva no son «la imagen en espejo de su constitución interna», porque el objeto de la conciencia se inspira en una conciencia perceptiva de fenómenos, y porque la reflexión, como aclara Merleau-Ponty, «se inspira a cada instante en la presencia previa del mundo, de la que es tributaria, de la cual toma toda su energía (2010, 42). Cuando la reflexión se vuelve al mundo para iluminarlo, no es la conciencia reflexiva la que alumbra el sentido del mundo, sino que es el mundo y la apertura de la conciencia perceptiva a este mundo los que le devuelven su propia luz a la conciencia reflexiva. Dicho de otro modo, la reflexión es una actitud de «sobrevuelo» que se basa en definir la percepción por una «inspección del espíritu». Pero es el mundo el que se mantiene como suelo de las experiencias perceptivas y de la conciencia reflexiva. La esfera de inmanencia del *cogito* reflexivo es deudora de una «convicción masiva extraída de la experiencia exterior» (Merleau-Ponty 2010, 44). Convicción de la fe perceptiva que no es un conocimiento o una representación intelectual del mundo, sino una auténtica y continua «apertura primera al mundo» (2010, 45). En este sentido, la conciencia perceptiva da una cosa percibida y una apertura a la cosa misma que luego son «neutralizadas por la reflexión, transformadas en percepción

reflexiva y en cosa-percibida-en-una-percepción-reflexiva» (2010, 45).

Merleau-Ponty considera que se ocupa un método de «sobre-reflexión» para hacer notar cómo el sentido brota de la apertura del mundo y de nuestra experiencia efectiva en él, y cómo la actitud reflexiva se atiene a lo percibido y le introduce modificaciones. La sobre-reflexión debe considerar la trascendencia del mundo como trascendencia y no introducir significaciones sedimentadas para explicar el lazo entre la conciencia perceptiva y el mundo. Se trata de buscar una forma de expresar, más allá del lenguaje instituido por la conciencia reflexiva, «nuestro contacto mudo con las cosas, cuando todavía no son cosas dichas» (Merleau-Ponty 2010, 45-46). Jaime Llorente (2014) piensa que este método de sobre-reflexión intenta superar los polos simétricos inconciliables de la «inmediatez» (*cogito* tácito y fe perceptiva) y de la «reflexión». Si la reflexión traiciona el mundo del silencio, la sobre-reflexión es un ajuste para recuperar en lo pensado y en lo dicho aquello que malinterpreta lo prerreflexivo y lo predicursivo. Sin embargo, esta reflexión antes de la reflexión, dice Llorente, no sale realmente de la reflexión, sino que permanece dentro de ella, «en la inmanencia marcada por esa tensión heraclítea entre opuestos representada por el equilibrio entre lo prerreflexivo y la discursividad que Merleau-Ponty se resiste a abandonar» (2014, 98). Merleau-Ponty, tras suponer una *armonía* de lo prerreflexivo (*cogito* tácito o fe perceptiva), se ve continuamente desafiado por la *diferencia* entre cuerpo sintiente y cuerpo sentido, así como por la diferencia entre cuerpo vivido y conciencia reflexiva. Con todo y esto, el autor insiste en afirmar la primacía de la fe perceptiva frente a la filosofía reflexiva que rompe con el «lazo perceptivo» y el «lazo preológico» de la conciencia perceptiva con el mundo.

La fe perceptiva es el horizonte olvidado, así como el silencio que rodea a las significaciones sedimentadas. Dicho de otra forma, la fe perceptiva es el suelo de sentido que abre la posibilidad de la significación como tal y la institucionalización del sentido. La actitud reflexiva, como ocurre con el *cogito* reflexivo cartesiano, funciona a partir de las significaciones sedimentadas,

«reemplaza al ‘mundo’ por el ‘ser pensado’» (Merleau-Ponty 2010, 49). En todo caso, la reflexión, como vuelta a lo interior, no explica realmente la constitución del sentido, porque supone en todo momento la percepción que es la que realmente articula el sentido del mundo:

La investigación de las condiciones de posibilidad es por principio posterior a una experiencia actual, y se deduce de esto que, aunque luego se determine rigurosamente el «eso sin lo cual» de tal experiencia, nunca podrá ser limpiado de la suciedad original de haber sido descubierto *post festum*, ni convertirse en lo que positivamente funda esa experiencia. (Merleau-Ponty 2010, 51)

La filosofía reflexiva recurre a «esencias», «invariantes», «núcleos inteligibles», «contornos universales», como una manera de resolver el misterio de nuestra adherencia al mundo. Coloca los «núcleos inteligibles» como motivos constituyentes *a priori* de nuestra experiencia efectiva en el mundo. Pero la paradoja resulta de que la filosofía reflexiva debe suspender el flujo de vida concreto para extraer las invariantes de la experiencia. Al hacer esto, deja de lado el problema de «la génesis del mundo existente y de la génesis de la idealización reflexiva» (Merleau-Ponty 2010, 52). La correlación pura entre el pensamiento y lo pensado impide la «imbricación del mundo en el espíritu o del espíritu en el mundo» (2010, 52). Con todo y esto, si la reflexión puede poner el mundo en suspenso y ponerse a sí misma como su espejo es debido al entrelazamiento entre los cuerpos, las cosas sensibles y el mundo.

### **El retorno del *cogito* reflexivo en la ontología de la carne**

De *FP* —con el *cogito* tácito y el *cogito* reflexivo— a *VI* —con la fe perceptiva y la filosofía reflexiva— hay una transformación conceptual; sin embargo, el problema de fondo se mantiene. En una obra como en otra, Merleau-Ponty intenta responder la siguiente pregunta: ¿cómo pensar la donación originaria del mundo y la pertenencia del cuerpo a este sin transformar el

sentido *sensible* de lo percibido en una representación intelectual? El objetivo es traer de vuelta el sentido y la reflexión al cuerpo perceptivo. Tanto en *FP* como en *VI*, la «injerencia» original del cuerpo en el mundo es símbolo del lazo prelógico y del vínculo carnal que funda la conciencia reflexiva del mundo. En *FP*, el *cogito* tácito alude a una familiaridad prerreflexiva del sujeto encarnado con el mundo. Se trata de una saber-hacer (sujeto motor y práctico) que muestra una precomprensión sensible y natural del mundo a la que se accede por la conciencia perceptiva. En *VI*, la situación es similar, solo que en este caso no se trata del *cogito* tácito, sino de la fe perceptiva que se refiere a esa experiencia fundante de precomprensión sensible del mundo. Con todo y esto, la tarea en ambas obras es fundamentar adecuadamente el pensamiento reflexivo y la expresión a partir de la conciencia encarnada y perceptiva. En *FP*, el énfasis recae en el aspecto subjetivo de la conciencia encarnada, dado que se trata de una reducción de la conciencia reflexiva en favor de la conciencia perceptiva y del *cogito* tácito. En *VI*, se resalta la importancia de la *pertenencia* del cuerpo al mundo. El lazo *carnal* que vincula cuerpo y mundo desplaza al *cogito* tácito, en virtud de que la *encarnación* excede los límites de la conciencia perceptiva. De este modo, Merleau-Ponty diluye la conciencia encarnada tras proponer una carne universal a la que pertenece el cuerpo propio. Esta estrategia *ontológica* pretende superar el énfasis subjetivo del *cogito* tácito, con el costo para Merleau-Ponty de perder precisamente la cara subjetiva de la experiencia perceptiva, es decir, la condición de fenomenización del mundo. El énfasis en la pertenencia opaca la diferencia entre cuerpo vivido y mundo. Sin embargo, como ocurre con el *cogito* tácito y la vivencia de sí a sí, en *VI* reaparece la cara subjetiva de la percepción en los análisis de la visión y del tacto, puesto que traen de vuelta el problema de la vivencia pura en la forma de la *presencia* y la *coincidencia* en la conciencia perceptiva de lo visible y de lo tangible; así como el problema conexo de la *expresión*, esto es, de cómo describir lo vivido en términos de lo pensado. Así es como retorna el *cogito* reflexivo en la ontología de la carne de *VI*.

### III. *Cogito* en la ontología de la carne

flujo de las *Erlebnisse* como *Selbstgegeben*.  
(Merleau-Ponty 2010, 154)

#### El *cogito* tácito en las *Notas de trabajo de VI*

Merleau-Ponty menciona el *cogito* tácito en las *Notas de trabajo de VI*. Vuelve a referirse a este concepto en el contexto del *cogito* cartesiano y afirma: «es operación sobre reflexiones, enunciado de relaciones entre ellas (y las propias significaciones sedimentadas en actos de expresión)» (2010, 154). Del *cogito* tácito dice que supone «un contacto prerreflexivo de uno consigo mismo» o un «ser cerca de sí mismo». Si en *FP* el *cogito* tácito era suficiente para mostrar cómo se pasa del comportamiento a la conciencia reflexiva y a la tematización, en *VI* el *cogito* tácito empieza a ser cuestionado en virtud de que la reducción fenomenológica del *cogito* reflexivo no considera que la reducción misma necesita de palabras como la meditación cartesiana sucede en un «universo elocuente». La «pureza» de la vivencia de sí a sí del *cogito* tácito supone por definición la ausencia de representación intelectual (actitud reflexiva), de modo que la expresión y las palabras constituyen un problema cuando se trata de dar cuenta de esta experiencia prerreflexiva del cuerpo. Pero si la reducción es también una meditación, esto quiere decir que se vale de «significaciones sedimentadas en actos de expresión». De donde resulta que el *cogito* tácito no es sino una «mitología de una consciencia de sí mismo a la que remitiría nuevamente la palabra ‘consciencia’» (2010, 154). La reducción fenomenológica describe la experiencia prerreflexiva en términos del *cogito* reflexivo. Así la pureza de la vivencia constituye un mito en tanto no se puede prescindir de la expresión y del lenguaje cuando se tematizan las vivencias corporales:

Es por la combinación de palabras (con su importación de significaciones sedimentadas, y capaces por principio de entrar en relaciones diferentes a aquellas que sirvieron para formarlas) que yo hago la actitud trascendental, que *constituyo* la conciencia constituyente. Las palabras no remiten a significaciones positivas y finalmente al

El *cogito* tácito constituye el *índice* de un problema y no su solución. La tesis implícita en todo momento es que hay una capa de sentido previa al sentido reflexivo. Esta capa de sentido es de constitución sensible y tiene que ver con una familiaridad entre el cuerpo vivo y el mundo. Las vivencias como tales no pueden ser confundidas con su representación intelectual. Pero la descripción fenomenológica de las vivencias comporta un paso de lo vivido a lo tematizado, es decir, a lo representado, de modo que el problema permanece: ¿cómo dar cuenta de lo vivido sin traicionar su esencia? En otra nota de trabajo Merleau-Ponty escribe: «queda pendiente el problema del pasaje del sentido perceptivo al sentido referido al lenguaje, del comportamiento a la tematización» (2010, 158). James Schmidt (1985) se refiere al *cogito* tácito como un «artefacto del lenguaje» y como «una criatura de los significados sedimentados y de las oposiciones diacríticas». Para este autor, la insistencia de Merleau-Ponty en un «mundo del silencio» distinto del orden de las significaciones lingüísticas termina constituyendo un problema, dado que introduce en la esfera silenciosa de la percepción el lenguaje instituido de la *filosofía de la consciencia*.

Como ha quedado en evidencia en la segunda parte de este trabajo, Merleau-Ponty continúa en *VI* con el supuesto de una capa prerreflexiva del sentido de naturaleza sensible con prioridad sobre la conciencia reflexiva. El pasaje de una *fenomenología* a una *ontología* de la carne parece solucionar los problemas que surgían del *cogito* tácito en *FP*. Sin embargo, como se verá a continuación, este problema vuelve en *VI* y toma la forma de una *coincidencia* entre la constitución ontológica del cuerpo y del mundo a partir de la «carne universal». La diferencia entre cuerpo sintiente y cuerpo sentido, así como la del cuerpo propio y la del mundo, terminan encubiertas por el recurso a una carne universal como «elemento» unificador de las diferencias; extraído de un monismo fenomenológico en cuyo centro yace la mirada reflexiva (*cogito* reflexivo)

orientada por la *presencia* y la *coincidencia* de los fenómenos que aparecen a la consciencia.

### Del tacto y la visión a la ontología de la carne

En relación con el lenguaje de la razón y la locura, Derrida advierte a Foucault que «el lenguaje filosófico, desde el momento en que habla, recupera la negatividad —o la olvida, que es lo mismo— incluso cuando pretende confesarla, reconocerla» (2012, 50-51). De este modo, «la historia de la verdad es, pues, la historia de esta *economía* de lo negativo (2012, 51). La fenomenología como *ontología* no hace sino agudizar los problemas que tiene la fenomenología para desligarse del sujeto teórico a través del cual se encuentra recuperada la negatividad por las oposiciones entre lo visible y lo invisible, lo presente y lo ausente, lo tocable y lo intocable, la coincidencia y la no-coincidencia, la proximidad y la distancia, etc. Estas oposiciones resultan, como dice Derrida, de un «presupuesto metafísico» inherente a la fenomenología, esto es, «la evidencia dadora originaria, el *presente* o la *presencia* del sentido a una intuición plena y originaria» (1985, 41). Puesto que la ontología de la carne se rige por el principio de la *presencia del presente viviente*, resulta inevitable el presupuesto implícito del sujeto teórico como conciencia reflexiva. Aunque Merleau-Ponty valora la distancia, la diferencia y la no-coincidencia, en cuanto su discurso filosófico se convierte en una ontología, el valor de lo negativo está ya recuperado por la «economía de lo negativo» del lenguaje *de* la razón. Por eso aquí se propone seguir de cerca la escritura filosófica de Merleau-Ponty, dado que, como «rodeo» de lo negativo, al recuperarlo y decirlo, se posibilita como escritura y como discurso. El predominio del *presente* en el *presente vivo* del cuerpo es análogo al predominio de la *forma* como aquello que se *presenta* a la mirada. La forma, escribe Derrida, «es la presencia misma [...] es lo que se presenta de la cosa en general, lo que se deja ver, se da a pensar» (2018, 196). El privilegio del tacto y de la visión en Merleau-Ponty confirman este principio rector de la presencia y de la forma en la escritura y

conducen la reapropiación de lo negativo hacia la *forma* de una carne universal:

Mi mano izquierda está siempre a punto de tocar mi mano derecha tocando las cosas, pero nunca logro la coincidencia; esta se eclipsa en el momento de producirse, y siempre se da una de dos: o mi mano pasa realmente la condición de tocada, pero entonces se interrumpe su captación del mundo, o bien ella la conserva, pero entonces yo no la toco realmente a *ella*, sólo palpo con mi mano izquierda su envoltorio exterior. (Merleau-Ponty 2010, 133)

El filósofo espera pensar dos actos *a la vez*. Cree que si puede pensarlos *simultáneamente* es que son posibles. Si el cuerpo es carne mundana por ser táctil, y si además el cuerpo también toca activamente, entonces, el mundo como carne universal, se da en el cuerpo *propio* y es el tocante último. El monismo de la carne, si bien hace comprender el sentir y la percepción propias, anula este hecho porque trae consigo implícito la idea según la cual no es el cuerpo vivo el que siente, sino el mundo el que se siente por intermedio del cuerpo. El monismo de la carne contradice la especificidad de la fe perceptiva. De este modo, el «hiato» percibido entre lo tocante y lo tocado, «no es un vacío ontológico, un no-ser: es franqueado por el ser total de mi cuerpo y por el mundo, es la presión cero entre dos sólidos que los hace adherirse uno al otro» (Merleau-Ponty 2010, 134). Esto quiere decir que la no-coincidencia se acaba donde comienza la carne universal. Sobre esta situación Derrida afirma:

En lo sucesivo, el pensamiento de Merleau-Ponty será constreñido por una lógica que lo conducirá a alternar, por decirlo así, simultáneamente o sucesivamente, dos intuicionismos de la «carne»: 1) uno que requiere cierto privilegio de la mirada, de la inmediatez originaria, de la presentación sensible, de la coincidencia, de la «confusión», de la co-percepción, etc., 2) otro que, igualmente intuicionista, reinscribirá dentro de los mimos valores una experiencia del apartamiento, la inadecuación, la distancia, la indirección, la no-coincidencia, etc. Precisamente para anunciarlo, citábamos antes lo que podría

servir de divisa a la unidad de este doble movimiento, a saber: que «aquí, yo coincido con una no-coincidencia». (2011, 284)

«Aquí yo coincido» se dice desde *cogito* reflexivo. La conciencia reflexiva (de Merleau-Ponty) prevé una «inminente adecuación» entre la coincidencia cuerpo-mundo en la carne universal y la no-coincidencia entre el vidente y la cosa visible. El «hiato» se soluciona en el pensamiento reflexivo, porque, ya sea como tocante o como tocado, del cuerpo, tomado exclusivamente como ente sensible, no se puede decir que sea sujeto de «reflexividad». La reflexión se dice de la conciencia de quien *se piensa* como tocante. El ejercicio propuesto no es estrictamente una experiencia corporal, sino que tiene la forma de un ejercicio reflexivo:

Se comprende entonces, por qué, a la vez, vemos las cosas, en su lugar, donde ellas están según su ser, que es mucho más que su ser-percibido, y estamos alejados de ellas por toda la consistencia de la mirada y del cuerpo: es que esa distancia no es lo contrario de esa proximidad, está profundamente en consonancia con ella, es sinónimo de ella. (Merleau-Ponty 2010, 123)

Para Merleau-Ponty, toda conciencia de algo es a la vez conciencia de sí (pasividad). La conciencia reflexiva no es posible más que por una conciencia perceptiva de sí mismo. Esta creencia irreflexiva en el mundo, atestiguada por la fe perceptiva, ¿habla en favor de la carne universal? Los ejemplos dados por Merleau-Ponty se refieren a los dilemas de la conciencia reflexiva y de la conciencia irreflexiva. Esto porque su punto de partida es una fenomenología de la percepción que se confunde con una fenomenología de la conciencia (Barbaras 2013). Esta fenomenología de la conciencia perceptiva conduce a una reflexión ontológica, sin embargo, los problemas no terminan de resolverse. Cathryn Vasseleu (1998) considera la «reversibilidad de la carne» como un «lugar de emergencia» o de «preposición» que sostiene la dualidad sujeto y cosas. La carne se convierte en un «medio simplemente neutral» que habilita la alternativa entre sujeto y objeto, entre lo visible y lo tangible. El mundo

se torna una *textura carnal* a través de la cual el sujeto ve desde adentro y desde afuera. La diferencia entre la carne del cuerpo y la carne del mundo asume la forma de un medio neutral que es similar a la postura fenomenológica del sujeto trascendental como condición de aparición de un afuera. El afuera de la carne no es más que resultado de interpretar lo percibido —indisociable de la percepción— como un rasgo ontológico de la percepción y como condición de su emergencia. La carne no resuelve, sino que inaugura de nuevo el problema de la pertenencia de la percepción al mundo.

La *identidad* entre la distancia y la proximidad propuesta por Merleau-Ponty gravita en torno a la *presencia* carnal del mundo en el cuerpo. Sin embargo, es el gesto de escritura de Merleau-Ponty el que sutura un desgarró y un desarraigo y el que satura, mediante un mismo recurso explicativo, un problema lleno de paradojas antes que de soluciones. Cuando se dice «a la vez vemos las cosas y estamos alejados de ellas», la simultaneidad temporal de la proximidad y la distancia es determinada como una *identidad* entre lo próximo y lo distante. Pero, tanto la simultaneidad como la identidad se determinan desde la mirada reflexiva. En cuanto cuerpo sintiente, la conciencia perceptiva tiende a algo distinto de ella misma y no se capta así misma de forma temática. Es con el cuerpo sentido que la conciencia reflexiva puede obtener el dato del cuerpo como cosa sensible. De modo que la distancia que separa a la conciencia perceptiva (cuerpo sintiente) de la conciencia reflexiva (cuerpo sentido) no puede ser superada por la reflexividad del tocante y de lo tocado que Merleau-Ponty ubica en el cuerpo mismo. La reflexividad no es sino la del sujeto teórico que analiza el tacto y la mirada como objetos de la conciencia reflexiva. En el análisis del tacto, Merleau-Ponty escribe:

Esto solo puede suceder si, al mismo tiempo que sentida desde adentro, mi mano es también accesible desde afuera: ella misma tangible, por ejemplo, para mi otra mano; si ella toma lugar entre las cosas que toca, si es en un sentido una de ellas, si da finalmente acceso a un ser tangible del que ella también

forma parte. Por este entrecruzamiento en ella de lo que toca y de lo tangible, sus propios movimientos se incorporan al universo que ellos interrogan, son consignados en el mismo mapa que él: ambos sistemas se aplican uno sobre otro, como las dos mitades de una naranja. Sucede lo mismo con la visión, excepto que, como se dice, aquí la exploración y la información que obtiene no pertenecen «al mismo sentido». (2010, 121-122)

No hay que dejar pasar el hecho de que este análisis se centra exclusivamente en las manos (humanas) y que habría aquí un cierto «humanismo», como dice Derrida (2011, 267). Ahora bien, el objetivo de Merleau-Ponty es demostrar que hay un mundo táctil para las manos porque ellas mismas están constituidas de la misma carne que el mundo táctil. Luego, esta misma idea se extiende a la visión, sin embargo, el vidente no puede sorprenderse a sí mismo viendo. De manera que la reflexividad del tacto no es análoga a la reflexividad de la visión. Pero esto no detiene a Merleau-Ponty para afirmar la identidad entre lo vidente y lo visible y establecer el mismo tipo de reflexividad que le atribuye al tacto: «nos basta ahora comprobar que el que ve sólo puede poseer lo visible si este lo posee, si es parte de él» (2010, 123). En ambos casos, se decide omitir la no-coincidencia entre el tocante y lo tocado y entre el vidente y lo visible, y finalmente se lleva la reversibilidad al cuerpo en general. Todo este ejercicio y sus consecuencias se apoya en una escritura centrada en la conciencia corporal de lo que se *presenta* y *aparece* a la conciencia, así como en una actitud reflexiva que re-presenta objetos para la conciencia.

Merleau-Ponty extrae las ideas del tacto y de la visión de los párrafos 36 y 37 de *Ideas II* de Husserl. Cuando Husserl afirma que «el cuerpo se constituye primigeniamente de manera doble» (2005, 184-185 [*Ideen II*, §36, 145]), pretende decir que el cuerpo siente cosas físicas y que puede sentirse como cosa física. Esta «duplicidad de las sensaciones» se extrae del análisis del tacto, puesto que el cuerpo puede sentir cosas externas, así como ser también superficie sentida. El cuerpo es para Husserl «lugar» de sensaciones. Es de otro modo como Merleau-Ponty

interpreta estos pasajes husserlianos. De la constitución doble extrae una la idea según la cual el cuerpo lleva a cabo una reflexión. Asume, además, que las cosas captadas «en persona» o en su «carne» (*leibhaftig*, como dice Husserl), comparten la misma carne que el cuerpo o que el cuerpo y las cosas están constituidos de la misma carne. Sobre esto Derrida escribe que Husserl no llegaría a esta conclusión: «del hecho de que ‘una cosa puede estar presente o captada (*leibhaftig*)’, que la cosa, toda cosa, tiene una carne (esta vez en el sentido del ‘cuerpo propio’, vivo animado, encarnado) o que hay una ‘carne’ del mundo» (2011, 272). A diferencia de Merleau-Ponty que extiende la reversibilidad del tacto a la mirada y al cuerpo en general, Husserl tiene más precauciones respecto de la posibilidad de hacer esto:

Y así tampoco tenemos una ocularidad difundida de manera que un ojo pudiera recorrer progresivamente el otro ojo y el fenómeno de la sensación doble pudiera originarse; tampoco podemos ver la cosa vista como si la pasáramos sobre el que ve, «tocándolo» continuamente, como podemos, con un órgano realmente palpante, por ejemplo la palma de la mano, andar sobre el objeto y con el objeto andar sobre la palma de la mano. (2005, 187, [*Ideen II*, §37, 147-148])

Para sostener la reflexividad del cuerpo *en general* y la «rehabilitación ontológica de lo sensible», Merleau-Ponty está obligado a establecer una *simetría*, como dice Derrida, entre la visión y el tacto. «La mirada (...) envuelve, palpa, abraza las cosas visibles como si estuviera con ellas en un acuerdo de armonía preestablecida, como si las supiera antes de saberlas (...)» (Merleau-Ponty 2010, 121). Dice también: «la visión es palpación por la mirada» (2010, 122). Luego agrega: «no examinemos hasta dónde va esta *identidad* del vidente y de lo visible» (2010, 123). Pero la conclusión de Husserl es del todo distinta: «no me veo a mí mismo, a mí cuerpo, como mi cuerpo en cuanto cuerpo palpado es algo palpado que palpa» (2005, 187 [*Ideen II*, §37, 147-148]). La reversibilidad del tacto es atestiguada en la conciencia y obtiene sus datos del cuerpo que siente y del cuerpo como superficie sensible, pero la reversibilidad de la visión no se atestigua, dado



que solo hay un dato disponible a la conciencia y es el dato de la mirada, no así el de «ocularidad difundida». De modo que la «identidad» entre el vidente y lo visible no tiene correlato fenomenológico. En su capítulo sobre *La mirada en El ser y la Nada*, Sartre escribe:

El objeto es lo que no es mi conciencia y, por consiguiente, lo que no tiene los caracteres de la conciencia, puesto que sólo el existente que tiene para mí los caracteres de la conciencia es la conciencia que es *mía*. Así, el yo-objeto-para-mí es un yo que *no es* para mí, es decir, que no tiene los caracteres de la conciencia. Es *conciencia degradada*; la objetivación es una metamorfosis radical y, aun si pudiera verme clara y distintamente como objeto, lo que viera no sería la representación adecuada de lo que soy en mí mismo y para mí, de ese «monstruo incomparable y preferible a todo» del que habla Malraux, sino la captación de mi ser-fuera-de-mí por el otro, es decir, la captación objetiva de mi otro-ser, que es radicalmente diferente de mi ser-para-mí y no remite a éste. (2019, 381)

Merleau-Ponty pretende atestiguar en el cuerpo propio una *coincidencia* entre el «yo-objeto-para-mí» y el «ser-para-mí». Pero precisamente por la diferencia entre cuerpo sintiente y cuerpo sentido, no se logra la captación adecuada del «ser-para-mí», porque el captarse como «yo-objeto» implica, como dice Sartre, una «metamorfosis radical». En esto coincide Renaud Barbaras cuando afirma que la ontología de la carne pasa por alto «la correlación» entre cuerpo y mundo:

si todo es carne o deriva de la carne, lo que se vuelve imposible es la singularidad de mi carne, es decir, del cuerpo propio: «el anonimato de mí mismo» bascula hacia el anonimato del mundo y, en lo que a la cuestión del sujeto se refiere, ya nada distingue esta postura de la del naturalismo. (2013, 131)

Merleau-Ponty traslada la no-coincidencia entre cuerpo y mundo —es decir, la diferencia y la distancia— a la carne universal. De esta manera es como puede finalmente hablar de la

distancia entre cuerpo y mundo como «sinónimo» de una *proximidad absoluta*. Esta absolutización de lo sensible en la carne reduce lo *propio* del cuerpo, incluida la fe perceptiva y la importancia otorgada al tacto y a la visión. Tras notar el peligro de subordinar el cuerpo a la carne como «modo de ser originario», Merleau-Ponty propone una distinción entre la carne *del cuerpo* y la carne *del mundo* que introduce nuevamente la diferencia entre el sintiente y lo sentido. Pero si la carne es *mi* carne, entonces, escribe Barbaras, «solo por analogía o como metáfora se puede hablar de carne a propósito del mundo» (2013, 132). Así, Merleau-Ponty recae en el riesgo del idealismo de la filosofía de la conciencia tras reforzar de este modo la *diferencia ontológica* entre sujeto y mundo.

### La subjetividad trascendental y la ontología de la carne

De acuerdo con Michel Henry (2001), el punto de partida de Merleau-Ponty en *VI* es el cuerpo trascendental como subjetividad trascendental. Esto explicaría por qué la conciencia reflexiva constituye la perspectiva de la mirada y la escritura de Merleau-Ponty. La «intencionalidad del cuerpo trascendental, explica Henry, abre y hace posible la manifestación de un «universo sensible en general», pero no puede atestiguar a sí mismo en tanto subjetividad trascendental. Si el cuerpo vivo es condición de fenomenización del mundo, su propia revelación en tanto cuerpo fenomenal es imposible:

Dado precisamente que el cuerpo trascendental que siente con todos sus sentidos nos abre al mundo, todo lo que él permite sentir —y, así, él mismo en calidad de cuerpo sintiente, aunque igualmente susceptible de ser sentido por sí mismo— se ubica en el mundo como objeto sentido. El «fuera de sí» determina tanto el cuerpo en calidad de nuevo sujeto del mundo sensible, como el cuerpo tradicional sito en este mundo a título de objeto, y sentido en él. (Henry 2001, 148)

Puesto que el cuerpo sentido es una cosa sensible como cualquier otro ente, Merleau-Ponty no

hace más que reforzar la posición de la subjetividad trascendental que es condición de aparición de lo ente como estando *fuera*:

Y precisamente porque este único aparecer es el fuera «de sí» que coloca fuera, en un mundo, todo aquello cuyo aparecer permite, se erige una oposición entre dicho aparecer y lo que aparece en él. Por eso, el cuerpo-sujeto, el cuerpo trascendental que permite sentir fuera de sí lo que es de este modo sentido por él en el afuera, reina en solitario sobre lo sentido —aunque también sobre sí mismo cuando es él el que aparece—. Y ello no puede hacerlo más que poniéndose a sí mismo fuera de sí, de modo que es sentido por él mismo. (Henry 2001, 149)

Por esta razón la carne no puede constituirse como el sentido de ser del cuerpo ni del mundo, dado que deriva de la posición subjetiva del cuerpo trascendental. Se trata de un fenómeno subjetivo-fenomenológico, luego objetivado por la conciencia reflexiva. Elevado al rango de constituyente sensible es en realidad objeto constituido por el cuerpo trascendental. La subjetividad trascendental explica cómo un mundo se manifiesta al sujeto, pero «es incapaz de asegurar la obra de la manifestación respecto de sí misma, incapaz de revelarse ella misma a sí» (Henry 2001, 146). De modo que, si la subjetividad trascendental y la conciencia reflexiva son la perspectiva de esta reflexión ontológica sobre la carne, la emergencia del cuerpo sintiente y del sensible general queda en la oscuridad. Al decir que «le pertenece entonces a la experiencia el poder ontológico último» (2010, 103), Merleau-Ponty privilegia el cuerpo y lo convierte en un «sensible ejemplar» que ilumina y explica todo el sistema totalizante de la ontología de la carne. En una nota al margen del manuscrito de *VI*, Merleau-Ponty escribe:

se puede decir que nosotros percibimos las cosas mismas, que somos el mundo que se piensa —o que el mundo está en el centro de nuestra carne—. En todo caso, al reconocer una relación cuerpo-mundo, hay ramificación de mi cuerpo y ramificación del mundo, y correspondencia de su adentro y de mi afuera, de mi adentro y de su afuera. (2010, 123n)

Esta nota pone al cuerpo como punto de partida y de llegada de la ontología de la carne. Pero además pone de manifiesto cómo rige aquí la subjetividad trascendental y el *cogito* reflexivo («somos el mundo que se piensa»). Tal es la fuerza de la conciencia reflexiva que hace gravitar todo a su alrededor. No puede ser de otra forma, dado que la subjetividad trascendental abre un mundo a la manifestación para la conciencia. Esto conduce inevitablemente a la idea de que «el mundo está en el centro de nuestra carne». La correspondencia cuerpo-mundo es análoga al adentro-fuera de la subjetividad trascendental. Cuando Barbaras habla de las dificultades que Merleau-Ponty enfrenta para referir la corporeidad de un modo más originario, afirma que se debe «al ángulo bajo el cual se aborda la carne». Este ángulo es la filosofía de la conciencia:

La ambigüedad de la carne se debe a la dualidad que desde el inicio está inscrita en el corazón del sujeto: éste remite a la carne del mundo cuando se le aborda por su lado tangible (como ser tocado) o por el de la visibilidad, pero se confunde con la carne propia cuando se le vuelve a considerar desde el punto de vista del tocar o del ver. Esto es lo mismo que decir que Merleau-Ponty nunca sale de la filosofía de la conciencia, y, por lo tanto, no puede nunca tematizar el sentido del cuerpo sobre el que reposa su intramundaneidad. (2013, 134-135)

La carne universal es el efecto de una totalización del afuera sensible derivada, como dice Henry, de la estructura opositiva tocante/tocado. Esta estructura reproduce, a su vez, la dualidad de la conciencia y del objeto. Aquí el cuerpo se convierte en el recurso explicativo en el que parecen coincidir tanto los problemas fenomenológicos como los ontológicos. En la experiencia del cuerpo *propio* se originan tanto las paradojas como su solución. En *Corpus*, Jean-Luc Nancy plantea precisamente esta idea:

*El cuerpo no es otra cosa que la autosimbolización del órgano absoluto. Innombrable como Dios, no exponiendo nada en el afuera de una extensión, órgano de la organización de sí, innombrable como la podredumbre*

de su digestión de-sí (la Muerte en Persona) —innombrable asimismo como esta íntima textura-de-sí por la cual se afana una filosofía del «cuerpo propio» («lo que llamamos carne, esa masa interiormente trabajada, no tiene nombre en ninguna filosofía— Merleau-Ponty). (2016, 55)

Para Nancy, el cuerpo es tanto «signo de sí» como «ser-sí mismo del signo». Un discurso que pretende dar con el sentido del cuerpo presupone el cuerpo como principio de sentido. Si el cuerpo es lo interrogado, entonces remite a sí mismo como pregunta y como respuesta. Si el cuerpo abre el sentido del mundo, queda implícito que ya se está en el orden del sentido. Hay remisión del cuerpo a sí mismo en tanto «significante total de un sentido cuyo sentido es hacerse-cuerpo, el cuerpo es igualmente el fin del significante, la *crisis* absoluta del signo, el sentido puro directamente sobre el sentido puro» (2016, 55). En la carne coinciden los opuestos: adentro y afuera, distante y próximo, visible e invisible, táctil e intocable. Como escribe Nancy, «todas nuestras estéticas tienden hacia ese absoluto, hacia ese sobre-significante, *cuerpo del sentido* en el *sentido del cuerpo* (2016, 54). Tanto los análisis del tacto y de la visión como la carne universal entran en esta circularidad del cuerpo como «significante total». Todo lo que *se dice* del cuerpo es posible solo desde el cuerpo mismo: «no hay más que ver todo lo que se le hace decir al cuerpo humano, a su posición erecta, a su pulgar oponible, a sus ‘ojos donde la carne se hace alma’ (Proust)» (2016, 54).

Por otro lado, en *Las palabras y las cosas*, Foucault (2010) considera la fenomenología como un «duplicado empírico-trascendental». En la fenomenología existe una *partición* y una *oscilación*: explica el conocimiento a partir de los contenidos empíricos (las cosas mismas), pero además introduce una función trascendental de la subjetividad como condición de aparición de los fenómenos (de las cosas mismas). La fenomenología no quiere reducir lo objetivo a lo subjetivo ni lo subjetivo a lo objetivo, por eso, a la vez, divide y oscila. En el caso de Merleau-Ponty, la *trascendencia* del mundo —el contenido objetivo del conocimiento— se explica a partir de la

*pertenencia* de la percepción al mundo —el contenido subjetivo del conocimiento—. Lo vivido, dice Foucault, «es a la vez el espacio en el que se dan todos los contenidos empíricos a la experiencia y también la forma originaria que los hace posibles en general y designa su enraizamiento primero» (2010, 334). Si para la fenomenología es difícil escapar de este «discurso de naturaleza mixta» es porque no ha cuestionado el presupuesto de fondo: «consiste en plantearse si el hombre existe» (2010, 335). Las descripciones fenomenológicas de Merleau-Ponty toman como punto de partida el cuerpo *humano*, en especial al «hombre» como «sensible ejemplar» y como «punto cero» de unión de la carne del mundo y de la carne del cuerpo. Esta *partición* genera la *oscilación* entre el *cogito* reflexivo y lo irreflexivo o «impensado»:

Por ser un duplicado empírico trascendental, el hombre es también el lugar del desconocimiento —de este desconocimiento que expone siempre a su pensamiento a ser desbordado por su ser propio y que le permite, al mismo tiempo, recordar a partir de aquello que se le escapa. (Foucault 2010, 336)

Por la oscilación entre lo empírico y lo trascendental, Merleau-Ponty puede hablar de un cogito tácito en FP y una fe perceptiva en VI como dos vías que suponen al «hombre» como «lugar del desconocimiento». El «cogito moderno» hace valer «la distancia que a la vez separa y liga el pensamiento presente a sí mismo y aquello que, perteneciente al pensamiento, está enraizado en lo no-pensado» (Foucault 2010, 337). Precisamente por el «duplicado empírico-trascendental», Merleau-Ponty no evita un retorno constante al problema del cogito. Por querer ir más allá del mero positivismo recae en la subjetividad trascendental como a priori y como condición de fenomenización. Pero, además, por el énfasis en el cuerpo sentido como superficie de sensaciones, vuelve a lo empírico. Precisamente por absolutizar lo sensible como carne universal termina exhibiendo un discurso ontológico: «Bajo nuestra mirada, el proyecto fenomenológico no cesa de desanudarse en una descripción de lo vivido, empírica a pesar suyo, y una ontología

de lo impensado que pone fuera de juego la primacía del ‘pienso’» (Foucault 2010, 339).

### Presencia y coincidencia

La *presencia* de los fenómenos en la conciencia reflexiva domina el discurso ontológico de la carne, dado que toma como referente el cuerpo propio como «sensible ejemplar». Este cuerpo asume la forma de una conciencia viviente que concede un privilegio excesivo a la presencia y a la actualidad del mundo que hacen posibles los análisis del tacto y de la visión. Presencia a la conciencia de lo visible y de lo tangible, este es el requisito fundamental que hace posible la reflexión ontológica sobre la carne. Una carne universal que paradójicamente da cuenta, de manera casi exclusiva, del «hombre. No puede dejar de llamar la atención el papel rector del cuerpo (humano) en una ontología cuya tarea es describir la emergencia de lo *sensible en general*, no exclusivamente del cuerpo *propio*. De modo que el cuerpo se convierte en una estrategia argumentativa que permea todo el discurso sobre la carne. El cuerpo se convierte en el «modelo de las cosas —y las cosas en modelo de mi cuerpo» (Merleau-Ponty 2010, 120n):

El cuerpo nos une directamente a las cosas por su propia ontogénesis, soldando entre sí los dos esbozos que lo componen, sus dos labios: la masa sensible que él es y la masa de lo sensible de la que nace por segregación, y a la cual, como vidente permanece abierto. (Merleau-Ponty 2010, 124)

Puesto que la universalización de la carne parte de los análisis del tacto *humano* (luego extendidos a la visión y al cuerpo en general), es difícil no ver aquí una proyección antropológica, a pesar de las advertencias de Merleau-Ponty. Si se trata del tacto y de la mirada humanas, no se entiende cómo Merleau-Ponty afirma que se trata de una «paradoja del Ser» y no del «hombre». Incluso se torna sospechosa su insistencia en el cuerpo como «sensible ejemplar», «prototipo del Ser» o «notable variante»:

La carne (la del mundo o la mía) no es contingencia, caos, sino textura que vuelve en sí y le conviene a sí misma (...).Y finalmente, yo lo creo —creo que tengo sentidos de hombre, un cuerpo de hombre— porque el espectáculo del mundo es mío. (Merleau-Ponty 2010, 132)

La dificultad estriba en saber por qué el discurso sobre la carne, cuya tarea es explicar la constitución sensible de todo existente, aparece rodeado de un lenguaje de la coincidencia y de la no-coincidencia, de la proximidad y la distancia o de la identidad de la distancia y la proximidad. Ya el recurso al cuerpo propio (humano) como «significante total» es indicativo. Se trata de un énfasis en la «vida de conocimiento» que pasa por la percepción como fenómeno privilegiado de acceso al sentido del mundo. Aquí radica el problema, según Barbaras, porque cuando Merleau-Ponty se pregunta «en qué condiciones es posible recuperar en su presencia viva la cosa percibida en lugar de amoldarla al objeto», al hacer eso, «Merleau-Ponty se sitúa en el marco de una filosofía de la conciencia, respecto de la cual únicamente se trata de sacar a la luz una dimensión de pasividad, debido a que ante todo es conciencia perceptiva» (2013, 133). De modo que la ontología de la carne está guiada por la necesidad de dar cuenta de una «vida de conocimiento». Por tratarse de un problema de conocimiento, la fenomenología de Merleau-Ponty recae en la percepción y en la conciencia. Dado que la ontología de la carne pretende recuperar en su *presencia viva* la cosa percibida, la argumentación vuelve al cuerpo propio (humano) en tanto *conciencia perceptiva*. En este sentido, el lenguaje de la coincidencia (o no-coincidencia) aparece vinculado a la experiencia perceptiva del tacto y de la visión: «las cosas visibles a nuestro alrededor descansan en sí mismas, y su ser natural es tan pleno que parece envolver su ser percibido, como si la percepción que de ellas tenemos se hiciera en ellas (Merleau-Ponty 2010, 112).

La presencia de la cosa visible emerge de la distancia del cuerpo como cosa visible. En tanto vidente, el cuerpo no se percibe a sí mismo como cosa visible. El cuerpo coincide y no coincide a la misma vez. Esta paradoja de la proximidad y de

la distancia pretende ser resuelta por la ontología de la carne, pues explicaría eventualmente cómo hay percepción desde la familiaridad sensible entre cuerpo y mundo. Pero si la distancia es condición para la percepción, ¿por qué la carne resuelve esta distancia en una proximidad absoluta? «Lo que apenas dicho se olvida es justamente que la presencia del mundo sea presencia de su carne a mi carne, que yo sea ‘en él’ pero no sea él» (Merleau-Ponty 2010, 117). Lo que sucede es que la distancia, que abre la presentación del mundo, es deudora de una filosofía de la conciencia, porque en su centro se encuentra la subjetividad trascendental como condición de *aparición de un afuera presente*. La carne no es sino la absolutización de este afuera presente a la conciencia.

La dualidad cuerpo sintiente y cuerpo sentido encubren el presupuesto constante de la subjetividad trascendental:

No proponemos aquí ninguna génesis empirista del pensamiento: nos estamos preguntando, precisamente, cuál es esa visión central que liga las visiones dispersas, ese tacto único que gobierna toda la vida táctil de mi cuerpo, ese yo pienso que debe poder acompañar todas nuestras experiencias. (Merleau-Ponty 2010, 131)

De esto resulta que el cuerpo sintiente es en el fondo la subjetividad trascendental que produce la unidad de las manifestaciones. El sentir queda determinado por el «yo pienso» que produce el sentido de lo manifiesto, así como lo sensible queda relegado a ser una dispersión reunida por el «yo pienso»: «tendremos que reconocer una *idealidad* que no es ajena a la carne, que le da sus ejes, su profundidad, sus dimensiones» (Merleau-Ponty 2010, 137). De pronto ya no es tan esencial que lo visible y lo tangible emergen de una misma carne, sino que en ellos aparece la idealidad como su verdadero sentido. De hecho, el privilegio de Merleau-Ponty por la visión está vinculado al privilegio de la *presentificación* del ente. Se trata de una intuición perceptiva en la que el conocer es un presentar. La visión toma la forma aquí de una presentación de la presencia en el tiempo presente de lo visible. De este

modo se conectan la subjetividad trascendental, la conciencia perceptiva y la conciencia reflexiva con los conceptos de *presencia* y *coincidencia*: «el ser impera; pero puesto que impera y en tanto que impera y aparece, también se produce necesariamente la percepción con la aparición» (Heidegger 2003, 130); y puesto que el «hombre participa en la percepción y la aparición, luego, el «hombre» pertenece al ser: «luego la esencia y la modalidad del ser humano sólo se puede determinar a partir de la esencia del ser» (2003, 130). A esto se refiere Merleau-Ponty cuando afirma que hay una profundidad de lo visible a la que pertenece el vidente (coincidencia). La pertenencia a un mundo visible, condición de la mirada, presupone una idea de la percepción como *presencia visible* a la conciencia perceptiva. A su vez, la percepción estaría ligada en última instancia a la subjetividad trascendental como condición de aparición de un mundo exterior: «nosotros percibimos las cosas mismas (...) somos el mundo que se piensa —o que el mundo está en el centro de nuestra carne» (Merleau-Ponty 2010, 123).

## Conclusión

Este trabajo tenía por finalidad mostrar cómo el *cogito* reflexivo retorna en la ontología de la carne de Merleau-Ponty. Para ello fue necesario plantear el lugar de emergencia del problema del *cogito* en *FP*. El *cogito* reflexivo y el *cogito* tácito surgen en la fenomenología de Merleau-Ponty para explicar cómo un mundo se puede abrir al conocimiento de un sujeto. Este problema fenomenológico presupone una interrogación acerca del *origen de la verdad*. Merleau-Ponty ha seguido hasta el final esta pregunta y ha colocado el cuerpo propio como condición última de la revelación de la verdad del mundo. De este modo, la percepción se entiende como el vínculo con el mundo y como el acceso a su manifestación. La percepción le dio a Merleau-Ponty la clave para mostrar cómo aparece el mundo al sujeto cognoscente que busca la verdad y cómo la manifestación está condicionada por la adherencia del sujeto al mundo.

La percepción es para Merleau-Ponty la clave subjetiva y objetiva del problema del origen de la verdad. Así es como el *cogito* reflexivo termina inscrito en el horizonte del cuerpo perceptivo. Si el *logos* del mundo se revela al cuerpo en la percepción, entonces la verdad no depende del pensamiento reflexivo, sino que se da al cuerpo como vivencia sensible. Pero la verdad no es *del* sujeto, sino *del mundo*; y esta se revela a un sujeto encarnado. El comportamiento es un modo de expresión corporal del *logos* del mundo. Si el pensamiento reflexivo puede tener como representación intelectual un mundo, es porque, en primera instancia, el mundo es próximo al cuerpo. Merleau-Ponty denominó *cogito* tácito a esta proximidad silenciosa del mundo en el cuerpo. Consideraba que el pensamiento reflexivo está precedido por una vivencia pura e irreflexiva del cuerpo, y que si el cuerpo puede expresar la verdad es necesario que esté *presente* en el cuerpo.

En *FP*, así es como conectan el cuerpo, la percepción, el *cogito* tácito, la expresión y el *cogito* reflexivo. Todos comparten un presupuesto: la *presencia* y la *coincidencia* del mundo en el *presente vivo* del cuerpo. La primera parte de este trabajo demuestra que el *cogito* reflexivo depende del *cogito* tácito, y que este último es la condición de expresión del *logos* del mundo. El *cogito* tácito es la «subjetividad indeclinable» sobre la que descansa la revelación de la verdad a un sujeto encarnado (práctico y motor). Dado que el *cogito* reflexivo sustituye lo vivido por una representación intelectual, es necesario ponerlo en suspenso en favor de la conciencia perceptiva para mostrar el contacto de sí a sí del cuerpo en el mundo. Contacto y no *identidad*, puesto que se trata de una proximidad absoluta, es decir, de una *presencia viva* del cuerpo en el mundo.

En *VI*, Merleau-Ponty intenta superar los conceptos fenomenológicos de *FP*. La ontología de la carne pretende desligarse de la perspectiva idealista del *cogito* tácito. En la segunda parte de este trabajo se intenta mostrar que el problema del idealismo del *cogito* reflexivo no está realmente superado por la ontología de la carne. Se trata de una sustitución de conceptos: de *cogito* tácito a fe perceptiva y de *cogito* reflexivo a filosofía

reflexiva. Sin embargo, pervive el problema de la verdad y del *logos* del mundo en el *presente vivo* del cuerpo. De hecho, la exigencia de la presencia y de la coincidencia se intensifican en el concepto de carne y en la tesis de la proximidad absoluta entre sujeto encarnado y mundo. Cuerpo y mundo están hechos de la misma «masa interiormente trabajada». Esto reactualiza el problema del *cogito* reflexivo y la doble tarea de la fenomenología: la del cuerpo como condición de fenomenización y la de la pertenencia del cuerpo a un mundo trascendente. La diferencia está en el modo en que se entiende la pertenencia como carne y como medio de emergencia común entre cuerpo y mundo sensible. Con todo y esto, el concepto de carne permanece dependiente de la *presencia viva* del mundo en el cuerpo. Presencia y coincidencia guían los análisis del tacto y de la visión que conducen al discurso ontológico. El *cogito* reflexivo retorna en virtud del dominio de la *presencia* como forma del sentido del cuerpo.

En la tercera parte de este trabajo se lleva a cabo una deconstrucción de la ontología de la carne para mostrar cómo la construcción conceptual de Merleau-Ponty, a través de la *presencia carnal* del mundo en el cuerpo, encubre una perspectiva filosófica y una escritura ligadas a la conciencia reflexiva y a la subjetividad trascendental. Se demuestra que no se puede desvincular la mirada reflexiva si se mantiene como principio rector la idea según la cual la percepción abre a la manifestación un mundo en el *presente vivo* del cuerpo. Los conceptos de percepción y cuerpo propio dependen de una interpretación previa del cuerpo y del mundo como cuerpo *del sentido* y como mundo *del sentido*. El sentido depende de los dos principios rectores de la fenomenología: en primer lugar, la encarnación y la pertenencia (del sujeto carnal al mundo); estos constituyen la condición de opacidad del cuerpo y del mundo; en segundo lugar, el cuerpo como condición de fenomenización del mundo; esto constituye la imposibilidad reducir el cuerpo, dado que está a la vez dentro y fuera del mundo. Esta ambivalencia del cuerpo fenomenal introduce nuevamente el *cogito* tácito como subjetividad indeclinable, es decir, como subjetividad trascendental: un adentro (cuerpo vivido o fenomenológico) que produce su propio afuera (fenomenización del

afuera). La subjetividad trascendental produce una conciencia como *conciencia reflexiva* y una escritura como escritura *del sentido*.

El gesto deconstructivo (Derrida) de la tercera parte de este trabajo pone en suspenso el valor de verdad del discurso filosófico de Merleau-Ponty en relación con la ontología de la carne. Se trataba de interrogar el modo en que la escritura produce un efecto de verdad bajo la primacía del cuerpo *humano* como significativo total (Nancy), cuyo presupuesto implícito es la existencia del «hombre» (Foucault) como aquel para el que «*el cuerpo*» tiene la forma de una vida de conocimiento orientada a «descubrir» el *logos* del mundo (origen de la verdad) en el presente vivo del cuerpo *propio*.

## Notas

1. Durán Guillén, José David. “La tentación del cogito en la ontología de la carne de Maurice Merleau-Ponty”. Tesis de maestría, Universidad de Costa Rica, 2022. <https://www.kerwa.ucr.ac.cr/handle/10669/87055>

## Referencias

- Barbaras, Renaud. 2013. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*. Traducido por Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Encuentro.
- Battán, Ariela. 2013. «Forma, perspectiva y percepción: ¿es el alma la que ve y no el cuerpo?» *Escritura e imagen*, no. 9: 253-268.
- Derrida, Jacques. 1985. *La voz y el fenómeno*. Traducido por Francisco Peñalver. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, Jacques. 2011. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, Jacques. 2012. *La escritura y la diferencia*. Traducido por Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, Jacques. 2018. *Márgenes de la filosofía*. Traducido por Carmen González Marín. Madrid: Cátedra.
- Descartes, René. 2005. *Meditaciones metafísicas*. Traducido por Antonio Zozaya. Madrid: Alianza.
- Descartes, René. 2008. *Discurso del método*. Traducido por Eduardo Bello Reguera. Madrid: Tecnos.
- Foucault, Michel. 2010. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI.
- Heidegger, Martin. 2003. *Introducción a la metafísica*. Traducido por Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, Martin. 2005. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.
- Henry, Michel. 2001. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Traducido por Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. Salamanca: Sígueme.
- Husserl, Edmund. 1986. *Meditaciones cartesianas*. Traducido por José Gaós & Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund. 2005. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducido por Antonio Ziriñ. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund. 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Traducido por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund. 2015. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Traducido por Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévinas, Emmanuel. 2017. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Traducido por Tania Checchi. Salamanca: Sígueme.
- Llorente, Jaime. 2014. «La especularidad de la carne. Sobre el sentido del «giro ontológico» en Le Visible et l'invisible de Merleau-Ponty». *Diánoia* 59, no. 72: 85-111.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1957. *La estructura del comportamiento*. Traducido por Enrique Alonso. Buenos Aires: Librería Hachette.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Signos*. Traducido por Caridad Martínez y Gabriel Oliver. Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1993. *Fenomenología de la percepción*. Traducido por Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2010. *Lo visible y lo invisible*. Traducido por Estela Consigli y Bernard Capdevielle. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Merleau-Ponty, Maurice. 2013. *El ojo y el espíritu*. Traducido por Alejandro del Río Herrmann. Madrid: Trotta.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2015. *La prosa del mundo*. Traducido por Francis Pérez Gutiérrez. Madrid: Trotta.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2016. *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Moreno-Márquez, César. 2011. Fe perceptiva y armonía de lo sensible. En: Álvarez, Luis, coord. *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011. (Siete lecciones)*. Madrid: Eutelequia.
- Moya, Patricia. 2020. «Primacía de la percepción y otras notas características de la teoría del conocimiento de Merleau-Ponty». *Veritas*, no. 45: 99-120.
- Nancy, Jean-Luc. 2016. *Corpus*. Traducido por Patricio Bulnes. Madrid: Arena Libros.
- Sartre, Jean-Paul. 2019. *El ser y la Nada*. Traducido por Juan Valmar. Buenos Aires: Losada.
- Schmidt, James. 1985. *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism*. New York: St. Martin's Press.
- Szilasi, Wilhem. 1973. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Traducido por Ricardo Maliandi. Buenos Aires: Amorrortu.
- Vasseleu, Cathryn. 1998. *Textures of Light. Vision and Touch in Irigaray, Lévinas and Merleau-Ponty*. New York: Routledge.

**David Durán** (jose.duranguillen@ucr.ac.cr) es estudiante del Doctorado en Filosofía del Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Recibido: 11 de abril, 2023.  
Aprobado: 23 de mayo, 2023.