

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

LA TENTACIÓN DEL COGITO EN LA ONTOLOGIA DE LA CARNE DE MAURICE
MERLEAU-PONTY

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en
Filosofía para optar por el grado y título de Maestría Académica en Filosofía

José David Durán Guillén

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2022

DEDICATORIA

A Byron Salas. El amor es un mundo imaginado. El nuestro se sostiene solo en la palabra.

*ah, que la obstinación y la paciencia
nos alcancen y lleguemos al silencio
al fondo de nosotros donde se abre
el jardín secreto*

Diana Bellesi

AGRADECIMIENTOS

Lo misterioso de la escritura es que tenga que hacerla por *mí mismo* aun cuando son los *otros* los que hablan en mí. Por eso quiero agradecer a Yuliana Hidalgo y a Francis Cuaresma, porque la *exigencia de la palabra* solo tiene sentido en cuanto *palabra atestiguada por el amigo*. Su amistad ha sido todo en este tiempo de miedo y de incertidumbre.

También agradezco a Jethro Masís, a Sergio Rojas y a Manuel Triana, por el consejo y el acompañamiento en este proceso de escritura. El cariño se dice de muchas maneras y la *enseñanza* es una de ellas. Tiene esa extraña virtud de exigir lo más difícil y de recompensar con lo más bello. Gracias por no ahorrarme las dificultades en este camino que ha sido tan arduo.

Agradezco también a Mario Solís por su incansable labor al frente del *Programa de Posgrado en Filosofía*. Su política a favor de la persona estudiante nos ha dado a muchos y a muchas la oportunidad de concluir este proceso de investigación.

Finalmente, quiero agradecer a mi familia, porque es ahí donde aprendemos a amar por primera vez. Es un *amor tierno*, pero también un *amor sombrío*. En el cruce de esas dos fuerzas he hallado felicidad y tristeza, es decir, una vida para vivir.

“Esta tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica, como requisito para optar por el grado y título de Maestría Académica en Filosofía.”



Dr. Pablo Hernández Hernández
Representante de la Decana del Sistema de Estudios de Posgrado



Dr. Jethro Masís Delgado
Profesor Guía



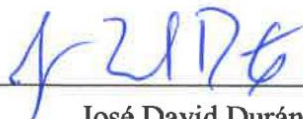
Dr. Sergio Rojas Peralta
Lector



Dr. Manuel Triana Ortiz
Lector



Dr. George García Quesada
Representante del Director del Programa de Posgrado en Filosofía



José David Durán Guillén
Sustentante

TABLA DE CONTENIDOS

DEDICATORIA	ii
AGRADECIMIENTOS	iii
HOJA DE APROBACIÓN	iv
RESUMEN	vi
ABSTRACT.....	vii
ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE MERLEAU-PONTY	viii
INTRODUCCIÓN	1
Capítulo I. <i>Cogito</i> cartesiano y <i>cogito</i> tácito	7
1. La presencia a sí del <i>cogito</i> y la trascendencia del mundo	8
2. La <i>pertenencia</i> de la percepción al mundo	11
3. <i>Cogito</i> y expresión	18
4. <i>Cogito</i> tácito: la subjetividad indeclinable.....	32
Capítulo II. Fe perceptiva y filosofía reflexiva.....	37
1. Del <i>cogito</i> tácito a la fe perceptiva	37
2. Del <i>cogito</i> cartesiano a la filosofía reflexiva	42
3. El retorno del <i>cogito</i> reflexivo en la ontología de la carne.....	56
Capítulo III. <i>Cogito</i> en la ontología de la carne.....	59
1. El <i>cogito</i> tácito en las <i>Notas de trabajo</i> de VI	59
2. Del tacto y la visión a la ontología de la carne	63
3. La subjetividad trascendental y la ontología de la carne	78
4. <i>Presencia y coincidencia</i>	87
CONCLUSIÓN.....	107
ÍNDICES ANALÍTICOS.....	111
Índice de nombres.....	111
Índice de conceptos.....	112
BIBLIOGRAFÍA	117

RESUMEN

En esta investigación se aborda la pregunta acerca de cómo retorna el problema del *cogito* reflexivo en la ontología de la carne de Maurice Merleau-Ponty.

En el primer capítulo se introduce el problema del *cogito* tácito en *Fenomenología de la percepción* (1945), concepto con el que Merleau-Ponty pretende dar fundamento al *cogito* reflexivo cartesiano. Para ello se abordan los principales aspectos relacionados con la doble postura fenomenológica del autor. Por un lado, se trata de reducir la primacía de la presencia a sí del *cogito* y de proponer el cuerpo perceptivo como condición de fenomenización. Por el otro, se trata de hacer énfasis en la *pertenencia* del cuerpo al mundo y la *trascendencia* de este último. Para poner en el centro de discusión la primacía del cuerpo perceptivo en relación con el *cogito* reflexivo se resalta la importancia del lenguaje y de la *expresión* como comportamientos corporales. Finalmente, se conduce la discusión hacia el *cogito* tácito como vivencia *prerreflexiva* del cuerpo.

En el segundo capítulo, se rastrea la permanencia del problema del *cogito* tácito en *Lo visible y lo invisible* (1964), obra póstuma en la que Merleau-Ponty pretendía superar este concepto de herencia fenomenológica con una ontología de la carne. Para eso se demuestra la correspondencia entre el nuevo concepto de fe perceptiva y el antiguo de *cogito* tácito. Además, se trae de vuelta el problema del *cogito* reflexivo cartesiano con una discusión crítica sobre la filosofía reflexiva en la fenomenología. Finalmente, se demuestra el retorno del problema del *cogito* reflexivo en la nueva ontología de la carne del autor.

En el tercer y último capítulo, la discusión se centra en rastrear el *cogito* tácito en *Lo visible y lo invisible* (1964) y las razones que brinda el autor para exigir una renuncia a este concepto. Posteriormente, a través de una lectura detallada de los análisis del tacto y de la visión que sustentan la ontología de la carne, se intenta demostrar que la escritura filosófica de Merleau-Ponty está guiada por el *cogito* reflexivo en virtud de que sus descripciones fenomenológicas sostienen la primacía de la *presencia* en el *presente viviente* del cuerpo. Esto lleva la discusión a plantear el problema de la subjetividad trascendental que corroe la ontología de la carne. Por último, se plantea que el autor privilegia la *presencia* y la *coincidencia*, propias del *cogito* reflexivo, aun cuando la ontología de la carne postula la distancia y la no-coincidencia entre cuerpo y mundo.

ABSTRACT

This dissertation addresses the question of how the problem of the reflexive *cogito* returns in Maurice Merleau-Ponty's ontology of the flesh.

In the first chapter, the problem of the tacit *cogito* is introduced in *Phenomenology of Perception* (1945). Through this concept Merleau-Ponty aims to provide a foundation for the reflexive *cogito* (Descartes). Thus, the main aspects related to the double phenomenological position of the author are addressed. On the one hand, it is necessary to reduce the primacy of the presence to *itself* of the *cogito* by proposing the perceptual body as a condition of phenomenalization. On the other hand, the *belonging* of the body to the world and its *transcendence* is emphasized. The importance of language and *expression* as bodily behaviors is highlighted to put in the center of discussion the primacy of the perceptual body in relation to the reflective *cogito*. Finally, the discussion is directed towards the tacit *cogito* as a *pre-reflective* experience of the body.

In the second chapter, the permanence of the problem of the tacit *cogito* is traced in *The Visible and the Invisible* (1964) –a posthumous work in which Merleau-Ponty tried to overcome this concept of phenomenological inheritance with an ontology of the flesh. For that, the correspondence between the new concept of *perceptive faith* and the old one of tacit *cogito* is demonstrated. In addition, the problem of the Cartesian reflexive *cogito* is brought back with a critical discussion on the reflexive philosophy in phenomenology. Finally, the return of the problem of the reflexive *cogito* in the new ontology of the flesh is demonstrated.

In the third and final chapter, the discussion focuses on tracing the tacit *cogito* in *The Visible and the Invisible* (1964) and also on the reasons given by the author to demand a renunciation of this concept. Subsequently, through a detailed reading of the analyzes of touch and vision that support the ontology of the flesh, an attempt is made to show that Merleau-Ponty's philosophical writing is guided by the reflexive *cogito*. The fact is that his phenomenological descriptions sustain the primacy of *presence* in the *living present* of the body. This leads the discussion to pose the problem of the transcendental subjectivity that corrodes the ontology of the flesh. Finally, it is argued that the author privileges the *presence* and *coincidence*, typical of the reflexive *cogito*, even when the ontology of the flesh postulates the *distance* and the *non-coincidence* between body and world.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE MERLEAU-PONTY

Por tratarse en esta investigación de un problema que discute mayoritariamente con dos de los principales textos de Maurice Merleau-Ponty, las siguientes serán las únicas referencias que se citarán de forma abreviada:

***Fenomenología de la percepción* = FP**

***Lo visible y lo invisible* = VI**

Cuando se citen estas obras tendrán el siguiente formato: **(FP o VI, número de página)**. Los números de página corresponden a las versiones castellanas:

- a) Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. (J. Cabanes, trad.). Planeta-De Agostini.
- b) Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible* (E. Consigli & B. Capdevielle, trads.). Nueva Visión.

En algunas citas de VI, el número de página se acompaña de una “n”, lo cual quiere decir que es una cita extraída de las notas al pie consignadas en el texto.



UNIVERSIDAD DE
COSTA RICA

SEP Sistema de
Estudios de Posgrado

Autorización para digitalización y comunicación pública de Trabajos Finales de Graduación del Sistema de Estudios de Posgrado en el Repositorio Institucional de la Universidad de Costa Rica.

Yo, José David Durán Guillén, con cédula de identidad 115820157, en mi condición de autor del TFG titulado La tentación del cogito en la ontología de la carne de Maurice Merleau-Ponty

Autorizo a la Universidad de Costa Rica para digitalizar y hacer divulgación pública de forma gratuita de dicho TFG a través del Repositorio Institucional u otro medio electrónico, para ser puesto a disposición del público según lo que establezca el Sistema de Estudios de Posgrado. SI ☒ NO * ☐

*En caso de la negativa favor indicar el tiempo de restricción: _____ año (s).

Este Trabajo Final de Graduación será publicado en formato PDF, o en el formato que en el momento se establezca, de tal forma que el acceso al mismo sea libre, con el fin de permitir la consulta e impresión, pero no su modificación.

Manifiesto que mi Trabajo Final de Graduación fue debidamente subido al sistema digital Kerwá y su contenido corresponde al documento original que sirvió para la obtención de mi título, y que su información no infringe ni violenta ningún derecho a terceros. El TFG además cuenta con el visto bueno de mi Director (a) de Tesis o Tutor (a) y cumplió con lo establecido en la revisión del Formato por parte del Sistema de Estudios de Posgrado.

FIRMA ESTUDIANTE

Nota: El presente documento constituye una declaración jurada, cuyos alcances aseguran a la Universidad, que su contenido sea tomado como cierto. Su importancia radica en que permite abreviar procedimientos administrativos, y al mismo tiempo genera una responsabilidad legal para que quien declare contrario a la verdad de lo que manifiesta, puede como consecuencia, enfrentar un proceso penal por delito de perjurio, tipificado en el artículo 318 de nuestro Código Penal. Lo anterior implica que el estudiante se vea forzado a realizar su mayor esfuerzo para que no sólo incluya información veraz en la Licencia de Publicación, sino que también realice diligentemente la gestión de subir el documento correcto en la plataforma digital Kerwá.

INTRODUCCIÓN

Cada vez que escribo algo, se siente como si estuviera avanzando en un nuevo territorio, donde no he estado antes, este tipo de avance a menudo demanda ciertos gestos que pueden ser tomados como agresivos en relación con otros pensadores o colegas [...] entonces, cada vez que hago este tipo de gesto, hay momentos de miedo

Jacques Derrida

¿Cómo dar cuenta del cuerpo cuando, por definición, es aquello que se vive, pero que en el momento de decirlo y de escribirlo se traiciona en apariencia su naturaleza viva? Para la fenomenología en general ha sido un problema plantear *a la vez* un retorno a lo sensible y al cuerpo vivo y una exigencia de pensar estas experiencias sin traicionar su *esencia*. Es así como la fenomenología ha intentado ejercer una intensa vigilancia metodológica, especialmente en cuanto al tema de la reducción fenomenológica, dado que debe asegurarse poner fuera de juego todo aquello que prejuzga algo en relación con el asunto que se desea investigar. Ciertamente, estas exigencias metodológicas aplicadas a la investigación fenomenológica en torno al cuerpo vivo tienen la dificultad de que la fenomenología, proponiéndose como una descripción y no como una explicación, tiene que pasar necesariamente por la expresión y por la escritura. De cierto modo, el fenómeno a describir tiene que ser retenido por la conciencia que lo piensa, sin embargo, la fenomenología indica aquí que lo vivido no es lo pensado, razón por la cual, el problema que se impone es justamente el cómo evitar metodológicamente el rodeo por la conciencia reflexiva si a fin de cuentas la descripción es una exigencia de expresión e impone un modo de escritura y un discurso.

En tanto que la fenomenología se plantea pensar *el* cuerpo, se propone a su vez como una *descripción de esencias* y no como una explicación. En cuanto descripción de esencias, se trata de *mostrar* aquello que, oculto por las significaciones sedimentadas del lenguaje, ha

constituido desde siempre el sentido de lo que hacemos y de lo que pensamos. Pero, como la fenomenología se demanda a sí misma no sustituir la experiencia dada a la intuición, sino más bien propiciar que las cosas se muestren desde sí mismas, la descripción tiene que tener en cuenta el modo en el que las esencias se *instancian* en la existencia. De otro modo, caería en el idealismo que pretende evitar. Sin embargo, la reflexión fenomenológica se encuentra ante la disyuntiva de, por un lado, proveer una descripción de esencias basada en la *pureza* de los fenómenos y, por el otro, que esta reflexión y descripción no traicionen las cosas tal y como se dan, es decir, en su *propio* modo de existencia.

Pero, precisamente porque las esencias están *encarnadas* en una existencia, la reflexión fenomenológica fracasa en su intención original y recae en una u otra de las *partes* de esta disyuntiva. La fenomenología traiciona la *encarnación* de las esencias cuando pretende pensar, es decir, reflexionar acerca de la *pureza* de las vivencias y *a la vez* no sustituirlas por lo pensado y lo dicho. La razón de esto es un supuesto no enteramente cuestionado por la fenomenología, a saber, la *presencia* de los fenómenos en el *presente vivo* del cuerpo *propio*. Esto es así porque la fenomenología pretende fundar el pensamiento reflexivo en una experiencia prerreflexiva del cuerpo. A su vez, la experiencia prerreflexiva se refiere a un modo de existencia corporal según el cual el cuerpo *se* comprende de previo en sus posibilidades prácticas y motoras en relación con el medio (mundo) en el que está. Esta comprensión previa es un modo de existencia familiar del cuerpo en el mundo. El supuesto de la experiencia prerreflexiva descansa en la idea de que el mundo está *presente* en el cuerpo. La conciencia perceptiva del mundo es posible precisamente porque el mundo se abre al cuerpo como una *presencia*. De hecho, lo que define en parte la fenomenalidad del fenómeno es que la *presencia* tiene una forma que es percibida y comprendida por la conciencia perceptiva del cuerpo.

Ahora bien, hay al menos dos principios fundamentales de la fenomenología que están ligados a este supuesto de la presencia: la *intuición dadora originaria* y la *estructura de la intencionalidad*. Por la intuición dadora originaria se abre la *manifestación* de los fenómenos —en sentido fenomenológico— a la conciencia perceptiva. Con la estructura de la

intencionalidad se constituye una *correlación* y una *diferencia* entre el cuerpo perceptivo y el mundo *trascendente*. Dado que la conciencia es conciencia *de algo*, la conciencia está vinculada a aquello de lo que es consciente, pero además *no es* el objeto del que es *consciente*, sino que este es *trascendente* respecto de la conciencia. El problema fenomenológico que se deriva de estos dos principios es el siguiente: el cuerpo *pertenece* a un mundo *trascendente* que no constituye *–diferencia–*, pero *simultáneamente* el cuerpo es *condición de fenomenización* de este mundo *–coincidencia–*, de modo que el *sentido* del mundo está *a la vez* dentro y fuera del cuerpo.

Sin embargo, en el fondo de este problema, está la tesis implícita de que el mundo está *presente* como *presencia* al cuerpo. Ahora bien, la descripción fenomenológica tiene que poder describir esta *presencia originaria* del mundo en el cuerpo sin traicionar la pureza de esta donación originaria del sentido. Los problemas se multiplican cuando la fenomenología intenta reducir todo aquello que se interpone entre la conciencia fenomenológica y las vivencias puras de los fenómenos, porque no puede reducir finalmente la conciencia reflexiva, es decir, la conciencia que hace de *espejo* a los fenómenos. Es decir, puesto que la vigilancia metodológica de la fenomenología pide no prejuzgar nada acerca de las cosas mismas, se propone abrir una libre manifestación de los fenómenos a la conciencia perceptiva. Dicho de otro modo, lo que una cosa *es* está íntimamente ligado al modo en el que *aparece* a la conciencia. La conciencia es tanto conciencia de algo como conciencia *de sí*, de lo contrario no podría ser conciencia de nada, razón por la que, para describir un fenómeno, es necesario pensarlo como dado en el *presente* a la conciencia y también como *retenido* a voluntad por la conciencia, sin lo cual no podría ser descrito el fenómeno. De esto resulta que la conciencia reflexiva modifica la *presencia* perceptiva del fenómeno toda vez que tiene que retenerlo como objeto para la conciencia. En tanto que el fenómeno percibido se torna *objeto* para la conciencia reflexiva –cuyo *telos* es una descripción adecuada de lo vivido–, la *vivencia* perceptiva se distorsiona convirtiéndose en un objeto. Esta *distorsión* se encuentra disimulada por el predominio de la *presencia* y de la *coincidencia* en los principios de la intuición dadora originaria y de la estructura de la intencionalidad. ¿Implica la estructura del ser-en-el-mundo una vivencia pura y una presencia del mundo en el presente vivo del

cuerpo? Es a partir de esta interrogante que se hace indispensable pensar los modos en los que la fenomenología *encubre* esta *distorsión* de la conciencia reflexiva, a pesar de todos los esfuerzos por reducir o poner fuera de juego su incidencia en las descripciones fenomenológicas.

En primer lugar, esto supone repensar el concepto de “cuerpo *propio*” como supuesto acceso a un mundo predado, así como el concepto de “percepción” asociado a él. El cuerpo es siempre cuerpo *del sentido* y el sentido es siempre sentido *del cuerpo*, con lo cual, el presupuesto implícito es un concepto de “sentido” íntimamente ligado al de *presencia*, al de *coincidencia* y al de *forma* –el sentido siempre tiene una forma. ¿Acaso no se constituye el cuerpo como un significante total que finalmente contribuye a encubrir la *distorsión*? Esto porque finalmente toda la argumentación fenomenológica recae en la idea de que existe algo “propio” del cuerpo que lo convierte en una suerte de “sensible ejemplar” a partir del cual se puede llevar a cabo una investigación sobre el origen de la verdad y sobre el *logos* del mundo.

En segundo lugar, es necesario retomar la descripción fenomenológica como escritura y como discurso filosófico, en el sentido de que hay que tener en cuenta el modo en que la escritura compromete una *alteración* y una *deformación* que impide dar cuenta de una supuesta pureza de las vivencias. ¿Es realmente indispensable una experiencia *prerreflexiva* o *irreflexiva* del cuerpo consigo mismo para que sea posible la intención de significar, la expresión y el pensamiento reflexivo? Tanto el lenguaje como la escritura en fenomenología se encuentran regidas por la tesis según la cual hablar y referir un mundo solo son posibles por su previa comprensión. Esto quiere decir a su vez que la comprensión previa se encuentra ya tomada por el sentido. La escritura es escritura *del sentido*, en virtud de lo cual, la expresión es siempre una cierta adecuación o coincidencia entre lo vivido y lo pensado. Pero esto solo es posible si ya lo vivido está de previo en el orden del sentido. De nuevo vuelve a regir aquí el dominio de la *presencia*.

Es en el contexto de esta problemática que inscribo aquí los trabajos del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty. En *Fenomenología de la percepción* (1945), Merleau-Ponty plantea que el *cogito* reflexivo cartesiano descansa en una experiencia *prerreflexiva* del cuerpo. Al

final de la obra, postula el concepto de “*cogito* tácito” para intentar referir esta “vivencia de sí a sí” del cuerpo por la cual habría un contacto puro con el mundo que aseguraría en última instancia la posibilidad de pensar reflexivamente. En el primer capítulo de esta investigación abordo las descripciones del autor en relación con el problema del *cogito* reflexivo y la *trascendencia* del mundo. El *cogito reflexivo* suplanta las vivencias por significaciones sedimentadas del lenguaje. Esto quiere decir que el pensamiento termina siendo la fuente de sentido del mundo, con lo que el cuerpo es dejado por fuera en esta aproximación idealista que Merleau-Ponty reprocha a Descartes. Tras criticar el *cogito reflexivo* cartesiano, se prepara el terreno para introducir la percepción como *pertenencia* a un mundo y como *condición de fenomenización*. Una vez reducido el *cogito* reflexivo en favor de la conciencia perceptiva, Merleau-Ponty puede plantear la dependencia del *cogito* reflexivo cartesiano de la *expresión* entendida como un comportamiento corporal (intención de significar). Finalmente, me refiero explícitamente al concepto de “*cogito* tácito” y lo vinculo a la tesis fenomenológica de una vivencia pura del cuerpo. El objetivo que me propongo con este primer capítulo es abrir el problema que conecta el *cogito* reflexivo, la experiencia prerreflexiva del cuerpo, la percepción, el lenguaje y la expresión en Merleau-Ponty con el horizonte de una problemática más grave para la fenomenología dominada por un privilegio de la *presencia* y de la *coincidencia*.

Una vez abierto este problema en *Fenomenología de la percepción* (1945), me vuelvo hacia la última obra de Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible* (1964) –publicada póstumamente– con el fin de rastrear la continuidad del problema del *cogito* tácito y del *cogito* reflexivo, pero esta vez el problema se complica aún más, dado que Merleau-Ponty piensa esta obra como una superación de los conceptos deudores de la fenomenología. Para ello propone una “ontología de la carne” con la cual pretende redefinir sus nociones de cuerpo y de percepción. En el segundo capítulo de esta investigación, propongo, en primer lugar, redescubrir el concepto de *cogito* tácito en el de “fe perceptiva” y el de *cogito* reflexivo en el de “filosofía reflexiva”. Esto me permite finalmente demostrar que, lejos de haber superado los problemas que plantea la fenomenología como filosofía reflexiva, la fenomenología y el problema del *cogito* reflexivo retornan en la “ontología de la carne”. Dicho de otra manera,

el cambio de conceptos entre una obra y otra no asegura la superación del problema de fondo que sigue siendo el de la *presencia* y el de la *coincidencia*.

Tanto el primer capítulo como el segundo siguen de cerca la lógica argumentativa de Merleau-Ponty, pues me interesa mostrar con detallada claridad el pasaje de los conceptos de *Fenomenología de la percepción* (1945) a *Lo visible y lo invisible* (1964), así como los giros y transformaciones conceptuales que se dan en el pensamiento filosófico del autor. También me interesa en estos dos capítulos establecer vínculos con otras obras del autor. Estos dos primeros capítulos preparan el abordaje crítico de los conceptos que se llevará a cabo en el tercer y último capítulo, pues es ahí donde me muestro distante respecto de la propuesta filosófica de Merleau-Ponty y es también en ese último capítulo donde me encargo de demostrar el encubrimiento de la *distorsión* a la que aludía anteriormente.

De modo que, el trabajo previo en los primeros dos capítulos me conduce a rastrear la presencia del *cogito* tácito en *Lo visible y lo invisible* (1964), con el fin de establecer un vínculo más con *Fenomenología de la percepción* (1945). Mi tesis es que, del pasaje 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. En este tercer y último capítulo, mi propósito es rastrear este encubrimiento en los análisis del tacto y de la visión que conducen a la ontología de la carne. Estos análisis disimulan la perspectiva desde la que Merleau-Ponty construye las descripciones fenomenológicas en torno a lo táctil y a lo visible. Sostengo que esta perspectiva es la del *cogito* y la de la “subjetividad trascendental” como condición de fenomenización cuyo *telos* sigue siendo la *presencia*. En este capítulo reflexiono acerca de los vínculos entre la escritura y la fenomenología, con el fin de mostrar que, cuando no se ejerce una vigilancia sobre la manera en la que se construyen los discursos filosóficos, el cuerpo termina convirtiéndose en un significante total. Mi propósito no es afirmar ni negar *el* cuerpo, sino abrir una interrogante: ¿cómo deconstruir el signo “*el* cuerpo” como cuerpo *del sentido*?

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

En este capítulo, mi interés es introducir el *cogito* tácito como un concepto que plantea el problema de cómo se fundamenta el pensamiento reflexivo. Puesto que para Merleau-Ponty el pensamiento no constituye el mundo, la pregunta que permanece es: ¿cómo el pensamiento adquiere su fundamento y lo pensado su evidencia? No se trata ni de un realismo que afirma la trascendencia de las cosas, ni de un idealismo que constituye el sentido de las cosas por la conciencia que tenemos de ellas. El *cogito* tácito aparece en la fenomenología de Merleau-Ponty como la tentativa de resolver el problema de un pensamiento que piensa un mundo trascendente¹. ¿Cómo es esto posible? El debate se centra en discutir las implicaciones del *cogito* reflexivo (cartesiano), dado que este gravita exclusivamente alrededor del problema del sujeto constituyente, dejando de lado la gravedad del problema que plantea la *pertenencia* de un sujeto encarnado a un mundo que este no constituye, pues sería este mundo el suelo “primordial” del *cogito* reflexivo mismo. En este sentido, el *cogito* tácito alude a este “saber primero” del cuerpo en el mundo cuya familiaridad es de tipo *sensible* (percepción) y no intelectual. Es fundamental pues *subyace* a la conciencia reflexiva

¹ Podríamos decir que este mismo problema se encuentra abordado de otra manera en *La estructura del comportamiento* (1942) y que desde entonces no ha dejado de acosar de algún modo a Merleau-Ponty. Ya en la *Introducción* a este texto escribía: “Nuestro objetivo es *comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza* –orgánica, psicológica e incluso social–” (1957, p. 19). En las conclusiones de este texto, mostraba que la relación entre “alma” y “cuerpo” seguiría siendo confusa en la medida que se continuara tratando al cuerpo como un “fragmento de materia”. Para responder a esta situación, propone el concepto de “comportamiento” como una estructura no reducible a las *partes extra partes*, sino como un “conjunto significativo para una *conciencia que lo considera*” (p. 289; la cursiva es mía). Con todo y esto, el cuerpo sigue siendo para Merleau-Ponty un enigma, porque si bien es cierto que nos abre a un mundo de sentido, el cuerpo mismo no está sujeto a una “inspección ilimitada”. Justamente por estar atrapado en el problema de la conciencia perceptiva, Merleau-Ponty está sujeto a la aporía que él mismo describe también en *La estructura del comportamiento*: “Toda teoría de la percepción trata de superar una contradicción muy conocida; por una parte, la conciencia es función del cuerpo; es, por consiguiente, un hecho ‘interior’ dependiente de ciertos hechos exteriores; por otra parte, esos mismos hechos exteriores son conocidos solo por la conciencia. En otros términos, *la conciencia aparece por un lado como parte del mundo y por otro lado como coextensiva con el mundo*” (p. 298; la cursiva es mía). En el caso nuestro, veremos que tanto en *FP* como en *VI*, el problema de la conciencia como condición de *aparición* del mundo y como *perteneciente* al mundo que inspecciona, será el mismo y que la transformación conceptual de un texto a otro deja sin trastocar el problema de fondo. Veremos cómo aparece este mismo problema en la ontología de la carne y como allí vuelve a aparecer la conciencia reflexiva y la subjetividad trascendental de modo que, aún cuando *VI* es un texto incompleto, las condiciones del problema siguen sin ser realmente transformadas.

(de la percepción). El *cogito* tácito sería una conciencia de sí como conciencia (corporal) de la pertenencia a un mundo predado².

Me propongo desarrollar los argumentos a favor del *cogito* tácito con el fin de discutir posteriormente que la noción de “vivencia de sí a sí” reactualiza el problema de la conciencia de sí a sí que está detrás del *cogito* reflexivo, pues supone una vivencia *pura* del cuerpo como evidencia y condición del pensamiento reflexivo. Sin embargo, la manera en la que Merleau-Ponty reduce el *cogito* reflexivo en favor del *cogito* tácito del sujeto encarnado reactualiza el pensamiento reflexivo, puesto que la reducción misma a la vivencia pura del cuerpo no puede reducir la escena en la que se lleva a cabo la reducción. Esta escena, que es la del lenguaje, impone una *distancia* entre la aparente vivencia pura y lo pensado, de modo que el fundamento buscado en el *cogito* tácito queda como un mito de la constitución del pensamiento reflexivo.

1. La presencia a sí del *cogito* y la trascendencia del mundo

Para Merleau-Ponty es innegable que estamos en un mundo trascendente predado y que pensamos a la vez este mismo mundo. El problema es entonces cómo mantener

² Este problema sigue siendo deudor de la fenomenología husserliana. En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl afirma que la subjetividad trascendental no pertenece al mundo como un “trozo”, así tampoco el mundo, en tanto objeto de conciencia, pertenecen al yo como como “trozo” de él. Y luego dice: “Al sentido propio de todo lo que forma parte del mundo es inherente esta *trascendencia*, aun cuando sólo reciba y puede recibir el sentido entero que lo define, y con él su valor de realidad, de mi experiencia, de mi correspondiente representarme las cosas, pensar, valorar, hacer; también el eventual sentido de una realidad evidentemente válida, sentido que recibirá precisamente de mis propias evidencias, de mis actos para darle fundamentación” (1986, p. 69 [§11]). El problema merleau-pontyano de la conciencia como condición de aparición de un mundo y como perteneciente a ese mundo se inserta en esta cuestión husserliana en la que el sentido del mundo es la *trascendencia* y el yo un *yo trascendental*. El problema del *cogito* tácito de Merleau-Ponty es correlativo de este yo trascendental en el sentido de que “la vivencia de sí a sí” del cuerpo, es decir, la *familiaridad* y *pre-comprensión* sensible del cuerpo en el mundo es condición de posibilidad de la aparición del mundo; pero el *cogito* tácito, o al menos la experiencia prerreflexiva que este concepto intenta figurar, no forma parte del mundo como “trozo” de él (no es cuerpo-cosa, sino cuerpo vivo. ¿No es acaso la *vivencia pura* y prerreflexiva del cuerpo (*cogito* tácito) una hipótesis, un mito del origen, que terminaría coincidiendo con la *subjetividad trascendental* husserliana, una *condición incondicionada*, un límite imperceptible? Pero si esto es así, ¿cómo expresar lo inexpressable? ¿Cómo hablar del mundo del silencio, de la vivencia *pura* del cuerpo, sin traicionarla con significaciones sedimentadas del lenguaje? ¿Es acaso esto posible? Nos parece que Merleau-Ponty hará frente a este problema, pero no estará exento de dificultades en su camino y justamente eso es lo que intentaremos mostrar.

simultáneamente la trascendencia del mundo y su sentido para el sujeto, sin que la trascendencia signifique un En-sí incognoscible y que lo pensado introduzca la idea de que el sujeto constituye el mundo. La vía del sujeto constituyente parece “más auténtica”, escribe Merleau-Ponty, “puesto que el comercio del sujeto con las cosas de su alrededor no es posible más que, si primero, *él las hecho existir para sí, las dispone a su alrededor, y las saca de su propio fondo*” (FP, p. 380; la cursiva es mía). Es decir, un pensamiento de algo no puede serlo si no es *para* una conciencia que lo piensa, de otro modo, no sería pensamiento de algo, pues no aparecería como tal para nadie. En este sentido, el pensamiento reflexivo supone un *contacto de sí a sí* del sujeto que piensa:

[...] es, pues necesario, que mi pensamiento se preceda en él a sí mismo y que haya ya encontrado lo que busca, de otro modo no lo buscaría. 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. (FP, p. 381)

De acuerdo con esto, la unidad de todas nuestras experiencias recae en la unidad del yo o del para-sí, dado que, de otro modo, si el pensamiento de algo no estuviera ligado a la unidad del yo como conciencia de sí, estaría disperso y no pertenecería en última instancia a nadie. Entonces, pensar implica siempre la referencia a un sujeto que piensa, y en este sujeto que piensa, un contacto de sí a sí que es el fundamento del pensamiento como tal: “La conciencia de sí es el ser mismo del espíritu en ejercicio” (FP, p. 381).

Ahora bien, pensar algo supone que los objetos del pensamiento son múltiples y cambian conforme transcurre el tiempo de nuestra experiencia. Pero, si la conciencia de sí es el *ser* de este espíritu “en ejercicio”, ello implica que la conciencia de sí, en tanto *forma* o esencia del espíritu, no está sujeta al cambio. Se modifican los objetos del pensamiento, y si nos quedásemos solo en la conciencia de estos objetos, dice Merleau-Ponty, nuestra experiencia se reduciría a “una suma de acontecimientos psicológicos” que tendrían como unidad hipotética al yo; pero, entonces, al permanecer en el “pensamiento de” como “conciencia de”, es decir, como vivencia psicológica, perderíamos el fundamento no psicológico del pensamiento. Perderíamos la unidad formal o esencial de la que depende toda conciencia psicológica de objetos. La conciencia de sí como ser del espíritu es el fundamento

no temporal, es decir, eterno, del pensamiento reflexivo. “La eternidad entendida como el poder de abarcar y anticipar los desenvolvimientos temporales en una sola intención sería *la definición misma de la subjetividad*” (FP, p. 382).

Las consecuencias de esta conciencia absoluta de sí son atroces para la idea de un mundo predado, no constituido por el sujeto, dado que el sujeto se revela como “constituyente universal” del mundo y como “campo trascendental sin repliegues y sin exterior”. Se trata del punto-fuente, eterno, del que fluye el sentido constatado por el sujeto cuando piensa. “Hay que decir, pues, sin ninguna restricción, que mi espíritu es Dios” (FP, p. 382). Y puesto que la conciencia de sí absoluta me hace coincidir con Dios, no hay posibilidad alguna para la existencia de otras conciencias. En tanto que la conciencia de sí absoluta constituye el mundo, su constitución de otra conciencia –cuya captación debe ser interior– niega, en tanto conciencia otra, es decir, exterior a la conciencia constituyente, lo cual es una contradicción:

El contacto de mi pensamiento consigo mismo, si es perfecto, me cierra en mí mismo y me impide el sentirme nunca sobrepasado, no hay apertura o “aspiración” a Otro para este Yo que construye la totalidad del ser y su propia presencia en el mundo que se define por la “posesión de sí” y que nunca halla al exterior más que lo que en él puso. (FP, p. 383)

La vivencia existencial queda anulada con esta “interpretación eternitaria del *cogito*”, pues hace salir del tiempo a la conciencia de sí y la ubica como punto-fuente eterno del que fluye el sentido de un mundo constituido. De este modo, el problema merleau-pontyano de un sujeto que pertenece a un mundo predado que él no constituye (mundo trascendente) y la posibilidad del pensamiento reflexivo que surge de aquí queda de esta manera clausurado por esta interpretación cartesiana del *cogito*, puesto que hace coincidir el para-sí y el en-sí en la conciencia absoluta de sí³. En lo que sigue, Merleau-Ponty intentará recuperar el problema a través de una crítica a este *cogito* cartesiano que propone una conciencia de sí absoluta:

³ En las *Meditaciones metafísicas*, Descartes escribe: “Además, lo que hay aquí muy digno de notarse es que *mi percepción no es una visión, ni un tacto, ni una imaginación*, y que jamás lo ha sido, aunque lo pareciese así antes, sino *solamente una impresión del entendimiento*, la cual puede ser imperfecta y confusa, como antes era, o bien clara y distinta, como al presente es, según que se fija más o menos mi atención en las cosas que están en ella y de que se compone” (2005, p. 96; la cursiva es mía). La diferencia clave aquí entre Merleau-Ponty y Descartes en lo que respecta al *cogito*, es que para Merleau-Ponty es necesario volver a vincular al *cogito* con el cuerpo *vivido* de modo que el sentido percibido del mundo no sea reducido a lo pensado por el entendimiento,

No percibimos un mundo más que si, antes de ser unos hechos constatados, este mundo y esta percepción, son pensamientos nuestros. *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”*. Veremos que esta pertenencia no es indiferente *al acontecimiento y al tiempo*, que es más bien el modo fundamental del acontecimiento y de la *Geschichte*, cuyos acontecimientos objetivos e impersonales son formas derivadas, y que el recurso a la eternidad sólo lo convierte en necesario una concepción objetiva del tiempo. (FP, p. 384; la cursiva es mía)

Puesto que efectivamente pensamos el mundo, pero un mundo que no constituimos, sino que está predado, es decir, que es trascendente, la pregunta que se mantiene es justamente cómo se fundamenta un pensamiento reflexivo (un pensamiento acerca del mundo) a partir de esta trascendencia del mundo y de un sujeto que es parte de este mundo trascendente como un cuerpo entre otros cuerpos.

2. La pertenencia de la percepción al mundo

Merleau-Ponty escribe que “la percepción y lo percibido tienen necesariamente *la misma modalidad existencial*” y agrega que “no puede separarse de la percepción la conciencia que esta tiene, o mejor es, de captar la cosa misma” (FP, p. 384). Al decir que la percepción y lo percibido comparten la misma “modalidad existencial”, afirma que forman parte de un continuo en el que la certeza de la percepción es la misma que la certeza de lo percibido. Descartes dudaba de la existencia real de la cosa percibida y mantenía

como ocurre en el caso de Descartes. En términos generales, para Descartes, la que percibe es el alma y no el cuerpo, mientras que para Merleau-Ponty, siendo que el sentido es *sensible*, la percepción ocurre en y por el cuerpo y no se podría pensar un mundo si este mundo no es de antemano *vivido* corporalmente. En esta misma línea, Ariela Battán dice que forma, perspectiva y percepción dependen del alma en el modelo cartesiano de la visión, y si bien no es posible afirmar que sean autónomos respecto del cuerpo, pues toda sensación comienza en sus órganos y miembros, sí se puede aseverar que es *el alma la que ve entendiendo*, en consecuencia, que ver es un *acto de interpretación intelectual*” (2013, p. 8; la cursiva es mía). Para nosotros será de vital importancia la idea según la cual el *cogito* está asociado a una “interpretación” de lo vivido y que eventualmente es el *cogito* el que da sentido a las vivencias. Veremos cómo detrás de los análisis del tacto y de la visión que Merleau-Ponty lleva a cabo en VI para fundamentar la ontología de la carne se oculta una *interpretación* de lo visible y de lo táctil deudora de la conciencia reflexiva y de la subjetividad trascendental. Asimismo, el *cogito* tácito, del que hablaremos en este primer capítulo, no podrá escapar de la conciencia reflexiva que lo piensa y lo postula como una suerte de mito del origen de la conciencia. En tanto los fenómenos perceptivos se definan por una *presentación* corporal, el *cogito* reaparecerá en cuanto función intelectual de una subjetividad trascendental que es el “polo unificador” de los fenómenos y su *condición de aparición*.

exclusivamente la certeza del pensamiento. Cuando vemos algo, dice Merleau-Ponty, no solo pensamos que vemos algo, sino que lo vemos realmente. Luego escribe: “tómese en el sentido que se quiera, el ‘pensamiento de ver’ nada más es cierto si la visión efectiva también lo es” (FP, p. 385). Si Descartes se repliega hacia la esfera del *cogito*, Merleau-Ponty, al plantear la certeza de la percepción y de lo percibido, devuelve a la conciencia su “trascendencia activa”. Somos conscientes de nosotros mismos y de lo que percibimos al estar “fuera de nosotros mismos” en el mundo. La interioridad del pensamiento es correlativa de su propia exterioridad, dado que no pensamos más que aquello que percibimos *fuera* de nosotros mismos⁴. Refiriéndose al acto de la visión, Merleau-Ponty expresa:

La visión es una acción, eso es, no una operación eterna –la expresión es contradictoria–, sino una operación que da más de lo prometido, que siempre rebasa sus premisas y que sólo está interiormente preparada por mi apertura primordial a un campo de trascendencias, eso es, a un éxtasis. La visión se alcanza a sí misma y se reúne en la cosa vista. Le es esencial el captar y, de no hacerlo, no sería visión de nada; pero le es esencial el captarse en una especie de ambigüedad y oscuridad, porque no se posee y se escapa, por el contrario, en la cosa vista. (FP, p. 386; la cursiva es mía)

En el pensamiento de ver, la *proximidad* o *cercanía* entre el pensamiento y lo pensado es absoluta. La obtenemos cuando la visión pasa al fondo y la cosa vista obtura nuestra mirada. Pero, ¿cómo puede la visión ser visión de una cosa, sino es porque, estando en el mundo como cuerpo percipiente me encuentro abierto a un “campo de trascendencias”? De este modo, la interioridad del pensamiento de ver está preparada por mi propia exterioridad

⁴ Merleau-Ponty sigue aquí de cerca la *intencionalidad* en el sentido husserliano. Como dice Levinas, al referirse a la teoría fenomenológica de la intuición en Husserl, el ser es el “correlato” de nuestra “vida intuitiva”. La intuición se dirige al ser mismo y no a una “representación” del ser como ocurre en el caso del *cogito* cartesiano. Y agrega Levinas: “La trascendencia del objeto con relación a la conciencia –esta trascendencia en cuanto tal– es algo irreducible a una mera construcción por medio de categorías, y no puede ser disuelta en dichas relaciones. 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. La síntesis, la constitución misma del objeto con la ayuda de las categorías, es posible sólo porque la conciencia está esencialmente en contacto con el objeto” (2017, p. 123; la cursiva es mía). Aquí Merleau-Ponty no se ha salido realmente de la filosofía husserliana y sigue atrapado en el problema de la *conciencia*, precisamente porque todavía debate al interior de las categorías de “existencia” y “esencia”, así como de las de “intuición” y “conciencia”. Por eso es que finalmente para Merleau-Ponty, el contacto prerreflexivo con el mundo es finalmente un *cogito* tácito. Aunque su objetivo es un retorno a la constitución *sensible* del sentido, toda vez que mantiene las categorías conceptuales de la fenomenología, la percepción sigue estando orientada por el *telos* de la *aparición* y de la *presencia*, y en ese sentido está en última instancia ligada al problema de *conciencia* y del *cogito* reflexivo.

y por mi pertenencia a un mundo. Reunirse con la cosa vista en la transparencia de un pensamiento tiene como contraparte el éxtasis del cuerpo que va hacia las cosas, cuya captación reflexiva anularía este anonimato del cuerpo percipiente⁵.

Contra Descartes, Merleau-Ponty hace depender la esfera del *cogito* de este movimiento de trascendencia que coloca la conciencia de sí como una conciencia de lo otro, es decir, del “campo de trascendencias”. Este sí del que somos conscientes no es el sí del *cogito* reflexivo, sino el *sí mismo corporal*. Un sí mismo corporal que no es consciente de su *identidad* sino porque está entregado a la *alteridad*. Un *sí mismo* que está *fuera de sí* en lo *otro* del mundo trascendente. A diferencia de Descartes para quien la certeza del *cogito* es coincidencia entre el pensamiento y lo pensado, para Merleau-Ponty el *cogito* es la experiencia del movimiento de trascendencia, por lo tanto, de la distancia y de la alteridad en el *sí mismo* del cuerpo propio⁶. Sobre esto, el autor escribe:

⁵ La idea de la *visión* como una *acción* se encuentra en uno de los últimos ensayos de Merleau-Ponty titulado *El ojo y el espíritu*. Allí se intenta referir la movilidad del cuerpo propio con el mundo visible. En este sentido, movimiento y visión hacen una sola acción, en la medida en que el cuerpo móvil cuenta con el espacio visible, porque *forma parte de él*, y por eso podría eventualmente dirigir el movimiento. “Por lo demás, es verdad también que la visión está suspendida del movimiento. Sólo se ve aquello que se mira [...] 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, pp. 21-22).

⁶ A diferencia de Descartes que, como dice Merleau-Ponty, “[...] compraba la certeza al precio de renunciar a toda relación con otra cosa que no fuera yo” (2006, p. 73); por otro lado, Malebranche planteaba el problema del *cogito* desde tres perspectivas: “la conciencia de mí mismo: yo me toco oscuramente”, “el conocimiento de las ideas a las que enfoco” y “el conocimiento de Dios sin idea” (2006, p. 24). El valor de la filosofía de Malebranche, en oposición al repliegue cartesiano a la certeza del *cogito*, tiene que ver con “[...] elaborar una teoría de una conciencia de sí oscura, pero legítima” (2006, p. 26). Esto es lo que lleva a Merleau-Ponty a vincular la reflexión y el *cogito* con una idea de lo *irreflexivo* como ignorancia de un cierto sector de mí mismo: “Malebranche da cuenta de la actitud natural del hombre. *Lo natural es que yo esté orientado hacia el mundo, ignorante de mí mismo*. Sólo por experiencia sé que puedo pensar el pasado; mi memoria no la conozco por que [sic] capte directamente una operación suya. [...] Por tanto, *no soy un espíritu que domine y despliegue el tiempo, sino un espíritu que dispone algunos poderes cuya naturaleza desconoce* [...] Así que *hay un aspecto porque el que soy verdaderamente dado a mí mismo*, y no a mi propio principio. *Para mí, no existe claridad que no implique alguna oscuridad, y esta oscuridad soy yo mismo*” (2006, p. 27; la cursiva es mía). En el caso de Merleau-Ponty, lo *irreflexivo* tiene que ver con una experiencia *prerreflexiva* del cuerpo (finalmente vinculada a la idea del *cogito* tácito) según la cual el pensamiento reflexivo depende de la vida perceptiva del cuerpo; vida perceptiva de la que no estoy en completa posesión, pues, “[l]a relación que mantengo con las ideas es, pues, idéntica a la que mantengo con el mundo percibido” (Merleau-Ponty, 2006, p. 24). Es decir, puesto que la experiencia perceptiva se da sobre el fondo de un horizonte perceptivo, hay una cierta desposesión, porque no hay percepción clara de la totalidad del horizonte, sino que para descubrirlo es necesario desplazarse por él: “Así es también mi relación con las ideas: para verlas mejor, *me sirvo de procedimientos cuyo secreto a mí mismo se me escapa*” (pp. 24-25; la cursiva es mía).

Lo que descubro y reconozco por el *Cogito* no es la inmanencia psicológica, la inherencia de todos los fenómenos en unos “estados de conciencia privados”, el contacto ciego de la sensación consigo misma –no es siquiera la inmanencia trascendental, la pertenencia de todos los fenómenos a una conciencia constituyente, la posesión del pensamiento claro por sí mismo–, *es el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo.* (FP, p. 386; la cursiva es mía)

El *cogito* cartesiano permanece en el nivel de la adecuación del pensamiento y lo pensado. De cierto modo, Descartes concluye que el *cogito* reflexivo juega un papel fundamental en la constitución *activa* del sentido de los fenómenos. Si veo algo es *porque pienso ver algo*. Sin embargo, para Merleau-Ponty, *si pienso ver algo es porque efectivamente lo veo*⁷. Con todo y esto, aunque el autor recupera la centralidad de la percepción y de lo percibido, el “contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo” permanece ambiguo y oscuro. Esto quiere decir que el *cogito* reflexivo no penetra toda la profundidad del sujeto encarnado. Sin embargo, nos movemos y percibimos el mundo con una familiaridad que nos hace pensar que hay un saber más penetrante, de tipo sensible cree Merleau-Ponty, que no es como el saber intelectual y transparente del *cogito* reflexivo, sino que se resuelve en movimientos y acciones efectivas en el mundo. La certeza del *cogito* reflexivo es distinta de esta certeza del sí mismo encarnado. Por eso se afirma que hay una “percepción interior” en nosotros mismos que “va más o menos lejos en el conocimiento de nuestra vida y de nuestro ser” (FP, p. 390). Más adelante escribe el autor: “[...] encuentro vestigios de una organización, de una síntesis que *se hacía*” (FP, p. 390). Esto nos recuerda la oscuridad que rodea la encarnación del sujeto, así como la distancia que interviene entre *cogito* reflexivo y el cuerpo mismo. Pero esta oscuridad no es la de un “inconsciente”. El *cogito* reflexivo y el sujeto encarnado son el mismo, pero la vivencia encarnada no es abarcada en su totalidad por el *cogito* reflexivo. Con todo y esto, la experiencia del sujeto

⁷ Otro es el caso de Biran, para quien el *cogito* es un “pensamiento operante y actual” que contiene “lo implícito y lo incierto” (Merleau-Ponty, 2006, p. 74). Sobre la idea de que si pienso ver algo es porque *efectivamente lo veo*, Merleau-Ponty argumenta a partir de Biran que: “Si, por ejemplo, digo que veo efectivamente, hay algo que se añade, a saber todos los desarrollos posibles con que cuento al decir que veo lo azul o lo rojo, intuiciones inactuales que vienen a *darle espeso al cogito y a introducir en él una serie de relaciones del yo con el mundo, relaciones no explícitas y carentes de una completa transparencia* [...] Tiene que haber desde el inicio esa experiencia de la verdad: si la pongo en duda, mi búsqueda de lo verdadero pierde todo sentido. Pensar es captar resultados de los que no tenemos todas las premisas (2006, p. 74; la cursiva es mía).

encarnado no carece de significación o de sentido, sino que se trata de una “significación existencial”. Al respecto, Merleau-Ponty escribe: “Si estamos en situación, estamos circundados, no podemos ser transparentes para nosotros mismos, y es necesario que nuestro contacto con nosotros mismos no se haga más que en el *equivoco*” (FP, p. 391; la cursiva es mía). En este sentido, podemos hablar de dos formas del contacto consigo mismo. En primer lugar, el contacto de sí a sí que atestiguamos en el *cogito* reflexivo. En segundo lugar, el contacto de nuestro ser encarnado con el ser del mundo que presentimos solo parcialmente, puesto que si lo reducimos a un pensamiento explícito anulamos su significación existencial. El primer contacto es *unívoco* y transparente, el segundo *equivoco* y oscuro⁸. El primero se funda como una “ilusión retrospectiva” a partir de la ambigüedad del segundo.

A partir de esto se repite la misma idea: la existencia (“estamos en situación”) no puede venir definida por el *cogito* (“ser transparentes para nosotros mismos”). Por otro lado, que el “contacto con nosotros mismos no se haga más que en el equivoco”, no significa que la existencia del sujeto sea un error constante o que el sujeto *no sepa* existir; significa que aquello que el sujeto piensa de sí mismo está sujeto al equivoco, no porque sea falso su pensamiento, sino limitado respecto de la existencia que se hace constantemente. El contacto del sujeto consigo mismo es *equivoco* puesto que su pensamiento está sujeto a las variaciones de su existencia. Se trata de otra forma de afirmar que el sujeto no puede ser transparente a sí mismo toda vez que está en situación. “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” (FP, p. 392)⁹.

⁸ Renaud Barbaras (2013) habla del “cuerpo propio” de Merleau-Ponty como el plano en el que se articulan tanto la *pertenencia* al mundo como su *fenomenización*. De modo que, el cuerpo, en tanto punto de articulación es a la vez condición de *univocidad* como de *equivocidad*. “En efecto, el cuerpo es *un* cuerpo y, por lo tanto, se halla inscrito en el mundo e involucrado en las relaciones naturales con los otros entes (*condición de univocidad*), y también es *mi* cuerpo, es decir, un cuerpo propio, que se distingue de todos los otros entes en que es capaz de percibirlos, en que ellos son *para él* (*condición de equivocidad*)” (Barbaras, 2013, p. 113).

⁹ Heidegger (*Ser y tiempo*) habla del comprender como el “ser de un poder-ser”. “El comprender es el ser de un poder-ser que jamás está pendiente como algo que todavía no está-ahí, sino que, siendo por esencia algo que jamás está ahí, ‘es’ junto con el ser del Dasein, en el sentido de la existencia. El Dasein es en el modo de haber siempre comprendido o no comprendido que es esta o aquella manera. Siendo tal comprender, ‘sabe’ *lo que* pasa consigo mismo, es decir, con su poder-ser” (2014, p. 163 [§31, 144]).

Tengamos clara la lógica argumentativa de Merleau-Ponty: se trata de invertir el esquema del *cogito* cartesiano, es decir, no definir la existencia (cuerpo propio) a partir del pensamiento (*res cogitans*), sino derivar la posibilidad del *cogito* (la posibilidad de ser consciente de algo) de la existencia (de la experiencia del cuerpo propio). Con esto, dice Merleau-Ponty, no hay que entender que la existencia se posea completamente, ni tampoco que sea ajena a sí misma por estar definida por lo que hace constantemente. Una vez hecha la inversión del esquema cartesiano del *cogito*, es necesario reacomodar los términos en una nueva lógica.

Esta lógica dice: puedo *pensar* algo, esto es, puedo ser consciente de algo, a condición de que dicho pensamiento esté sostenido por una existencia efectiva y pertenezca efectivamente a un mundo. Puedo tener la seguridad “de querer, de amar o creer en serio a condición de que yo lo quiera, ame o crea primero efectivamente y de que consuma mi propia existencia” (*FP*, p. 391). Dicho de otro modo, esta inversión de la lógica cartesiana del *cogito* puede ser enmarcada dentro la tarea más amplia que Merleau-Ponty se plantea en *FP*. A saber, según Renaud Barbaras, Merleau-Ponty intenta 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, p. 13). Esto quiere decir, como decíamos más arriba, que Merleau-Ponty hace depender el *cogito* (conciencia reflexiva) de la existencia (conciencia perceptiva, cuerpo propio). En otros términos, el autor se plantea ahora la tarea de dilucidar cómo es que la conciencia está encarnada en un cuerpo. Por consiguiente, la inversión del esquema del *cogito* cartesiano significa, adicionalmente, como explica Barbaras, que Merleau-Ponty procede a realizar una reducción del sujeto reflexivo (*cogito*) en favor de la conciencia corporal (existencia, *cogito* tácito), “con el fin de volver a hallar el rostro de lo percibido en su opacidad y en su trascendencia constitutivas” (2013, p. 112).

Habiendo invertido el esquema del *cogito* cartesiano, Merleau-Ponty llega incluso a considerar que la duda cartesiana habla en favor de la existencia corporal antes que del *cogito*, pues, para dudar tengo que primero creer en algo. Justamente porque de continuo estoy en relación con las cosas puedo dudar de su existencia. No puedo dudar de tener contacto con

las cosas, dice Merleau-Ponty, si antes no estoy convencido de acceder realmente a ellas. Es por eso que aquí se afirma que la duda cartesiana es, si se quiere, dudosa ella misma, en la medida en que se utiliza, por un lado, para afirmar la certeza del pensamiento, pero, por el otro, deja sin abordar la trascendencia del mundo. La duda presupone la trascendencia del mundo para luego negarla en favor de la certeza del pensamiento. Lo que confunde de la duda cartesiana es que necesite de la trascendencia del mundo, como si de la materia de su operación se tratase, para luego deshacerse de ella en beneficio del pensamiento¹⁰. De igual forma, según Merleau-Ponty, la duda que brinda certeza del pensamiento es ella misma no un contenido de pensamiento, sino un *acto*, es decir, una operación de la existencia corporal. Cuando la duda es ejercida efectivamente (como acto *efectivo* de dudar), no solo se admite con certeza que pensamos, sino que existimos. Merleau-Ponty lo plantea así:

Asimismo, si quiero verificar la realidad de mi duda, nunca acabará, será necesario poner en tela de juicio mi pensamiento de dudar, el pensamiento de este pensamiento y así sucesivamente. La certeza viene de la duda como acto y no de estos pensamientos, como la certeza de la cosa y del mundo precede al conocimiento tético de sus propiedades. (FP, p. 392)

¹⁰ En el *Discurso del método*, Descartes escribe: “Al examinar, después, atentamente lo que era, y viendo que *podía fingir que no tenía cuerpo y que no había mundo ni lugar alguno en el que me encontrase*, pero que *no podía fingir por ello que yo no existía*, sino que, al contrario, del hecho mismo de pensar en dudar de la verdad de otras cosas seguía muy evidente y ciertamente que yo era; mientras, que, con sólo haber dejado de pensar, aunque todo lo demás que alguna vez había imaginado existiera realmente, no tenía ninguna razón para creer que yo existiese, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza no es sino pensar, y que, *para existir, no necesita de lugar alguno ni depende de cosa alguna material*. De manera que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo e incluso más fácil de conocer que él y, aunque el cuerpo no existiese, el alma dejaría de ser todo lo que es” (2008, pp. 47-48; la cursiva es mía). Ciertamente, como bien dice Merleau-Ponty, el problema de la duda cartesiana tiene que ver con el pasaje de “fingir” no tener cuerpo y no estar en lugar alguno a la conclusión de que para “existir” no necesita de lugar alguno ni de alguna cosa material. ¿Cuál es este paso lógico a partir del cual de “fingir”, es decir, de *imaginar* no tener cuerpo alguno o estar en lugar alguno podemos pasar a afirmar que, en tanto que pienso, no necesito de cosa material alguna –en última instancia del cuerpo–? Esto no es claramente un “paso lógico” sino un “salto lógico” llevado a cabo por Descartes, porque de la posibilidad de *fingir*, es decir, de dudar, no se sigue que pueda *existir* solamente como *sustancia pensante*. ¿No es acaso *fingir* proponer una cierta *ficción*? ¿No es acaso una *ficción* una posibilidad de la *imaginación*? Descartes medita, como dice Merleau-Ponty, en un “universo elocuente” de “significaciones sedimentadas”. Este suelo que no es sino el de la palabra y el del discurso no está realmente puesto en duda en Descartes y es justamente lo que abre la posibilidad de la duda como un *fingir*. Es justamente esta *escena* no tematizada –la del “universo elocuente” de la palabra– la que alimenta de continuo la duda como una posibilidad del cuerpo expresivo (discursivo). De modo que, en última instancia es el cuerpo, como comportamiento, como sujeto hablante o vociferante, el que abre la posibilidad de la duda como una ficción o como un juego de la imaginación. En este sentido, la duda sigue siendo un poder-ser del cuerpo en la forma de una “variación imaginaria” que se alimenta constantemente de la trascendencia del mundo.

Que la certeza venga de la “duda como acto” significa que la certeza del pensamiento que tenemos de dudar viene de la existencia, es decir, de que efectivamente dudamos como un acto de existencia. “Como la certeza de la cosa y del mundo preceden al conocimiento tético de sus propiedades”, dice Merleau-Ponty, queriendo dejar claro con ello que la conciencia de la cosa y del mundo se sostiene porque estamos en el mundo y nos las vemos con las cosas. Tanto dudar como estar en el mundo se caracterizan por ser operaciones existenciales. Estos actos u operaciones preceden a la conciencia que de ellos tengo. Por eso, Merleau-Ponty, refiriéndose a la fórmula cartesiana “Yo pienso, yo soy”, escribe que la existencia (yo soy) no puede ser reducida a la conciencia que de ella se tiene (yo pienso), sino que es el yo pienso “el reintegrado al movimiento de trascendencia del Yo soy, y la conciencia la reintegrada a la existencia”¹¹ (FP, p. 393).

3. *Cogito* y expresión

Para Merleau-Ponty no se trata solamente de que Descartes duda de la existencia del mundo exterior y de que convierte al *cogito* en el principio a partir del cual se sigue la existencia del sujeto. Se trata también de que Descartes pasa por el alto la función que cumple el lenguaje en las reflexiones sobre el *cogito*. En efecto, para Merleau-Ponty la fórmula “pienso, existo” hace uso de las *capacidades expresivas* del lenguaje, pero sin percatarse de ello. “Siguiendo el sentido de los vocablos y la ligazón de las ideas, llega a la conclusión [Descartes] de que, en efecto, como yo pienso, yo soy” (FP, p. 409). Sin embargo, esta meditación cartesiana sobre el *cogito*, lejos de captar y definir a la existencia por el poder de pensar, lo que hace es construir una fórmula (*pienso, soy*) en la que la existencia (*sum*) se

¹¹ En otro texto, Merleau-Ponty compara y opone la noción de *cogito* de Biran y Descartes. Frente a la desconexión del mundo actualmente vivido que lleva a cabo Descartes en favor de la certeza del *cogito*, Biran, introduciendo la noción de “hecho”, “[...] adopta como tema una reflexión que se vuelve hacia lo irreflexivo en que ella se enraíza, una actividad que emerge de la pasividad” (2006, p. 73). Sin embargo, ¿la certeza cartesiana no implica ya un desbordamiento de sí misma? Esto es lo que se pregunta Merleau-Ponty y responde: “Si buscamos lo que hay detrás de las palabras *cogito*, nos damos cuenta de que esa identidad del pensamiento consigo mismo únicamente es *captada en su desbordamiento*. El ‘Yo’ no sería ya una prudencia, sino un éxito posible. Y del mismo modo, el sujeto de la libertad sería comprendido menos como elección y poder de elecciones plurales que *como elección ya hecha, ejercicio a partir de elecciones ya realizadas* (2006, p. 75; la cursiva es mía).

escurre por los bordes de las significaciones sedimentadas del lenguaje, de las que el pensamiento (*cogito*) no puede prescindir. Merleau-Ponty lo describe acertadamente de la siguiente manera:

Descartes, y con mayor razón su lector, comienzan a meditar en un universo ya elocuente. Esta certeza que tenemos 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. Éste no parece ser un simple signo, más que cuando se ha dado una significación, y la toma de consciencia, para ser completa, tiene que volver a hallar la unidad expresiva en donde, primero, aparecen signos y significaciones. (FP, p. 410)

A partir de estas palabras, es preciso notar que la idea según la cual el *cogito* depende de la existencia efectiva involucra aquí otra consecuencia. Las herramientas del *cogito* cartesiano son las significaciones sedimentadas que el lenguaje provee, las cuales constituyen un universo elocuente en la medida en que el significado del vocablo parece alcanzar siempre lo que se propone significar (certeza). De modo que el *cogito* cartesiano sería solo consciente de estas significaciones que son, en apariencia, las que portan la verdad, dejando a un lado la expresión y los vocablos que son, para Merleau-Ponty, los soportes de las significaciones del pensamiento. Esta posibilidad, de hacer a un lado la expresión y la palabra en favor de los significados que ellas producen, es una posibilidad que el lenguaje ha instalado en nosotros¹².

Respecto del *cogito* cartesiano, se trata, entonces, según explica el autor, de una toma de conciencia parcial y del establecimiento de una consecuencia en la fórmula *pienso, soy* que no se sigue de ello. Conciencia parcial, pues, haría falta, dice Merleau-Ponty ser consciente también de la “unidad expresiva en donde, primero, aparecen signos y significaciones”; razón por la cual, es dudosa la consecuencia de derivar la existencia (*sum*) del pensamiento (*cogito*), dado que el poder expresivo y la palabra (desatendidos por Descartes) no son funciones derivadas del *cogito* —el *cogito* solo se sirve de ellas—, sino de la existencia efectiva (del *sum*). Tomando en cuenta esto, es necesario explicar cómo el *cogito*

¹² El objetivo de Merleau-Ponty al realizar esta crítica al *cogito cartesiano* es evitar, como dice César Moreno-Márquez, la “deglución reflexiva de la trascendencia del mundo” (2011, p. 293). Es decir, se trata de no reducir nuestro contacto prerreflexivo con el mundo a las operaciones discursivas mediante las cuales, como ocurre en el caso de Descartes, nos defendemos contra la ilusión, la duda y el error: “no reducir lo verdadero a lo verosímil ni lo real a lo probable” (p. 293).

cartesiano deriva de los poderes expresivos del lenguaje y cómo este, por lo tanto, no conviene –en la fórmula *pienso, soy*– para definir la existencia.

Repitamos la tesis que sostiene la crítica de Merleau-Ponty al *cogito* cartesiano: el *cogito* está en función de la existencia efectiva. De modo que, esta última no puede ser definida por el *cogito*, sino que este debe ser colocado en función de la existencia. Ahora bien, desde el punto de vista del lenguaje, el *cogito* depende de sus poderes expresivos; se sirve de esos poderes y puede, como parte de las posibilidades, asumir las significaciones como su única realidad posible. Sin embargo, en esta explicación lo que no queda del todo claro es qué relación tiene el lenguaje con la existencia efectiva y cómo esta afecta, a su vez, la relación de la existencia con el *cogito*. Empecemos con unas palabras de Merleau-Ponty en las que se anuncia esta relación entre existencia-*cogito*:

Toda percepción interior es inadecuada porque *no soy un objeto que puede ser percibido*, porque *hago mi realidad* y no me capto más que en el acto [...] Saber es, sí, como se ha dicho, saber que se sabe, *no que este segundo poder del saber funde el saber mismo*, sino, por el contrario, porque éste funda al poder en cuestión. Yo no puedo reconstruir la cosa, y no obstante hay cosas percibidas, al igual que *no puedo jamás coincidir con mi vida que se rehúye, y no obstante hay percepciones interiores*. La misma razón me vuelve capaz de ilusiones y de verdad respecto de mí mismo: *eso es, que hay actos en los que me recojo para rebasarme*. El *Cogito* es el reconocimiento de este hecho fundamental. (FP, p. 392; la cursiva es mía)

Merleau-Ponty intenta dar cuenta de la imposibilidad de definir la existencia por el *cogito*, en la medida en que la existencia rebasa los límites del pensamiento. Mientras que el pensamiento ejerce consciencia de la existencia en la forma de un objeto de tematización, la existencia *se sigue haciendo* (anónima y silenciosamente), lo cual demuestra que el pensamiento siempre viene “atrasado” respecto de la existencia efectiva. Las cosas se tornan más difíciles dado que el pensamiento no logra asumir la existencia en único pensamiento. Así como no se puede reconstruir la cosa solo con los poderes del pensamiento y aun así hay cosas percibidas, de igual modo no puedo reconstruir la existencia a punta de pensamientos y de todas formas hay existencia efectiva (“no puedo coincidir con mi vida que se rehúye, y no obstante hay percepciones interiores”). De modo que el *cogito* en lugar de ser un poder de constitución de las cosas es un verificador de nuestra experiencia efectiva en el mundo. En cuanto verificador, el pensamiento da cuenta de una constitución de sentido que rodea

nuestra percepción de las cosas. El *cogito* es este percatarse del sentido que rodea nuestra existencia. Lleva ilusión porque, en la medida en que nos concentramos en esta realidad hecha de pensamientos (en esta esfera de inmanencia), consideramos entonces que es el pensamiento el que constituye las cosas; pero también lleva verdad si nos percatamos que esta esfera inmanente del pensamiento es la constatación consciente de la trascendencia del mundo y de las cosas. El mundo no está rodeado de sentido en virtud del *cogito* que imprime dicho sentido en las cosas, sino que hay pensamiento de las cosas porque estamos inmersos en el mundo a partir de nuestra situación existencial¹³.

Más adelante Merleau-Ponty escribe: “Pero el que la formalización sea siempre retrospectiva, prueba que no es nunca completa sino en apariencia, y que el pensamiento formal vive del pensamiento intuitivo” (FP, p. 394). Para el autor, la formalización retrospectiva que lleva a cabo el *cogito* depende de las significaciones sedimentadas del lenguaje. Dichas significaciones son las que dan pie a considerar los pensamientos como definitivos según lo que ellos significan. Sin embargo, lo formal del *cogito* depende del pensamiento intuitivo, el cual, según los términos que aquí se vienen desarrollando, está del lado de la existencia efectiva y de la conciencia perceptiva. De hecho, la intuición se dice de una existencia corporal y perceptiva. Desde el punto de vista de Merleau-Ponty, en la existencia efectiva se debe hallar un lenguaje en nacimiento cuya función expresiva sirva de

¹³ El retorno a la experiencia efectivamente vivida y la consecuente crítica al *cogito* cartesiano no plantean para Merleau-Ponty simplemente un retorno a lo inmediato y a las cosas tal y como aparecen en el mundo. En esta misma línea, Patricia Moya (2020) afirma que la descripción fenomenológica intenta de otro modo comprender y expresar el mundo. Antes que un rechazo absoluto al *cogito*, de lo que se trata es de entrar en lo irreflexivo a través de lo reflexivo sin traicionar el carácter propiamente sensible del sentido percibido. Moya escribe: “Esta búsqueda de expresión de lo inmediato no traiciona a la razón, sino que más bien colabora en su engrandecimiento. 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, p. 107; la cursiva es mía). En este sentido, el *cogito* tácito de Merleau-Ponty es justamente este “logos naciente” a partir del cual es posible pensar reflexivamente un mundo. Sin embargo, nuestra duda respecto del *cogito* tácito y de lo prerreflexivo se mantiene porque en la medida en que lo “inmediato” no “traiciona a la razón”, este inmediato se encuentra ya inscrito en el horizonte de la conciencia reflexiva. De manera que, como veremos más adelante, el *cogito* tácito –lo inmediato– supone también, como ocurre con el *cogito* cartesiano, un lenguaje instituido que sirve para imaginar este supuesto suelo primordial del que cual brotaría el sentido. ¿Por qué lo reflexivo, siendo el lenguaje de la razón, debería poder abrirnos a lo irreflexivo inmediato?

suelo para que el *cogito* pueda llevar a cabo las formalizaciones a partir de las significaciones sedimentadas. Partamos de las palabras de Merleau-Ponty:

Así, la posesión de sí, la coincidencia consigo mismo, no es la definición del pensamiento: éste es, por el contrario, resultado de la expresión y es siempre una ilusión, en la medida en que la claridad de lo adquirido descansa en la operación básicamente oscura por la que hemos eternizado en nosotros un momento de vida fugaz. Estamos invitados a encontrar de nuevo, bajo el pensamiento que disfruta de sus adquisiciones y no es más que un alto en el proceso indefinido de la expresión, un pensamiento que busca establecerse y que no lo consigue más que sometiendo a un uso inédito los recursos del lenguaje constituido. (FP, pp. 398-399)

Más arriba repetíamos la tesis que sostiene la crítica de Merleau-Ponty al *cogito* cartesiano, porque era necesario articular un segundo elemento a esa crítica. Ahora, no solo se trata de que el *cogito* depende de la existencia efectiva y no puede definirla, sino que este *cogito* se sostiene a partir de significaciones adquiridas a partir del lenguaje. Estas significaciones son lenguaje *constituido* y se refieren a la existencia solo de forma retrospectiva, limitada y no definitiva. Ahora bien, el lenguaje *constituido* –“pensamiento pensado”– no solo provoca la ilusión de un *cogito* que se juzga a sí mismo como definición de la existencia (*sum*), sino que además pretende prescindir del “proceso indefinido de la expresión” –“pensamiento pensante”– que por estar del lado de la existencia y de la vida no tiene límites establecidos ni logra una síntesis completa.

En *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, Merleau-Ponty afirma que el lenguaje es el movimiento del pensamiento y que, en lugar de intentar copiar el pensamiento, el lenguaje debe hacerse y deshacerse con él. Distingue un “uso empírico” del lenguaje que corresponde con el lenguaje en tanto instituido, y un “uso creador”, el cual está vinculado al movimiento de la expresión. El lenguaje empírico –los signos establecidos– son como una “pieza gastada” (aquí recuerda a Mallarmé) que se nos pone a disposición, pero la “palabra verdadera” es la que “libera el sentido cautivo de la cosa”, pero no aparece empíricamente como un signo, sino que es *silenciosa*. “Como el tejedor, pues, el escritor trabaja por el revés: solo tiene que ver con el lenguaje, y así es como de repente se encuentra rodeado de sentido” (1964c, p. 55). A este lenguaje creador y silencioso¹⁴, Merleau-Ponty lo denomina “la palabra

¹⁴ “[...] hay un lenguaje tácito [...]”, dice Merleau-Ponty (1964c, p. 57).

verdaderamente expresiva” y se corresponde ante todo con una “intención de significar”¹⁵ antes que con el “uso empírico” de los signos. En este sentido, el lenguaje como “uso

¹⁵ La distinción que hace Merleau-Ponty entre el “pensamiento pensado” y el “pensamiento pensante”, o entre el signo empírico del lenguaje y la “intención de significar”, es deudora a cabalidad de la distinción que realiza Husserl en la *Investigación primera* de las *Investigaciones lógicas*, donde el autor distingue en el fenómeno de la expresión entre el “fenómeno físico” y “los actos que le dan significación” (que luego denomina “intenciones significativas”: “Si nos colocamos en el terreno de la pura descripción vemos que el fenómeno concreto de la expresión, animada de sentido, se articula así; por una parte, el *fenómeno* físico, en el cual se constituye la expresión por su lado físico; por otra parte, los *actos* que le dan *significación* y eventualmente *plenitud intuitiva*, actos en los cuales se constituye la referencia a una objetividad expresada. Merced a estos últimos actos es la expresión algo más que una simple voz” (2015a, p. 243 [*Investig. Lóg. I*, Investigación primera, §9]). El interés de Merleau-Ponty en esta distinción husserliana radica en lo siguiente: en el *cogito* cartesiano la expresión y la intención significativas están ya operando y de cierto modo, como dice Merleau-Ponty, sobrepasadas por la significación como tal (por el aspecto ideal del lenguaje en el caso de Husserl). En este sentido, para Descartes la idealidad como tal del sentido no es ningún problema, precisamente porque se encuentra meditando en este “universo elocuente” de la significación ideal. Una de las posibilidades de la idealidad del lenguaje es que puede prescindir del referente concreto al que se refieren los significados. Esto quiere decir que un discurso es posible en ausencia de una intuición concreta. Es lo que ocurre con la duda cartesiana. Descartes puede fingir no tener un cuerpo y no estar en lugar alguno, precisamente porque en tanto que piensa, es decir, en tanto que medita, ejerce un soliloquio “interno” del alma consigo misma. Este discurso “interior” del alma consigo misma es una posibilidad que pone en nosotros la idealidad del lenguaje, razón por la cual podemos expresar y significar algo (intención significativa) en ausencia de una intuición que llene eventualmente a la intención de significar. Pero, en este caso, si la *intencionalidad* es la estructura fundamental de la conciencia, en el caso de Husserl, y de la conciencia perceptiva, en Merleau-Ponty, ¿cómo se fundamenta en última instancia la *intención significativa*? En el fondo, la *intención significativa* lo que intenta es expresar un mundo vivido, pero también puede prescindir de este mundo y lo expresado mantendría eventualmente su sentido. Pero es justamente la *pertenencia a* y el *contacto con* un mundo lo que eventualmente daría fundamento a la *intención significativa* y a la expresión como tal. Por eso es que finalmente, Merleau-Ponty recurre al *cogito* tácito, puesto que este hace referencia a la *presencia de sí a sí* del sujeto como *presencia* a un mundo. Es esta *presencia de sí a sí* del *cogito* tácito lo que daría fundamento a la *intención significativa* y a la expresión. Si es posible hablar del mundo en ausencia de una intuición concreta, es decir, si es posible un mundo de *sentido* (ideal) en *ausencia* de ese mundo (como ocurre en el *cogito cartesiano*), es porque hay una *vivencia intencional* de la conciencia que es testigo *presente* de un mundo y para la cual el mundo está rebosante de sentido y lo puede comunicar, es decir, señalar y expresar a otros. La posibilidad intersubjetiva del lenguaje descansa, para Husserl y para Merleau-Ponty, en esta *presencia* del mundo a una *conciencia*. Esto es, como dice Derrida, lo que define propiamente el proyecto fenomenológico en su esencia: “Más allá de la oposición ‘idealismo’ o del ‘realismo’, del ‘subjetivismo’ y del ‘objetivismo’, etc., el idealismo trascendental fenomenológico responde a la necesidad de describir la *objetividad* del *objeto* (*Gegenstand*) y la *presencia* del *presente* (*Gegenwart*) –y la objetividad en la presencia– a partir de una ‘interioridad’, o más bien de una proximidad a sí, de un *propio* (*Eigenheit*) que no es un simple *adentro*, sino la posibilidad íntima de la relación con un ahí y un afuera en general” (1985, p. 62). El *cogito* tácito de Merleau-Ponty responde justamente a esta necesidad de fundamentar la idealidad del sentido a partir de una “proximidad a sí” que, como dice Derrida, “no es un simple *adentro*”, sino una *intimidad* entre el aquí *propio* del sujeto y el “*ahí*” o “afuera en general”. Al igual que en Husserl, también Merleau-Ponty buscará en la percepción “una capa pre-expresiva de la vivencia o del sentido” (Derrida, 1985, p. 59) con el objetivo de guardar la *pureza* de lo vivido de las trampas y de los excesos propios de la expresión lingüística. Pero, como veremos más adelante, por una desconexión entre las reflexiones sobre el *cogito* tácito y sobre la palabra en *FP*, Merleau-Ponty se enfrentará al problema de cómo dar cuenta de esa *vivencia pura pre-expresiva del cuerpo perceptivo* con los medios de la expresión. Terminará, desde nuestro punto de vista, constituyendo una suerte de “mito del origen” de la idealidad del sentido a través del *cogito* tácito y posteriormente con la ontología de la carne en *VI*.

creativo” (pensamiento pensante) y como “intención de significar” están vinculados a la capacidad expresiva del cuerpo. Cuando Merleau-Ponty dice que “tenemos que considerar la palabra antes de que se la pronuncie, el fondo de silencio que no deja de rodearla” (1964c, p. 57), intenta conectar el lenguaje a un comportamiento corporal y la significación a una posibilidad expresiva inherente al cuerpo. De esta forma, el *cogito* cartesiano, al distinguir la naturaleza del pensamiento de la naturaleza del cuerpo, no hace sino omitir que para pensar es necesario expresar y que para expresar es indispensable *ser* cuerpo. A esto se refiere Merleau-Ponty cuando dice que Descartes medita ya en “universo elocuente”. El lenguaje instituido vive del lenguaje creativo como una posibilidad inherente al cuerpo. Por lo tanto, pensar es una *acción corporal*:

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, 1964c, pp. 79-80; la cursiva es mía)

Es justamente este “uso humano del cuerpo” como “expresión primordial” lo que escapa por completo a Descartes. Como ocurre en *FP*, Merleau-Ponty denomina aquí a este “uso creativo” del lenguaje un “lenguaje operante o parlante” (pensamiento pensante) y al “uso empírico” lo denomina “lenguaje hablado” (pensamiento pensado)¹⁶. El “lenguaje hablado”, como ocurre en el caso del *cogito* cartesiano, se caracteriza por la *transparencia* entre el signo y el sentido. Esta es la razón por la que, tras fingir no tener un cuerpo y no estar en lugar alguno, Descartes puede decir que, en tanto que duda, piensa, y si duda y piensa, existe como una “cosa que piensa” cuya naturaleza es distinta de la del cuerpo. Pero es solo la “intención de significar” como una posibilidad del cuerpo expresivo la que, ocultándose y pasando al fondo como habitualidad del cuerpo (poder-ser del cuerpo), puede realmente

¹⁶ En *La ciencia y la experiencia de la expresión*, Merleau-Ponty habla de “lenguaje hablado” y “lenguaje hablante”. Escribe: “Digamos que hay dos lenguajes: el lenguaje sin más, adquirido, del que disponemos, y que desaparece ante el sentido en cuyo portador se ha convertido –y el lenguaje que se hace en el momento de la expresión, y que va justamente a hacerme deslizar desde los signos al sentido–; el lenguaje hablado y el lenguaje hablante (Merleau-Ponty, 2015, p. 28).

darnos la posibilidad de pensar una cosa en su ausencia. “Ello es porque el enunciado pretende revelar la cosa misma, porque *se sobrepasa hacia lo que significa*” (Merleau-Ponty, 1964c, p. 95; la cursiva es mía). Es porque el sujeto hablante puede expresar un mundo al que pertenece y con el que mantiene un vínculo que puede sobrepasar los signos hacia el sentido. Esto es lo que ocurre con el *cogito* cartesiano en tanto se alimenta del sentido instituido y del lenguaje sedimentado. “El sentido es el movimiento total de la palabra y esta es precisamente la razón de que *nuestro pensamiento circule por el lenguaje*” (p. 53; la cursiva es mía). Pero la palabra es un “gesto” capaz de significar. Como los gestos habituales de nuestro comportamiento corporal, la palabra como intención de significar pasa desapercibida para la conciencia reflexiva que vive del sentido adquirido. Es porque el lenguaje “llena nuestro espíritu hasta los bordes” (p. 53) que podemos “abandonar” los “signos” y vivir, como ocurre en el *cogito* cartesiano, del sentido y de las significaciones sedimentadas. En *El fantasma de un lenguaje puro*, Merleau-Ponty agrega: “el que habla pone en cifra su pensamiento. Lo reemplaza mediante un arreglo sonoro o visible que no es más que sonido en el aire o patas de mosca sobre un papel. El pensamiento se sabe y se basta [...] (2015, p. 24). Pero esta es la versión cartesiana del *cogito*, en la que el “pensamiento se sabe y se basta”, pero se trata en todo caso de una versión solipsista¹⁷. El sujeto hablante se constituye como tal solo en la comunidad de los hablantes y la palabra ocurre en el cruce de las intenciones significativas (comportamientos corporales) de todos, al igual que un gesto no es exclusivamente un significado, sino un comportamiento dirigido a otro. Hablar no es cifrar o reemplazar un pensamiento con un signo empírico, sino un modo de inspeccionar el mundo, de interpretarlo y de expresarlo.

Volvamos entonces a *FP*. Por ser un poder de la existencia, la expresión no brinda al *cogito* significaciones estables, sino que, como intención significante, hace referencia a la forma en la que el pensamiento mismo se realiza. Que el *cogito* se sirva del lenguaje constituido no significa que haya un pensamiento independiente que tome las palabras como

¹⁷ En *La ciencia y la experiencia de la expresión*, Merleau-Ponty dice: “Pero esta es precisamente la virtud del lenguaje: nos arroja sobre lo que significa; se disimula a nuestros ojos en su misma 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, p. 28).

vestimentas. Todo lo contrario, el *cogito* muestra que él mismo es resultado de un proceso indefinido de expresión¹⁸. Un proceso de apropiación de la palabra que corre el peligro de ser detenido a partir de significaciones sedimentadas y convertirse en una especie de cierre ilusorio que, aplicado retrospectivamente a la existencia, pretende definirla y convertirse en su condición de posibilidad. La expresión es una operación paradójica, porque es la forma como se realiza el pensamiento, pero también la condición que hace posible que el pensamiento *eternice* sus significados y pretenda convertirse en un pensamiento absoluto. De todas formas, escribe Merleau-Ponty, “la expresión es en todas partes creadora [existencia] y lo expresado es siempre inseparable de ella [*cogito*]” (FP, p. 400).

Respecto de la posibilidad de que el pensamiento eternice sus significaciones, Merleau-Ponty acusa al *cogito* cartesiano de ser una “interpretación eternitaria del *cogito*”, pues deja a un lado el proceso indefinido de la expresión, junto con la necesaria investigación que merece, y se concentra en las significaciones adquiridas de las que el pensamiento es consciente, dejándose llevar por el carácter intemporal que tiene el lenguaje adquirido (constituido).

La pregunta que se nos plantea es: ¿cómo es que el lenguaje constituido, del que parte Descartes, conduce a un *cogito* cuyo poder de conocimiento del mundo y de las cosas reside en sí mismo en cuanto dador de sentido? Ya hemos hablado extensamente sobre el *cogito* cartesiano, pero recordemos de forma esquemática qué es lo que en principio conduce a Descartes a proponer un pensamiento absoluto. En primer lugar, según explica Merleau-Ponty, la trascendencia del mundo y de las cosas motiva a Descartes a considerar que lo que se encuentra por “fuera” del sujeto no es conocido con certeza y claridad, sino que, en lo que respecta a la existencia de estas cosas externas, las dudas son muchas. Esta es la razón por la que Descartes retorna al yo, con el objeto de acceder a la claridad y a la certeza que el *cogito*

¹⁸ En *El cuerpo como expresión y la palabra*, Merleau-Ponty escribe: “No es con unas ‘representaciones’ o con un pensamiento que, primero, comunico, sino con un sujeto hablante, con cierto estilo de ser y con el ‘mundo’ que él enfoca. Así como la intención significativa que ha puesto en movimiento la palabra del otro no es un pensamiento explícito, sino cierto hueco que quiere colmarse, igualmente la prosecución por mi parte de esta intención no es una operación de mi pensamiento, sino una modulación sincrónica de mi propia existencia, una transformación de mi ser. Vivimos en un mundo en que la palabra está instituida” (FP, pp. 200-201).

puede brindar respecto de sus propios objetos. En segundo lugar, Descartes no se detiene en el proceso de la duda y del retorno al yo, sino que avanza en sus tesis. Merleau-Ponty escribe lo siguiente respecto del *cogito* cartesiano:

Si encuentro cosas a mi alrededor, no puede ser porque ellas estén efectivamente ahí, puesto que, por hipótesis, nada sé de esta existencia de hecho. Si soy capaz de reconocerla, será que el contacto efectivo de la cosa *despierta en mí una ciencia primordial de todas las cosas* y que mis percepciones finitas y determinadas son las *manifestaciones parciales de un poder de conocimiento que es coextensivo con el mundo y que lo despliega de un cabo al otro*. (FP, pp. 379-380; la cursiva es mía)

Lo que sucede es que el *cogito* cartesiano no solo es lo real por excelencia, sino que la experiencia que se tienen de las cosas es una experiencia constituida de principio a fin por los poderes del propio *cogito*. Esta “ciencia primordial de todas las cosas”, a la que alude Merleau-Ponty, es el *cogito* que porta el conocimiento posible de todas las cosas y que es *coextensivo* con el mundo, esto es, que el mundo es para el *cogito* cartesiano un mundo pensado, un mundo desplegado por las capacidades del pensamiento. En efecto, antes que un sujeto situado en el mundo, el *cogito* cartesiano hace alusión a un sujeto que porta la imagen auténtica del mundo y que lo constituye según este poder suyo de significar objetos: “el comercio del sujeto con las cosas no es posible más que si, primero, él las ha hecho existir para sí, las dispone a su alrededor, y las saca de su propio fondo” (FP, p. 380).

En tercer lugar, como ya mencionamos previamente, Merleau-Ponty se refiere a este *cogito* cartesiano como una “interpretación eternitaria del *cogito*”. La razón de esto es que el *cogito*, en tanto es constituyente del mundo como un mundo pensado, no solo posee las cosas como pensamientos, sino que además se posee a sí mismo (tanto saber de sí como poder de poseerse a sí). De modo que el *cogito*, en cuanto poder de poseerse a sí y de saberse a sí, no hace sino referencia al *cogito* como *causa sui*. El *cogito* cartesiano, en cuanto *causa sui*, constituye un sistema de pensamientos que no está limitado ni siquiera por el tiempo. Se trata de una existencia como conciencia, cuya capacidad de pensar es suficiente para construir un mundo (pensado). Ante este escenario, Merleau-Ponty concluye que el *cogito* cartesiano conduce a un *cogito* como conciencia de lo eterno. Finalmente, dice que la eternidad del

cogito no es más que la definición de la subjetividad, entendida esta como el “poder de abarcar y anticipar los desenvolvimientos temporales en una sola intención” (FP, p. 382).

El repliegue de Descartes a la esfera del *cogito* lo conduce a una interpretación de un pensamiento absoluto que no solo se posee a sí mismo, sino que se sabe a sí mismo como este poder que es. Siendo este *cogito* el que constituye en última instancia lo que decimos conocer de las cosas y del mundo, no hay posibilidad, dice Merleau-Ponty, de que esté abierto a un otro. De manera que, es el *cogito*, cerrado en sí mismo, el que constituye la totalidad del ser y que solo ve afuera lo que él mismo ha puesto como estando fuera de sí, pero que en realidad pertenece, como objeto de pensamiento, a sí mismo. Merleau-Ponty lo explica acertadamente de la siguiente forma:

Si la estructura inteligible e identificable de mi experiencia, cuando la reconozco en el *Cogito*, me hace salir del acontecimiento y me establece en la eternidad, me libera, al mismo tiempo, de todas las limitaciones y de este acontecimiento que es mi existencia privada; y las mismas razones que obligan a pasar del acontecimiento al acto, de los pensamientos al Yo, obligan a pasar de la multiplicidad de los Yo a una conciencia constituyente solidaria y me prohíben, para salvar *in extremis* la finitud del sujeto, definirlo como “mónada”. La conciencia constituyente es, por principio, única y universal. (FP, p. 383).

Así que la interpretación cartesiana del *cogito* tiene como consecuencia que se desliga al sujeto de su existencia efectiva en el mundo; pues, por un lado, se corta la conexión (contacto) de los pensamientos con la experiencia efectiva y se constituye una única esfera con estos pensamientos desconectados; por otro lado, se toma el *cogito* y su esfera de pensamientos como constituyente del mundo en general, así como conciencia única y universal. Esto porque, una vez desconectado el *cogito* de su existencia efectiva, se anula la convivencia (en la existencia efectiva) entre los sujetos, dando como resultado un *Yo pienso* absoluto y universal. Luego, en virtud de que solo es verdadera esta conciencia constituyente, escribe Merleau-Ponty, “es con Dios que me hace coincidir el *Cogito*” (FP, p. 383).

Ahora bien, volvamos de nuevo al tema del lenguaje y del *cogito*: ¿cuál es la función del lenguaje en la crítica que Merleau-Ponty dirige al *cogito* cartesiano como un pensamiento absoluto y universal? Como mencionábamos más arriba, Merleau-Ponty concibe un esquema del lenguaje en el que, por un lado, está el lenguaje como proceso indefinido de expresión

(pensamiento pensante); mientras que, por el otro lado, derivado del lenguaje como expresión, se encuentra el lenguaje adquirido y constituido (pensamiento pensado). El lenguaje como expresión es una función de la existencia efectiva. Es más, la existencia efectiva es, según Merleau-Ponty, una intención significativa, lo cual quiere decir que produce significaciones por estar abierta al mundo¹⁹. Se trata de un proceso indefinido porque la existencia es una comunicación con el mundo y una experiencia temporal, es decir, es una experiencia que no solo está abierta al pasado y lo asume, sino que, como proyecto que es, está abierta y arrojada al futuro. En este sentido, la expresión no puede ser ni limitada ni definitiva, sino que, como intención significativa, recoge los significados adquiridos y los transforma en un gesto cada vez nuevo y distinto de significación; la cual está a su vez

¹⁹ “Hay trastocamiento cuando se pasa del mundo sensible en que somos captados a un mundo de la expresión en que tratamos de captar y hacer disponibles las significaciones; pero ese trastocamiento y el ‘movimiento retrógrado de lo verdadero son reclamados por una anticipación perceptiva. 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, p. 14). En Merleau-Ponty, la intención significativa está vinculada a la conciencia perceptiva que en el fondo es la que nos abre al mundo y por la que hay efectivamente una posibilidad para la expresión. No deja de llamarnos la atención de que, a pesar de que se trata de un “trastocamiento” del mundo sensible por la expresión, Merleau-Ponty insista –y esto lo vamos a ver comprobado con el *cogito* tácito– en una “anticipación perceptiva” que estaría en relación con una cierta capa “pre-expresiva”, razón por la cual el autor puede hablar de una “arqueología del mundo percibido”. Pero, de nuevo, ¿cómo dar cuenta de esta experiencia pre-expresiva sino es con los medios de la expresión? Si como dice Merleau-Ponty, la expresión trastoca el mundo sensible, ¿qué nos garantiza que podemos acceder eventualmente a una *vivencia pura* de lo sensible? Más cuando Merleau-Ponty afirma que “la percepción ya es expresión” (2016, p. 14) y que “hay significado cuando los datos del mundo son sometidos a una “deformación coherente” (Malraux) (1964c, pp. 65-66). Si ya percibir es expresar, es decir, *trastocar* una cosa con otra, y si significar es *deformar*, esto solo es posible bajo el principio de que hay una proximidad a sí del mundo en la conciencia perceptiva. Pero, es cada vez más difícil mantener este *telos* de la *coincidencia* entre percepción y mundo cuando todo indica que *percibir* es *interpretar* un mundo. En tanto que la percepción *expresa*, esto es, *trastoca* y *deforma* el mundo, la tesis según la cual la intención significativa es posible allí donde hay una presencia a sí del mundo en la percepción *presente* –y esta es justamente la tesis del *cogito* tácito–, entra en contradicción con la expresión, en el sentido de que, como dice Merleau-Ponty del lenguaje, es un “sistema de *diferenciaciones* en el que se articula la relación del sujeto con el mundo” (2016, p. 29; la cursiva es mía). Merleau-Ponty nos parece más cercano cuando, dejando de lado el rigor filosófico, se acerca más a las descripciones artísticas. En *La duda de Cézanne*, escribe: “Si desde el nacimiento soy proyecto, entonces *resulta imposible distinguir en mí lo dado de lo creado*, como imposible resulta señalar un solo gesto que sea sólo innato y no espontáneo, ni tampoco un solo gesto que sea absolutamente nuevo respecto a esa manera de estar en libertad, esta solo puede darse en el transcurrir de la vida, yendo más allá de nuestro punto de salida sin dejar de ser, sin embargo, uno mismo –éste es el problema” (2012, pp. 54-55; la cursiva es mía). Es precisamente por no poder “distinguir lo dado de lo creado” que estamos atrapados en el proceso indefinido de la expresión y del gesto –es decir, en el “sistema de diferenciaciones” del lenguaje–, razón por la que determinar algo así como una “vivencia pura” sensible del cuerpo que luego estaría sujeta al trastocamiento y a la deformación nos parece que es ciertamente una construcción mitológica y no una evidencia fenomenológica.

proyectada al futuro pues intenta, en un movimiento renovado y constante decir algo distinto del mundo y de las cosas en razón de su apertura constitutiva.

Merleau-Ponty escribe que “la única manera de pensar el pensamiento es, primero, pensar algo, y *es esencial a ese pensamiento el que no se tome a sí mismo por objeto*” (FP, p. 405; la cursiva es mía). Pues bien, ese pensar algo que no se toma como objeto solo es posible porque la existencia es expresiva. Pensar, en cuanto función de la existencia, es simultáneamente un gesto de la expresión, un intento por producir significados. Merleau-Ponty dice: “en el pintor o sujeto hablante, el cuadro y la palabra no son la ilustración de un pensamiento ya hecho, sino *la apropiación de este pensamiento*” (FP, p. 398; la cursiva es mía)²⁰. Con ello, el autor quiere decir que el pensamiento es una función expresiva de la existencia que se vale de las palabras, en cuanto vocablos adquiridos y con sentido definido, y las somete a una transformación ligada a la situación que se está viviendo, produciendo un nuevo sentido y otros significados posibles. El pensamiento es una *función abierta* cuando no es tomado como objeto sino como un hacer de la existencia expresiva.

Descartes no toma el pensamiento en su estado naciente. No considera el pensamiento en su proceso de hacerse, es decir, de llevarse a cabo por medio de la expresión. En la medida en que el *cogito* cartesiano tiene la misión de constituir las cosas, siendo que solo las puede constituir con significaciones que ya están a la mano de la conciencia, solo puede valerse del lenguaje adquirido. Como dice Merleau-Ponty, Descartes inicia su meditación en un universo ya elocuente, por eso es que el *cogito* cartesiano puede constituir el mundo y las cosas, determinándolas con significaciones sedimentadas, pues está cerrado a la precariedad de un

²⁰ En *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty habla de expresión (en relación con la pintura) como una transformación del mundo. Escribe: “Es prestando su cuerpo al mundo como *el pintor cambia el mundo en pintura*. Para comprender esas transustanciaciones hay que encontrar el cuerpo operante y actual, aquel que no es un pedazo de espacio o un haz de funciones, sino un entrelazamiento de visión y movimiento” (2013, p. 21; la cursiva es mía). ¿En qué transforma el filósofo el mundo? Nos parece que el *telos* de la fundamentación, de la evidencia y de la verdad impiden al filósofo pensarse a sí mismo como creador. Pero precisamente en tanto que está sujeto a la expresión, el filósofo no hace sino producir, a través de los conceptos, el mundo ideal en el que finalmente desea vivir. Por eso, en las *Notas de trabajo* de VI, Merleau-Ponty dice que “el Ser es *lo que exige de nosotros creación* para que tengamos experiencia de él” (VI, p. 176).

pensamiento en estado naciente, sujeto a las condiciones de la situación que se vive y se está viviendo.

Como el contacto con el mundo y las cosas está puesto en duda, no hay fuente abierta (el mundo) de la que el pensamiento pueda echar mano para producir renovadas significaciones. La esfera cerrada del *cogito* cartesiano solo puede funcionar a partir de lo que ya está adquirido en él mismo. Al respecto Merleau-Ponty escribe: “lo intemporal del pensamiento es lo que, por haber recogido de esta manera el pasado y empeñado el futuro, es, supuestamente, de todos los tiempos y en modo alguno es, pues, trascendente al tiempo. Lo intemporal es lo adquirido” (FP, p. 401). Consiguientemente, lo intemporal de lo adquirido es de lo que se vale el *cogito* cartesiano al replegarse a la esfera de los pensamientos y a la unidad de esos pensamientos en el *cogito*. Estos pensamientos son, necesariamente, objetos de la conciencia que se vuelve sobre sí misma. Descartes *decide* otorgar validez a los objetos de este pensamiento *de los pensamientos*, mientras que deja fuera de juego la intencionalidad de la conciencia en la existencia efectiva, porque considera dudosos el mundo y las cosas a los que está referida la existencia. De manera que, al no tomar en cuenta la intencionalidad de la existencia efectiva en el mundo, deja a un lado el pensamiento en cuanto función temporal de expresión y producción de sentido (intención significativa).

En contraste con Descartes, Merleau-Ponty considera necesario retomar lo que en fenomenología se llama *Fundierung*, es decir, la relación entre lo *fundante* y lo *fundado*. En el caso de la crítica al *cogito* cartesiano se trata de hacer ver cómo éste se concentra en lo *fundado* (lenguaje adquirido, pensamiento pensado), mientras que deja a un lado la función *fundante* de un pensamiento que se hace *temporalmente* (no *en* el tiempo, sino *con* el tiempo) y que está en íntimo *contacto* con lo irreflexivo y con la expresión. En este sentido, Merleau-Ponty escribe:

[...] es primero en cuanto que lo fundado 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 través de lo fundado que lo fundante se manifiesta. (FP, p. 403)

Lo que Merleau-Ponty critica a Descartes es haberse dejado llevar por la ilusión de eternidad del *cogito* desconectado de la existencia efectiva. El problema reside en que el *cogito* cartesiano, basándose en lo fundado del lenguaje constituido, cree alcanzar una verdad en sí y atemporal a partir de las significaciones adquiridas. Así, pues, la conciencia que describe el *cogito* cartesiano no es, de ningún modo, una conciencia universal constituyente, sino apenas una conciencia *parcial*. Para completar el esquema es necesario reincorporar al juego lo fundante, es decir, la existencia efectiva en el mundo, cuya situación es abierta y temporal. Tenemos experiencia, no de un mundo cerrado y constituido a partir de significaciones sedimentadas, de aparentes verdades en sí, sino de “actos concretos de reanudación, mediante los cuales, en el azar del tiempo, trabajamos relaciones con nosotros mismos y con el otro, en una palabra, de una *participación en el mundo*, el ‘ser-de-la-verdad’ no es distinto del ser-del-mundo” (FP, p. 404).

En síntesis, esta crítica al *cogito cartesiano*, a partir del lenguaje y de la expresión, apunta a que el lenguaje se practica y se hace en la expresión; es decir, la expresión lingüística es una forma del hacer corporal, un comportamiento motor y práctico del cuerpo propio. Esto hace depender al *cogito* de la conciencia perceptiva, lo cual quiere decir que el *cogito* se hace también *en* el mundo (trascendente), y que los pensamientos son pensamientos *del* mundo. Por lo tanto, se trata de mostrar la pertenencia del *cogito* al cuerpo propio (sujeto perceptor), así como de poner en evidencia el valor expresivo del *cogito* y de la reflexión a partir de una función lingüística que depende de la capacidad expresiva del cuerpo propio.

4. *Cogito* tácito: la subjetividad indeclinable

Al *cogito* tácito lo vamos a “encontrar” del lado de la existencia efectiva. Ahora bien, se trata, antes que de una definición estricta de lo que es el *cogito* tácito, de una descripción de lo que este concepto pretende indicar, pues, no es sino una “hipótesis” que se extrae de las críticas planteadas por Merleau-Ponty al *cogito* reflexivo cartesiano. Por lo tanto, el *cogito* tácito alude a una situación antes que a un objeto cuyos límites pueden ser establecidos por un concepto. De hecho, el *cogito* tácito no puede ser de ninguna forma un *objeto*.

Para referirse al *cogito* tácito, Merleau-Ponty afirma que es necesario pasar de la *idea del cogito* a la práctica. Esto significa que el *cogito* tácito se encuentra del lado de la existencia efectiva, es decir, del sujeto práctico o motor (cuerpo propio). En efecto, el *cogito* de Descartes, explica el autor, es un *cogito* hablado, lo cual quiere decir que está compuesto por vocablos tomados del lenguaje constituido y adquirido. En cuanto *hablado*, el *cogito* está destinado a volverse a su propia vida, con el objeto de objetivarla y caracterizarla por medio de los pensamientos, haciendo de esta *un pensamiento pensado*, algo indudable. Sin embargo, en esta operación de *reflexión*, en la que el pensamiento intenta objetivar la existencia a través significaciones sedimentadas, una parte de esa existencia “escapa a la fijación y al pensamiento” (FP, p. 411).

Pero, no se trata de afirmar aquí que el lenguaje del *cogito* hablado está desconectado de la existencia y que lo que aquel dice de la vida no tiene relación con esta. Todo lo contrario, se trata de decir que el *cogito* hablado no es lo primero, en el sentido de que no es el principio a partir del cual se define la existencia del sujeto, sino que, para que pueda referirme a mi vida de forma explícita y tematizadora, debo estar anteriormente en contacto con mi propia vida y con mi propio pensamiento. Este contacto previo de uno consigo mismo es lo que indica Merleau-Ponty a partir del *cogito* tácito. Con este, el autor intenta invertir la lógica cartesiana en la que el *cogito* (con las características que ya definimos anteriormente) constituye el sentido y el significado de las experiencias. De modo que el *cogito* tácito propone una lógica en la que hay de previo una existencia familiar, pero silenciosa, del sujeto práctico en el mundo. Hay un sujeto que tiene una visión general de su existencia en el mundo, sin la cual todo pensamiento, dedicado al conocimiento explícito de la vida, estaría como flotando, pues no tendría un punto de contacto ni de referencia con el mundo.

El mismo *cogito* hablado funciona a partir de vocablos que, lejos de referirse a la unidad ideal de una síntesis de identificación en la conciencia, requieren una experiencia práctica del sujeto hablante, por medio de la cual los vocablos son, en primer lugar, presencias motrices, modulaciones del comportamiento (gestos), a los cuales recurre el sujeto hablante como a un poder de fabricar significaciones, esto es, de entrar en *contacto* con otros. De

modo que, el pensamiento reflexivo, tal y como lo vemos en Descartes, opera como un desdoblamiento del pensamiento irreflexivo²¹. El *cogito* hablado es un desdoblamiento del *cogito* tácito (silencioso). Así, pues, hay *cogito* porque con anterioridad hay una experiencia del cuerpo, es decir, campos perceptivos y prácticos en los que se despliega un *pensamiento anónimo y general del mundo*. Se trata, en todo momento, de una complicidad y familiaridad del sujeto práctico (motor) en el mundo. Al respecto Merleau-Ponty escribe:

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.* (FP, p. 413; la cursiva es mía)

Según estas palabras de Merleau-Ponty, la vivencia de mí por mí, indicada por el *cogito* tácito, no solo hace referencia a que, en todo momento, se trata de mi propia existencia en el mundo; pero una existencia que, como “punto de presa resbaladizo”, tiene que ser hecha cada vez. Es decir, la existencia, según el punto de vista del *cogito* tácito, es una existencia temporal, razón por la cual no tiene una constitución definitiva, ni puede operar como constituyente, sino que se emprende como un proyecto. Por eso es que Merleau-Ponty dice que el *cogito* tácito no constituye el mundo, sino que “lo adivina a su alrededor como un campo” que no se ha dado a sí mismo.

Por lo tanto, el *cogito* tácito no es un pensamiento que lo sabe todo, porque lo produce todo él mismo, sino que es, en primer lugar, un tenérselas que ver con una situación en el mundo²². En este tenérselas que ver con el mundo, el sujeto despliega, dice Merleau-Ponty,

²¹ Esta tesis de Merleau-Ponty coincide término a término con la de Sartre en *El ser y la Nada*. Allí Sartre escribe: “Pero mi conciencia inmediata de percibir no me permite juzgar, ni querer, ni avergonzarme. Ella no conoce mi percepción; no la pone: todo cuanto hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia el mundo. En cambio, esa conciencia espontánea de mi percepción es *constitutiva* de mi conciencia perceptiva. En otros términos, toda conciencia posicional de objeto es a la vez conciencia no posicional de sí misma [...] Así, la reflexión no tiene primacía de ninguna especie sobre la conciencia refleja; esta no es revelada a sí misma por aquella. *Al contrario, la conciencia no-reflexiva hace posible la reflexión hay un cogito prerreflexivo que es la condición del cogito cartesiano*” (2019, pp. 20-21; la cursiva es mía).

²² Se trata de una esfera abierta por la actitud fenomenológica basada en “el principio de los principios” husserliano que dicta: “El ‘ver’ inmediato, no meramente el ver sensible, experimentante, sino el VER EN

“unos poderes cuyo secreto no posee” y ejerce una “captación global e inarticulada del mundo” (FP, p. 413).

Sin embargo, esta existencia que se construye instante a instante no significa que el *cogito* tácito se ignore a sí mismo; todo lo contrario, no se ignora, sino que, obligada a estar-en-el-mundo, esta *subjetividad indeclinable* no puede captarse a sí misma objetivamente ni explícitamente (conciencia tética), pues, en el silencio en el que adivina cada vez el mundo, su compromiso con este es total, lo cual le impide desconectarse de su inherencia para pensarse de forma transparente. Pero esta inherencia del *cogito* tácito en el mundo no es una fatalidad, sino la situación *fundante* que permite que haya *cogito* reflexivo. Pues, para tener conciencia tética, es necesario que sepamos que podemos ejercer esta función reflexiva de la conciencia, y esto es solo posible, dice Merleau-Ponty, si ya existe una conciencia dirigida al mundo (intencionalidad de la conciencia) y una proyección temporal de esta conciencia silenciosa ocupada en descubrir cada vez el mundo.

Dado que efectivamente sabemos que nos relacionamos con nosotros mismos y con los demás, y teniendo en cuenta que nuestros fenómenos suelen darnos cosas más o menos estables en su aparecer, se genera un tipo de conciencia que, teniendo por claras y únicas estas constataciones superficiales, se considera a sí misma constituyente de las mismas. Sin embargo, esta aparente unidad del yo en la conciencia es apenas una unidad evocada a partir de las percepciones, pues todavía permanece en silencio y anónimo este *cogito* tácito que funciona como unidad abierta e indefinida, es decir, como campo de un hacer posible o como experiencia temporal de un sujeto práctico. De modo que la subjetividad indeclinable, el

GENERAL COMO CONCIENCIA ORIGINARIA DADORA DE CUALQUIER ESPECIE QUE SEA, es la fuente última de derecho de todas las afirmaciones racionales” (Husserl, 2013, p. 121 [*Ideen I*, §19, p. 43]). Esta conciencia dadora originaria es lo que Merleau-Ponty intenta señalar a partir del concepto de *cogito* tácito. Su posibilidad viene dada por la reducción del *cogito* reflexivo cartesiano. Sobre esto Heidegger dice que lo que se abre en términos fenomenológicos a partir de la “intuición dadora originaria” es la “auténtica vida” y agrega: “[...] de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta *simpatía con la vida* que es idéntica con el vivir mismo. De entrada –es decir, liberándonos cada vez más de este camino teórico del que provenimos– siempre vemos esta actitud fundamental, siempre estamos orientados *hacia* ella. La misma actitud fundamental comienza a ser absoluta cuando vivimos en ella misma –y esto no lo logra ningún sistema conceptual por muy elaborado que esté, sino la vida fenomenológica en su constante proceso de expansión” (2005, p. 133).

cogito tácito, escribe Merleau-Ponty, en cuanto posibilidad de situaciones, solo puede realizar su mismidad “siendo efectivamente cuerpo y *entrando por este cuerpo en el mundo*” (FP, p. 417; la cursiva es mía). Esto tiene como consecuencia que, al realizar una reflexión sobre la subjetividad, uno se ve conducido a la existencia corporal en el mundo, para finalmente descubrir que el *cogito* ejerce sus funciones desde esta inseparabilidad entre cuerpo y mundo. Merleau-Ponty dice, finalmente, que “el mundo y el cuerpo ontológicos que encontramos en la mismísima médula del sujeto no son el mundo en idea o el cuerpo en idea –tal y como opera el *cogito* cartesiano–, es el mismo mundo contraído en punto de presa global, es el mismo cuerpo como cuerpo-cognoscente” (FP, p. 417). El *cogito* tácito hace referencia precisamente a este *punto de presa global* y se desarrolla como existencia corporal (sujeto motor y práctico) cada vez y en todo momento: “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]*” (FP, p. 417).

Toda reflexión (del *cogito*) es una reflexión que revela un compromiso previo del sujeto perceptor con el mundo predado en el que vive. Lo que interesa a Merleau-Ponty es develar la forma de este “compromiso previo”. Responderá con una fenomenología de la percepción, revelando que hay *cogito*, porque hay un cuerpo que vive en situación en el mundo. Un cuerpo que se sabe a sí mismo, puesto que se desenvuelve con una cierta familiaridad en el mundo. Este saberse del cuerpo propio es lo que Merleau-Ponty bautiza como *cogito* tácito. Toda investigación reflexiva a partir del *cogito* es posible por este compromiso fundante del cuerpo con el mundo. El *cogito* reflexivo, por lo tanto, no es fundante del sentido del mundo o de sí mismo. Habría que decir que la “posterioridad” del *cogito* reflexivo depende de la “anterioridad” constituyente del sujeto perceptor en el mundo. El *cogito* no da el sentido del mundo, porque el sentido del mundo no es intelectual (ideal), sino sensible (corporal), y solo puede venir el sentido sensible al mundo por un sujeto carnal, es decir, por un cuerpo. Si un gesto “tiene sentido”, es porque se efectúa (se hace) como gesto, y su sentido es su *hacerse efectivo en el mundo actual*. El hacerse del gesto y su sentido son una y la misma cosa.

Capítulo II. Fe perceptiva y filosofía reflexiva

En el primer capítulo de este trabajo, terminaba diciendo con palabras de Merleau-Ponty lo siguiente: “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]*” (FP, p. 417). Es justamente esta “fe primordial” (*cogito* tácito) y la respectiva “racionalización” (*cogito*) lo que vuelve como tema en VI. Sin embargo, el *cogito* tácito no vuelve como un concepto que es necesario mantener y desarrollar, sino, todo lo contrario, como un concepto problemático que es necesario abandonar. De modo que el propósito de este capítulo es dar cuenta de la forma en la que Merleau-Ponty vuelve a retomar el problema del *cogito* en VI, así como de plantear los argumentos por los cuales el autor considera necesario superar lo que en FP denominada como *cogito* tácito.

1. Del *cogito* tácito a la fe perceptiva

El primer capítulo de VI, titulado *Reflexión e interrogación*, es decisivo en cuanto a las nuevas perspectivas que Merleau-Ponty le imprime a la problemática del *cogito* tácito. Se trata también de un capítulo que vuelve sobre temas ya trabajados por el autor en FP. Sin embargo, lo que se presta para una discusión más fructífera y que está relacionado con el problema que nos convoca en esta investigación, es el cambio de conceptos que Merleau-Ponty realiza para referirse al mismo problema que desarrollamos en el primer capítulo de esta tesis.

El núcleo de discusión de *Reflexión e interrogación* gravita en torno a la necesidad de establecer una exposición que clarifique qué es la fe perceptiva. Sin embargo, según expresa Merleau-Ponty, esta tiene algo de extraño, pues “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” (VI, p. 17). De esta forma, Merleau-Ponty vuelve a retomar, tal y como ya lo había hecho extensamente en FP, las respuestas que brinda el

pensamiento empirista y el pensamiento intelectualista a esta interrogante sobre qué es la fe perceptiva. Aquí no me detendré a detallar estas discusiones, pues son similares –pero más sucintas– a las que se desarrollan en *FP*. A lo sumo haré mención indirectamente de algunas ideas que considere oportunas. Lo que sí me interesa desarrollar es el subcapítulo titulado *La fe perceptiva y la reflexión*, dado que en ese apartado se encuentra lo que a mi criterio es la aparición, de nuevo, del problema del *cogito* y del *cogito* tácito, pero esta vez bajo otro nombre.

El punto de partida de Merleau-Ponty es la interrogante que surge cuando constatamos que cada uno de nosotros vive *adherido* a un mundo que no puede enunciar claramente, pero, puesto que *vivimos*, el sentimiento de vivir se prueba a sí mismo, digamos, cada vez. Se trata de esa “[...] certeza que yo tengo de estar aferrado al mundo por mi mirada [...]” (VI, p. 37). Merleau-Ponty alude a la fe perceptiva diciendo:

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–. (VI, pp. 37-38; la cursiva es mía)

Por lo tanto, la fe perceptiva sugiere el enigma de cómo es posible esta certeza-fe de ser parte del mundo. Certeza que no debe confundirse, como bien dice Merleau-Ponty, con un saber, pero que, simultáneamente y a modo de paradoja, solo podemos plantear con los recursos del saber, es decir, de la filosofía. Para el autor es claro que la filosofía tiene que hacerse cargo de dar una respuesta a esta “apertura inicial al mundo”, pero también debe evitarse toda ocultación posible a partir de enunciados y tesis. La tarea es doble: por un lado, referir y describir esta apertura inicial; pero, por el otro, no detenerse en la descripción y *proveer una explicación* de “[...] cómo hay apertura sin que la ocultación del mundo esté excluida, cómo esta permanece a cada instante posible aunque estemos naturalmente dotados de luz” (VI, p. 38).

Ahora bien, lo que queda claro con este primer capítulo de *VI* es que Merleau-Ponty se halla nuevamente frente un problema filosófico que, según se puede constatar en esta obra inconclusa, no se ha logrado resolver en *FP*. Pero, esto no es del todo una sorpresa, ya que las notas de trabajo, consignadas en la obra póstuma, indican claramente que *VI* es un intento de reformulación del pensamiento filosófico de Merleau-Ponty. Por consiguiente, la percepción (fe perceptiva) vuelve como uno de los misterios que el autor quiere desentrañar.

En realidad, si se presta atención a la forma en la que Merleau-Ponty refiere el fenómeno de la percepción en *VI* no dista mucho de lo que ya elaboró con mayor detalle en *FP*. De hecho, una de las metas que me propongo en este capítulo y a lo largo de esta investigación es mostrar cómo Merleau-Ponty no ha modificado realmente la formulación de sus problemas filosóficos. En este caso específico, tanto el fenómeno de la percepción como el problema del *cogito* aparecen de nuevo en *VI*. El planteamiento filosófico de estas problemáticas, según propongo, con excepción de un cambio de conceptos y de formas discursivas, permanece inalterado, salvo ligeros matices que mencionaré cuando sea oportuno.

Veamos, en primer lugar, el caso de la percepción. Ya el primer párrafo de *VI* marca el camino que Merleau-Ponty intentará recorrer. El autor escribe:

Nosotros vemos las cosas mismas, el mundo es eso que vemos: las fórmulas de este tipo expresan una fe que es común al hombre natural y al filósofo desde que abre los ojos, *remiten a un fundamento profundo de “opiniones” mudas implicadas en nuestra vida*. (*VI*, p. 17; la cursiva es mía)

Queda claro que esta “fe” de *ver* el mundo mismo es lo que más adelante Merleau-Ponty denominará fe perceptiva. La forma de referir el fenómeno de la percepción es muy similar a como se encontraba en *FP*. Se trata de un acceso –que es justamente lo que, según el autor, hay que poder explicar– al mundo y a las cosas mismas. En palabras de Merleau-Ponty, “son las cosas en sí mismas, desde el fondo de su silencio, lo que la filosofía quiere conducir a la expresión” (*VI*, p. 18). Para ello, la filosofía debe *interrogar* las cosas, lo cual no significa que se niegue nuestra experiencia de ellas. La interrogación filosófica es más un *acto* de petición, por medio del cual se insta al mundo y a la cosa a que se muestren desde sí

mismos²³. De modo que, interrogar es una forma de “ajustarse a esos enigmas figurados, la cosa y el mundo, en los que el ser y la verdad masivos rebosan de detalles imposibles” (VI, p. 18). En otras palabras, Merleau-Ponty está intentando recomenzar una investigación filosófica en la que la fe perceptiva aparece como el principal enigma por explicar. Esta fe perceptiva es tan simple de referir como la frase que cité más arriba: “nosotros vemos las cosas mismas”. Sin embargo, a criterio de Merleau-Ponty, se trata de una gran paradoja, pues los intentos de resolver este enigma terminan reactivando una “ontología clásica” en la que unos terminan adhiriéndose a una explicación objetivista del mundo, mientras que otros se decantan por un subjetivismo. Es la distinción entre sujeto y objeto, junto con todas sus variaciones, lo que hay que romper. Debemos volver, según Merleau-Ponty, a plantear el misterio de la fe perceptiva. Respecto de esto escribe:

Así, la percepción nos permite asistir a ese milagro de una totalidad que supera lo que uno cree que son sus condiciones o sus partes, que las tiene desde hace mucho en su poder, como si no existieran más que en su antesala y estuvieran destinadas a perderse en ella. (VI, p. 21)

La investigación que se quiere llevar a cabo tiene que pasar por *explicar* cómo es que la percepción obtiene ese “poder” con el que logra abrirnos a una experiencia del mundo, sin que nos convirtamos en sujetos constituyentes (idealismo de la conciencia). Pues, el problema de una subjetividad constituyente, de acuerdo con Merleau-Ponty, es que, para poder colocar al sujeto como fuente de constitución de la experiencia del mundo, tiene que partir de una experiencia *previa* del mundo; así, termina otorgándosele al sujeto constituyente un poder activo que nunca estuvo realmente en sus manos, sino que lo recibía todo de esa adhesión previa –constitución pasiva y sensible del sentido– que hay entre cuerpo y mundo. Esta experiencia silenciosa de percepción que se hace en el mundo pasa desapercibida, pues, como dice Merleau-Ponty, parece como si nuestro acceso al mundo implicara una evasión. Es decir, para que el mundo sea eso que vemos, nosotros como seres de percepción debemos

²³ Esto coincide nuevamente con el “principio de los principios” husserliano: “El ‘ver’ inmediato, no meramente el ver sensible, experimentante, sino el VER EN GENERAL COMO CONCIENCIA ORIGINARIA DADORA DE CUALQUIER ESPECIE QUE SEA, es la fuente última de derecho de todas las afirmaciones racionales” (Husserl, 2013, p. 121 [Ideen I, §19, p. 43]).

estar detrás de escena. En palabras de Merleau-Ponty, este “exilio al margen del mundo” es “un acatamiento y otra expresión de mi poder natural de entrar en él” (VI, p. 21).

Problemas similares se encuentran en la explicación científica de la percepción. A criterio de Merleau-Ponty, la ciencia presupone la fe perceptiva, cuando de lo que se trata es de esclarecer qué es la percepción. El éxito en la determinación de los entes que logra la ciencia implica desatenderse de la pregunta por el ser (“ceguera para el Ser”). Dicho de otro modo, el pensamiento científico, cuyo método es la construcción de objetividades, al volverse al fenómeno de la percepción, convierte a esta en un objeto más (lo mismo hace con el cuerpo)²⁴. Pero, lo que no queda claro es cómo la percepción, que se hace desde el mundo y que nos abre a las cosas mismas, queda determinada como un objeto más. Es extraño ese movimiento por medio del cual la percepción, como aquello que nos abre a la experiencia, es comprendida luego como una *parte más* de un entramado de causalidades construidas²⁵. Ante esta situación, Merleau-Ponty aclara:

Nuestro objetivo no es oponer a los hechos coordinados por la ciencia objetiva un grupo de hechos –ya sea que se llame a los primeros “psiquismo”, “hechos subjetivos” o “hechos interiores”– que “escapan a ella”, sino mostrar que el ser-objeto, y también el ser-sujeto, concebido por oposición a él y en relación con él, no constituyen alternativa, que el *mundo percibido está más acá o más allá de la antinomia*, que el fracaso de la psicología “objetiva” debe comprenderse –junto con el fracaso de la física “objetivista”– no como una victoria de lo “interior” sobre lo “exterior”, y de lo “mental” sobre lo “material”, sino como *un llamado a la revisión de nuestra ontología, a un nuevo examen de las nociones de “sujeto” y de “objeto”*.

²⁴ Debe quedar claro que Merleau-Ponty no considera el pensamiento científico como un pensamiento “falso”, sino que piensa que hay un conjunto de fenómenos que no pueden ser *reducidos* a las leyes y a la causalidad física. Uno de esos fenómenos es justamente el de la percepción que, desde el punto de vista de Merleau-Ponty, es de otro modo fundante del pensamiento científico. Sobre la idea de que la fenomenología de la percepción no niega ni rechaza el pensamiento científico, Merleau-Ponty escribe: “[...] se trata de saber si ella [la ciencia] tiene el derecho de negar o excluir como ilusorias todas las búsquedas que no proceden, como ella, por medidas, comparaciones y que no concluyen con leyes tales como las de la física clásica, encadenando tales consecuencias a tales condiciones. No sólo esta cuestión no señala ninguna hostilidad respecto de la ciencia, sino que incluso es la propia ciencia la que, en sus desarrollos más recientes, nos obliga a plantearla y nos invita a responderla negativamente” (2006, p. 13).

²⁵ Pero, entonces, ¿cómo hace Merleau-Ponty para evitar, en términos metodológicos, convertir a la percepción en un objeto de la conciencia reflexiva? ¿Cómo incorporar al observador, en su acto de observación, en lo observado, sin desligar a lo observado de la observación? El recurso a una conciencia de la conciencia de tener conciencia conduce a múltiples dificultades. Si lo fundamental de la percepción es su total pasividad en relación con la conciencia reflexiva, todo significado producido sobre las percepciones actuales aniquila esta pasividad fundamental, o realmente no la tiene en cuenta, o si la tiene, la pierde al considerarla.

Las mismas razones que impiden tratar la percepción como un objeto también impiden tratarla como la operación de un “sujeto”, en cualquier sentido en que se la tome. (VI, p. 33; la cursiva es mía)

Queda claro, entonces, que Merleau-Ponty no desestima los trabajos en el campo de la psicología, ni aquellos de investigación científica. Su punto de atención está en la fe perceptiva, porque resulta insuficiente una explicación que la trata como una labor de constitución del sujeto, por un lado, o como un momento *más* que se conecta a una causalidad objetiva más amplia, por el otro. Una y otra explicación oscurecen la especificidad y el misterio de la fe perceptiva. Por la fe perceptiva nos *sentimos* seres-de-un-mundo y podemos estar ciertos de acceder a las cosas mismas. Sin embargo, “la certeza, por más irresistible que sea, permanece absolutamente oscura; podemos vivirla, no podemos pensarla, formularla, ni erigirla en tesis. Todo intento de elucidación nos retrotrae a dilemas” (VI, p. 24). Por consiguiente, lo que hay que poder explicar es precisamente esta apertura inicial al mundo sensible que vivimos en la forma de percepción. Debemos poder dar cuenta, dice Merleau-Ponty, de esta vivencia del mundo a la que estamos tan habituados que pasa por ser un invisible, pero que, por ser tan inaparente como es, da pie a todas las demás formas de experiencia²⁶. En virtud de ello, esta explicación que exige la fe perceptiva debe estar atenta a no desfigurar la experiencia perceptiva misma, en el sentido de no transformar, como lo hacen las nociones de “sujeto” y “objeto”, en “adecuación de conocimiento” nuestra “relación con el mundo y con nosotros mismos en la fe perceptiva” (VI, p. 33). Dicho de otro modo, es la “ontología clásica”, la que tiene como principio la adecuación de conocimiento sujeto y objeto, la que se torna obsoleta, como explicación, frente al fenómeno de la percepción.

2. Del *cogito* cartesiano a la filosofía reflexiva

Ahora bien, existe una tercera vía de explicación de la fe perceptiva que Merleau-Ponty intenta desestabilizar. Esta tercera explicación es mucho más compleja, pues de principio

²⁶ De acuerdo con Hernán Inverso, el retorno fenomenológico de Merleau-Ponty a las cosas mismas “es absolutamente distinto del retorno idealista a la conciencia” de Husserl (2018, p. 169).

acepta que percibimos las cosas mismas, lo cual significa un gran avance frente a las explicaciones empirista o intelectualista. Sin embargo, esta explicación admite que percibimos las cosas mismas, pero agrega seguidamente que (nosotros) percibimos las cosas porque la percepción (nos) pertenece en cuanto *poder* de un pensamiento que *las hace ser* para *nosotros*. “La percepción es el pensamiento de percibir cuando es plena o actual” (VI, p. 38). Esto significa que podemos alcanzar las cosas mismas porque nuestra percepción es en realidad el pensamiento que tenemos de ellas. De modo que, “abierta sobre la cosa misma, la percepción no es menos nuestra, porque la cosa es a partir de entonces eso mismo que podemos ver –*cogitatum* o *noema*–” (VI, pp. 38-39)²⁷. Efectivamente *vemos* las cosas mismas, pero es que las cosas mismas son aquello que nuestra visión (pensamiento) hace aparecer. Percibir es, entonces, nuestro poder de alumbrar el mundo, en el que lo alumbrado pertenece, por principio, a nuestra esfera de pensamiento. Es por eso que podemos decir que percibimos las cosas mismas, pues la cosa misma no es sino el *cogitatum* que el pensamiento (re)conoce –es lo único que *puede ver*–, pues ha sido él mismo quien lo ha abierto, por no decir iluminado. Merleau-Ponty denomina a esto *reflexión* y escribe que ese poder reflexivo:

[...] lleva a esta convicción bárbara de ir a las cosas mismas –que es incompatible con el hecho de la ilusión–, a lo que ella quiere decir o significa, la convierte en su verdad, descubre allí la adecuación y la anuencia del pensamiento al pensamiento, la transparencia de lo que pienso, para mí que lo piensa”. (VI, p. 39)

De este modo, se torna imposible dudar de que la percepción accede a las cosas mismas, pues no puede ponerse en duda lo que uno mismo, como pensamiento que ilumina y abre las cosas, ha hecho aparecer. La adecuación del pensamiento al pensamiento, de la que hace referencia Merleau-Ponty, significa que lo pensado no puede ser ajeno al pensamiento, pues

²⁷ Merleau-Ponty plantea su proyecto fenomenológico en oposición al de Husserl. Por eso es que aquí la estructura de la intencionalidad de la conciencia se encuentra fuertemente criticada, porque a pesar de que Husserl le da un lugar a la percepción, termina sustituyendo la intencionalidad de la percepción con la intencionalidad de la conciencia. Al respecto, Levinas afirma: “Así, la *epoché* fenomenológica nos lleva a considerar la vida consciente. Esta se revela como una intención que se dirige hacia el ser y que afirma la existencia de sus objetos. *Estos últimos se encuentran en ella a título de nóemas, inseparables de la conciencia*. Se encuentran ahí ‘entre paréntesis’, según la expresión de Husserl, ‘reducidos’ a lo que son para la conciencia, listos para ser estudiados por la fenomenología” (2017, p. 181; la cursiva es mía). Por otro lado, 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, p. 97; la cursiva es mía).

ha sido el mismo pensamiento que se ha presentado a sí mismo las cosas como significaciones para sí. Como consecuencia de esto, los dilemas que plantea la fe perceptiva, entendida como experiencia perceptiva corporal, son puestos de lado, pero, desde el punto de vista de la reflexión, se los considera resueltos. La fe perceptiva, en el sentido de experiencia corporal que nos abre al mundo, pero que también recibe ella la apertura de las cosas, queda entrecomillada por la reflexión. La reflexión solo entiende, como dice Merleau-Ponty, de *ideats, cogitata* o *noemas*. Solo así ella logra resolver los misterios de la percepción, pues, la apertura al mundo, a la que estamos habituados, pero que se nos escapa si la explicamos, se transforma, con la reflexión y con el *cogito*, en cercanía de las cosas, comprendiendo que, cuando se dice cosas, se dice realmente pensamientos de las cosas. La *adhesión* de la fe perceptiva al mundo se mantiene, desde cierto punto de vista, como *adhesión* del pensamiento a sus *cogitata*. “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” (VI, p. 39; la cursiva es mía). Este paso de la percepción corporal a la percepción que es resultado del *cogito* es una “simple transposición del sujeto encarnado en sujeto trascendental, y de la realidad del mundo en idealidad” (VI, p. 40). Por consiguiente, siendo que el mundo es transformado en una “unidad ideal o de significación”, los problemas de la intersubjetividad, es decir, de cómo saber si la percepción de los otros del mundo es la misma percepción que nosotros tenemos de las cosas, esos problemas se hacen a un lado con el sujeto trascendental, dado que todo sujeto alcanza y comparte con los demás el mismo mundo, esto es, las cosas y el mundo en cuanto pensamientos. Dicho de otro modo, el mundo, como unidad ideal abierta a todo sujeto trascendental, elimina las oscuridades que supone la encarnación, como, por ejemplo, la forma en la que se conectan nuestras vidas y nuestros campos de percepción. Por lo tanto, transformar el mundo en unidad de significación garantiza que haya un único polo de *unificación* de los sujetos trascendentales, una única *comunidad de ser como comunidad ideal*. Tal es, a criterio de Merleau-Ponty, la vía de la reflexión en la que la encarnación, que reconocemos en la fe perceptiva, es puesta de lado en beneficio de una nueva esfera, la esfera del *cogito* donde se da “la pura aparición del pensamiento a sí

mismo, el universo de adecuación interno, donde todo lo que tenemos de *verdadero* se integra sin dificultad...” (VI, p. 40)²⁸.

Así como el problema de la encarnación que supone la fe perceptiva está dejado de lado por la actitud reflexiva del *cogito*, también el problema de la apertura del mundo y nuestra apertura a él están pospuestos. La razón de esto es que el misterio de la fe perceptiva –el de nuestra adhesión carnal al mundo– ya aparece resuelto (o despachado) de previo a través de la actitud reflexiva. Merleau-Ponty considera que la reflexión ya no se plantea como tema la percepción, ni cómo es que vivimos en el mundo, puesto que, desde el punto de vista del *cogito*, toda experiencia perceptiva es desde siempre experiencia de pensamiento, lo cual significa que el contacto de nosotros con el mundo ya está resuelto en la forma de un contacto (adecuación) del pensamiento consigo mismo. En otras palabras, la percepción y lo percibido no suscitan más la pregunta sobre cuál es y cómo acontece el lazo que liga nuestro cuerpo con el mundo (fe perceptiva), en virtud de que, en la esfera del *cogito*, el pensamiento y lo pensado hacen espejo. Lo pensado no es resultado de la apertura del mundo que irrumpe en nosotros, sino que, viniendo de adentro, se presenta y (re)conoce a sí mismo. Es esto lo que Merleau-Ponty intenta decir cuando habla de la “pura aparición del pensamiento a sí mismo” o del “universo de adecuación interno”. Luego también escribe que “de todo lo que vivo, puesto que lo vivo, tengo ante mí el sentido, sin lo cual no lo viviría, y no puedo buscar ninguna luz concerniente al mundo si no es interrogándolo, explicitando mi frecuentación del mundo, *comprendiéndola desde adentro*” (VI, p. 40; la cursiva es mía). De modo que, da la impresión que la actitud reflexiva resuelve la problemática de una relación exterior entre mundo en sí y cuerpo perceptivo. Queda resuelta porque la percepción y lo percibido quedan transformados en una sola esfera de inmanencia compuesta por el pensamiento y lo pensado. Pero, ante este escenario, Merleau-Ponty se pregunta si es que la actitud reflexiva realmente

²⁸ Husserl dice: “Sólo por medio de una reducción –a la que vamos también a llamar ya *reducción fenomenológica*– obtengo un dato absoluto, que ya no ofrece nada de trascendencia. Si pongo en cuestión el yo, el mundo y la vivencia del yo como tal, entonces la reflexión simplemente intuitiva vuelta sobre lo dado en la apercepción de la vivencia de que se trate, sobre mi yo, da el fenómeno de esta apercepción; por ejemplo, el fenómeno ‘apercepción aprehendida como percepción mía’ [...] *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*” (2015b, pp. 48-49 [Tercera lección, pp. 44-45]).

asume ese “lazo originario entre yo que percibo y lo que percibo” (VI, p. 41). En efecto, para el autor, la actitud reflexiva no se propone a sí misma acometer el problema de la fe perceptiva, ni de esa certeza que tenemos de ser parte del mundo, de estar *adheridos al mundo*, puesto que, en lugar de intentar abordar el *lazo originario*, lo *deshace* para poder *fabricarlo* desde adentro (entendiendo el adentro como la esfera de inmanencia del *cogito*).

Ante esta situación, Merleau-Ponty desconfía de ese poder reflexivo del *cogito*. Al respecto escribe lo siguiente:

[...] la reflexión falla en su función y en el radicalismo que es su ley, pues el movimiento de retomar, recuperar, volver a sí, el proceso de adecuación interna, *el esfuerzo por coincidir con un naturante que ya es nosotros* y que supuestamente debe desplegar ante él las cosas y el mundo, 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, como el camino del Arco de Triunfo a Notre Dame es lo opuesto al camino de Notre Dame al Arco de Triunfo: la reflexión recupera todo salvo a ella misma como esfuerzo de recuperación, esclarece todo menos su propia función. (VI, pp. 41-42; la cursiva es mía)

En esta crítica a la actitud reflexiva, Merleau-Ponty intenta señalar cuál es su punto débil. Lo dice de forma directa cuando escribe que la reflexión fracasa en su esfuerzo “por coincidir con un naturante que ya es nosotros”. Dicho de otro modo, dado que la *re*-reflexión es vuelta sobre sí misma, “retorno o reconquista”, esta recoge sus propios pensamientos, es decir, que recupera lo que ella ya tiene a disposición (lo constituido). Sin embargo, la pregunta que se hace Merleau-Ponty es: ¿cómo reconquista la reflexión su propia fuente? Si el pensamiento solo reconoce lo que él se da a sí mismo, esto es, como pensamiento de un pensado, ¿cómo se (re)conoce el *cogito* a sí mismo? ¿Acaso como pensamiento del pensamiento? Pero, ¿no es eso apenas un pensamiento más y no la fuente misma? “El ojo del espíritu tiene también su punto ciego, pero, puesto que es del espíritu, no puedo ignorarlo ni tratarlo como un simple estado de no visión, que no exige ninguna mención particular” (VI, p. 42). Esto significa que el *cogito* absoluto no está de ningún modo alcanzado por la reflexión, porque en su camino hacia un sujeto X, dice Merleau-Ponty, que es el “naturante universal”, la reflexión, que siempre debe ser *mi propia* reflexión, solo logra hacerse transparente a sí misma lo que en ella misma se da. La reflexión está como atrapada en un

juego de espejos en el que se multiplican las mismas imágenes, pero en el que no se sabe cuál es la fuente original de la imagen. De tal manera, poniendo como *punto de partida* mi propia reflexión –“el acto mismo de reflexión es *quoad nos* su acta de nacimiento” (VI, p. 42)–, pues la reflexión solo puedo llevarla a cabo yo mismo, el camino de regreso hacia el “naturante universal” (*cogito absoluto*) está impedido de principio, pues, ¿cómo la reflexión ilumina la fuente si es ella misma producto de la fuente? Si la reflexión es (re)conocimiento de su propio estar iluminada, ¿quién o qué es la fuente de luz?²⁹ Merleau-Ponty responde:

No puede venirle sino del mundo, o de mis pensamientos en tanto forman un mundo, en tanto su cohesión, sus líneas de fuga, señalan más acá de ella misma *un foco virtual con el cual yo todavía no coincido*. En tanto esfuerzo para fundar el mundo existente en un *pensamiento*³⁰ del mundo, *la reflexión se inspira a cada instante en la presencia previa del mundo, de la que es tributaria, de la cual toma toda su energía*. (VI, p. 42; la cursiva es mía)

Este “foco virtual con el cual yo todavía no coincido” es una cierta certeza sin pruebas (fe perceptiva) que constituye el punto al cual la reflexión, como esfuerzo de retorno, intenta volver. La reflexión al plantearse como tarea la reconquista de la fuente absoluta de constitución admite que ella misma es constituida y no constituyente. Es decir, el esfuerzo de retorno de la reflexión es un saber no consciente, una certeza y seguridad no tematizadas, de que el poder mismo de la reflexión le viene dado de otro lado. La reflexión sabe que quiere dirigirse a casa, pero ha perdido el camino de vuelta; sin embargo, ¿cómo sabe que vuelve a casa? ¿Cuál es ese “foco virtual” que la reflexión busca? Merleau-Ponty es muy directo en su respuesta: “la reflexión se inspira a cada instante en la presencia previa del mundo”. Pero, esta “presencia previa del mundo”, aclara el autor, no es el mundo pensado, sino el mundo

²⁹ En esto aplica la crítica que, en *FP*, Merleau-Ponty realiza a la duda en el método cartesiano, así como la crítica al lenguaje, cuando habla del “*cogito hablado*”. Es decir, la reflexión, siendo un acto del sujeto, involucra también una función corporal (incluida la función lingüística en cuanto expresión). ¿Qué precede, si podemos decirlo así, en el plano del cuerpo, a la conciencia reflexiva? Evidentemente, para Merleau-Ponty se trata de la fe perceptiva. De modo que la reflexión, no siendo un acto por entero intelectual, sino sensible en su base, ¿arrastra algo del suelo (perceptivo) del que emerge? ¿Hasta dónde es suficiente la conciencia reflexiva? ¿Habría otra forma de pensar todo esto si no es pasando obligadamente por la conciencia reflexiva? Me parece que la respuesta de Merleau-Ponty es que sí, que sí se puede otro método de abordaje, pero como dice Barbaras (2013), con la ontología de la carne y con el ejemplo del tocante-tocado, Merleau-Ponty lo que hace es “bautizar” el problema antes que resolverlo. Esto lo veremos en el tercer capítulo.

³⁰ En cursiva en el original.

como “una posibilidad de un tipo completamente diferente” al pensamiento (VI, p. 42)³¹. En otros términos, el mundo como pensamiento descansa por entero en la posibilidad de ver efectivamente el mundo. La esfera de inmanencia del *cogito*, ese “poder de volver a entrar en nosotros”, se mide “exactamente por un poder de *salir de nosotros*” (VI, p. 42). En virtud de ello, el análisis reflexivo no es falso en lo que reclama para sí, pero sí es ingenuo respecto de qué es lo que motiva su propio poder de reflexión. Este motivo no tematizado, pasado por alto por la reflexión, pero supuesto por una certeza sin pruebas, es el mundo como preconstituido (el mundo como predado). La certeza sin pruebas, a la que aludimos aquí, que, en términos de la actitud reflexiva debería ser un *cogito* absoluto, está basada, no en ese *cogito* absoluto, sino en la presencia previa del mundo. Por eso, Merleau-Ponty escribe que “lo que es dado no es un mundo macizo y opaco, o un universo de pensamiento adecuado, es una reflexión que se vuelve *hacia la espesura del mundo para iluminarla, pero que a posteriori sólo le devuelve su propia luz* (VI, p. 43; la cursiva es mía).

Aun cuando Merleau-Ponty afirma que la reflexión se vuelve a la espesura del mundo para devolverle la luz que este le ha otorgado desde siempre, aun así, de vuelta como estamos ante la fe perceptiva, la oscuridad que supone esta adherencia fundamental al mundo se mantiene. La relación del *cogito* con el *cogitatum*, abierta por la actitud reflexiva, no explicita realmente “lo esencial de nuestro intercambio con el mundo” (VI, p. 43). Por consiguiente, el asunto que está pendiente todavía es figurar un método o una “relación más sigilosa con el mundo”, con el objeto de que, cuando nos acerquemos para intentar *significar* este lazo profundo con el mundo, no lo perdamos sustituyéndolo, como lo hace la actitud reflexiva, por una adecuación entre el pensamiento y lo pensado. Merleau-Ponty llama “apertura al mundo” a esa relación silenciosa que no debemos perder. Sin embargo, desde su punto de

³¹ La posición de Merleau-Ponty respecto de la fe perceptiva contrasta fuertemente con la de Husserl en *Ideas II*, porque para Husserl es posible la captación del “yo primigenio” a partir de una “reflexión de orden superior”. “De igual manera, en efecto, también el *cogito* primigenio mismo y el *cogito* reflejadamente captado son el mismo, y mediatamente, en una reflexión de nivel superior, puede ser captado indudablemente como absolutamente mismo [...] TODO COGITO CON TODOS SUS FRAGMENTOS INTEGRANTES SE ORIGINA O CESA EN EL FLUJO DE LAS VIVENCIAS. PERO EL SUJETO PURO NO SE ORIGINA NI CESA, aunque a su modo ‘entra en escena’ y de nuevo ‘sale de escena’” (2005, pp. 138-139 [*Ideen II*, §23, pp. 102-103]).

vista, intentar significar esa apertura, como decíamos, o comprenderla, es suspenderla en ese preciso instante, dado que sentir o ver efectivamente son actos que nos ocupan por completo, y cuando les prestamos atención, como ocurre en la actitud reflexiva, restamos algo a esa absorción total en la que estamos: “sobre todo porque comprender es traducir en significaciones disponibles un sentido primero cautivo en la cosa y en el mundo mismo” (VI, p. 43). De modo que, planteadas las cosas así, esa traducción que lleva a cabo la reflexión, traducción que reduce la percepción al pensamiento que tenemos de percibir, asegura la esfera de inmanencia del *cogito* y otorga certeza a la reflexión misma; pero, en el momento en el que se conforma con las significaciones disponibles a mano, pierde lo que desde el principio buscaba, es decir, ese “hay” del mundo y esa comprensión del mundo efectivo. La actitud de “sobrevuelo”, que caracteriza al *cogito*, dice Merleau-Ponty, es una ilusión que se basa en definir la percepción por una “inspección del espíritu”. Ella toma prestada la identidad del objeto pensado de un “postulado muy ingenuo”, en el que lo pensado se mantiene idéntico y transparente al pensamiento en virtud de que *la cosa es la misma* en la percepción. Dicho de otro modo, es el mundo mismo, que se mantiene como el suelo de todas nuestras experiencias perceptivas, el que otorga al pensamiento la certeza de poner significar *una y otra vez* el mismo objeto. Por este motivo, la esfera de inmanencia del *cogito* es deudora de una “convicción masiva extraída de la experiencia exterior” (VI, p. 44), en la que las cosas del mundo se mantienen estables en la percepción que tenemos de ellas. Esto sucede así “porque el funcionamiento de mi cuerpo como posibilidad de cambiar de punto de vista, “aparato para ver” o ciencia sedimentada del “punto de vista” me asegura que me aproximo a la misma cosa que veía un momento de más lejos” (VI, p. 45). Dicho esto, podemos afirmar que las funciones del *cogito* están motivadas por la “vida perceptiva de mi cuerpo”. La fe perceptiva no es, por lo tanto, *conocimiento*, en el sentido del *cogito*, entre las relaciones que se componen entre mi cuerpo y las cosas exteriores; al contrario, toda forma de referirnos a nuestra experiencia del mundo –así también la actitud reflexiva del *cogito*– *supone* la “vida perceptiva del cuerpo”. La fe perceptiva “es la que realiza la apertura primera al mundo” (VI, p. 45). En el caso del *cogito*, este atribuye a sí mismo el poder de constituir el sentido de nuestra experiencia con las cosas, pero solo puede hacerlo a base de engañarse a sí mismo

respecto de qué es lo que efectivamente lo motiva. Puesto que ya por la percepción obtengo de golpe el sentido de las cosas y porque, además, este sentido del mundo es relativamente estable, la actitud reflexiva cuenta ya desde siempre con unos materiales que no se ha dado a sí misma. Así, el *cogito*, por donde sea que mire, obtiene de continuo la misma transparencia que va del pensamiento a lo pensado, sin poder asegurar de dónde le ha venido su función espejeante. Sin embargo, para Merleau-Ponty, el caso es otro, pues lo que mantiene activa la función reflexiva del *cogito* es “una cosa percibida y una apertura a esa cosa, neutralizadas por la reflexión, transformadas en percepción reflexiva y en cosa-percibida-en-una-percepción-reflexiva” (VI, p. 45). Por consiguiente, para comprender adecuadamente el lugar que ocupa la reflexión, es necesario ponerla como una función que prolonga el “yo puedo” de la experiencia perceptiva y corporal. Dado que *hay* apertura del mundo y vida perceptiva del cuerpo, el pensamiento es posible como acción corporal, pero en tanto operación *del* cuerpo, no se funda en sí mismo, sino en la estructura del estar-en-el-mundo. Se ocuparía de un método de “sobrereflexión”, dice Merleau-Ponty, 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. El método de “sobrereflexión”³² debe “reflexionar sobre la trascendencia del mundo como trascendencia”,

³² La *sobrereflexión*, de acuerdo con J. Llorente (2014), es un intento de Merleau-Ponty de superar la aporía entre los “dos polos simétricos pero inconciliables representados por la inmediatez y la reflexión” (p. 96). La *sobrereflexión* intenta balancear la asimetría entre el ámbito de lo pretemático (*cogito* tácito y fe perceptiva) y el de la reflexión. Si la reflexión traiciona el mundo del silencio, entonces, la *sobrereflexión* es un ajuste para recuperar en lo pensado y en lo dicho aquello que malinterpreta lo prerreflexivo y lo prediscursivo. Sin embargo, la *sobrereflexión*, como dice Llorente, supone hacer un salto hacia atrás al “más acá” de la reflexividad subjetiva, la cual no es capaz de saltar a su vez a la “inmediatez originaria” de la que depende la reflexión. Pero esta reflexión antes de la reflexión, afirma Llorente, no sale realmente de la reflexión, sino que permanece dentro de ella, “en la inmanencia marcada por esa tensión heraclíteica entre opuestos representada por el equilibrio entre lo prerreflexivo y la discursividad que Merleau-Ponty se resiste a abandonar” (2014, p. 98). Toda la dificultad reside para Merleau-Ponty en mantener sin cambio los términos del problema, precisamente porque mantiene la suposición de una *armonía* en el ámbito de lo prerreflexivo, representada por el *cogito* tácito en *FP* y por la fe perceptiva en *VI*. Esta suposición de una *armonía* de lo sensible en *VI* se ve continuamente desafiada por la *diferencia* entre cuerpo y mundo, así como la *diferencia* entre cuerpo sintiente y cuerpo sentido, aunado a la *diferencia* entre el cuerpo vivido y la conciencia reflexiva que piensa y expresa estas vivencias. La manera en la que Merleau-Ponty intenta resolver esta aporía en *VI* es trasladando la reflexión al orden ontológico de la carne, en el sentido de que es en última instancia la carne del mundo la que, flexionándose sobre sí misma, produce las condiciones de la percepción del cuerpo. Dicho de otro modo, no es el cuerpo el que percibe, sino que la carne del mundo *se percibe a sí misma por medio* del cuerpo. Así, la *diferencia* entre el cuerpo que percibe y el mundo es finalmente saldada porque no es realmente una diferencia *del* cuerpo, sino *del* mundo, de modo que el déficit en la percepción –la *distancia*– termina siendo colmada por la “armonía preestablecida” de

lo cual significa no abandonarse a las significaciones sedimentadas, que son el objeto de operación del *cogito*, sino buscar una forma de expresar, más allá de ese lenguaje instituido, herramienta del *cogito*, “nuestro contacto mudo con las cosas, cuando todavía no son cosas dichas” (VI, pp. 45-46).

Estamos, por lo tanto, en el punto en el que comenzamos, pues, aquello que impide al *cogito* erigirse como fuente de constitución es, nuevamente, ese “contacto mudo con las cosas” que Merleau-Ponty denomina fe perceptiva. La actitud reflexiva está impedida, por principio, en su propia tarea de conducirse (retorno) hacia la fuente de luz (origen del sentido). Y es que ella misma es derivada, dado que el *suelo* sobre el que opera proviene de ese “lazo perceptivo” que tenemos con el mundo y las cosas. Merleau-Ponty también lo denomina “lazo prelógico”. Con ello quiere decir que las significaciones instituidas por el lenguaje, aquellas sobre las que trabaja el *cogito*, aparecen sobre un horizonte olvidado. La fe perceptiva es ese horizonte olvidado, ese silencio que rodea a todas las significaciones preestablecidas; es el *suelo de sentido* sin el cual no podría haber acto de significar, en primer lugar, y, finalmente, institucionalización de las significaciones. Por consiguiente, la actitud reflexiva, que funciona a partir de significaciones sedimentadas –transparentes, como son todas, al pensamiento– está incapacitada, incluso, para iluminarse a sí misma como acto de reconquista del sentido. Con el “dogmatismo de la reflexión”, escribe Merleau-Ponty, “la filosofía termina en el momento en que comienza, y por esa misma razón, no nos hace comprender nuestra propia oscuridad” (VI, p. 46). Más adelante el autor se refiere a ese “lazo perceptivo” con el mundo o “lazo prelógico” como la “preposición de una totalidad” y afirma que esta preposición “está allí antes de que uno sepa cómo y por qué, cuyas realizaciones jamás son lo que habríamos imaginado que serían, y que sin embargo colma en nosotros una expectativa secreta puesto que *creíamos en ella incansablemente*” (VI, p. 48; la cursiva es

lo sensible (carne). En este sentido, escribe Llorente, la *escisión* inquietante en el seno de la percepción subjetiva es finalmente diluida por una “totalidad anónima del Ser”, y agrega que ese acto desactiva la potencialidad inquietante del psiquismo y de la percepción, y “su capacidad de conmover y socavar la identidad autorreferencial del Ser que se complace en su propia contemplación tornándola así inofensiva: haciéndola devenir instancia inocua en el contexto de la totalidad del Ser-carne” (2014, p. 108). Los detalles de esto los veremos en el tercer capítulo.

mía). Esta experiencia perceptiva y silenciosa del mundo impide la adecuación del pensamiento a sí mismo. La idea de que el pensamiento y lo pensado se adecúan surge cuando, desde el punto de vista de la reflexión, se considera que el sentido de nuestra experiencia lo da un *cogito constituyente*; o como dice Merleau-Ponty, “la filosofía reflexiva reemplaza al “mundo” por el “ser pensado” (VI, p. 49). Sin embargo, esto ocurre cuando se deja de lado esa “preposición de una totalidad” que es la fe perceptiva y la apertura del mundo, dado que, si se tomase en cuenta que el pensamiento se sostiene a partir de un contacto previo con el mundo, el pensamiento no podría, por principio coincidir con su fuente. Una tal coincidencia solo es posible si se restringe el sentido del mundo a la esfera inmanente del *cogito*; sin embargo, como ya vimos más arriba, esa coincidencia en lo inmanente conlleva sus propios problemas. De modo que, la filosofía reflexiva se encarga de transformar al sujeto reflexivo, que es un ser corporal de percepción, en un ser de pensamiento (*cogito*). Al hacer esto, la filosofía reflexiva imposibilita las relaciones intersubjetivas y, además, se hace ciega al contacto del sujeto perceptivo con el mundo. En otros términos, según explica Merleau-Ponty:

La filosofía reflexiva parte del principio de que, si una percepción puede ser mía, es necesario que de ahora en adelante sea una de mis “representaciones”; en otros términos, *que yo sea, como “pensamiento”, quien efectúe la unión de los aspectos bajo los cuales el objeto se presenta y su síntesis en un objeto*. La reflexión, el retorno a lo interior, no modificaría la percepción puesto que se limitaría a dar lo que de entrada conformaban sus miembros o sus coyunturas, y que *la cosa percibida, si no es una nada, es el conjunto de las operaciones de unión que la reflexión enumera y explicita*. (VI, p. 50; la cursiva es mía)

El paso de la fe perceptiva a la filosofía reflexiva es la transición de una perspectiva que toma el mundo como *suelo de sentido dado de previo* (lo cual no significa pasividad absoluta, sino una cierta pasividad fundante), que sería la base de toda función corporal, incluida el pensamiento, a una perspectiva en la que el “mundo efectivo” es interpretado como “campo trascendental”, en el que el sujeto trascendental es puesto como punto de origen y de constitución, es decir, como organizador del espectáculo. La filosofía reflexiva solo hace que tomemos conciencia de ese poder constituyente que hemos sido distraídamente: “por la reflexión, el yo perdido en sus percepciones, se encuentra

encontrándolas como pensamientos”, dice Merleau-Ponty, y agrega que el “desenrollarse del mundo sólo sería el enrollarse en sí mismo de un pensamiento que piensa lo que sea sólo porque primero se piensa a sí mismo” (VI, p. 50). Esta aparente invulnerabilidad, admitida a partir de la supuesta certeza de un pensamiento que se pone como fundamento a sí mismo, puede ser puesta en duda si constatamos, dice Merleau-Ponty, que el análisis reflexivo –toda vez que un sujeto concreto lo tiene que realizar– tiene que ser llevado a cabo a partir de una “situación de hecho”. La actitud reflexiva asume “de entrada la idea verdadera, la adecuación interna de mi pensamiento a lo que yo pienso” (VI, p. 51). De otro modo, si no fuera por esta *autoposición* del *cogito* como *punto* de partida, debería, como “yo pienso”, suspenderse a sí mismo. Sin embargo, para poder efectuar el cambio a la actitud reflexiva del “yo pienso”, con el objeto de conducir un análisis en busca de un punto de certeza, debo partir de un momento previo a la actitud reflexiva, porque ¿cómo sé que puedo *retraerme* (traerme de vuelta) a la esfera inmanente del pensamiento para buscar ahí la certeza? Solo puede traerse de vuelta a la esfera de inmanencia del *cogito*, lo que desde siempre ha estado fuera, es decir, *ex-sistiendo efectivamente en el mundo*. En palabras de Merleau-Ponty:

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*. (VI, p. 51; la cursiva es mía)

El *cogito*, por lo tanto, según la lógica de la filosofía reflexiva, sería previo, en el sentido en el que es necesario que esté *a priori* para imbuir de sentido a la experiencia perceptiva y al mundo. Sin embargo, dado que es necesaria una “experiencia actual” del mundo, es decir, que ya estemos *familiarizados con el ser del mundo por el lazo perceptivo que nos une a él*, no puede decirse, en términos estrictos, que el *cogito* sea primero, sino que, a lo sumo acompaña esa experiencia de hecho. Dicho en otras palabras, el pensamiento, tomado en la actitud reflexiva como vuelta a sí mismo, *no puede coincidir* con su punto de origen, porque ya él mismo es derivado a partir de una existencia perceptiva silenciosa que *se hacía* constantemente. La reflexión, toda vez que se asume como actitud a partir de una situación concreta, esto es, a partir una experiencia del mundo, “se establece por eso mismo

en un orden de la idealización y del ‘*a posteriori*’ que no es *aquel en el que el mundo se hace*” (VI, p. 51; la cursiva es mía). Este “orden de la idealización” es necesario para la filosofía reflexiva, pues se trata de la única garantía que tiene de poder acceder a unos “núcleos inteligibles” que, en apariencia, tras someter a una “variación sistemática”, corresponden a la esencia tanto de la percepción como del mundo y de las cosas percibidas. Por este motivo, ante la oscuridad que representa la fe perceptiva, la filosofía reflexiva decide cortar nuestro lazo efectivo con el mundo, de manera que “dejemos de confundirnos con el flujo concreto de nuestra vida para volver a esbozar el *aspecto de conjunto y las articulaciones principales del mundo sobre el cual esta se abre*” (VI, p. 51; la cursiva es mía). Con ello, la filosofía reflexiva cree resolver –al recurrir a “esencias”, “invariantes”, “núcleos inteligibles”, “contornos universales”– el misterio de nuestra *adherencia* al mundo (fe perceptiva), dado que coloca esos “núcleos inteligibles” como motivos constituyentes *a priori* de nuestra experiencia efectiva en el mundo. Sin embargo, lo paradójico es que, como ya vimos, la filosofía reflexiva debe suspender lo concreto de nuestro flujo de vida para poder extraer las invariantes de nuestra experiencia; pero, al llevar esta suspensión del mundo efectivo, deja de lado el problema “de la génesis del mundo existente y de la génesis de la idealización reflexiva” (VI, p. 52). Para Merleau-Ponty, esa es justamente la dificultad a la que se enfrenta la filosofía reflexiva, considerando que, al ser una filosofía eidética, debe interrumpir nuestro “ser irreflexivo y el del mundo”. Merleau-Ponty lo expresa claramente cuando escribe:

Al poner ante el espíritu, fuente de toda claridad, el mundo reducido a su esquema inteligible, una reflexión consecuente hace desaparecer cualquier cuestión relativa a esa relación, que a partir de entonces es de correlación pura; el espíritu es lo que piensa, el mundo, lo que es pensado; no se puede concebir superposición de uno y otro, confusión entre uno y otro, ni pasaje de uno a otro, tampoco contacto entre ellos, puesto que uno es al otro como lo enlazado a lo enlazante o lo natural a lo naturante, son demasiado perfectamente coextensivos como para que uno pueda alguna vez ser precedido por el otro, demasiado irremediabilmente distintos como para que uno pueda alguna vez envolver al otro. *La filosofía recusa, pues, como desprovista de sentido toda imbricación del mundo en el espíritu o del espíritu en el mundo.* (VI, p. 52; la cursiva es mía)

De acuerdo con Merleau-Ponty, la filosofía reflexiva, al reducir el mundo a “esquema inteligible”, anula, como “cuestión relativa” a la relación con él, cualquier contacto *efectivo*

entre el mundo y nosotros, así como hace imposible nuestra relación con los otros. Esto significa que nuestra percepción del mundo y de las cosas, como también mi percepción de los otros y de los otros sobre mí, son puestas de lado por la filosofía reflexiva antes que resueltas, dado que, al transformar el sentido del mundo en adecuación interna entre el pensamiento y lo pensado, hace del mundo un “núcleo inteligible” pensable por todos de *idéntica* manera. De modo que, lo que tienen de inconmensurable nuestras vidas perceptivas, tanto como nuestra situación de hecho en el mundo; la obligación de *tener que hacer* nuestra propia existencia efectiva en contacto íntimo con el mundo y con los otros; todo ello queda desprovisto de sentido desde el punto de vista de la filosofía reflexiva. Pues, en principio, argumenta Merleau-Ponty, como estamos reducidos a una *correlación* entre pensamiento y objeto pensado, nuestra soledad es absoluta, no solo porque carecemos de un suelo mundano de hecho, sino también porque los otros están descartados de mi horizonte de vida. Si es que puede pensarse en términos de vida perceptiva desde el punto de vista de un *cogito* constituyente.

La postura de la filosofía reflexiva es ajena al planteamiento del problema de la fe perceptiva, junto con todo lo que ella implica, es decir, el mundo, el cuerpo perceptivo, nuestra vida efectiva y la de los otros. En virtud de que nuestra experiencia está reducida a una adecuación entre pensamiento y lo pensado, y siendo que no hay mezcla o confusión entre uno y otro, pues, son como lo que se refleja y lo reflejado en un espejo, toda “injerencia”, dice Merleau-Ponty, entre nuestro cuerpo y el de los otros, o entre nosotros y el mismo mundo, está descartada como confusión. La transparencia entre el pensamiento y lo pensado es absoluta. Merleau-Ponty escribe que se trata de un “movimiento centrífugo” que va del pensamiento a lo pensado, en el que “no se puede considerar que deje esa posición y me interrogue sobre lo que puede ser exactamente el Ser antes de que sea pensado por mí [...]” (VI, p. 53). Sin embargo, para Merleau-Ponty es claro que la actitud reflexiva es ingenua en su propio proceder, dado que reniega de su propia posición de hecho cuando emprende sus análisis. En otras palabras, la filosofía reflexiva recusa de su posición de hecho, esto es, de saberse parte de un mundo actual por la experiencia corporal, en compañía de la vida perceptiva de los otros:

¿Cómo pude apelar a mí mismo como fuente universal del sentido, lo que implica reflexionar, si no porque el espectáculo tenía sentido para mí antes de que me hubiera descubierto como el que le da sentido, es decir, puesto que una filosofía reflexiva identifica mi ser y lo que yo pienso de él, antes de serlo? (VI, p. 54)

Esto significa, como explica Merleau-Ponty, que el *cogito* absoluto de la filosofía reflexiva está motivado, no por sí mismo como fuente universal de sentido, sino “por el entrelazamiento de mi vida con las otras vidas, de mi cuerpo con las cosas visibles, por el recorte de mi campo perceptivo con el de los otros, por la mezcla de mi tiempo con los otros tiempos” (VI, p. 54). En este sentido, para que la filosofía reflexiva pueda proceder como lo hace es necesario que por fuerza se convierta en una ingenuidad –lo cual va en contra de sus pretensiones–, puesto que debe olvidarse de ese “no-saber” que es un saber-tener previo, escurridizo, pero igualmente originario y fundamental, que está signado por la fe perceptiva y por el entrelazamiento entre nuestra existencia corporal y el mundo:

[...] no pude cuestionarme el mundo y los otros, y tomar el camino de la reflexión, sino porque primero yo estoy fuera de mí, en el mundo, junto a los otros y *a cada instante esa experiencia sigue nutriendo mi reflexión*. (VI, p. 54; la cursiva es mía)

3. El retorno del *cogito* reflexivo en la ontología de la carne

Hemos visto, entonces, cómo vuelve a introducirse en VI el problema del *cogito* reflexivo y del *cogito* tácito que acosaban a Merleau-Ponty en FP. La transformación de un texto a otro es una transformación conceptual. Del *cogito* tácito a la fe perceptiva y del *cogito* reflexivo cartesiano a la filosofía reflexiva. Pero haciendo a un lado el intercambio de conceptos, el problema de fondo se mantiene en ambos textos. En primer lugar, el objetivo de Merleau-Ponty, tanto en FP como en VI, es resolver el dilema del pensamiento reflexivo: ¿cómo podemos pensar un mundo predado al que pertenecemos sin que caer en el error de transformar el sentido de lo percibido –que es *sensible* de principio– en una idea o significación del pensamiento? En segundo lugar, en FP y en VI, la tarea es volver a traer el sentido de lo percibido y la posibilidad del pensamiento reflexivo de vuelta a su lugar de origen, es decir, de vuelta al cuerpo perceptivo. En ambos textos, se introduce la tesis según la cual es posible pensar un mundo precisamente porque pertenecemos previamente a él, y

que esta “injerencia” original del cuerpo en el mundo es muestra de un lazo prelógico y de un vínculo carnal fundante de nuestra posibilidad de pensar reflexivamente un mundo. En el caso de *FP*, como ya hemos visto en el primer capítulo, el indicador de esta situación es el concepto de *cogito* tácito, a través del cual Merleau-Ponty intenta referir una familiaridad prerreflexiva del sujeto encarnado con el mundo; es decir, un saber hacer previo (sujeto práctico y motor) que muestra una precomprensión sensible y natural del mundo por el cuerpo, a la cual se accede de manera privilegiada a través de la conciencia perceptiva. En cuanto a *VI*, la situación sigue siendo prácticamente la misma, a diferencia de que en este texto Merleau-Ponty ha renunciado a referirse al *cogito* tácito y en su lugar prefiere denominar fe perceptiva a esa experiencia fundante de precomprensión sensible del mundo a través de la encarnación de la conciencia. Sin embargo, como ya hemos visto en este segundo capítulo, la fe perceptiva entra en juego en el mismo escenario en el que lo hacía el *cogito* tácito de *FP*, pues se trata de nuevo de fundamentar adecuadamente la posibilidad del pensamiento reflexivo (y de la expresión del pensamiento), en este caso poniendo al comienzo –como ya ocurría en *FP*– el fenómeno de la encarnación-percepción. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en *FP*, donde Merleau-Ponty procede a *reducir* el *cogito* reflexivo en favor de la conciencia perceptiva y del *cogito* tácito, con lo cual termina centrando su análisis en el aspecto *subjetivo* (*conciencia* encarnada) de la percepción (*cogito* tácito); en el caso de *VI*, el énfasis está puesto en las implicaciones de la *pertenencia* a un mundo a partir de la fe perceptiva, es decir, el objetivo es pensar la *pertenencia* –el lazo carnal– del cuerpo al mundo. Es por esta razón que ya no se sostiene, según Merleau-Ponty, el *cogito* tácito, precisamente porque privilegia el aspecto *subjetivo* de la percepción, mientras que la *encarnación* como tal excede los límites de la conciencia perceptiva hasta el punto de que Merleau-Ponty termina diluyendo la conciencia encarnada en una carne universal del mundo de la que eventualmente *formaría parte* el cuerpo propio (la carne del cuerpo). Con esto, Merleau-Ponty pretende haber dejado atrás el problema subjetivo del *cogito* tácito. Sin embargo, por el extremo al que lleva la disolución de la conciencia perceptiva en *VI*, Merleau-Ponty termina perdiendo la cara subjetiva de la experiencia perceptiva, es decir, el cuerpo como condición de fenomenización del mundo. Fascinado por

la *pertenencia* del cuerpo al mundo y por el lazo carnal y prelógico que ponía en evidencia la fe perceptiva, Merleau-Ponty termina extremando la *pertenencia* hasta el punto de anular la diferencia entre cuerpo y mundo, en el sentido de que, si bien es cierto que el cuerpo *forma parte* del mundo, en cuanto condición de aparición del mundo, el cuerpo impone una *distancia* y una *diferencia* respecto del mundo. De modo que, al anular esta *diferencia* entre cuerpo y mundo a través de la carne universal propuesta en VI, Merleau-Ponty se priva de ese acceso privilegiado al mundo que suponía en la fe perceptiva y que venía dado por el cuerpo propio. Sin embargo, la cara subjetiva de la percepción está lejos de haber desaparecido en VI. Si ya en *FP* el *cogito* tácito hacía alusión a una vivencia pura como vivencia de sí a sí y planteaba el problema de cómo dar cuenta de una vivencia pura de la conciencia encarnada a partir de significaciones adquiridas, evitando no recaer en el *cogito* reflexivo, es decir, en la sustitución de lo vivido por lo pensado; en VI reaparece este mismo problema que el *cogito* tácito no logra resolver (y ya veremos por qué en el siguiente capítulo), precisamente porque los dos fenómenos privilegiados –visión y tacto– vuelven a traer 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*, es decir, de cómo describir lo vivido en términos de lo pensado. Desde mi punto de vista, así es como retorna de nuevo el *cogito* reflexivo en la ontología de la carne de VI y es justamente este retorno lo que procederemos a explicar en el capítulo que sigue.

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

1. El *cogito* tácito en las *Notas de trabajo* de VI

El *cogito* tácito aparece en VI tan solo en las *Notas de trabajo* del texto y se muestra como un concepto que es necesario superar. En dichas notas, Merleau-Ponty vuelve a referir el *cogito* tácito en el contexto del *cogito* cartesiano. De este último dice que “[...] es operación sobre reflexiones, enunciado de relaciones entre ellas (y las propias significaciones sedimentadas en actos de expresión)” (VI, p. 154). Seguidamente, afirma que este *cogito* reflexivo supone “[...] un contrato³³ [sic] *prerreflexivo* de uno consigo mismo (conciencia no-tética (de) sí mismo Sartre) o un *cogito* tácito (*ser cerca de sí mismo*) [...]” (VI, p. 154; la cursiva es mía).

Sin embargo, si bien es cierto que en *FP* Merleau-Ponty da por supuesto que este *cogito* tácito –esta vivencia de sí a sí del cuerpo en el mundo– da cuenta de esa familiaridad sensible y esa comprensión previa del cuerpo, sin la cual no podría darse algo así como un pensamiento del mundo (es decir, un *cogito* reflexivo), lo cierto es que ya en VI la posibilidad de referir esta vivencia pura de sí a sí está cuestionada. En la nota de trabajo sobre la que se aborda el problema del *cogito* tácito, Merleau-Ponty afirma que la reducción fenomenológica del *cogito* reflexivo en favor del *cogito* tácito no toma en consideración que, para poder llevar a cabo la reducción fenomenológica misma –en la que se basa la crítica del autor a Descartes– necesita de las palabras (al igual que ocurría con Descartes que comenzaba a meditar en un universo elocuente). En este sentido, si el *cogito* reflexivo supone “significaciones sedimentadas en actos de expresión” y para pensar, como dice Merleau-Ponty, es necesario estar ya inmerso en este universo elocuente de palabras y significaciones, entonces, el *cogito* tácito, en tanto que intenta referir una esfera de vivencias puras del cuerpo –un contacto prerreflexivo con el mundo–, parecería prescindir de la expresión y de las palabras, dado que la “pureza” de la vivencia –del contacto de sí a sí– excluye la actitud reflexiva que piensa según significaciones sedimentadas. De hecho, según Merleau-Ponty, no sería posible pensar

³³ Se refiere a un “contacto”.

reflexivamente si no es por la familiaridad sensible y la precomprensión que pone en movimiento el cuerpo en su contacto prerreflexivo con el mundo (*cogito* tácito). Con todo y esto, en la nota de trabajo de VI, Merleau-Ponty recusa del *cogito* tácito precisamente porque para pensar lo que este concepto indica, necesitamos, al igual que con el *cogito* reflexivo, de “significaciones sedimentadas en actos de expresión”, razón por la cual, la reducción fenomenológica como tal es deudora de esta dimensión expresiva del cuerpo. Aquello de una vivencia pura del cuerpo que estaría detrás del concepto de *cogito* tácito en *FP* no es sino, como dice Merleau-Ponty, una “[...] mitología de una consciencia de sí mismo a la que remitiría nuevamente la palabra ‘consciencia’ [...] (VI, p. 154). De modo tal que la reducción fenomenológica no puede dar cuenta de un contacto prerreflexivo si no es en los términos del *cogito* reflexivo y la pureza de la vivencia queda como *mito*, toda vez que no podemos prescindir de la conciencia reflexiva, así como no podemos prescindir de la expresión y del lenguaje cuando significamos las vivencias del cuerpo. Al respecto, escribe Merleau-Ponty:

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 flujo de las *Erlebnisse* como *Selbstgegeben*. (VI, p. 154)

Cuando Merleau-Ponty se refiere al *cogito* tácito como “mitología de una conciencia de sí mismo”, lo que intenta decir es que el contacto prerreflexivo se nos presenta como una hipótesis explicativa cuando intentamos pensar la posibilidad de referir un mundo reflexivamente. Desde un punto de vista fenomenológico, al decir que el *cogito* reflexivo no es constituyente del sentido del mundo, sino que es necesaria una experiencia previa del cuerpo en el mundo a partir de la cual el pensamiento reflexivo sea posible, Merleau-Ponty se compromete en la tarea de dar cuenta de esa experiencia prerreflexiva en *FP*. Sin embargo, en cuanto *mitología*, es decir, en cuanto hipótesis, el *cogito* tácito es solo un *índice* de un problema y no su solución. Este problema es justamente suponer que hay una capa de sentido previa al sentido reflexivo y que esa capa es de constitución sensible, es decir, que se trata del cuerpo perceptivo que está desde siempre familiarizado con el mundo en el que está. Por eso es que el sentido como tal se intenta vincular a las vivencias del cuerpo, pero las vivencias

son de momento solo el nombre de algo que se supone del cuerpo y no algo atestiguado propiamente (fenomenológicamente), en virtud de que siendo de naturaleza sensible, la vivencia es, por definición, lo vivido y no lo pensado (conciencia reflexiva). Esta exigencia de no traicionar lo sensible de la vivencia por una significación deudora del *cogito* reflexivo, es lo que se impone Merleau-Ponty en VI.

En otra nota de trabajo, Merleau-Ponty afirma que el *cogito* tácito supone el problema de cómo pensar y expresar un mundo sin traicionar la vivencia y sustituirla por una significación, pero que el *cogito* tácito como tal supone solo bautizar el problema y no resolverlo³⁴. Luego, escribe:

Queda pendiente el problema *del pasaje del sentido perceptivo al sentido referido al lenguaje*, del comportamiento a la tematización. Esta en sí misma, por otra parte, debe ser comprendida como *comportamiento de un grado más elevado* –la relación de ella con él es relación dialéctica: *el lenguaje realiza quebrando el silencio lo que el silencio quería y no obtenía. El silencio continúa envolviendo al lenguaje; silencio del lenguaje absoluto, del lenguaje pensante.* (VI, p. 158; la cursiva es mía)

³⁴ En este mismo sentido, J. Schmidt (1985) afirma que el *cogito* tácito, como la distinción entre sí-mismo y otro, es un “artefacto del lenguaje”, una “criatura de los significados sedimentados y de las oposiciones diacríticas” que componen el lenguaje del filósofo. Sin embargo, agrega el autor, Merleau-Ponty insistía en un “mundo del silencio” al que el filósofo tenía que dar voz y expresión. El mundo percibido de Merleau-Ponty es un mundo de otro orden al orden de las significaciones lingüísticas. Pero el *cogito* tácito como tal, lejos de proveer la solución al problema de cómo expresar un “mundo del silencio” sin traicionarlo, terminó importando a esta esfera silenciosa de la percepción el lenguaje instituido de la *filosofía de la conciencia*, y terminó, dice Schmidt, malinterpretando la relación entre la visión y la palabra. En VI, Merleau-Ponty procede a examinar el tacto sin recurrir en este caso al *cogito* tácito, puesto que todos los conceptos asociados a una *filosofía de la conciencia* se hallan en estado de sospecha. En el caso particular del tacto, explica Schmidt, ya no es posible decir, como ocurría en *FP*, que *coinciden* –tocante y tocado– en el cuerpo. Algo más que el cuerpo se ocupa para hacer la *juntura* entre el tocante y lo tocado, y ese algo es, en el caso de Merleau-Ponty en VI, “lo intocable”. Lo *intocable* es una verdadera *negatividad*, según Merleau-Ponty, es decir, una verdadera *trascendencia* en la que *no coinciden* el cuerpo tocante y el cuerpo tocado. Al *intocable* le corresponde también un *invisible*, en el caso de la mirada. Sin embargo, con lo *intocable* y lo *invisible* como verdadera *trascendencia*, Merleau-Ponty no hace más que trasladar el problema al orden ontológico, pues la *diferencia* atestiguada en la conciencia perceptiva –punto de vista fenomenológico– es luego clausurada por la ontología de la carne. La *trascendencia*, la verdadera “negatividad” es luego interpretada como una carne universal que comparten el cuerpo y el mundo. De modo que la *diferencia* entre el cuerpo y el mundo, así como la *diferencia* entre el cuerpo sintiente y el cuerpo sentido, es superada por una *coincidencia* de un orden ontológico superior en el “elemento” universal de la carne, que paradójicamente, cuando se trataba de lo *intocable* y de lo *invisible* hacía referencia a una *no-coincidencia*. Si el cuerpo sintiente y el cuerpo sentido *no coinciden*, y si la *diferencia* y la *distancia* son esenciales para que pueda haber percepción, en la carne universal cuerpo y mundo saldan diferencias y es el mundo el que *se percibe* y *se piensa* a sí mismo por *medio* del cuerpo perceptivo.

En VI, entonces, se hace palpable la exigencia de no traicionar lo sensible (“sentido de lo perceptivo”) con significaciones sedimentadas (“sentido referido al lenguaje”). Sin embargo, lo que resulta del todo curioso es que Merleau-Ponty no ha modificado los términos en los que se encuentra planteado propiamente el problema. La transformación conceptual, como ya dijimos más arriba, es evidente, pero no se acompaña de una modificación del problema que se trae entre manos, precisamente porque, como ya vimos en el segundo capítulo, todavía se supone una capa prerreflexiva del sentido de naturaleza sensible (vivencias) que es anterior a la conciencia reflexiva. En este caso, nos referimos a la fe perceptiva y a la actitud reflexiva de las que ya hemos hablado extensamente en el segundo capítulo y que hemos vinculado con el *cogito* tácito y el *cogito* reflexivo de *FP* para mostrar cómo el problema de fondo no se ha modificado: todavía se trata llevar a expresión una supuesta vivencia pura del cuerpo (el sentido de naturaleza sensible) que fundamente al *cogito* reflexivo con el cual pensamos y significamos un mundo trascendente que nosotros no constituimos, pero al que pertenecemos y que como tal supone, como dice Merleau-Ponty de la fe perceptiva, un completo enigma.

El pasaje de una *fenomenología* de la percepción en *FP* a una *ontología* de la carne en VI da la impresión de trastocar el problema de fondo al que aludíamos anteriormente, sin embargo, como veremos a continuación, el problema no se ha transformado. Mi objetivo es mostrar que el problema del *cogito* tácito y del *cogito* reflexivo reaparecen en la ontología de la carne. La identidad de lo sensible, en el sentido de la pureza de las vivencias y la extrema familiaridad del cuerpo perceptivo con el mundo, atestiguada, según Merleau-Ponty, por el *cogito* tácito en *FP*, retorna en VI como una *coincidencia* entre la constitución ontológica del cuerpo y del mundo, figurada en el caso de VI por la fe perceptiva y la carne universal. La *diferencia* y la *distancia* entre el cuerpo sintiente y el cuerpo sentido, así como la *diferencia* entre cuerpo propio y mundo, terminan encubiertas por una supuesta carne universal, “elemento” unificador de las diferencias, extraído, desde mi punto de vista, de un monismo fenomenológico en cuyo centro se encuentra la mirada reflexiva (*cogito* reflexivo), orientada a su vez por la *presencia* y la *coincidencia* de los fenómenos que *aparecen* a la conciencia (reflexiva).

2. Del tacto y la visión a la ontología de la carne

Son los análisis que Merleau-Ponty propone –los del tacto y los de la visión– los que introducen la *inminente reversibilidad* (inminente coincidencia) entre cuerpo sentido y cuerpo sintiente, puesto que la reflexividad del tacto de la que habla el autor es más bien una reflexividad atestiguada en la conciencia (mirada reflexiva) del filósofo y no en la experiencia del tacto como tal. No hay una cierta reflexividad en la experiencia del tacto. Es la reflexividad en la *conciencia del filósofo* que analiza una experiencia (la del tacto, la de la visión) –la escritura filosófica de Merleau-Ponty–; por lo tanto, es inminencia de reflexividad en la conciencia –desde la perspectiva de la conciencia– y no en la experiencia como tal de la visión o del tacto.

Las conexiones entre la conciencia reflexiva y la escritura, así como la imposibilidad de recuperar una cierta pureza de las vivencias táctiles y visuales a partir del cuerpo propio en los análisis fenomenológicos de Merleau-Ponty, nos viene anunciada por una advertencia que Derrida realiza a Foucault en relación con el lenguaje de la razón y la locura. Análoga a esta advertencia, mi tesis es que el lenguaje, como dice Derrida, es “el lenguaje mismo de la razón”, de modo 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, pp. 50-51). En seguida, Derrida agrega: “La historia de la verdad es, pues, la historia de esta *economía* de lo negativo” (p. 51)³⁵. La fenomenología como ontología en Merleau-Ponty no hace más que agudizar los problemas que tiene la fenomenología para desligarse de la posición del sujeto teórico a través del cual la negatividad ya se encuentra recuperada, o incluso olvidada, 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 son el resultado, según Derrida, de un “presupuesto metafísico” inherente a la fenomenología misma, es decir, “la evidencia dadora originaria, el *presente* o

³⁵ No es casualidad que Merleau-Ponty haya querido titular VI como “Origen de la verdad” y que su intención original haya sido realizar un “esbozo de la ontología proyectada como ontología del Ser en bruto – y del logos” (VI, p. 149). La ontología que se propone elaborar Merleau-Ponty pretendía “redescubrir el logos de *Lebenswelt*” (VI, p. 150), así como “reemplazar la de la subjetividad trascendental, las del sujeto, objeto, sentido” (VI, p. 151).

la *presencia* del sentido a una intuición plena y originaria” (1985, p. 41). En tanto que la ontología de la carne se encuentra guiada también por el principio de la presencia del presente viviente, nos parece que es inevitable encontrarse en Merleau-Ponty con el sujeto teórico, con el *cogito* reflexivo y con la conciencia reflexiva. Como veremos más adelante, aun cuando Merleau-Ponty le otorga un cierto valor a la distancia, a la diferencia y a la no-coincidencia, en el momento en el que su discurso filosófico se torna una ontología³⁶, este “valor” de lo negativo se encuentra de cierto modo recuperado por esa “economía de lo negativo” del lenguaje *de la razón*³⁷. Finalmente, la carne es un concepto que permite a Merleau-Ponty salvar la diferencia con la idea de una coincidencia de otro orden, aparentemente no del orden del pensamiento, sino del orden de lo sensible. Como dice Derrida (2011), Merleau-Ponty privilegia ese “intuicionismo de la carne” que le permite finalmente decir “aquí yo coincido con una no-coincidencia” (p. 284). Esto solo podemos

³⁶ Entendemos la ontología de la carne como una “filosofía del poder”, tal y como propone Levinas (2016) en *Totalidad e infinito*. Cuando se refiere a las relaciones entre la fenomenología y la ontología, Levinas habla de un “imperialismo ontológico” al referirse a Heidegger. Sin embargo, Merleau-Ponty en VI se refiere a sus propias investigaciones a partir de los trabajos de Heidegger y dice: “ese mundo perceptivo es en el fondo el Ser en el sentido de Heidegger” (VI, p. 153). Nos parece que es posible replicar aquí la crítica que Levinas hace a la ontología, porque la estructura de la argumentación de Merleau-Ponty comparte con la fenomenología en general la diferencia óntico-ontológica y la ejemplaridad de un ente al que se abre el ser. En el caso de Merleau-Ponty el cuerpo *humano* es el “sensible ejemplar” a partir del cual se da la apertura del ser. Sobre la ontología como “filosofía del poder”, Levinas escribe: “El *medium* de la verdad es el ser del ente. La verdad respecto del ente supone la previa apertura del ser. Decir que la verdad del ente estriba en la apertura del ser es decir, en todo caso, que su inteligibilidad no está en nuestra coincidencia con él, sino en nuestra no-coincidencia [...] Pero lo que manda sobre la no-coincidencia entre el ente y el pensamiento (el ser del ente, que garantiza la independencia y extranjería del ente) es una *fosforescencia*, una *luminosidad*, una *expansión generosa*. El existir del existente *se convierte en inteligibilidad*; su *independencia es una rendición por irradiación*. Abordar al ente a partir del ser es, al mismo tiempo, dejarlo ser y comprenderlo. *La razón se apodera del existente gracias al vacío y a la nada del existir –todo él, luz y fosforescencia*” (2016, p. 41; la cursiva es mía).

³⁷ Merleau-Ponty sigue de cerca a Husserl en lo VI. Cuando propone su trabajo como una ontología del “Ser en bruto – y del logos” y como redescubrimiento del “logos del *Lebenswelt*” (VI, pp. 149-150) está propiamente en terreno husserliano. Esto no hace más que confirmar el fondo metafísico implícito que guía ambos proyectos: “Así, pues, la razón se desvela a sí misma. La razón, dice, Husserl, es el *logos* que se produce en la historia. Atraviesa el ser con vistas a sí, vistas a aparecerse a ella misma, es decir, como *logos* a decirse y a oírse a ella misma. Es la palabra como auto-afección: el oírse-hablar. *Sale de sí para recogerse en sí, en el ‘presente viviente’ de su presencia a sí. Al salir de él mismo, el oírse-hablar se constituye en historia de la razón por el rodeo de una escritura. Se difiere así para reapropiarse* (Derrida, 2012, p. 229; la cursiva es mía). Para Levinas, la idea según la cual el que percibe accede silenciosamente al ser antes de poder hablar del ser, presupone que en el fondo “en la pluralidad de los pensadores actúa una sola Razón; que su fraccionamiento es puramente contingente; y que la palabra sólo sirve para reparar este incidente metafísico. Tesis que implica, por otra parte, que la verdad es una revelación silenciosa del Ser a una razón” (2015, pp. 56-57).

encontrarlo finalmente en el texto escrito, en la manera en que lo dicho ya presupone una coincidencia. Derrida dice:

la escritura es el desenlace, como descenso fuera de sí en sí, del sentido: metáfora-para-otro-a-la-vista-de-otro-aquí-abajo, metáfora como metafísica donde el ser tiene que ocultarse si se quiere que aparezca lo otro. Excavación en lo otro hacia lo otro en la que lo mismo busca su filón y el oro verdadero de su fenómeno. (2012, p. 46)

De este modo es que planteamos seguir de cerca la escritura filosófica de Merleau-Ponty, pues se trata de un “rodeo” de lo negativo que finalmente, al recuperarlo y decirlo, no hace más que traicionarlo y posibilitarse a sí misma como escritura y como discurso filosófico. En tanto que en Merleau-Ponty domina el principio de la presencia en el presente vivo de la carne del cuerpo³⁸, hay un predominio de la forma como aquello que se presenta a la mirada³⁹. Como explica Derrida, “la forma es la presencia misma. La formalidad es aquello que se presenta de la cosa en general, lo que se deja ver, se da a pensar” (2018, p. 196). El privilegio otorgado a la visión y al tacto⁴⁰ confirma este principio rector de la presencia y de la forma en la escritura filosófica de Merleau-Ponty y dirige esta reapropiación de lo negativo en la *forma* de la carne universal:

la dominación metafísica del concepto de forma no puede no dar lugar a cierta sumisión a la mirada. Esta sumisión sería siempre sumisión del sentido a la mirada, del sentido al sentido de la vista, puesto que el sentido en general es el concepto mismo de todo campo fenomenológico. (Derrida, 2018, p. 196)

Accedamos entonces a esta escritura acerca del tacto y de la visión, pues en ella iremos atestiguando ese *cogito* reflexivo que, a través de múltiples rodeos, plantea la posibilidad de

³⁸ “Nuestra primera verdad –la que no prejuzga nada y no puede ser discutida– será que hay presencia, que ‘algo’ está aquí y que ‘alguien’ está aquí (VI, pp. 146-147).”

³⁹ “Es verdad que nuestro mundo es principal y esencialmente visual; no se haría un mundo con perfumes y sonidos. Pero el privilegio de la visión no es el de acceder *ex nihilo* a un ser puro hasta el infinito: ella también tiene un campo, un alcance; las cosas que ella nos da no son puras cosas, idénticas a sí mismas y todas positivas, sino a muy grandes distancias, como las estrellas, y ese horizonte de En-Sí sólo es visible como fondo de una zona de cosas próximas que son, ellas sí, abiertas e inagotables” (VI, p. 81).

⁴⁰ Las relaciones entre el tacto *de la mano* y la percepción como *presentación* de una *presencia* son solidarias de una posición absoluta del sujeto teórico como un sujeto de poder y de dominación. Sobre esto, Levinas escribe: “Percepción y prensión a partir de la presencia, a partir del ser-dado y, por ello, *adquisición*, depósito –poso, sedimento y almacén– en uno mismo y por ello, en la apropiación, promesa de satisfacción hecha a un yo ávido y hegemónico [...] La *presencia*, de suyo, se hace ‘ahora teniendo a la mano’” (2006, pp. 24-25).

la *coincidencia* entre el cuerpo sentido y el cuerpo sintiente. La posición de Merleau-Ponty parece ambivalente en este caso, pues en un momento escribe:

Mi mano izquierda está siempre a punto de tocar a 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 derecha pasa realmente a 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. (VI, p. 133; la cursiva es mía)

¿Cuál es esta coincidencia a la que alude Merleau-Ponty? Es decir, ¿qué tipo de coincidencia espera atestiguar? Es ciertamente una coincidencia pensada en la conciencia reflexiva del acto de tocarse-tocando. El filósofo espera poder pensarse en dos actos a la vez. Cree que, si lo pudiera pensar, si pudiera tener en un *acto de conciencia* los dos gestos corporales, entonces, si puede pensarlos, es que son posibles. El objetivo es claro: si soy carne mundana, porque puedo ser cosa tocada, pero también puedo tocar activamente, entonces, es el mundo, como carne universal, el que se toca en mí y el tocante último. El monismo explicativo de la carne, en el momento en que pretende hacernos comprender por qué el sentir y la percepción son posibles, anula de inmediato esta comprensión, pues no soy yo el que siente y se siente, sino el mundo el que se siente a sí mismo. Tras intentar rescatar la especificidad de la fe perceptiva, ese sentimiento de ver y tocar el mundo mismo, el monismo explicativo de la carne encubre el problema antes que resolverlo. Esto es justamente lo que Merleau-Ponty pretende, a través de una descripción no del todo evidente, cuando afirma que el cuerpo “franquea” el “hiato” entre tocante y tocado:

Pero este *hiato* entre mi mano derecha tocada y mi mano derecha que toca, entre mi voz oída y mi voz articulada, entre un momento de mi vida táctil y el siguiente, *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*. (VI, p. 134; la cursiva es mía)

Esta es una *decisión* contradictoria y estaría justificada en que la *no-coincidencia* mencionada en primer lugar “no es un vacío ontológico” y que está “franqueado por el ser total de mi cuerpo y por el mundo”, lo cual significa que lo que *solucionaría* eventualmente la *no-coincidencia*, señalada en segundo lugar, sería la ontología de la carne. Pero ya se verá

que la ontología de la carne absolutiza lo sensible a partir del análisis exclusivo del tacto y la visión *humanas* (es decir, se trata de un antropocentrismo); y que la “reversibilidad siempre inminente” derivada de estos análisis, que daría pie a pensar que el cuerpo sintiente (cuerpo fenoménico, sujeto trascendental) *coincidiría* eventualmente con el cuerpo sentido –puesto que este sería supuestamente una *cosa sensible* (una parte más del mundo sensible, de la carne universal–, es una reversibilidad extraída⁴¹, no de la experiencia como tal del tacto o la visión, sino de la conciencia reflexiva del filósofo que *analiza y reflexiona* (mirada reflexiva, *cogito* reflexivo) acerca de la experiencia⁴²; por lo tanto, la ontología de la carne estaría sostenida por un *cogito* reflexivo y por una escritura filosófica que busca la *coincidencia* última en una ontología de la carne que no es para nada universal (no habría carne universal). En otras palabras, el gesto es el de Merleau-Ponty como conciencia que reflexiona sobre su propio tacto y su propia visión y concluye exclusivamente de ello una ontología: “Pero *todo lo que se dice del cuerpo* sentido *repercute* en el sensible entero del que forma parte, y en el mundo” (VI, p. 125; la cursiva es mía). Tal y como hacer ver Derrida:

⁴¹ El problema de la reversibilidad es justamente la *correspondencia* de los elementos que están relacionados uno con el otro en un sistema circular de lo Mismo (Levinas, 2016, p. 30). La trascendencia, como dice Levinas, se encuentra ya recuperada y dominada por la reversibilidad de lo uno y de lo otro. La “alteridad radical” de lo Otro, de la verdadera trascendencia, se encuentra tomada por esta situación paradigmática en la que el cuerpo fenomenológico hace de soldadura entre lo Otro, como verdadera trascendencia, y lo Mismo, produciendo este circuito de lo uno y de lo otro que es interior a lo Mismo y que es el ejercicio de dominio sobre lo Otro: “La alteridad del yo que se toma a sí mismo por otro, puede conmover la imaginación del poeta precisamente porque no es sino el juego de Mismo: la negación del yo por sí mismo es justamente uno de los modos de identificación del yo” (2016, p. 32).

⁴² De acuerdo con Cathryn Vasseleu (1998), en Merleau-Ponty el esquema de la tactilidad del cuerpo es interpretado como una estructura auto-afectiva, así como una pura negatividad o “afuera”. Merleau-Ponty produce el cruce de la autoafección y del cuerpo como un “afuera” a través del ejemplo de las manos que se tocan tocando. Sin embargo, Vasseleu, citando a Derrida, afirma que el cuerpo tocante / cuerpo tocado no es en realidad una estructura auto-afectiva –como piensa Merleau-Ponty al proponer una reflexividad del cuerpo derivada del ejemplo del tacto–, porque la “superficie del cuerpo”, como “algo externo”, empieza estando expuesta al mundo. Esto lo expresa Derrida en *La voz y el fenómeno*, cuando se refiere al oírse-hablar de Husserl. En Husserl de lo que se trata, como ocurre con Merleau-Ponty y con el tacto, es de dar con una estructura auto-afectiva que no pase por lo no-propio mundano (signo), sino que revele una cierta capa preexpresiva del sentido, un contacto puro del cuerpo con el mundo, es decir, un contacto no contaminado por el signo (1985, pp. 136-138). Solo cuando se inserta un espejo, continua Vasseleu, las manos se convierten en órganos auto-afectivos. Pero esta estructura reflexiva que Merleau-Ponty traslada a la totalidad del cuerpo es exclusiva de las manos, puesto que no todas las partes del cuerpo pueden ser sintientes y sentidas según el esquema de la reflexividad. Las membranas mucosas de los párpados y de los labios *tocan* pero no participan de la diferenciación introducida por Merleau-Ponty –supuesta diferenciación paradigmática de todo el cuerpo– entre cuerpo sintiente y cuerpo sentido, es decir, como un cuerpo reversible a voluntad.

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., y 2) otro que, igualmente intuicionista, reinscribirá dentro de los mismos 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, p. 284)

Y justamente el “*aquí, yo coincido*” es lo que por su parte solo es posible decir desde el punto de vista de un *cogito* reflexivo. Una escritura derivada de una conciencia reflexiva –la de Merleau-Ponty– es la única que podría *prever* una *inminente adecuación* entre la coincidencia cuerpo-mundo en la carne universal y la no-coincidencia entre el vidente y la cosa visible. Es una conciencia reflexiva en la medida en que las dificultades para franquear el *hiato abierto* solo son solucionables desde el punto de vista del pensamiento del filósofo que las plantea, porque, si tomamos las descripciones de Merleau-Ponty, en cuanto tocante, el cuerpo *se desconoce* como cuerpo sentido (como cosa sensible), arrojado como está a la experiencia de cosas tangibles, pero cuando pretende tocarse tocando se convierte a sí mismo en cosa tangible. Este ejercicio propuesto por Merleau-Ponty solo podría plantearse como ejercicio de una conciencia reflexiva que *piensa* la conciencia que tiene del estar tocando. Pero, podríamos objetar que ya sea como tocante de cosas tangibles o tocante del propio cuerpo, la experiencia es siempre del tocante, es decir, del cuerpo sintiente (fenoménico). Por lo tanto, nunca hay estrictamente reflexividad del cuerpo en esa supuesta intuición de que la mano izquierda “sorprende” a la mano derecha tocando. El “ser total de mi cuerpo” está completamente abocado al sentir y la supuesta reflexividad impuesta al cuerpo es más bien reflexión de la conciencia de quien *se piensa* tocando y quiere sorprenderse en el acto. El ejercicio propuesto por Merleau-Ponty es un ejercicio de su conciencia reflexiva y no del cuerpo sintiente como tal. “Lo que hay no es una coincidencia de principio o de presunción y una no-coincidencia de hecho, una verdad mala o fallada, sino una no-coincidencia privativa, una coincidencia de lejos, una distancia, y algo así como un ‘buen error’ (VI, p. 115)”. Es decir, se trata de recusar los extremos del idealismo (“coincidencia de principio o de presunción”) y del empirismo (“no-coincidencia de hecho”), en favor de una explicación

correlacionista, como dice Barbaras, en la que Merleau-Ponty “[...] reconoce que la distancia y la profundidad son constitutivas del fenómeno, que no son pues, un defecto de proximidad, sino su condición misma, que no hacen peligrar el conocimiento, sino que, por el contrario, lo permiten” (2013, p. 449). Desde el punto de vista fenomenológico, la *distancia* que *aparece* en la experiencia del cuerpo sintiente es en realidad promovida por la proximidad ontológica entre cuerpo sentido y mundo sensible en el “elemento” de la carne universal:

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*. Es que la consistencia de la carne entre el vidente y la cosa es constitutiva de la visibilidad de ella y de la corporeidad de él: la razón es que es consistente, y por ende destinado a ser visto por un cuerpo [...] Yo, que veo, tengo también la profundidad, al estar adosado a ese mismo visible que yo veo y que se vuelve a cerrar detrás de mí, *lo sé*. La consistencia del cuerpo, lejos de rivalizar con la del mundo, es por el contrario el único medio que tengo de ir al corazón de las cosas, *haciéndome mundo y haciéndolas carne*. (VI, p. 123; la cursiva es mía)

Lo que guía a Merleau-Ponty es que toda conciencia de algo es a su vez una conciencia de sí (pasiva). Por lo tanto, la conciencia reflexiva no es posible por sí misma (*sui generis*), sino que, por la fe perceptiva, en la que tanto insiste Merleau-Ponty, la conciencia reflexiva está precedida por una conciencia corporal (y perceptiva) de sí mismo (*cogito* tácito). Esta creencia irreflexiva en el mundo, atestiguada por la fe perceptiva, ¿habla en favor de la carne universal? Nos parece que los ejemplos propuestos por Merleau-Ponty no hablan más que de los dilemas de la conciencia reflexiva y de la conciencia irreflexiva o no-tética. Se debe, como señala Barbaras (2013), a que su punto de partida es siempre una fenomenología de la percepción que se confunde casi siempre con una fenomenología de la conciencia. Las conclusiones extraídas de esta fenomenología de la conciencia perceptiva son llevadas al ámbito ontológico, no siempre con la claridad de que esto sea posible. En este sentido, Cathryn Vasseleu (1998) afirma que la “reversibilidad de la carne” en Merleau-Ponty es un “lugar de emergencia” o “pre-posesión” que finalmente sostiene la división entre el sujeto y las cosas. La carne se transforma de esta manera en un “medio simplemente neutral” que hace posible la alternativa entre el sujeto y el objeto, entre lo visible y lo tangible. Así,

Merleau-Ponty convierte el mundo en una *textura carnal* en la que el sujeto puede ver desde adentro y desde afuera. La diferencia entre la carne del cuerpo y la carne del mundo se ve simplemente traspuesta en este medio neutral que finalmente coincide con la postura fenomenológica del sujeto trascendental como condición de aparición de un afuera. El afuera constitutivo de la carne no es más que un afuera promovido desde la posición privilegiada de la conciencia perceptiva, puesto que, al ser lo percibido indisociable de la percepción, la pertenencia de la conciencia perceptiva al mundo percibido es finalmente interpretada como un rasgo ontológico de la percepción, una condición de emergencia de la percepción misma. Pero, lejos de explicar por qué es que percibimos un mundo, la carne no hace más que inaugurar propiamente el problema de la pertenencia de la percepción al mundo.

Toda la justificación de Merleau-Ponty sobre la *identidad* entre la distancia y la proximidad gravita en torno a esa *presencia* carnal del mundo en *mi* carne⁴³. Mejor dicho: la *identidad* entre distancia y proximidad depende del grado de confianza que uno ponga en esta ontología de la carne. Pero quizás no se trata únicamente de si desconfiamos o no de la ontología de la carne, sino, con un poco más de insistencia, del gesto de escritura de Merleau-Ponty por el que una ontología de la carne viene aquí a suturar una situación de desgarró y desarraigo, así como también a saturar, mediante un mismo recurso explicativo –la ontología de la carne– una situación llena de vacíos y paradojas antes que de soluciones. Cuando decimos que, *a la vez*, vemos las cosas y estamos alejados de ellas, esta simultaneidad temporal de la proximidad y de la distancia es determinada como un sinónimo o como una *identidad* entre la proximidad y la distancia; sin embargo, ¿desde qué lugar puede uno *ver* la *simultaneidad* y la *identidad* de la proximidad y la distancia si no es desde la perspectiva de la mirada reflexiva de quien escribe? ¿Cómo es que *yo* que veo las cosas también puedo *ver* mi profundidad visible, es decir, cómo es que puedo *verme viendo un mundo* y, además,

⁴³ ¿Por qué ontologizar la proximidad con la carne? Si la distancia que aparece con mi percepción de las cosas coincide con la proximidad (no tética o irreflexiva) del mundo, ¿se impone un ser consiste de esta proximidad, como ocurre con el “elemento” de la carne universal? ¿Cuál es la vía de acceso a esta noción? ¿Cuál es esa intuición y cómo dar cuenta de ella?

saberlo bien? Nuevamente esto solo es posible de concluir para quien escribe desde el punto de vista de una conciencia reflexiva:

Si se quieren metáforas, mejor sería decir que el cuerpo sentido y el cuerpo sintiente son como el reverso y el anverso, o también, como dos segmentos de *un solo recorrido circular*, que, por arriba, va de izquierda a derecha, y por abajo, de derecha a izquierda, pero que no es más que un único movimiento en sus dos fases. (VI, p. 125)

Aquí la dificultad es la siguiente: el análisis del cuerpo sentido solo lo puedo llevar a cabo desde el punto de vista del cuerpo sintiente; de modo que, abocado exclusivamente a la actividad de sentir mi propio cuerpo, el cuerpo propio, no se manifiesta nunca como cuerpo sentido o como cosa sensible. Solo desde el punto de vista de una conciencia que reflexiona sobre sí misma y sobre el contenido de lo que aparece en ella –*cogito* reflexivo cartesiano–, es posible decir que el cuerpo propio es susceptible de ser objeto de una experiencia sensible, es decir, que puede ser una cosa sensible. Pero esta consecuencia solo la puede obtener Merleau-Ponty desde sí mismo como conciencia que reflexiona, no así de la experiencia exclusiva del sentir, puesto que en ella –en la experiencia del cuerpo sintiente– el cuerpo se halla totalmente inmerso en su propia actividad, sin posibilidad de captarse *simultáneamente* como cuerpo sintiente y como cuerpo sentido (conciencia no tética o irreflexiva). La aparente reflexividad en el tocante –que luego Merleau-Ponty extiende a la vista y al cuerpo en general⁴⁴– que puede sorprenderse a sí mismo tocando cosas, no es una reflexividad *del* tacto. La reflexividad es la de Merleau-Ponty en cuanto conciencia que analiza *reflexivamente* su propio tacto y su propia mirada.

Ahora bien, tomemos el caso del análisis sobre el tacto. Es a partir de él que Merleau-Ponty extiende las consecuencias a la visión, a la audición⁴⁵ y finalmente al cuerpo en

⁴⁴ Merleau-Ponty escribe: “Así como hay una *reflexividad del tacto*, de la vista y del sistema tacto-visión, hay una *reflexividad entre los movimientos de fonación y audición*, ellos tienen su inscripción sonora, las vociferaciones tienen en mí su eco motor. Esta nueva reversibilidad y la emergencia de la carne como expresión son el punto de inserción del hablar y del pensar en el mundo del silencio” (VI, p. 131; la cursiva es mía).

⁴⁵ El problema que subyace a la reversibilidad de los sentidos en Merleau-Ponty es que están guiados por una cierta claridad y una cierta luz, en el sentido de que las sensaciones se encuentran interiorizadas en el sujeto como aquello de lo el sujeto es consciente. Es decir, lo visible es lo percibido *como* visto, lo tangible *como* lo tocado, lo audible *como* lo escuchado. Ciertamente la reversibilidad se basa en esta atestiguación ante la conciencia del objeto percibido. Pero es justamente porque lo sensible se determina a partir de la *presencia* a un para-sí, que se puede decir que esta jerarquía de los sentidos sobre la que trabaja Merleau-Ponty es una

general. Pero, el análisis exclusivo del tacto, ¿permite extender las consecuencias al cuerpo *en general* y del cuerpo al mundo? Todo gira alrededor de estos breves análisis del tacto y de las manos (humanas), incluso el “parentesco” y el “principio” común entre cuerpo y mundo en el “elemento” de la carne universal viene en parte deducido de este *ejemplo* del tacto y de las manos:

Esto sólo puede suceder si, *al mismo tiempo que sentida desde adentro*⁴⁶, 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 de 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”. (VI, pp. 121-122; la cursiva es mía)

No podemos dejar pasar el hecho de que la experiencia del tacto está centrada exclusivamente, tal vez excesivamente, en las manos (humanas)⁴⁷. Ahora bien, Merleau-Ponty intenta demostrar que el *poder* de las manos que tocan deriva de que ellas forman parte de las cosas tangibles. Hay un mundo táctil para las manos porque ellas mismas están constituidas de la misma carne de la que está constituido el mundo táctil. Merleau-Ponty pretende comprobar esto mediante el análisis del experimento en el que una de mis manos toca una cosa mientras que la otra intenta tocar a la mano tocante. Dicho de otro modo, el ejercicio propuesto es el de *tocarme* tocando cosas por *fuera de mí*. De ahí Merleau-Ponty concluye que hay parentesco entre el tocante y el mundo táctil, puesto que el tocante es un ser tangible al igual que el mundo. Seguidamente, extiende la misma consecuencia a la vista. De modo que, el vidente obtiene un mundo visible del que él también forma parte como cosa

jerarquía orientada por la luz, es decir, por la evidencia ante la conciencia de lo percibido en cuanto sonido, visible, tangible, etc. Levinas dice: “El mundo de la luz es un mundo de transparencia a través del cual poseemos el mundo abarcándolo. Un mundo continuo, en el que la forma casa perfectamente con el contenido: el contenido, y esto es todo lo que acontece en el fenómeno, es clarificado por la forma que le presta un sentido” (2015, p. 67).

⁴⁶ “Sentida desde adentro”, es decir, como conciencia reflexiva, como *cogito* reflexivo. “Sentida desde afuera”: quiere decir que puedo tocar mi propia mano, ¿pero acaso puede efectivamente ser sentida desde afuera? Aquí me parece que no. Mi mano tocada por mí es sentida, igual que el tacto de una cosa, “desde adentro”, es decir, como una conciencia reflexiva.

⁴⁷ Véase el “humanoísmo” que Derrida (2011, p. 267) le critica a Merleau-Ponty.

visible. Sin embargo, a diferencia del ejemplo de las manos, el vidente no puede sorprenderse a sí mismo mirando. No puedo *verme* mirando cosas visibles. Para ello, podría usar un espejo⁴⁸ de modo que pudiera reflejarme a mí mismo mirando un espejo, pero esto no corresponde a cabalidad con el ejercicio del tacto, dado que la intención de Merleau-Ponty es que la reflexividad del tacto la pueda comprobar en mí mismo (en mi cuerpo *propio*):

Por ahora, no examinemos hasta dónde va esta identidad del vidente y de lo visible, *si tenemos de ello una experiencia plena*⁴⁹ o si le falta algo y qué. Nos basta por ahora comprobar que el que ve sólo puede poseer lo visible si este lo posee, si *es parte de él*, si por principio, según lo prescripto por la articulación de la mirada y de las cosas, él es uno de los visibles, capaz por una singular inversión, de verlos, siendo uno de ellos. (VI, p. 123; la cursiva es mía)

Sin embargo, aun cuando es imposible para el mismo cuerpo tocante de coincidir con su ser tangible, lo es más en la experiencia del vidente, dado que, si bien la mano izquierda puede tocar a la mano derecha que toca una cosa tangible, para el que está abocado a ver un mundo es imposible *verse viendo*. Aun así, Merleau-Ponty pasa por alto esta experiencia de

⁴⁸ En *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty dice: “Como todos los demás objetos técnicos, como los útiles, como los signos, *el espejo ha surgido en el circuito abierto del cuerpo vidente al cuerpo visible. Toda técnica es ‘técnica del cuerpo’*. Figura y amplifica la estructura metafísica de nuestra carne. El espejo aparece porque yo soy vidente-visible, porque hay una reflexividad de lo sensible, que el espejo traduce y redobla. Por él, mi exterior se completa, todo lo que tengo de más secreto pasa a ese rostro, a ese ser plano y cerrado que ya me hacía sospechar mi reflejo en el agua” (2013, p. 30; la cursiva es mía). Lo que plantea un problema aquí es precisamente que Merleau-Ponty se encuentra atrapado en la circularidad de la reversibilidad de la carne –en este caso de la reversibilidad entre vidente y visible–. Esta reversibilidad tiene como presupuesto una estructura autoafectiva en la que el cuerpo no está mezclado con las impurezas de lo mundano (signos u objetos técnicos). Pero precisamente porque el cuerpo no puede captarse como visible en cuanto ve, sino solo a través de un espejo, la estructura autoafectiva se ve aquí contrariada por la presencia del espejo como un objeto técnico que no es *propio* del cuerpo, sino que viene aquí a *suplir* una falta de contacto puro entre el cuerpo vidente y el cuerpo visible. A diferencia del tacto, en el que el cuerpo puede tocarse a sí mismo como superficie táctil, el ojo no puede verse viendo. Aun así, como ya hemos dicho anteriormente, el cuerpo, por tener que pasar primero por un contacto con lo exterior, tampoco cumple las exigencias de la estructura autoafectiva. Pero el problema más serio respecto del carácter suplementario es que corroe la supuesta pureza de las vivencias del cuerpo y la posición privilegiada que se le otorga al cuerpo propio para dar cuenta del origen de la verdad del mundo. Ya en *FP*, Merleau-Ponty hablaba de la relación “protética” entre el ciego y su bastón, y es precisamente esta capacidad protética del cuerpo de ensanchar sus posibilidades sin necesidad de remitirse a lo *propio* del cuerpo –es que la estructura suplementaria de la prótesis habla en favor de una *impropiedad* del cuerpo–, lo que aquí se echa en falta y estaría oscurecido por la “estructura metafísica de nuestra carne”. Aquí preferimos la posición de Derrida: “No es que se deba partir de una sensibilidad indiferenciada o de un cuerpo sin órgano, todo lo contrario, sino de una organización distinta –natural y técnica, tan originaria como protética– de lo que llaman la sensibilidad, el ‘cuerpo propio’ o la ‘carne’ [...] Hay que sentir y contar de otra manera, y por otra parte lo hacemos, así son las cosas. Y este es el motivo por el cual la técnica, es decir, la prótesis, no espera nunca” (2011, p. 294).

⁴⁹ Vivencia pura.

no-coincidencia y postula una *reversibilidad* entre el cuerpo sintiente y el cuerpo sentido. *Decide* obviar el fracaso de la coincidencia entre tocante y tocado y, por un gesto de *analogía* injustificado, traspone una reversibilidad imposible de atestiguar en el tacto a la experiencia de la vista hasta el punto de proponer una “identidad del vidente y de lo visible”; finalmente, extremando la analogía, lleva la reversibilidad al cuerpo *en general*. Este exceso injustificado y arbitrario en el uso de la analogía es, finalmente, lo que constituye el fondo y el peso de la ontología de la carne y el privilegio de esta en la reversibilidad. Todo ello gira en torno a una *decisión* de Merleau-Ponty, la cual, a su vez, se apoya en una perspectiva muy determinada: se trata de una escritura centrada en la conciencia corporal de lo que se *presenta y aparece* a la conciencia (conciencia del tacto y conciencia de la mirada), así como de una mirada reflexiva –la de Merleau-Ponty– que *escribe lo que ve* desde el punto de vista del espectador reflexivo. Todo ello termina evidenciándose en la ontología de la carne que, finalmente, *sostiene* el discurso filosófico de Merleau-Ponty en torno a la *identidad* entre la proximidad y la distancia.

Merleau-Ponty extrae los análisis del tacto y de la visión de las descripciones llevadas a cabo por Husserl en los párrafos 36 y 37 de *Ideas II*. Ahí, Husserl escribe:

Tentando la mano izquierda tengo apariciones táctiles, esto es, no solamente siento, sino que percibo y tengo apariciones de una mano blanda, lisa, formada así y así. Las sensaciones de movimiento indicadoras y las sensaciones táctiles representantes, que son *objetivadas* como notas en la cosa “mano izquierda”, pertenecen a la mano derecha. Pero al tentar la mano izquierda encuentro también en ella series de sensaciones táctiles; estás están “LOCALIZADAS” en ella pero no son constituyentes de propiedades (como aspereza y lisura de la mano, de esta cosa física) [...] *El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble*: por un lado es cosa física, MATERIA [...] por otro lado, encuentro en él, y SIENTO “en” él y “dentro” de él [...]. (2005, pp. 184-185; la cursiva es mía [*Ideen II*, §36, p. 145])

En este caso, es fundamental aclarar que cuando Husserl habla de que “el cuerpo se constituye primigeniamente de manera doble”, lo que pretende es decir que el cuerpo puede *sentir* cosas físicas externas y que, además, puede *sentirse* a sí mismo como una cosa física. La constitución doble se refiere a la posibilidad de sentir en el afuera y sentir adentro el cuerpo como cosa física. Husserl deduce esta duplicidad de las sensaciones del análisis del tacto, precisamente porque el cuerpo es lo que nos permite sentir, pero también es una

superficie que puede ser sentida. Su objetivo es exclusivamente describir el cuerpo como “lugar” de sensaciones. Pero es de otro modo como Merleau-Ponty interpreta estos pasajes, porque cuando habla de esta constitución doble del tacto, se refiere a ella diciendo que el cuerpo lleva a cabo una reflexión y que finalmente el tacto se extiende por todo el cuerpo y que el cuerpo es cosa sintiente y sujeto-objeto. De aquí es donde Merleau-Ponty extrae posteriormente la conclusión de que las cosas, al ser captadas en “en persona” o en su “carne” (*leibhaftig*), comparten la misma carne que el cuerpo o que están constituidos, el cuerpo y las cosas, a partir de la misma carne. Sobre esto, Derrida dice que Husserl no habría llegado a esta conclusión, es decir, “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, p. 272). Efectivamente, Merleau-Ponty extrae de la doble sensación del tacto una reflexividad del cuerpo *en general*, de modo que el cuerpo, por ser también una cosa física comparte con las otras cosas físicas –las del mundo– una misma carne. Pero nada garantiza en estas descripciones husserlianas el pasaje de las sensaciones y del cuerpo como superficie o lugar de sensaciones a la *encarnación* del sujeto y a la “rehabilitación ontológica de lo sensible” de la que Merleau-Ponty finalmente extrae la carne universal.

Las conclusiones no se detienen aquí. A diferencia de Merleau-Ponty que termina postulando la equivalencia entre visión y tacto en cuanto a la duplicidad constitutiva o a la supuesta reflexividad del cuerpo *en general*, Husserl afirma rotundamente lo contrario:

NADA parecido tenemos en el OBJETO QUE SE CONSTITUYE DE MODO PURAMENTE VISUAL [...] El ojo no aparece visualmente, y no ocurre que en el ojo que aparece visualmente aparezca localizados como sensaciones (y justamente localizados visualmente en correspondencia con las diferentes partes visuales de su aparición) los mismos colores que en la aprehensión de la cosa externa vista son adscritos al objeto / y se vuelven notas para objetivarlo. 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, p. 187 [*Ideen II*, §37, pp. 147-148])

Para que la reflexividad del cuerpo *en general* se sostenga, así como para que la “rehabilitación ontológica de lo sensible” tenga un fundamento en el cuerpo propio, Merleau-Ponty se ve llevado a establecer una *simetría* –como dice Derrida leyendo a Françoise Dastur– entre la visión y el tacto. Por un lado, escribe Merleau-Ponty, “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* [...]” (VI, p. 121; la cursiva es mía); por el otro, dice: “la visión es *palpación* por la mirada” (VI, p. 122; la cursiva es mía) y luego: “no examinemos hasta dónde va esta *identidad* del vidente y de lo visible” (VI, p. 123). Ahora bien, si bien es cierto que desde el punto de vista de la conciencia reflexiva podemos pensarnos como tocantes de cosas físicas externas y a la vez pensarnos como sintiendo “adentro” nuestra propia superficie corporal, en el caso de la visión esto no es posible. Respecto de las descripciones sobre el tacto, el *objeto* de análisis es el cuerpo propio y eso es lo que asegura a Merleau-Ponty (reflexivamente) la “evidencia” de esta duplicidad constitutiva que posteriormente servirá de base para la “rehabilitación ontológica de lo sensible” en el “elemento” universal de la carne. Es decir, puesto que es el cuerpo propio el que produce esta *reflexión* sobre sí mismo, entonces, la evidencia está en lo *sentido* por el cuerpo mismo, y puesto que para Merleau-Ponty lo sensible precede al sentido pensado, entonces la *encarnación* del sujeto es una finalmente una “evidencia” *sensible* atestiguada en el cuerpo propio. Sin embargo, la reflexión como tal no se cumple en el caso de la visión, porque el principio sobre el que se basa es que sea una reflexión *del* cuerpo propio y que la evidencia se atestigüe en el propio cuerpo. En la mirada no ocurre tal cosa, pues, como dice Husserl, “no me veo a mí mismo, a mi cuerpo, como me palpo a mí mismo” y agrega que “lo que llamo cuerpo visto no es algo visto que ve, como mi cuerpo en cuanto cuerpo palpado es algo palpado que palpa” (2005, p. 187 [*Ideen II*, §37, pp. 147-148]). De modo que aquí es donde nosotros vemos la perspectiva desde la que Merleau-Ponty extrae la ontología de la carne que no es sino la perspectiva de la conciencia reflexiva. Esto porque en última instancia la reversibilidad del tacto es atestiguada en la conciencia y eventualmente tendría un correlato en la sensación y en el cuerpo propio, mientras que la reversibilidad del vidente y de lo visible no tiene en realidad un correlato en la sensación y carece de una evidencia en el cuerpo

propio, de modo que es algo más lo que introduce la “identidad entre el vidente y lo visible” que propone Merleau-Ponty. Ese *algo más* es la conciencia reflexiva, porque para tener la evidencia del cuerpo como una cosa visible es necesario primero hacer del cuerpo propio un *objeto* para la mirada, pero aquí no hay duplicidad de las *sensaciones* como en el caso del cuerpo tocante y del cuerpo como superficie táctil, porque el cuerpo propio como objeto visible *para mí* no se torna *vidente*. No se cumple la reversibilidad de lo visible de la manera en la que se cumple la del tacto. De hecho, la percepción de una sensación táctil tampoco sale de la esfera del para-sí de la conciencia, porque ya sea que palpe cosas externas al cuerpo propio o ya sea que haga del propio cuerpo una cosa táctil, la *coincidencia*, es decir, la *interpretación* de los tipos de sensación como pertenecientes a un *mismo* cuerpo es una interpretación de la conciencia reflexiva, porque, si extremamos las cosas, en cuanto está abocado a *tocar* y a *ver*, el cuerpo no *se piensa* si no que *vive* por entero en esos comportamientos. En el capítulo de *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” de 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, p. 381)

Digámoslo así: en el fondo, Merleau-Ponty lo que busca es justamente *captar* en el cuerpo propio una *coincidencia* entre el “yo-objeto-para-mí” y el “ser-para-mí”. Pero precisamente, porque somos esta *diferencia* entre cuerpo sintiente y cuerpo sentido, la captación adecuada de mi “ser-para-mí” está imposibilitada por principio, precisamente porque al mirarme como “yo-objeto” sufro, como dice Sartre, una “metamorfosis radical”. A esto es lo que se refiere, Renaud Barbaras, cuando dice que la ontología de la carne pasa por alto “la correlación” entre cuerpo y mundo o, como en el caso de Heidegger, la “*diferencia* óntico-ontológica”, pues:

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. (Barbaras, 2013, p. 131)

Pero, Merleau-Ponty lo que hace es trasladar la no-coincidencia entre cuerpo y mundo, es decir, la *diferencia* y la *distancia* a la carne como carne universal, de modo que como dice el autor, la *distancia* entre el cuerpo y el mundo es “sinónimo” de una *proximidad absoluta*. En este exceso de absolutización de lo sensible en la carne, Merleau-Ponty termina reduciendo lo *propio* del cuerpo, incluida la fe perceptiva y la importancia otorgada al tacto y a la visión de este cuerpo. Como dice Barbaras, “nada distingue esta postura de la del naturalismo”⁵⁰. Pero también, al percatarse de este peligro, al subordinar el cuerpo a la carne como “modo de ser originario”, Merleau-Ponty incurre en el error de hacer la distinción entre carne del cuerpo y carne del mundo, de manera que vuelve a introducir la *diferencia* entre el sentir y lo sentido, entre el sujeto y el objeto, entre el cuerpo vivido y el cuerpo como cosa; por lo que, si la carne es necesariamente *mi* carne, entonces, como explica Barbaras, “solo por analogía o como metáfora se pude hablar de carne a propósito del mundo” (2013, p. 132). Con esto, Merleau-Ponty se estaría arriesgando de nuevo en el idealismo de la filosofía de la conciencia, pues estaría reforzando la *diferencia ontológica* entre el sujeto y el mundo.

3. La subjetividad trascendental y la ontología de la carne

He encontrado en Michel Henry una crítica a Merleau-Ponty similar a la que he venido esbozando aquí. En mi caso, he afirmado que Merleau-Ponty reproduce una escritura que

⁵⁰ De hecho, a pesar de que la fenomenología se propone a sí misma poner entre paréntesis la llamada “actitud natural” y que, como dice Husserl, los fenómenos puros solo se nos dan ahí donde se ha reducido esta actitud, de modo que accedemos al orden las vivencias puras; con todo y esto, en *El filósofo y su sombra*, Merleau-Ponty propone, aun apoyándose en los análisis husserlianos de *Ideen I* y de *Ideen II*, un retorno a la “actitud natural”. Ahí dice: “Hay una preparación de la fenomenología en la actitud natural. La actitud natural, al reiterar sus esfuerzos, cae de lleno en la fenomenología. Se supera en la fenomenología, y por lo tanto no se supera. Recíprocamente, la actitud trascendental es aún y a pesar de todo ‘natural’ (*natürlich*). Hay una verdad de la actitud natural, e incluso una verdad, segunda y derivada, del naturalismo” (1964c, p. 201). Más adelante podremos observar que los problemas asociados a la ontología de la carne en Merleau-Ponty tienen relación con un cierto “duplicado empírico-trascendental” que produce una *oscilación* entre problemas de la índole del positivismo y problemas de la índole de la filosofía trascendental; *oscilación* que tiene como centro “la existencia del *hombre*” (Foucault, 2010, pp. 332-335).

privilegia la *coincidencia* en sus análisis del tacto y de la visión y en su ontología de la carne, en virtud de que su perspectiva de análisis es la del *cogito* reflexivo. Por su parte, coincido con Michel Henry (2001) en que el punto de partida de Merleau-Ponty en VI sigue siendo el cuerpo transcendental –subjetividad transcendental–. Agregaríamos que, en razón de que la subjetividad transcendental es el punto de partida de los análisis de Merleau-Ponty, la conciencia reflexiva se torna inevitablemente en la lente desde la cual el autor *mira y escribe*. La razón de esto es que, como dice Henry, la “intencionalidad del cuerpo transcendental” *abre* y hace posible la *manifestación* de un “universo sensible en general”, pero no puede producir su propia revelación. Esto significa que, al volver a la experiencia del cuerpo propio y convertirlo en fuente de la manifestación de un mundo en general, uno se ve impedido de salir de los límites de la subjetividad transcendental, por consiguiente, de la mirada reflexiva que esta perspectiva impone. Se trata, como dice Michel Henry, de un “monismo fenomenológico” llevado hasta sus límites:

Dado precisamente que el cuerpo transcendental que siente con todos sus sentidos nos abre al mundo, todo lo que él permite sentir –y, así, él mismo en calidad de cuerpo sentiente, 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*. Así, el nuevo cuerpo transcendental no es más que la condición del antiguo, hasta el punto de poder deslizarse él mismo hacia la antigua posición, como se ve en Merleau-Ponty⁵¹. Esta identificación de los dos cuerpos, el antiguo y el nuevo, el mito de lo Sensible como Sentiente/sentido, Vidente/visible, no es sólo una aberración; en último caso, resulta más bien de llevar hasta el límite los supuestos que constituyen el monismo fenomenológico, y debe comprenderse como su última consecuencia. (2001, p. 148)

El “cuerpo antiguo” es el cuerpo como cosa de una naturaleza material (las cosas sensibles de las que habla Merleau-Ponty). Es decir, se trata, en el lenguaje de Merleau-Ponty, de una interpretación empirista o naturalista del cuerpo y del mundo. El “cuerpo nuevo” es el cuerpo fenomenal (transcendental) –aplicadas las reducciones–. Como ya he

⁵¹ Renaud Barbaras dice: “En efecto, al describir una sola carne elemental, “indivisión de ese ser sensible que soy y de todo el resto que se siente en mí”, “medio formador del objeto y del sujeto”, Merleau-Ponty vuela, por así decir, por encima de la correlación, despreocupándose, al hacerlo, de la equivocidad del ente: *parece emprender la ruta de una filosofía monista de la naturaleza, forma desplazada y sofisticada del naturalismo que él mismo no deja de denunciar*” (2013, p. 131; la cursiva es mía).

dicho, el cuerpo transcendental es la condición de aparición de los fenómenos y estos son, a su vez, los que dan pie a hablar de las cosas como entes. Michel Henry ve que Merleau-Ponty hace aparecer el cuerpo sentido como una cosa sensible, como un ente más del mundo. De modo que en la estructura opositiva tocante/tocado (vidente/visible, sintiente/sentido), Merleau-Ponty empareja el “cuerpo antiguo” (*Körper*) y el “cuerpo nuevo” (*Leib* o cuerpo transcendental). Sin embargo, para Henry, el cuerpo transcendental, en virtud de que es condición de aparición de los fenómenos y condición para determinar lo fenoménico aparente como un ente o una cosa, es lo que permite determinar el cuerpo como cuerpo sentido (como cosa sensible):

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 transcendental 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. La reversibilidad de lo tocante y lo tocado tiene el significado preciso *de ese reinado de un único aparecer que se ocupa una y otra vez con aquello que él da fuera de sí –con lo sentido–, y luego consigo mismo, que da lo sentido pero no se da a sí mismo más que en ese fuera de sí, como sentido él también.* (2001, p. 149; la cursiva es mía)

De ahí que la carne no puede ser el sentido de ser del cuerpo ni del mundo, puesto que deriva de la *posición subjetiva* del cuerpo transcendental. Se trata de un *fenómeno subjetivo* (en sentido fenomenológico), luego *objetivado* (*entificado*) por la conciencia reflexiva. Es decir, elevado al rango de constituyente, lo sensible es en realidad objeto constituido por el cuerpo transcendental y ello por la imposibilidad de abandonar la posición de la subjetividad transcendental. En otras palabras, el cuerpo sentido como una cosa sensible más del mundo es resultado del cuerpo transcendental que permite la manifestación de un mundo *alejado* (exterior) de nosotros, hasta el punto extremo de manifestar el cuerpo propio como una cosa sensible del mundo, es decir, como si fuese una *exterioridad* más. De donde resulta que, la carne, como sentido del cuerpo y del mundo, no puede ser ni “principio” ni “elemento” común entre cuerpo y mundo, pues ella es derivada de la mirada fenomenológica –cuyo centro es la subjetividad transcendental– que se guía, a su vez, por la conciencia reflexiva como perspectiva de análisis y de producción de un discurso filosófico.

Que la ontología de la carne esté construida desde la mirada reflexiva (*cogito* reflexivo) de Merleau-Ponty entraña, entre otras cosas, que, en el centro del discurso filosófico que le da forma, el “hombre” y el “humano” ocupen una posición “ejemplar”. En otras palabras, el peso de la argumentación en torno a la ontología de la carne parece recaer con excesivo énfasis en el producto de una serie de reflexiones concentradas, como ya he mostrado antes, en la perspectiva de la subjetividad trascendental y en especial del análisis reflexivo de lo que la subjetividad trascendental hace manifiesto como un mundo sensible. De modo que, lo que se dice de la carne universal parece más bien corresponder, de forma acotada y por ello no universalizable, a la esfera limitada de la subjetividad trascendental. Retomando a Michel Henry, diríamos que la subjetividad trascendental explicaría cómo un mundo se manifiesta y abre para el sujeto, pero no cuáles son las condiciones de aparición de la subjetividad trascendental. La subjetividad trascendental “[...] al abrirnos al mundo, al hacerlo manifiesto, es incapaz de asegurar la obra de la manifestación respecto de sí misma, incapaz de revelarse ella misma a sí” (Henry, 2001, p. 146). Por tanto, siendo la subjetividad trascendental y el *cogito* reflexivo los lugares desde los que Merleau-Ponty produce su discurso filosófico sobre la carne, dicha ontología no puede ser, de ningún modo, una explicación de la emergencia del cuerpo sintiente y de lo sensible en general. Al afirmar que “le pertenece entonces a la experiencia el *poder ontológico último* [...] (VI, p. 103; la cursiva es mía), Merleau-Ponty le estaría otorgando al cuerpo propio un lugar privilegiado de análisis, hasta el punto de convertirlo en el sensible ejemplar que *ilumina y explica* todo ese sistema totalizante que es la ontología de la carne. En una nota escrita al margen de una página del manuscrito, donde Merleau-Ponty habla de la *identidad* entre vidente y visible y del cuerpo como sensible ejemplar, el autor dice:

[...] 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*. (VI, p. 123n; la cursiva es mía)

Tal vez no haya una evidencia más clara de lo que he venido argumentando aquí que esta nota escrita por Merleau-Ponty en el *margen* del manuscrito de VI. Esta nota resalta el

hecho de que el cuerpo propio es el punto de partida –y de llegada– de la ontología de la carne. Pero, además, concuerda con el argumento de que Merleau-Ponty se halla constreñido por la perspectiva de la subjetividad transcendental y del *cogito* reflexivo. “Somos el mundo que se piensa” sólo puede ser afirmado si, en todo momento, se trata del mundo que se manifiesta y abre a una subjetividad transcendental. Tal es la fortaleza de la conciencia reflexiva para la que el mundo –pensado– gravita a su alrededor, hasta el punto de que toda manifestación del mundo pasa de forma exclusiva por ella. No puede ser de otra forma, en virtud de que la definición de la subjetividad transcendental, centrada en la intencionalidad de la conciencia, entraña que un mundo aparece *para la* conciencia. Conque, el constreñimiento que ejerce esta perspectiva de análisis produce inevitablemente la idea de que “el mundo está en *el centro de nuestra carne*”. La correspondencia cuerpo-mundo es, contrario a lo que dice Merleau-Ponty, una correspondencia entre el adentro de la subjetividad transcendental y el afuera que ella misma produce, hasta el extremo de que, como hemos visto con Michel Henry, el cuerpo propio se torna *exterior* a la subjetividad transcendental. Como he mostrado, la dualidad entre cuerpo sintiente y cuerpo sentido, que se encuentra a la base de esta correspondencia entre cuerpo-mundo y que a su vez mantiene intercambios con la ontología de la carne, es resultado de una perspectiva dominada por la conciencia reflexiva. Renaud Barbaras mantiene un criterio similar al nuestro. Cuando el autor habla de cómo fracasa el intento de Merleau-Ponty de referir la corporeidad a un sentido del ser más originario explica que se debe “*al ángulo bajo el cual se aborda la carne*”. Este ángulo es el de la filosofía de la conciencia. Merleau-Ponty, escribe Barbaras,

[...] *mantiene la dualidad de la conciencia y el objeto en el mismo instante en el que quiere liberarse de ella, desplazándola al interior mismo del cuerpo propio bajo la figura de la reversibilidad del sentir; yuxtapone actividad y pasividad, sensibilidad y pertenencia, en lugar de remontar a su fuente común [...] 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 ser del cuerpo sobre el que reposa su intramundaneidad.* (2013, pp. 134-135; la cursiva es mía)

Así, pues, la carne universal, de la que Merleau-Ponty concluye que es el sentido de ser del cuerpo y del mundo –el elemento constituyente de ambos–, es por el contrario *efecto de una totalización* del afuera *sensible* (objeto) que produce la subjetividad transcendental. Se trata, como dice Henry (2001), de una absolutización de lo sensible derivada exclusivamente de la estructura opositiva tocante/tocado. Dicha estructura opositiva no es más que el resultado de una perspectiva de análisis que reproduce la dualidad de la conciencia y el objeto (Renaud Barbaras). Ahora bien, ello explica por qué, como decía más arriba, no hay una reflexividad del tacto –o del cuerpo en general como cree Merleau-Ponty– que brindaría al sujeto la posibilidad de *coincidir, a la vez*, como tocante y tocado (*tocarme tocando*); por el contrario, la reflexividad es la de la conciencia (*cogito* reflexivo) como el ángulo desde el cual Merleau-Ponty produce la dualidad sintiente/sentido (tocante/tocando, vidente/visible) como un espejo de la dualidad conciencia/objeto. Como consecuencia de esto, a partir de un gesto de totalización derivado de la recurrencia –excesiva diría– al recurso de la estructura opositiva sintiente/sentido, Merleau-Ponty hace aparecer su ontología de la carne en cuyo centro se encuentra su productor secreto: el *cogito* reflexivo.

En una de las pocas referencias de Jean-Luc Nancy a Merleau-Ponty, el autor nombra en *Corpus* el problema de la centralidad del concepto de cuerpo propio en relación con la carne:

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, p. 55)

Nancy plantea que el cuerpo ha funcionado como el “signo de sí” y el ser-sí mismo del signo”, con lo cual quiere decir que un discurso que pretende dar con el sentido del cuerpo ya presupone el cuerpo como aquello que dará finalmente el sentido. Si el cuerpo es lo interrogado, entonces remite a sí mismo como cuestión (como pregunta) y como respuesta. Pero cuando reconocemos en el cuerpo la posibilidad de abrir el sentido del mundo, estamos previamente en el orden del sentido, razón por la que hay, como dice Nancy, una remisión

del cuerpo a sí mismo en cuanto “significante total de un sentido cuyo sentido es hacer-cuerpo, el cuerpo es igualmente el fin del significante, la *crasis* absoluta del signo, el sentido puro directamente sobre el sentido puro” (2016, p. 55). Esta circularidad en relación con el cuerpo es lo que define a la filosofía del cuerpo propio de Merleau-Ponty y es lo que determina en última instancia que la carne sea pensada como “aquello que no tiene nombre en ninguna filosofía”, precisamente porque es el origen absoluto del sentido y se remite a sí misma cuando pretendemos salir de ella. En la carne finalmente coinciden los opuestos, es decir, el adentro y el afuera, lo distante y lo próximo, lo visible y lo invisible, lo táctil y lo intocable. Por eso es que finalmente Merleau-Ponty hace coincidir lo sensible y lo inteligible como el anverso y el reverso de una misma carne replegada sobre sí misma (“esa masa interiormente trabajada”). En este sentido, como dice Nancy, “todas nuestras estéticas tienden hacia ese cuerpo absoluto, hacia ese sobre-significante, *cuerpo del sentido* en el *sentido del cuerpo* (2016, p. 54). Cuando Merleau-Ponty deriva la ontología de la carne de los análisis del tacto y de la visión, no hace más que entrar en esta circularidad del cuerpo como “significante total”, precisamente porque todo lo que *se dice* del cuerpo es el cuerpo el que lo significa a partir de sí 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)” (Nancy, 2016, p. 54). A la centralidad del tacto *humano* y del “hombre” como ente “sensible ejemplar” para pensar la “rehabilitación ontológica de lo sensible” en la carne de Merleau-Ponty, Derrida lo denomina “humanoísmo” (2011, p. 267), basándose a su vez en la crítica de Nancy al cuerpo como “órgano absoluto” y como “significante total”.

A esta crítica del cuerpo como “órgano absoluto” del sentido, me gustaría sumar aquella que Foucault (2010), en *Las palabras y las cosas*, dirige a la fenomenología como un “duplicado empírico-trascendental”. En el fondo de la fenomenología se encuentra una *partición* y una *oscilación* entre explicar el conocimiento a partir de los contenidos empíricos (las cosas mismas) y la 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, de modo que está sujeta a esta *partición* y a esta *oscilación* entre uno y otro. Así es como Merleau-Ponty pretende explicar la *trascendencia*

del mundo, es decir, el contenido objetivo del conocimiento, a través de la *pertenencia* del cuerpo al mundo, esto es, el aspecto subjetivo del conocimiento *del* mundo. Sobre esto, Foucault dice:

En efecto, lo vivido 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 [...] Ello no quita que el análisis de lo vivido sea un discurso de naturaleza mixta: *se dirige a una capa específica pero ambigua*, demasiado concreta para que pueda aplicársele un lenguaje metódico y descriptivo, *demasiado retirada sin embargo sobre la positividad de las cosas para que se pueda escapar*, a partir de allí de esta ingenuidad, discutirla y buscar sus fundamentos. (2010, p. 334; la cursiva es mía)

Según Foucault, si no podemos escapar a este “duplicado empírico-trascendental” es precisamente porque no hemos cuestionado a fondo el presupuesto que está detrás de esta partición entre lo objetivo y lo subjetivo-trascendental: “consiste en plantearse si el hombre existe” (p. 335). Como ya hemos visto, las descripciones fenomenológicas de Merleau-Ponty conducen al cuerpo *humano* y en especial al “hombre” como “sensible ejemplar”, es decir, como “punto cero” de unión de la carne del mundo (parte empírica) y la carne del cuerpo (parte subjetivo-trascendental). Es precisamente esta *partición* la que genera, a criterio de Foucault, la *oscilación* entre el *cogito* y lo *irreflexivo* o “impensado”. El “hombre” dividido en lo empírico y lo trascendental es lo que hace posible el problema del *cogito* en el que se encuentra Merleau-Ponty, y es por no haber cuestionado de forma radical el cuerpo como “significante total” (Nancy) que retorna de nuevo en la ontología de la carne en la forma de la conciencia reflexiva. La partición entre lo empírico y lo trascendental hace que el “hombre” no pueda pensarse en la transparencia absoluta del *cogito*, así como tampoco conocerse a sí mismo a partir de lo objetivo trascendente:

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, p. 336; la cursiva es mía)

Es en esta “mentalidad moderna” en la que se inscribe la fenomenología y la ontología de Merleau-Ponty, pero específicamente es por la oscilación entre lo empírico y lo trascendental que Merleau-Ponty puede plantear un *cogito* tácito en *FP* y una fe perceptiva

en VI, para resolver el problema del “hombre” como “lugar del desconocimiento”. En el “*cogito* moderno”, dice Foucault, “se trata, por el contrario, de dejar valer, según su dimensión mayor, *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*” (2010, p. 337; la cursiva es mía). Por no poder desligarse de su vecindad a la vez con lo empírico⁵² y con lo trascendental, la fenomenología de Merleau-Ponty no puede evitar un retorno constante al problema del *cogito*: al plantearse como una superación del mero positivismo recae en la subjetividad trascendental como *a priori* y condición de *aparición* de los fenómenos, pero también como retorno al cuerpo propio y a lo vivido⁵³ devuelve la balanza hacia lo empírico. Al extremar lo empírico –lo sensible como carne universal–, Merleau-Ponty termina inevitablemente en la ontología (“rehabilitación ontológica de lo sensible”): “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, p. 339; la cursiva es mía). Sin embargo, al tratarse en el fondo de una partición y de una oscilación entre lo empírico y lo trascendental, la ontología vuelve a su impensado, es decir, al *cogito*, y eso es justamente lo que hemos venido mostrando a lo largo de esta investigación.

⁵² “*Hay una verdad de la actitud natural*, e incluso una verdad, segunda y derivada, del *naturalismo*” (Merleau-Ponty, 1964c, p. 201; la cursiva es mía).

⁵³ Ricoeur describe esta lógica doble del “cuerpo propio” como perteneciente a las cosas y al sí mismo y termina refiriéndolo como una “metacategoría” que efectivamente, tal y como señala Foucault, abre un campo de investigación que oscila entre lo empírico y lo trascendental. Ricoeur incluye en este campo de investigación basado en la “metacategoría” del cuerpo propio los trabajos de Merleau-Ponty: “En una dialéctica acerada entre *praxis* y *pathos*, el cuerpo propio se convierte en la razón emblemática de una amplia investigación que, más allá de la simple ‘calidad de mío’ del cuerpo propio, designa toda la esfera de la de pasividad *íntima*, y por tanto de alteridad, de la que constituye el centro de gravedad. En esta perspectiva, habría que recorrer el trabajo conceptual que se ha hecho desde los tratados clásicos de las pasiones, pasando por Maine de Biran, hasta la meditación de Gabriel Marcel, de Merleau-Ponty y de Michel Henry, sobre la encarnación, la carne, la afectividad y la autoafección” (1996, pp. 355-356).

4. *Presencia y coincidencia*

La *presencia* de la conciencia reflexiva como perspectiva de análisis de Merleau-Ponty domina la construcción del discurso filosófico de la ontología de la carne, y ello con más razón cuanto que la ontología gravita alrededor del cuerpo propio como sensible ejemplar; un cuerpo que resulta la mayoría de las veces en una conciencia viviente –en un nuevo *cogito*, diría Barbaras (2013)–, y esto porque Merleau-Ponty concede un privilegio excesivo a la *presencia* y a la *actualidad* del mundo que hacen posibles los análisis –dominados por la perspectiva de la conciencia reflexiva– del tacto y de la visión. Manos y mirada humanas –*presencia* a la conciencia de lo *visible* y de lo *tangible*– constituyen el pilar que sostiene una reflexión ontológica en torno a la carne universal. Una carne universal cuya pretensión es ser la condición de emergencia de lo sensible en general, pero que parece, contrario a su objetivo, dedicarse *exclusivamente* a dar cuenta del “hombre”. Como afirma irónicamente Michel Henry, “[...] todavía no se ha visto nunca que una piedra tocada por mi mano se ponga a su vez a tocar a esta, a palparla, a acariciarla...” (2001, p. 145).

Como decía, el recurso de la dualidad sintiente/sentido que determina el ser del cuerpo propio (dualidad deudora de la conciencia reflexiva), así como la generalización de esta dualidad al mundo en general y, posteriormente, a la ontología de la carne; se convierten en el procedimiento argumentativo más utilizado por Merleau-Ponty, hasta el punto de que esta argumentación en favor de la carne universal tiende a *normalizarse* en el discurso filosófico del autor. Así, por ejemplo, la “cohesión” y la “simultaneidad” del espacio y del tiempo en general –su “entrelazamiento” o “quiasmo”– vienen a ser equiparados y justificados por la “cohesión del anverso y del reverso en mi cuerpo” (es la estructura opositiva cuerpo sintiente y cuerpo sentido, definida aquí como cuerpo fenoménico y cuerpo objetivo). Posteriormente, estos “momentos” pasan a formar parte y a depender del “Ser único” –la carne universal– (VI, p. 109). No puede dejar de llamarnos la atención el papel rector del cuerpo (humano) en una ontología de la carne cuyo encargo es explicar la emergencia de lo sensible en general, y no exclusivamente la sensibilidad del cuerpo propio. Respecto de este “Ser único”, Merleau-Ponty llega a escribir que para comprenderlo “[...] basta con volver a ponerlo en la

trama de nuestra vida, asistir desde adentro a la dehiscencia, *análoga a la de mi cuerpo*, que lo abre a sí mismo y nos abre a él [...]” (VI, p. 109; la cursiva es mía). Unos párrafos antes, ha dicho: “[...] en tanto percibidores sensibles, *arquetipos y variantes* de la humanidad y de la vida, es decir, en tanto que *somos interiores a la vida, al ser-humano y al Ser, como él a nosotros [...]*” (VI, p. 108; la cursiva es mía). Y un poco más atrás: “[...] ese medio indeciso –se refiere al “Ser único”– en que nos encontramos tras rechazar la distinción del hecho y la esencia, hay que responder que es el medio mismo de *nuestra vida*, y de *nuestra vida de conocimiento* (VI, p. 107: la cursiva es mía). El valor de *analogía* que Merleau-Ponty hace cargar al cuerpo es una estrategia argumentativa que recorre su discurso filosófico y que, además, confirma que la ontología de la carne se produce a partir de una mirada reflexiva que reproduce la dualidad conciencia/objeto. Desde mi punto de vista, el cuerpo como *analogía* o el cuerpo–analogía hace *depender* el concepto de carne de lo que eventualmente esta analogía puede llegar a dar de sí. Como ya he explicado anteriormente, el cuerpo sentido es determinado como cosa sensible, resultado de llevar al límite el punto de vista de la subjetividad trascendental (cuerpo fenoménico) y de la conciencia reflexiva que, aplicado sobre el cuerpo propio, produce su propia exteriorización como cuerpo objetivo. De esta forma, el cuerpo sentido pasa a formar –por efecto de totalización de lo sensible– de un sensible en general que es finalmente determinado como carne universal. La coincidencia por analogía entre cuerpo y carne no se deja esperar:

Lo que hace el peso, la consistencia, la carne de cada color, de cada sonido, de cada textura táctil, del *presente y del mundo*, es que *quien los aprehende se siente emerger de ellos* por una especie de *enroscamiento* o de *repetición*, *fundamentalmente homogéneo* a ellos, es que es *lo sensible mismo viniendo a sí*, y que *recíprocamente lo sensible es para mí como su doble o una extensión de su carne*. (VI, p. 106; la cursiva es mía)

Es necesario plantear aquí la función productiva que tiene el cuerpo-analogía en la ontología de la carne. No se trata únicamente de que la carne universal es efecto de una totalización en cuyo núcleo se encuentra la dualidad conciencia/objeto que domina la escritura filosófica de Merleau-Ponty. Es que el cuerpo del “hombre” se convierte en el “modelo de las cosas –y las cosas en “modelo de mi cuerpo”– (VI, p. 120n), de modo que la confusión se acrecienta en la medida en que Merleau-Ponty diluye la diferencia del cuerpo

propio (de la subjetividad transcendental) respecto del mundo, por su interés en hacerlo emerger de una carne universal, pero simultáneamente en su retórica y en su discurso filosófico exhibe una perspectiva que concentra la fuerza de sus análisis en la conciencia del tacto y de la mirada humanas, razón por la cual parece favorecer un punto de partida centrado en la conciencia reflexiva. Sin embargo, el interés de reconducir el cuerpo a su condición y posibilidad de emergencia en el “elemento” de la carne universal y, por lo tanto, el discurso que habla de la carne como “inauguración del *dónde* y del *cuándo*”, así como de la “facticidad” del “mundo en general”; es, finalmente, dependiente de una *antropología filosófica* cuyo tema es el cuerpo propio (del “hombre”) determinado desde la dualidad conciencia/objeto:

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. Es él, y sólo él, porque es un ser de dos dimensiones, quien puede llevarnos a las cosas, que no son seres chatos, sino seres en profundidad, inaccesibles a un sujeto de sobrevuelo, abiertas sólo a ese que, si es posible, coexiste con ellas en el mismo mundo. Cuando hablamos de la carne de lo visible, no queremos hacer antropología, describir un mundo recubierto de nuestras proyecciones, a excepción de lo que puede estar bajo la máscara humana. (VI, p. 124; la cursiva es mía)

Se acrecientan las dificultades para no pensar esta ontología de la carne como una proyección antropológica, en la medida en que, como he mostrado, la universalización de la carne ha tenido como punto de partida un análisis muy específico del tacto *humano* –luego extendido a la vista y al cuerpo en general–, determinado finalmente a partir de una supuesta reversibilidad constitutiva (tocante/tocado, vidente/visible, sintiente/sentido). De modo que, la idea de que se trata de una “paradoja del Ser” y no del “hombre”, como dice Merleau-Ponty, se torna débil si pensamos que esta ontología de la carne está deducida exclusivamente del tacto y la mirada humanas. Con creciente insistencia, Merleau-Ponty se refiere al cuerpo *humano* como “sensible ejemplar”, “prototipo del Ser” o “notable variante”, lo que nos hace pensar que el cuerpo *humano* aglutina, mejor que cualquier otro sensible, lo que define a la carne universal. Es como si el cuerpo *humano* fuese un espejo del “Ser único”. Pero, ¿por qué cualquier otro ser sensible no podría ser igualmente ejemplar, tomando en cuenta que lo sensible en general tiene como fondo de emergencia a la carne universal? Merleau-Ponty

responde que esta “paradoja constitutiva” de la carne universal “[...] ya está en todo lo visible” y agrega que “[...] ya el cubo reúne en él *visibilia* imposibles, como mi cuerpo es a la vez cuerpo fenomenal y cuerpo objetivo” (VI, p. 124). Sin embargo, si comprendemos bien esta comparación entre el cubo y el cuerpo *humano*, se nos escapa cuál es la contraparte fenoménica del cubo. Sin percatarse de ello, Merleau-Ponty refuerza aquí nuestra tesis de que se trata de una mirada reflexiva la que domina el discurso filosófico. La “paradoja constitutiva”, que estaría en lo sensible en general (“en todo lo visible”) y que afirma que todo ser es “presentación de una cierta ausencia” (presencia/latencia), se cumple en el cuerpo *humano* en la estructura opositiva cuerpo fenomenal/cuerpo objetivo. En cuanto siente, el cuerpo no puede captarse como sensible, pero, según Merleau-Ponty, por el hecho de que puedo tocarme, ello revela que también soy un ser tangible. Pero, cuando intento pensar en la presencia/ausencia que constituyen al cubo, no logro más que constatar que las partes visibles que se *presentan* a la mirada, *ocultan* otras, pero no logro captar en él su actividad como ser fenoménico al que se le ocultaría su constitución objetiva. Volvemos a la ironía de Michel Henry y la piedra, pues nadie ha visto que uno, al tocar una piedra, esta se ponga a tocarlo a uno. Esta ironía va al centro de la dificultad que encontramos en esta “paradoja constitutiva” del Ser”, puesto que la *presentación de una cierta ausencia* sólo es posible desde el punto de vista de la conciencia reflexiva. Los lados visibles de un cubo, así como sus partes ocultas, son una experiencia visual *para* la mirada *humana*, así como la dualidad cuerpo fenomenal/cuerpo objetivo (sintiente/sentido), como ya he demostrado, es una dualidad desde el ángulo de la conciencia que, a su vez, se sostiene por la dualidad conciencia/objeto. De modo que, en lugar de tratarse de una “paradoja constitutiva del Ser”, se trata aquí de una paradoja de la subjetividad transcendental y del “hombre”. Es que el discurso sobre la carne no puede despegarse de un discurso paralelo sobre el “hombre”, en la medida en que se trata, como diría Barbaras, de una “ampliación ontológica” de la dualidad conciencia/objeto:

La carne (la del mundo o la mía) no es contingencia, caos, sino textura que vuelve en sí y le conviene a sí misma. Yo nunca veré mis retinas, pero si algo tengo por seguro es que en el fondo de mis globos oculares encontrarían esas membras apagadas y secretas. Y finalmente, yo lo creo –*creo que tengo sentidos de hombre, un cuerpo de hombre*– porque *el espectáculo*

del mundo que es mío, y que, a juzgar por nuestras confrontaciones, no difiere particularmente del de los demás, en mí como en ellos remite con evidencia a dimensiones de visibilidad típicas, y finalmente a un foco virtual de visión, a un detector también típico, de tal modo que, en la articulación del cuerpo y del mundo opacos, hay un rayo de generalidad y de luz. (VI, p. 132; la cursiva es mía)

No puede estar más claro que el *cogito* reflexivo domina todo este discurso en torno a la ontología de la carne. Que sea la *presentación* –a la conciencia– *de una ausencia* lo que define la constitución de “todo lo visible” es ya demasiado revelador –“el espectáculo del mundo que es mío”–. Como ya decía más arriba con Barbaras, Merleau-Ponty oscila entre un monismo ontológico de la carne que diluye la diferencia del sujeto y una diferencia ontológica entre sujeto y mundo que se arriesga al idealismo trascendental. Desde mi punto de vista, es inevitable este riesgo que corroe internamente la ontología de la carne. Por ello, Merleau-Ponty se ve sometido a repetir una y otra vez estas ambigüedades que hemos señalado. Es inevitable puesto que la carne universal nace justamente de una “asimilación ontológica” de la dualidad conciencia/objeto al mundo en general. No puede ser de otro modo, toda vez que el punto de partida de Merleau-Ponty es la reversibilidad entre tocante/tocado (vidente/visible, sintiente/sentido).

Como ya he mostrado, esta reversibilidad es deudora de una conciencia reflexiva que convierte el cuerpo propio en objeto. Se trata aquí del *cogito* reflexivo al que tanto se ha opuesto Merleau-Ponty tanto en *FP* como en *VI*. De esto también se ha percatado Barbaras:

La impresión que se tiene es la de no haber avanzado ni un ápice respecto a la *Fenomenología de la percepción*: al definir mi carne como un “sentir-se”, a saber, quiérase o no, como *una conciencia que es necesariamente autoconciencia*, Merleau-Ponty recae de forma inevitable en las dificultades que, no obstante, le habían movido a superar el punto de vista de la *Fenomenología de la percepción* [...] De ahí que la reflexión oscile entre, por un lado, identificar al cuerpo con el *Körper* y, por el otro, reducirlo a simple momento de la conciencia: en cuanto se empieza a poner al cuerpo en su corporeidad –como una cosa del mundo entre otras– su especificidad –es decir, su propiedad– queda inevitablemente referida a la conciencia y, entonces, es por defecto (de corporeidad) por lo que no se acierta con su sentido del ser, tras haber fallado antes por exceso [...]. (2013, pp. 132-133; la cursiva es mía)

Merleau-Ponty cree, al contrario de lo que dice Barbaras, que está resolviendo el problema de la “bifurcación de la conciencia de y del objeto cuando hace emerger el cuerpo de esta carne universal y lo determina, a su vez, como la “unidad prerreflexiva y preobjetiva”

que sostiene a la conciencia (VI, p. 128). Este “cuerpo sinérgico”, dice Merleau-Ponty, no es objeto, sino que por sostener a la conciencia es la condición para el aparecer de los objetos. Sin embargo, como ya hemos visto, toda la estructura opositiva sintiente/sentido, así como la reversibilidad están en juego dentro de los límites que impone la perspectiva de la conciencia reflexiva. Allí el cuerpo aparece efectivamente como un objeto. El mismo ejemplo del tocar reproduce lo que aparentemente intenta resolver. Como ya he dicho más arriba, en el acto de la palpación de una cosa, el cuerpo fenomenal entero está abocado a la experiencia del sentir, ya se trate de las cosas del mundo o del tacto sobre el propio cuerpo propio. Se trata de un poder-ser del cuerpo (un “yo puedo” antes que un “yo sé”), como decía Merleau-Ponty en *FP*, antes que de un saber. Sin embargo, como ya señalé, el ejemplo de la reflexividad y de la reversibilidad en el tacto está construido a partir de una mirada reflexiva, puesto que se trata de una mirada que contempla desde el *saber* –no desde el poder– los resultados de un ejercicio propuesto a la conciencia misma. Merleau-Ponty está al tanto de ello: “yo estoy siempre del mismo lado de mi cuerpo, él se me ofrece desde una perspectiva invariable” (VI, p. 133). Lo dice al reconocer el fracaso de que la mano izquierda pueda tocar a la mano derecha que está tocando las cosas. Por ello, habla de una “reversibilidad siempre inminente” y afirma que “nunca logro la coincidencia (VI, p. 133). Precisamente son las nociones de reflexividad del tacto, de reversibilidad siempre inminente y de coincidencia (o no-coincidencia) las que giran alrededor de la conciencia reflexiva como ángulo de análisis y no, como cree Merleau-Ponty, de una vivencia del cuerpo sinérgico como unidad prerreflexiva y preobjetiva. El ejemplo del tacto es, como decía, un ejercicio construido y propuesto a la conciencia reflexiva. La mirada que contempla el fracaso de la reversibilidad es una mirada en torno a una vivencia *de la conciencia*, una vivencia del tacto en la conciencia. No el tacto, sino el pensamiento-del-tacto. Solo desde el punto de vista de la conciencia puede aparecer una de mis manos como objeto para la otra. Cuando mi mano derecha está tocando cosas, la conciencia se alimenta de esta *percepción*. De igual modo, cuando mi mano izquierda palpa la mano derecha, lo que alimenta a la conciencia es la percepción táctil de la mano derecha (su envoltorio exterior, dice Merleau-Ponty). En uno y otro caso, la perspectiva del cuerpo sintiente (cuerpo fenomenal) no puede ser abandonada –

se trata de una “perspectiva invariable”-. Que pueda palpar una de mis manos e *interpretarla* como una cosa –un envoltorio exterior–, lejos de significar que hay un cuerpo objetivo que es el reverso del cuerpo fenomenal, significa que Merleau-Ponty piensa y escribe desde el ángulo de la conciencia, en la medida en que todo *aparece* para ella en calidad de *objeto*, incluido, como vimos con Henry, el cuerpo propio. Por otro lado, tanto la reversibilidad siempre inminente como la coincidencia (o no-coincidencia) son conceptos deudores del *cogito* reflexivo. Lo que la reversibilidad pregunta es: ¿se puede *ser consciente* del tacto de una cosa exterior y del propio cuerpo *a la misma vez*? Dado que el punto de partida de Merleau-Ponty sigue siendo la subjetividad transcendental y la conciencia reflexiva, la respuesta a esta pregunta es que, como dice Henry, la “intencionalidad del cuerpo transcendental” no puede producir las condiciones para su propia manifestación; es decir, el punto de vista de la conciencia reflexiva no puede dar cuenta de la “auto-revelación de la intencionalidad en la vida” (2001, p. 146). A pesar de ello, Merleau-Ponty trabaja a profundidad con la noción de cuerpo objetivo, hasta el punto de llegar a determinarlo como una cosa sensible. Posteriormente, hace de lo sensible y de la carne universal la condición de emergencia y el suelo de posibilidades del cuerpo fenomenal. En conclusión, el fracaso de la ontología de la carne viene a gestarse desde su propio comienzo: desde una escritura filosófica que se produce al interior de los límites del *cogito* reflexivo. La ampliación ontológica de la dualidad conciencia/objeto a la carne universal, así como la absolutización de lo sensible a partir de la perspectiva de la subjetividad transcendental, son consecuencias de esta escritura y de su discurso filosófico.

Nos preguntamos por qué el discurso sobre la ontología de la carne, que enfatiza la constitución sensible de todo existente, incluido el cuerpo fenoménico, aparece rodeado de un lenguaje de la coincidencia y la no-coincidencia, de la proximidad y la distancia, o de la identidad de la distancia y la proximidad. ¿Desde qué perspectiva importa que, al *mirar* una cosa, podamos decir si *coincidimos* o *no coincidimos* con la cosa vista? “Y si uno preguntara cuál es ese medio indeciso en que nos encontramos tras rechazar la distinción del hecho y la esencia, hay que responder que es el medio mismo de nuestra vida, y de *nuestra vida de conocimiento*” (VI, p. 107). En efecto, como he mostrado, puesto Merleau-Ponty continúa

operando desde el punto de vista de la conciencia y se encuentra atrapado en los límites metodológicos de *FP*, sigue siendo la conciencia perceptiva, es decir, “nuestra vida de conocimiento”, la que dirige el discurso en torno a la ontología de la carne. Ya en el segundo capítulo de esta tesis he hecho ver al lector que el empeño de Merleau-Ponty gira alrededor del misterio de la fe perceptiva. Merleau-Ponty pasa de la pregunta acerca de la encarnación de la conciencia al cuerpo propio y finalmente al problema de la fe perceptiva. Es precisamente este trayecto metodológico el que conlleva todas las dificultades que hemos ido señalando, especialmente la de avanzar apegado a la perspectiva de la conciencia. Barbaras lo señala claramente cuando afirma que el punto de partida de Merleau-Ponty es el problema de la percepción:

[...] lo empieza planteando desde un punto de vista crítico al preguntarse en qué condiciones puede ser pensada la percepción en su especificidad y, por ende, ser distinguida de una intelección, *en qué condiciones es posible recuperar en su presencia viva la cosa percibida en lugar de amoldarla al objeto*. Al hacer esto, 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, p. 133; la cursiva es mía)

En consecuencia, la ontología de la carne se encuentra recargada de un interés que no se ciñe a explicar nuestra vida en general, sino que busca específicamente dar cuenta de “nuestra vida de conocimiento”. Por estar, de manera casi exclusiva, decidido a resolver el problema del conocimiento, Merleau-Ponty termina recurriendo nuevamente a una fenomenología de la percepción que no puede evitar recurrir –quíéralo o no– a la perspectiva de la conciencia. En cuanto que se encuentra guiado por el problema de la percepción, toda reflexión en torno al cuerpo propio termina fácilmente asociada a una filosofía de la conciencia. La crítica que Merleau-Ponty le plantea al *cogito* reflexivo, la de suplantarse la percepción viva de la cosa por un pensamiento de la cosa, termina afectando el propio proyecto renovador de Merleau-Ponty. Puesto que la ontología de la carne viene a solucionar el problema de cómo es posible recuperar en su *presencia viva* la cosa percibida (fe perceptiva), toda su argumentación se sostiene ineludiblemente en una determinación del cuerpo propio como percepción y, por lo tanto, por una cercanía muy familiar, como *conciencia* perceptiva.

Ahora bien, como ya expliqué anteriormente, tanto los análisis del tacto como los de la visión están llevados a cabo desde el punto de vista de la conciencia reflexiva. Esto adquiere mayor relevancia cuanto que, como vengo discutiendo, el lenguaje de la *coincidencia* (o *no-coincidencia*) se plantea una y otra vez asociado siempre a una experiencia *perceptiva* del tacto y de la visión. “Las cosas visibles a nuestro alrededor –escribe Merleau-Ponty– 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*” (VI, p. 112; la cursiva es mía). De donde resulta que, la *presencia* de la cosa visible a la mirada, esa *cercanía* aparentemente tan indiscutible, *emerge* desde la *distancia*; puesto que, en cuanto *vidente*, la cosa visible se *presenta*, pero, en cuanto ser visible que también es el cuerpo, se mantiene a la *distancia* en su *pertenencia* a una carne universal. Como *vidente* de una cosa visible, el sujeto, dice Merleau-Ponty, *coincide* con la cosa vista, pero como cuerpo *visible* que también forma parte del *mundo visible*, el sujeto se mantiene a la vez *distante* (no-coincidencia):

Hay una experiencia de la cosa visible como preexistente a mi visión, pero ella no es fusión, coincidencia; porque mis ojos que ven, mis manos que tocan, pueden también ser vistos y tocados, porque entonces, en este sentido, ellos ven y tocan lo visible, lo tangible, desde adentro, porque nuestra carne tapiza e incluso envuelve todas las cosas visibles y tangibles de las que sin embargo está rodeada, el mundo y yo estamos uno en otro, y del *percipere* al *percipi* no hay autoridad, hay simultaneidad, o incluso retraso [...] Nuestra intuición, decía Bergson, es reflexión, y decía bien: su intuición comparte con las filosofías reflexivas una especie de prejuicio supralapsario: el secreto del Ser está en una integridad que está detrás de *nosotros*. Lo que le falta, como las filosofías reflexivas, es la doble referencia, la identidad del entrar en sí y salir de sí, de la vivencia y de la distancia. (VI, p. 114)

La paradoja de la *coincidencia* y la *no-coincidencia* –la de la *proximidad* y la *distancia*– viene a ser solucionada por la ontología de la carne. El problema –cree Merleau-Ponty– es mantenerse en un extremo de la situación, en el que algo *aparece* a la *conciencia* (perceptiva) y darse por satisfechos. Sin embargo, como ya hice notar con Barbaras, en cuanto el problema es el de la percepción, lo que interesa a Merleau-Ponty es asegurar el rendimiento de la conciencia en la *presencia viva de la cosa* (fe perceptiva). Por eso es que, en la cita anterior, Merleau-Ponty afirma que hay una experiencia de una cosa visible “como preexistente a mi visión”, pero ello no implica que haya coincidencia con la cosa, sino que, en cuanto *vidente*, el cuerpo se halla, simultáneamente, *alejado*, en su constitución “sensible –como cuerpo

visible y tangible—, de *sí mismo*. “[...] porque a medida que me aproximo a la cosa, yo dejo de ser a medida que yo soy, no hay cosa, sino solo un doble de ella en mi ‘cámara oscura’ (VI, p. 113).

Sin embargo, toda esta argumentación en torno a la paradoja constitutiva del cuerpo propio gravita alrededor de un problema de la conciencia perceptiva y de la subjetividad transcendental. Se trata de toda una ontología de la carne que está limitada *exclusivamente* por el interés de resolver un problema de *conocimiento* por la vía de la subjetividad transcendental (como ya vimos con Foucault y el “*cogito* moderno”). De acuerdo con Merleau-Ponty, la *presentación* de las cosas visibles y tangibles es garantizada por la *distancia*. De modo que, la *distancia* no se plantea como un impedimento, sino como una condición de posibilidad para el *conocimiento*. Sin embargo, la *distancia* es otro nombre para un género de *presencia* aún más definitivo. “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 [...]” (VI, p. 117; la cursiva es mía). La interpretación de la *distancia* como *presencia* se debe a la introducción del concepto de carne universal. En tanto vidente y tocante —es decir, desde el punto de vista de la *actividad* del sujeto perceptor—, el sujeto se ignora a sí mismo como una cosa sensible que forma parte de la carne universal. Pero, cuando se toma a sí mismo como cuerpo objetivo, el sujeto se coloca a sí mismo en una situación de pasividad —situación ignorada (*distancia*) desde el punto de vista de su actividad como vidente—. De ahí resulta la estructura opositiva cuerpo sintiente y cuerpo sentido (cuerpo fenoménico/cuerpo objetivo). A pesar de ello, tal y como demostré anteriormente, para que el sujeto *se coloque* a sí mismo como cuerpo objetivo, de modo que *coincida* con la carne universal, es necesario que produzca su propio cuerpo como una exterioridad y ello solo es posible —como ya mostré con Michel Henry— desde el punto de vista de la subjetividad transcendental y de la conciencia. En virtud de esto, he dicho que la ontología de la carne se produce por una asimilación ontológica (de la dualidad conciencia/objeto) y por una absolutización de lo sensible (producida desde la subjetividad transcendental). Como consecuencia de todo esto, el juego de la *distancia* que permite la *presentación* del mundo es deudor finalmente de una filosofía de la conciencia. La ontología de la carne *proyectada* desde esta perspectiva genera

las posiciones de la *coincidencia* y la *no-coincidencia*, así como la de la “presentación de una ausencia”. Incluso, como dije, la *distancia* es finalmente una *presencia* reforzada por la proximidad ontológica en el elemento constituyente de la carne universal⁵⁴.

Esta *presencia* de la carne del mundo en la carne de nosotros genera a su vez un segundo juego de *coincidencia*, el de la “coincidencia de lejos” (VI, p. 115). Recordemos que en el análisis del tacto Merleau-Ponty establecía que “nunca logro la coincidencia” en el acto de “tocar a mi mano derecha tocando las cosas”, razón por la cual se trataba de una “reversibilidad siempre inminente” (VI, p. 133). Sin embargo, unas líneas después, Merleau-Ponty afirma con contundencia que ese “hiato” entre cuerpo sintiente y cuerpo sentido es “franqueado por el ser total de mi cuerpo y por el mundo” (VI, p. 134). Ahora sabemos que ese “hiato” no es un “vacío ontológico”, sino, todo lo contrario, la carne universal que *sella la distancia* entre uno y otro. De ahí resulta que la *distancia* y la *no-coincidencia* enmascaran una *coincidencia* de “mayor valor”, es decir, de valor ontológico. Así surge todo un discurso en el que Merleau-Ponty echa en falta que el sujeto no pueda coincidir *simultáneamente* en su situación activa (cuerpo sintiente) y su situación pasiva (cuerpo sentido), pero que, de repente, resuelve apelando a una “coincidencia de lejos”, cuyo único valor radica en que toda la “vida de conocimiento” de objetos de la conciencia perceptiva se sostiene en cuanto esta pertenece a una *totalidad* del ser determinada a partir de un único principio de constitución: la carne universal. Pero, si esta ontología de la carne, según he dicho, es deudora de la dualidad conciencia/objeto, ello significa que todo el juego de la “coincidencia de lejos” es instaurado por la misma conciencia reflexiva y esto con más razón cuanto que la *distancia* y la *no-coincidencia* (la *opacidad*) son reinstaladas en el horizonte de la *conciencia racional*. El cuerpo sintiente se convierte así en una suerte de *obstáculo* que impediría la venida a sí, desde la lejanía, de la *coincidencia absoluta*:

⁵⁴ “[...] ellos ven y tocan lo visible, lo tangible, desde adentro” (VI, p. 114). Esta emergencia del adentro es el recurso de Merleau-Ponty para salvar la distancia entre el mundo como fenómeno de la visión y el cuerpo visto como cosa (como un sensible más). Si las cosas están ahí es porque yo estoy aquí, pero a la vez estoy aquí porque vengo de ahí. *La carne es, a la vez, el ahí y el aquí*. Eso es la dehiscencia. Es algo que se separa, pero responde a su origen en cuanto porta la misma carne. Mito de lo sensible: recuerdo del origen de la dehiscencia.

Es una coincidencia siempre superada o *siempre futura*, una *experiencia que recuerda un pasado imposible*, anticipa un *porvenir imposible*, que *emerge del Ser o va a incorporarse a él*, que “está en él” pero que no es él, y que, por lo tanto, no es coincidencia, fusión real, como de dos términos positivos o de dos elementos de una aleación, sino recubrimiento, como de un hueco y un relieve que permanecen distintos. (VI, p. 113)

Las contradicciones entre la carne universal y el cuerpo propio resultan de los problemas que Merleau-Ponty intenta solucionar. Por un lado, como intento de superación de la posición idealista y de la subjetividad transcendental, Merleau-Ponty incorpora la carne universal como una dimensión de pasividad que sería el “medio formador” del sujeto y del objeto. Por otro lado, intenta mantener el cuerpo propio –la diferencia del sujeto– para quien *aparece* un mundo, pero que es *distinto* de lo *aparecido*. Sin embargo, tal y como referí anteriormente con Barbaras, la ontología de la carne, lejos de superar el dualismo entre empirismo e idealismo, viene a reforzarlo. De modo que, empezamos a comprender los gestos discursivos de Merleau-Ponty, gestos que unas veces quieren distanciarse del lenguaje de la filosofía reflexiva y que en otras parecen más bien reforzar este lenguaje. Si todo –sujeto y objeto– emerge de la carne universal, es decir, si todo es en última instancia carne, ¿a *quién* aparece un mundo? Porque en todo momento se trata, para Merleau-Ponty, del misterio de la fe perceptiva, razón por lo cual no es su intención hacer desaparecer la *singularidad* del sujeto perceptivo, sino, todo lo contrario, de mostrar cómo es posible su *singularidad* como perceptor. Pero, cuando Merleau-Ponty se percata del peligro de reconducir al sujeto a su constitución carnal, convirtiéndolo en *una cosa más del mundo*, rectifica, como decíamos más arriba con Barbaras, y termina afirmando que la carne es sensible, pero no sintiente; por lo tanto, es el cuerpo propio el que es sintiente. Y en este nuevo gesto vuelve a colocar la primacía de la subjetividad transcendental. Sin embargo, desde mi punto de vista, esta primacía de la *conciencia* no abandona en ningún momento a Merleau-Ponty. Lo he mostrado al argumentar que la ontología de la carne emerge de esa perspectiva de la conciencia; así como ahora argumento que el lenguaje de la *coincidencia* tiene su suelo de posibilidad en ella.

En consecuencia, cada argumento en particular muestra esta tensión o contradicción entre el discurso de la carne y la conciencia reflexiva. Aun así, no puedo dejar de señalar que

la posición de la conciencia conduce con mayor fuerza el discurso de la carne. Incluso el mismo discurso filosófico de Merleau-Ponty viene legitimado por una concepción del pensamiento y del lenguaje que no está exenta de los problemas que aquí he desarrollado. En el momento en el que Merleau-Ponty intenta reconducir el cuerpo sintiente a su constitución pasiva como cuerpo sentido –es decir, como formando *parte de* la carne universal, se niega simultáneamente a reducir lo sintiente a lo sentido. Merleau-Ponty teme que se interprete que su ontología de la carne propicia una reducción del pensamiento a una “génesis empirista” – lo mismo que veíamos cuando rectificaba la diferencia del sujeto tras haberlo reducido a la carne universal–. En esta nueva encrucijada, Merleau-Ponty expresa:

Así como es evidente que el sentir está disperso en mi cuerpo, que mi mano toca, por ejemplo, y que en consecuencia nos está vedado relacionar por anticipado el sentir con un pensamiento del que sólo sería un modo, *sería absurdo concebir el tacto como una colonia de experiencias táctiles ensambladas. 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 en bloque toda la vida táctil de mi cuerpo, ese yo pienso que debe poder acompañar todas nuestras experiencias.* (VI, p. 131; la cursiva es mía)

De esto resulta que la dualidad entre cuerpo sintiente y cuerpo sentido termina siendo una fachada que encubre el verdadero interés de Merleau-Ponty: el “yo pienso”. Tras absolutizar lo sensible, devenido del análisis del tacto, Merleau-Ponty se enfrenta aquí al peligro de que toda función del sujeto, incluida la del pensamiento, sea susceptible de ser reducida a su ser sensible. Sin embargo, “sería absurdo concebir el tacto como una colonia de experiencias táctiles ensambladas”, de modo que parece ser que el cuerpo en cuanto tangible no permite comprender la función del cuerpo tocante. Si la pertenencia del cuerpo a la carne universal abre la posibilidad de su función activa como cuerpo sintiente, en la medida en que su reverso es el cuerpo sentido que forma parte de lo sensible en general, ¿por qué sería “absurdo” explicar el tacto por su reverso que sería su ser a la vez tangible? ¿Acaso la fe perceptiva no da cuenta de una adhesión al mundo ahora determinada como una adhesión a la carne universal? El peligro de la reducción del pensamiento a su “génesis empirista” viene instaurado por la reversibilidad constitutiva que Merleau-Ponty le ha impuesto al cuerpo propio y que lo ha dividido en cuerpo sintiente y cuerpo sentido. Sin embargo, como ya demostré anteriormente, en virtud de que esta división está producida a lo interno de los

límites de la perspectiva de la subjetividad transcendental, la forma en la que Merleau-Ponty resuelve la dificultad de la reducción empirista, lo lleva nuevamente al extremo del idealismo y del *cogito* reflexivo: se trata de “ese *yo pienso* que debe poder acompañar todas nuestras experiencias”.

Recurriendo al “yo pienso” como productor de unidad, Merleau-Ponty termina instaurando otra forma de reversibilidad, cuyo efecto en su discurso es generar una solución aparente a la pregunta de cómo es posible el pensamiento. Así, a la unidad de la visión (“visión central”) y del tacto (“tacto único”), le acompaña, como su reverso, el “yo pienso”. De ahí que, en torno al pensamiento y a los conceptos que le acompañan, surge esta nueva forma de reversibilidad entre lo visible y lo invisible:

[...] y nuestro problema es mostrar que pensamiento, en el sentido restrictivo (significación pura, pensamiento de ver y sentir) sólo se comprende como cumplimiento por otros medios del deseo del HAY, por sublimación del HAY y *realización de un invisible que es exactamente el reverso de lo visible, la potencia de lo visible*. De manera que entre sonido y sentido, palabra y lo que ella quiere decir, hay también relación de *reversibilidad* y ningún asunto de prioridad, siendo el intercambio de palabras exactamente una diferenciación de la cual el pensamiento es la integral. (VI, p. 131n; la cursiva es mía)

Lejos de mostrar cómo es posible que el pensamiento emerja de lo “sensible en general”, al introducir la reversibilidad entre lo sensible (visible, tangible, etc.) y el “yo pienso” (invisible) que le acompaña como su *reverso*, Merleau-Ponty se mantiene en las mismas dificultades que señalamos. Produce de la reversibilidad cuerpo sintiente y cuerpo sentido la reversibilidad *yo pienso/sensible* (visible/invisible). Por consiguiente, la actividad del sintiente no es más que la subjetividad transcendental que produce la unidad de la manifestación, de modo que se pueda decir que *un mundo aparece al sujeto*. El sentir queda así determinado por el “yo pienso” que produce el sentido de lo manifestado, así como lo sensible (de lo táctil, lo visible, etc.) queda relegado a ser una masa oscura, cuya luz la aporta el “yo pienso”. Las ideas solo nos aparecen en una experiencia carnal, dice Merleau-Ponty, y su “autoridad” y “poder” radica en que “[...] están *en transparencia detrás* de lo sensible o en su centro” (VI, p. 135; la cursiva es mía). Pero ellas están dadas a un “yo pienso” que las organiza y las comprende, mientras que su consistencia carnal solo produce una

vinculación, sin efecto alguno, con el cuerpo sentido. La única virtud de la carne de las ideas es producir la conexión con la carnalidad del cuerpo. No es más que otra forma de referir la adhesión del cuerpo al mundo por la fe perceptiva, pero en el momento de interrogarla acerca de cómo hace posible el pensamiento –verdadero interés de Merleau-Ponty–, no logra dar una respuesta desde sí misma, sino que debe recurrir de nuevo al lenguaje del “yo pienso” y de la subjetividad transcendental. Incluso la carne “detrás” de las ideas aparece determinada a partir del elemento de lo oscuro (opacidad), mientras que el “alma” (“yo pienso”) y las ideas portan la luz y la transparencia:

Así, es esencial para este tipo de ideas estar “veladas de tinieblas”, aparecer “bajo un disfraz”. Ellas nos dan la seguridad de que “la gran noche impenetrable y desalentadora de nuestra alma” no es un vacío, no es una “nada”; pero esas entidades, esos ámbitos, esos mundos que la tapizan y la pueblan, y de los que ella siente la presencia como la de alguien en la obscuridad, ella los ha adquirido por su intercambio con el visible al que están sujetos. (VI, p.135)

Ya sea como “tinieblas” o como “disfraz”, la carne no adquiere sentido, sino es porque su reverso invisible son las ideas. La profundidad y el sentido del cuerpo y del mundo, que antes se atribuía a la carne universal que comparten, de pronto se ve desplazadas, dando a lugar a la profundidad que dan las ideas. “[...] la idea de la luz o la idea música constituyen el doblez inferior de las luces y los sonidos, *son su otro lado o su profundidad*” (VI, p. 136; la cursiva es mía). Con todo y esto, Merleau-Ponty recusa de la distinción dualista visible/invisible, “[...] no porque la extensión sea pensamiento o el pensamiento extensión, sino porque son una para otra anverso y reverso, y por siempre una detrás de la otra” (VI, p. 137). Quiere decir con esto que las ideas no pueden *aparecer* sino en su *forma* carnal. Que la “textura carnal” *presenta* un “hueco” (una “ausencia”, un “adentro”, una “negatividad”), pero que ese “hueco” (o esa “nada”) es constitutiva de lo que se presenta. Una vez más se trata de la “presentación de una cierta ausencia” (VI, p. 124), razón por la cual se vuelve a rehabilitar, contra todas las previsiones de Merleau-Ponty, la perspectiva de la conciencia (perceptiva). Ya no es la carne la que aporta sentido, sino que, ahora, “[t]endremos que reconocer una *idealidad* que no es ajena a la carne, que le da sus *ejes*, su *profundidad*, sus *dimensiones*” (VI, p. 137; la cursiva es mía) De pronto, deja de tener importancia que lo

visible y lo tangible emerjan de una misma carne, sino que lo crucial es que en ellas *aparece* la idealidad (invisible) que es su “potencia”.

Ahora bien, toda vez que Merleau-Ponty hace girar este discurso de la reversibilidad entre lo sensible y lo ideal en la *presentación de una ausencia*, se mantiene dentro de los límites de la conciencia. Toda la ontología de la carne descansa sobre la idea de que la “vida de conocimiento” (del “hombre”) es una experiencia perceptiva (fe perceptiva). Para Merleau-Ponty se trata en especial de un privilegio de la visión, hasta el punto de afirmar que al pensamiento debe hacérselo aparecer en la “infraestructura de la visión” (VI, p. 131). En otro lado llega a afirmar que la visibilidad “anima al mundo sensible” (VI, p. 137). Cobra sentido, nuevamente, nuestra tesis de que el discurso de la carne está producido desde el punto de vista de la conciencia. Lo que Merleau-Ponty trata de resolver es la aparente autonomía del *cogito* reflexivo que enfatiza lo que se manifiesta a la conciencia. Intenta recuperar la transcendencia de las cosas y del cuerpo mediante la postulación de la carne universal –“medio formador del sujeto y del objeto”–. Sin embargo, como ya hemos visto, en la medida en que la carne universal parece disolver la singularidad del cuerpo propio, Merleau-Ponty se echa para atrás y mantiene la diferencia del sujeto. Esto lo lleva a afirmar la posición de la subjetividad transcendental. Una y otra vez las descripciones giran en torno a la conciencia perceptiva como instrumento de análisis privilegiado. Esta posición de la conciencia se ve reforzada toda vez que Merleau-Ponty limita el “Ser” a su “Ser actual” (“mundo actual”) y, por ende, al “presente visible” (para la conciencia)⁵⁵:

Porque el presente visible no está *en* el tiempo y el espacio, ni, por supuesto, *fuera de ellos*: no hay nada antes de él, después de él, alrededor de él, que pueda rivalizar con su visibilidad. Y, sin embargo, no está solo, no es todo. Exactamente: obstruye mi visión, o sea, me oculta a la

⁵⁵ ¿Para afirmar que el sentido es sensible y dependiente de lo sensible (que lo sensible es el fondo invisible del sentido), es necesario nombrar esta situación a partir de una ontología de la carne? La distinción sentido-sensible no es real, razón por la cual se hace innecesaria la noción de carne universal para resolver la distinción. Como dice Derrida (2011), parece que Merleau-Ponty abusa de la metáfora. Si de verdad Merleau-Ponty se proponía resolver esta distinción, ¿no era acaso más apropiado renunciar a las nociones de base de cuerpo sentido y cuerpo sintiente? Eso es lo que cree Barbaras (2013), por eso es que considera que las nociones de vida y vivir son las adecuadas para salirse de ese marco del monismo explicativo de la fenomenología. El mismo monismo fenomenológico (del cuerpo sintiente y de la subjetividad transcendental) que le reprocha Michel Henry (2001) a Merleau-Ponty.

vez que el tiempo y el espacio se extienden más allá, y que están *detrás* de él, en profundidad, a escondidas. Lo visible no puede así llenarme y ocuparme, sino porque yo, que lo veo, no lo veo desde el fondo de la nada sino desde el medio de él mismo, yo, el vidente, también soy visible. (VI, p. 106)

Este privilegio excesivo otorgado a la visión expresa, como dice Luce Irigaray (1993), el privilegio exorbitante que nuestra cultura ha dado a la visión. Pero, en el caso de Merleau-Ponty, Irigaray considera que se trata de un privilegio en el sentido de que la visión colma la profundidad, el abismo y las brechas abiertas en la percepción. Lo que pretende Merleau-Ponty, dice Irigaray, es cerrar el circuito de nuestras relaciones con el universo en todas sus dimensiones en un solo punto, es decir, en el cuerpo propio que mira y que al mirar concentra en un solo *punto actual* todas las divergencias y cierra las brechas abiertas en una sola imagen consistente y coincidente con la conciencia de lo percibido (lo visto)⁵⁶. En este sentido, la visión tiene esa extraña capacidad de construir paisajes, horizontes, en otras palabras, *de totalizar en una imagen continua actual la multiplicidad de las relaciones perceptivas que establecemos en el mundo*. Pero totalizar todas las relaciones exclusivamente a partir de la visión es una reducción de las capacidades perceptivas del cuerpo. Es querer fundar el “cuerpo estesiológico” desde aquello –la visión– que cierra de mejor manera la distancia entre la percepción y lo percibido. En esta misma línea, Derrida (2011) se refiere al privilegio exorbitante otorgado a la visión en la filosofía de Merleau-Ponty, refiriéndose a la lectura que hace Françoise Dastur de Heidegger. Dastur hace corresponder, según Derrida, la preferencia por la visión en Merleau-Ponty con la preferencia por la *presentificación* del ente en la diferencia óntico-ontológica. En este sentido, la percepción, desde el punto de vista del privilegio otorgado a la visión, estaría orientada, como de hecho ocurre en Merleau-Ponty, por una *intuición en la que el conocer es una presentar*. En este sentido, además de la totalización y la clausura de las brechas a las que hacía referencia Irigaray, la visión tiene, además, el problema de estar guiada por una *presentación de la presencia en el tiempo*

⁵⁶ Irigaray (1993) afirma que en ocasiones la fenomenología de la visión de Merleau-Ponty se confunde con una fenomenología de la pintura o del arte de pintar. Es justamente en ese momento, cuando el rigor del filósofo se da la oportunidad del lirismo en las descripciones (“como alguien que ama el arte”, dice Irigaray), que la visión abandona su *telos* epistemológico en favor de una perspectiva *creativa* que en relación con la carne no cancele sus elementos más poderosos.

presente de lo visible, razón por la cual, lo que eventualmente estaría de fondo en este privilegio excesivo otorgado por Merleau-Ponty a la visión y a la mirada, sería la subjetividad trascendental y la conciencia reflexiva. Este es el modo en el que Merleau-Ponty intenta vincular la percepción a la pertenencia de un mundo visible, lo cual lo lleva posteriormente a la ontología de la carne como resultado de una *totalización* de lo *sensible-visible*. Coincide con la esencia de la percepción que Heidegger rastrea en el concepto de *ser* en relación con el *aparecer*, en la medida en que, como dice el autor, “el ser impera; pero puesto que impera y en tanto que impera y aparece, también se produce necesariamente la percepción con la aparición” (2003, p. 130), y puesto que el “hombre”, continúa Heidegger, participa en el suceso de la percepción y de la aparición, luego, el hombre también pertenecerá al ser: “luego, la esencia y la modalidad del ser humano sólo se puede determinar a partir de la esencia del ser” (p. 130). A esto se refiere Merleau-Ponty cuando dice que hay una profundidad de lo visible y que puedo ver porque también pertenezco a esa profundidad de lo visible. Pero estas conclusiones se extraen, como ya hemos mostrado, de ese efecto de *totalidad* y de *clausura* de las brechas que produce la visión. La pertenencia a un mundo visible, condición de la propia mirada, según Merleau-Ponty, está sujeta a 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.

Todo conduce a la subjetividad trascendental como *nodo central*. Por un lado, en la *presentación de una cierta ausencia*, lo ausente y lo latente es la constitución carnal del cuerpo sintiente, de modo que, detrás del presente visible que aparece a la mirada (conciencia perceptiva), se halla lo visible al cual pertenece el vidente –ello es lo ausente–. No habría visión, dice Merleau-Ponty, si el sujeto no formara parte de lo visible. Por otro lado, como dije más arriba, la idealidad es la que le da los ejes y la profundidad a la carne. “Como la nervadura sostiene a la hoja desde dentro, desde el fondo de su carne, las ideas son la textura de la experiencia; su estilo, mudo primero, proferido luego” (VI, p. 110). Luego, la idealidad (invisible) se halla detrás de lo visible (del presente visible). De modo que, si, como dice Merleau-Ponty, la presencia del mundo es presencia de la carne del mundo a la carne del

sujeto, ello significa que es la idealidad, en última instancia, la que se halla en el centro del sujeto. Comprendemos más aún aquello de que “[...] nosotros percibimos las cosas mismas, que *somos el mundo que se piensa* –o que el mundo está en el *centro de nuestra carne*–” (VI, p. 123; la cursiva es mía).

Ya sea que el cuerpo esté en el centro de la carne o que la carne esté en el centro del cuerpo, se trata, en ambos casos, del *mismo centro*, sin el cual el ensamblaje de lo sensible en general sería apenas una aglutinación de experiencias. El *mismo* y el *único* centro: “[...] ese *yo pienso* que debe poder acompañar todas nuestras experiencias” (VI, p. 131). Totalización del objeto de la conciencia y absolutización de esa *objetividad en general* en la forma de lo sensible (sensible en sí), en cuyo *centro* se halla la subjetividad transcendental como fuente *desplazada* –ciega– que alimenta todo el engranaje de esta cápsula de *sentido*. Guiado por el *misterio* de la fe perceptiva y por el efecto de proximidad que produce la *presencia* de lo *visible* a la *conciencia*, Merleau-Ponty llega al extremo de ontologizar la proximidad del objeto presente visible, hasta el punto de hacer indistinguibles cuerpo y cosas. Estrategia de los dos cuerpos, el uno sintiente y el otro sentido –“segmentos de *un solo recorrido circular*” (VI, p. 125; la cursiva es mía)–, cuya *dualidad circular* instituye un único movimiento, el de la determinación del “Ser” como objeto de *conocimiento* para la conciencia (perceptiva-racional): “[...] todo lo que se dice del cuerpo sentido repercute en el sensible entero del que forma parte, y en el mundo” (VI, p. 125). Por lo tanto, *ego cogito* –centro y unidad– que, por un lado, instituye su propia *pasividad* como *pertenencia* a la “Visibilidad” –exilio al “anonimato innato de Mí-mismo” (VI, p. 126) en la carne–; por el otro, faro de luz proyectiva, alimentándose del *sol oculto*: “[...] él es la Visibilidad, ora errante y ora reunida, y, a ese título, *no está en el mundo; ve el mundo mismo, el mundo de todos, y sin tener que salir de ‘sí mismo’* [...]” (VI, p. 125; la cursiva es mía). Así, pues, *encarnación* del *cogito*, es decir, el cuerpo como “Visibilidad” –activa y pasiva–. La mirada porta el secreto de la reversibilidad constitutiva de todo lo existente, llevando tras de sí el peso de la dualidad conciencia/objeto –“*identidad* del vidente y de lo visible” (VI, p. 123; la cursiva es mía)– (Merleau-Ponty: hacer emerger el pensamiento de la “infraestructura de la

visión”). De modo que, movimiento circular del *cogito encarnado* (cuerpo propio) en cuyo caso *solo por analogía* podría hablarse de la carne del mundo (R. Barbaras).

CONCLUSIÓN

Esta investigación se planteó por objetivo demostrar la manera en la que el problema del *cogito* reflexivo retorna en la ontología de la carne de Maurice Merleau-Ponty. Para ello hemos tenido que plantear, en primera instancia, el lugar de emergencia del problema del *cogito* en *FP*.

El problema del *cogito* reflexivo y del *cogito* tácito surge en la fenomenología de Merleau-Ponty para explicar una tarea que la fenomenología en general se ha planteado a sí misma: es necesario explicar cómo es que un mundo se puede abrir al conocimiento de un sujeto. A fin de cuentas, esta exigencia fenomenológica tiene de fondo una interrogación acerca del *origen de la verdad*. Merleau-Ponty ha llevado hasta las últimas consecuencias esta exigencia de la verdad, hasta el punto de que finalmente ha sido conducido al cuerpo propio como condición última de la revelación de la verdad del mundo. La percepción se ha convertido de esta manera en el vínculo y en el primer acceso al mundo de los fenómenos. Esta le enseñó a Merleau-Ponty lo que la fenomenología intentaba explicar, es decir, por un lado, cómo puede aparecer un mundo a un sujeto cognoscente que busca la verdad y, por el otro, cómo es que este aparecer es posible por la adherencia de este sujeto a ese mundo.

La percepción, pues, era la clave, *a la vez*, subjetiva y objetiva del problema del origen de la verdad. De este modo, Merleau-Ponty encaró el *cogito* reflexivo en el pensamiento de Descartes y lo inscribió en el horizonte del cuerpo y de la percepción. Interrogó el *cogito* reflexivo porque, si el *logos* del mundo se revela al cuerpo en la percepción, entonces la verdad no es constituida por el pensamiento reflexivo, sino que se manifiesta previamente al cuerpo como vivencia sensible. Pero la verdad no es *del* sujeto, sino que es *del* mundo y se revela al sujeto encarnado. De manera que los comportamientos del sujeto son modos de expresión corporal del *logos* del mundo. Por eso es que el *cogito* reflexivo puede pensar un mundo y plantearse a sí mismo la verdad de este, porque en el fondo el mundo le parece muy próximo. Esta proximidad silenciosa del mundo en el cuerpo era lo que Merleau-Ponty denominaba *cogito* tácito, porque creía que a la posibilidad de pensar le precedía en primera instancia una vivencia pura –prerreflexiva– del cuerpo y, que si el cuerpo podía expresar una

verdad *del* mundo que luego fijaría y retendría con el pensamiento, era necesario que el mundo estuviera *presente* en el cuerpo.

Así es como finalmente se vinculan en *FP* el cuerpo, la percepción, el *cogito* tácito, la expresión y el *cogito* reflexivo. Todos estos conceptos tienen un supuesto de fondo: la *presencia* y la *coincidencia* del mundo en el *presente vivo* del cuerpo. En el primer capítulo de esta investigación hemos demostrado que el *cogito* reflexivo depende del *cogito* tácito y que este a su vez es la condición para poder expresar el *logos* del mundo. El *cogito* tácito es la “subjetividad indeclinable” sobre la cual descansa la revelación de la verdad *del* mundo a un sujeto cognoscente, es decir, a un sujeto encarnado cuya esencia es ser un sujeto práctico y motor. Si el problema del *cogito* reflexivo es que suplanta lo vivido por lo pensado, esto es, que se torna constituyente del mundo; entonces, Merleau-Ponty va a reducir este *cogito* reflexivo en favor del cuerpo y de la conciencia perceptiva, de modo que así puede proponer finalmente un contacto de sí a sí del cuerpo en el mundo, no en la forma de una *identidad*, puesto que esta es adecuación del pensamiento a lo pensado, sino en la forma de una proximidad absoluta, es decir, de una *presencia viva* del cuerpo en el mundo.

Ahora bien, esto nos ha conducido a rastrear el problema del *cogito* reflexivo en VI, pues Merleau-Ponty propone esta obra –publicada póstumamente– como una superación de las tesis filosóficas sostenidas en *FP*. Esta superación se expresa a través de una ontología de la carne con la que Merleau-Ponty pretende desligarse de las implicaciones idealistas que todavía perviven en el concepto de *cogito* tácito. Merleau-Ponty cree que el *cogito* tácito reproduce lo que en *FP* él criticaba al *cogito* reflexivo cartesiano. Nuestro objetivo en el segundo capítulo era mostrar que en realidad el problema del pensamiento reflexivo –y sus implicaciones idealistas y trascendentales– no se encuentran superadas por la ontología de la carne, sino que Merleau-Ponty opera una sustitución de los conceptos: de *cogito* tácito pasa a hablar de fe perceptiva y de *cogito* reflexivo cartesiano a filosofía reflexiva; pero en el fondo, el problema de la verdad y del *logos* del mundo que se revela en el *presente viviente* del cuerpo se mantiene sin abordar críticamente. Hemos mostrado aquí que la exigencia de la *presencia* y de la *coincidencia* se ha intensificado en Merleau-Ponty hasta el punto de que

la carne plantea una proximidad absoluta entre sujeto encarnado y mundo, porque están hechos de la misma “masa interiormente trabajada”. Esto vuelve a poner a Merleau-Ponty en el problema del *cogito* reflexivo, toda vez que de nuevo se trata de la doble tarea fenomenológica, es decir, la del cuerpo como condición de fenomenización y la de la *pertenencia* del cuerpo a un mundo trascendente. El cambio radica en la manera en la que Merleau-Ponty enfoca la pertenencia a través de la carne como medio de emergencia común del cuerpo y de las cosas sensibles. Pero el concepto de carne sigue siendo deudor de la *presencia viva* del mundo en el cuerpo (fe perceptiva). La *presencia* y la *coincidencia* guiarán los análisis del tacto y de la visión que darán como resultado la ontología de la carne. El *cogito* reflexivo retorna en virtud de que tiene su suelo de emergencia en el horizonte de la *presencia* como forma del sentido del cuerpo.

Esto nos condujo finalmente en el tercer y último capítulo a realizar una cierta deconstrucción de la ontología de la carne, con el objetivo de mostrar poco a poco la manera en la que la construcción conceptual de Merleau-Ponty contribuía a ocultar una distorsión por la cual la *presencia carnal* del mundo en el cuerpo encubría una perspectiva de análisis y una escritura filosófica que estaban, en última instancia, ligadas inevitablemente a la conciencia reflexiva y a la subjetividad trascendental que el autor pretendía superar. Demostramos que no es posible desvincularse de la mirada reflexiva si se mantiene como principio rector que el mundo se abre a la percepción como manifestación en el *presente vivo-carnal del cuerpo*. Tanto el concepto de percepción como el de cuerpo propio dependen de una interpretación previa del cuerpo y del mundo como cuerpo *del sentido* y como mundo *del sentido*. El sentido a su vez depende de la doble tarea de la fenomenología (que volvimos encontrar en los análisis del tacto y de la visión): en primer lugar, la encarnación y la pertenencia (del sujeto carnal al mundo) que signan la condición de opacidad del cuerpo y del mundo; en segundo lugar, el cuerpo como condición de fenomenización del mundo, razón por la que no puede ser reducido, sino que se mantiene *a la vez* dentro y fuera del mundo. Esta ambivalencia del cuerpo fenomenal es lo que vuelve a introducir el *cogito* tácito como subjetividad indeclinable, que no es sino otro nombre para la subjetividad trascendental por la que hay simultáneamente un adentro (cuerpo vivido o cuerpo fenomenológico) que

produce su propio afuera en la forma de fenómenos exteriores. La subjetividad trascendental finalmente produce su propia forma de conciencia como conciencia reflexiva y su propia forma de escritura como escritura *del sentido*.

Nuestro gesto ha sido deconstructivo (J. Derrida) en el último capítulo en el sentido de que hemos puesto en suspenso el valor de verdad del discurso filosófico de Merleau-Ponty en relación con la ontología de la carne. Finalmente, nuestra intención era interrogar la manera en la que la escritura filosófica de Merleau-Ponty producía un efecto de verdad bajo la primacía del cuerpo *humano* como un significante total (J.-L. Nancy) cuyo presupuesto implícito es la existencia del “hombre” (M. 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*”.

ÍNDICES ANALÍTICOS

Índice de nombres

B

Barbaras, R. 15, 16, 47, 69, 77, 78, 79, 82, 83,
87, 90, 91, 94, 95, 98, 102, 106
Battán, A. 11
Biran de, M. 14, 18, 86

D

Derrida, J. 1, 23, 63, 64, 65, 67, 72, 73, 75,
76, 84, 102, 103, 110
Descartes, R. vii, 10, 11, 13, 14, 17, 18, 19,
23, 24, 26, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 59, 107

F

Foucault, M. 63, 78, 84, 85, 86, 96, 110

H

Heidegger, M. 15, 35, 64, 77, 103
Henry, M. 78, 80, 81, 82, 83, 86, 87, 90, 93,
96, 102
Husserl, E. 8, 12, 23, 35, 40, 42, 43, 45, 48,
64, 67, 74, 75, 76, 78

I

Inverso, H. 42
Irigaray, L. 103

L

Levinas, E. 12, 43, 64, 65, 67, 72

LI

Llorente, J. 50

M

Malebranche, N. 13
Malraux, A. 29, 77
Marcel, G. 86
Moreno-Márquez, C. 19
Moya, P. 21

N

Nancy, J.-L. 83, 85, 110

R

Ricoeur, P. 86

S

Sartre, J.-P. 34, 59, 77
Schmidt, J. 61
Szilasi, W. 43

V

Vasseleu, C. 67, 69

Índice de conceptos

A

absolutización de lo sensible, 78, 83, 93, 96
 actitud natural, 78, 86
 actitud reflexiva, 45, 46, 48, 51, 53, 55, 59, 62
 actitud trascendental, 60, 78
 acto, 11, 12, 17, 18, 20, 28, 39, 41, 47, 51, 66, 68, 92, 97
 adecuación, 4, 14, 42, 43, 45, 46, 48, 52, 53, 55, 68, 108
 adherencia al mundo, 54
 adhesión al mundo, 99
 alma, 7, 11, 17, 23, 84, 101
 analogía, 74, 78, 88, 106
 antropología, 89
 anverso, 71, 84, 87, 101
 apartamento, 68
 apertura al mundo, 44, 48
 audición, 71
 autoafección, 67, 86

C

campo trascendental, 10, 52
 campos de percepción, 44
 carnalidad del cuerpo, 101
 carne de las ideas, 101
 carne del mundo, 50, 70, 78, 82, 85, 97, 104, 106
 carne universal, 57, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 75, 78, 81, 83, 86, 87, 88, 89, 91, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102
 certeza, 11, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 26, 38, 42, 46, 47, 49, 53
cogitata, 44
cogitatum, 43, 48
cogito absoluto, 46, 48, 56
cogito hablado, 33, 47
cogito moderno, 86, 96
 comportamiento, 5, 7, 17, 24, 25, 32, 33, 61
 comportamiento corporal, 5, 24, 25
 comportamiento motor, 32

comunidad de ser, 44
 comunidad ideal, 44
 conciencia absoluta, 10
 conciencia corporal, 16, 69, 74
 conciencia irreflexiva, 69
 conciencia no-tética, 59
 conciencia perceptiva, 2, 5, 7, 16, 21, 23, 29, 32, 34, 57, 61, 69, 94, 96, 97, 102, 104, 108
 conciencia racional, 97
 conciencia reflexiva, 3, 7, 11, 16, 21, 25, 41, 47, 50, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 76, 79, 80, 82, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 95, 97, 98, 104, 109
 conciencia tética, 35
 conciencia universal, 32
 contacto de sí a sí, 9, 15, 59, 108
 corporeidad, 69, 82, 91
 cosa, 8, 11, 12, 17, 18, 20, 22, 24, 27, 29, 36, 37, 38, 39, 43, 49, 52, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 83, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98
 cosa que piensa, 24
 cosa sensible, 67, 68, 71, 80, 88, 93, 96
 cosa tangible, 68, 73
 cosa visible, 68, 73, 77, 95
 creencia irreflexiva, 69
 cuerpo antiguo, 79
 cuerpo del sentido, 4, 6, 84, 109
 cuerpo estesiológico, 103
 cuerpo expresivo, 17, 24
 cuerpo fenomenal, 79, 90, 92, 109
 cuerpo fenomenológico, 67, 109
 cuerpo humano, 64, 84, 85, 89, 110
 cuerpo nuevo, 79
 cuerpo perceptivo, vi, 3, 23, 45, 55, 56, 60, 61, 62
 cuerpo percipiente, 12
 cuerpo propio, 2, 4, 13, 15, 16, 32, 33, 36, 57, 62, 63, 71, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 89, 91, 92, 94, 96, 98, 99, 102, 103, 106, 107, 109, 110

cuerpo sinérgico, 92

D

dato absoluto, 45
 dehiscencia, 88, 97
 discurso, 4, 17, 23, 64, 65, 74, 80, 81, 83, 85, 87, 89, 90, 91, 93, 97, 98, 100, 102, 110
 discurso de la carne, 98, 102
 discurso filosófico, 4, 64, 65, 74, 80, 81, 87, 89, 90, 93, 99, 110
 distancia, vi, 8, 13, 14, 50, 58, 61, 62, 63, 68, 69, 70, 74, 78, 86, 93, 95, 96, 97, 103
 dualidad, 82, 83, 87, 88, 90, 91, 93, 96, 97, 99, 105
 duda, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 27, 29, 31, 43, 47, 53
 duda cartesiana, 16, 17, 23
 duplicado empírico-trascendental, 78, 84, 85

E

economía de lo negativo, 63
 empírico, 22, 24, 85, 86
 encarnación, 2, 14, 44, 45, 57, 75, 76, 86, 94, 105, 109
 encarnación de la conciencia, 57, 94
 en-sí, 10
 entrelazamiento, 30, 56, 87
epoché fenomenológica, 43
 equivocidad, 15, 79
 escena, 8, 17, 41, 48
 escritura, iii, vi, 4, 6, 63, 64, 65, 67, 68, 74, 78, 88, 93, 109, 110
 escritura filosófica, vi, 6, 63, 65, 67, 88, 93, 109, 110
 esfera de inmanencia, 21, 45, 48, 49, 53
 espejo, 3, 45, 46, 55, 67, 73, 83, 89
 espíritu, 9, 10, 13, 25, 30, 36, 37, 46, 49, 54, 73
 esquema inteligible, 54
 estructura auto-afectiva, 67
 evidencia, 6, 7, 8, 29, 30, 32, 58, 63, 72, 76, 81, 91
 existencia corporal, 16, 21, 36, 56

existencia efectiva, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 28, 29, 31, 32, 33, 55
 experiencia carnal, 100
 experiencia corporal, 44, 55
 expresión, v, vi, 4, 5, 12, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 39, 41, 43, 47, 57, 59, 61, 62, 71, 107, 108
 expresión primordial, 24
 extensión, 83, 88, 101

F

fe primordial, 36, 37
 fenómeno psíquico, 45
 fenómeno puro, 45
 ficción, 17
 filosofía de la conciencia, 61, 78, 82, 94, 96
 filosofía del poder, 64
 foco virtual, 47, 91
 fonación, 71
 forma, viii, 4, 8, 9, 11, 13, 15, 17, 20, 22, 24, 25, 26, 28, 32, 33, 35, 36, 37, 39, 42, 44, 45, 46, 47, 49, 58, 65, 67, 72, 79, 81, 82, 85, 88, 91, 95, 96, 99, 100, 101, 105, 108, 109, 110
 fuente de luz, 47, 51
 fuente original, 47
 fuente universal de sentido, 56
 función corporal, 47, 50, 52
 función lingüística, 32, 47
Fundierung, 31

G

génesis empirista, 99
 gesto, 1, 25, 29, 30, 34, 36, 67, 70, 74, 83, 98, 110
 gesto de escritura, 70
 gestos discursivos, 98

H

habitualidad del cuerpo, 24
 hiato, 66, 68, 97
 hombre, 39, 78, 81, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 102, 104, 110

I

idealidad del lenguaje, 23
 idealismo, 7, 23, 40, 68, 78, 91, 98, 100
ideats, 44
 imagen, 27, 46, 47, 103
 imaginación, 10, 17, 67
 impensado, 85, 86
 inconciente, 14
 inmediatez originaria, 50, 68
 intención de significar, 4, 5, 23, 24
 intención significativa, 25
 intención significativa, 23, 26, 29, 31
 intersubjetividad, 44
 intocable, 61, 63, 84
 intuicionismo, 64
 invisible, vi, viii, 5, 6, 42, 61, 63, 84, 100,
 101, 102, 104
 irreflexivo, 21, 31, 54, 85

J

jerarquía de los sentidos, 71
 juego, 17, 31, 32, 47, 57, 67, 86, 92, 96, 97

K

Körper, 80, 91

L

lazo carnal, 57
 lazo perceptivo, 51, 53
 lazo prelógico, 51, 57
Leib, 80
leibhaftig, 75
 lenguaje, vi, 1, 4, 5, 8, 18, 19, 20, 21, 22, 23,
 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 47, 51,
 60, 61, 62, 63, 79, 85, 93, 95, 98, 99, 101
 lenguaje empírico, 22
 lenguaje hablado, 24
 lenguaje hablante, 24
 lenguaje instituido, 21, 24, 51, 61
 lenguaje sedimentado, 25
logos, 21, 63, 64, 107, 108, 110
 luz, 38, 45, 48, 64, 71, 91, 94, 100, 101, 105

M

mano, 30, 31, 49, 65, 66, 68, 72, 73, 74, 75,
 87, 92, 97, 99
 masa sensible, 89
 metacategoría, 86
 metáfora, 65, 78, 102
 mirada reflexiva, 62, 63, 67, 70, 74, 79, 81,
 88, 90, 92, 109
 Mismo, 67
 monismo fenomenológico, 62, 79, 102
 movimiento centrífugo, 55
 mundo actual, 36, 55, 102
 mundo del silencio, 8, 50, 61, 71
 mundo efectivo, 49, 52, 54
 mundo en sí, 9, 36, 37, 45
 mundo táctil, 72
 mundo visible, 13, 72, 95, 104

N

naturalismo, 78, 79, 86
 naturante universal, 46
 negatividad, 61, 63, 67, 101
 no-coincidencia, vi, 61, 63, 64, 66, 68, 74, 78,
 92, 93, 95, 97
noema, 43
 no-ser, 66

O

objeto técnico, 73
 ontogénesis, 89
 opacidad, 16, 97, 101, 109
 órgano absoluto, 83, 84
 Otro, 10, 67

P

palabra, ii, iii, 9, 17, 19, 22, 23, 24, 25, 26,
 30, 32, 60, 61, 64, 100
 para-sí, 9, 10, 71, 77
 pasividad absoluta, 52
 pasividad fundante, 52
 pensamiento irreflexivo, 34
 pensamiento pensado, 22, 23, 24, 29, 31, 33
 pensamiento pensante, 22, 23, 24, 29

poder-ser, 15, 17, 24
 positivismo, 78, 86
 prediscursivo, 50
 prerreflexivo, 12, 19, 21, 34, 50, 59, 60
 presencia previa del mundo, 47
 presente viviente, vi, 64, 108
 pretemático, 50
 prótesis, 73
 protética, 73
 proximidad, 12, 23, 29, 63, 69, 70, 74, 78, 93,
 95, 97, 105, 107, 108, 109
 proximidad absoluta, 78, 108, 109

Q

quiasmo, 87

R

razón, 2, 3, 17, 19, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 29,
 30, 34, 45, 51, 57, 60, 63, 64, 69, 79, 83,
 86, 87, 89, 97, 98, 101, 102, 104, 109
 realismo, 7, 23
res cogitans, 16
 reversibilidad, 63, 67, 69, 71, 73, 74, 76, 80,
 82, 89, 91, 92, 97, 99, 100, 102, 105
 reversibilidad siempre inminente, 67, 92, 97
 reverso, 71, 84, 87, 93, 99, 100, 101

S

sensación, 11, 14, 75, 76
 sensibilidad, 73, 82, 87
 sensible ejemplar, 64, 81, 84, 85, 87, 89
 sensible en sí, 105
 sentido del cuerpo, 4, 80, 83, 101, 109
 signifiante total, 4, 6, 84, 85, 110
 signo, 6, 19, 22, 23, 24, 67, 83
 signo empírico, 23, 25
 sobrerreflexión, 50
 sobrevuelo, 49, 89
 sonido, 25, 72, 88, 100
 subjetividad indeclinable, v, 32, 34, 35, 108,
 109
 subjetividad trascendental, v, vi, 6, 7, 8, 11,
 63, 78, 79, 81, 86, 88, 102, 104, 109

suelo primordial, 21
 sujeto carnal, 36, 109
 sujeto concreto, 53
 sujeto constituyente, 7, 40
 sujeto encarnado, 7, 8, 14, 44, 57, 107, 108,
 109
 sujeto hablante, 17, 25, 26, 30, 33
 sujeto perceptor, 32, 36, 96
 sujeto práctico, 33, 34, 35, 57, 108
 sujeto práctico y motor, 57, 108
 sujeto teórico, 63, 65
 sujeto trascendental, 44, 52, 67, 70
 superficie táctil, 73, 77
 sustancia pensante, 17

T

tacto, v, vi, 6, 10, 58, 61, 63, 65, 67, 71, 72,
 73, 74, 75, 76, 78, 79, 83, 84, 87, 89, 92,
 95, 97, 99, 100, 109
 tacto humano, 84, 89
 técnica, 73
 textura carnal, 70, 101
 trascendencia del mundo, v, 5, 8, 9, 10, 11,
 17, 19, 21, 26, 50, 85

U

unidad de significación, 44
 unidad prerreflexiva y preobjetiva, 91
 univocidad, 15

V

vacío ontológico, 66, 97
 variación imaginaria, 17
 vida consciente, 43
 vida de conocimiento, 88, 93, 94, 97, 102,
 110
 vida efectiva, 55
 vida perceptiva, 49, 55
 vida táctil, 66, 99
 vidente, 68, 69, 72, 73, 76, 80, 81, 83, 89, 91,
 95, 96, 103, 104, 105
 visibilidad, 69, 82, 91, 102

visión, v, vi, 6, 10, 12, 13, 30, 33, 43, 46, 58,
61, 63, 65, 67, 71, 72, 74, 75, 76, 78, 79,
84, 87, 91, 95, 97, 99, 100, 102, 103, 104,
106, 109

vivencia de sí a sí, 5, 8, 58, 59

vivencia del yo, 45

vivencia pura, 5, 8, 23, 29, 58, 59, 62, 107

vocablo, 19, 34

voz, 23, 61, 66, 67

Y

yo pienso, 18, 53, 56, 99, 100, 105

yo puedo, 13, 50, 92

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes primarias

a) En francés

Merleau-Ponty, M. (1964a). *L'Œil et l'Esprit*. Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1964b). *Le visible et l'invisible*. Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1967). *La structure du comportement*. Presses Universitaires de France.

Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (2001). *Signes*. Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (2002). *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Librairie Philosophique J. Vrin.

Merleau-Ponty, M. (2003). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.

b) En castellano

Merleau-Ponty, M. (1964c). *Signos* (C. Martínez & G. Oliver, trads.). Editorial Seix Barral.

Merleau-Ponty, M. (1976). *La estructura del comportamiento* (E. Alonso, trad.). Librería Hachette.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. (J. Cabanes, trad.). Planeta-De Agostini.

Merleau-Ponty, M. (2006). *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson* (J. M. Ayuso Díez, trad.). Ediciones Encuentro.

Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible* (E. Consigli & B. Capdevielle, trads.). Nueva Visión.

Merleau-Ponty, M. (2012). *La duda de Cézanne* (J. Cernay, trad.). Casimiro Libros.

Merleau-Ponty, M. (2013). *El ojo y el espíritu* (A. del Río Herrmann, trad.). Trotta.

Merleau-Ponty, M. (2015). *La prosa del mundo* (F. Pérez, trad.). Trotta.

Merleau-Ponty, M. (2016). *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*. Prometeo Libros.

Merleau-Ponty, M. (2006). *El mundo de la percepción. Siete conferencias* (V. Goldstein, trad.). Fondo de Cultura Económica.

2. Fuentes secundarias

Barbaras, R. (2013). *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*. (J. M. Díez, trad.) Editorial Encuentro.

Battán, A. (2013). Forma, perspectiva y percepción: ¿es el alma la que ve y no el cuerpo? *Escritura e imagen*, 9, 253-268.

Derrida, J. (2011). *El tocar, Jean-Luc Nancy* (I. Agoff, trad.). Amorrortu Editores.

Henry, M. (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne* (J. Teira, G. Fernández & R. Ranz, trads.). Ediciones Sígueme.

Irigaray, L. (1993). *An Ethics of Sexual Difference* (C. Burke & G. Gill, trads.). Cornell University Press.

Llorente, J. (2014). La especularidad de la carne. Sobre el sentido del “giro ontológico” en *Le Visible et l’invisible de Merleau-Ponty*. *Diánoia*, 59(72), 85-111.

Moreno-Márquez, C. (2011). Fe perceptiva y armonía de lo sensible. En: Álvarez, L. (coord.). *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011. (Siete lecciones)*. Eutelequia.

Moya, P. (2020). Primacía de la percepción y otras notas características de la teoría del conocimiento de Merleau-Ponty. *Veritas*, (45), 99-120.

Nancy, J.-L. (2016). *Corpus* (P. Bulnes, trad.). Arena Libros.

Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro* (A. Neira Calvo, trad.). Siglo XXI Editores.

Schmidt, J. (1985). *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism*. St. Martins's Press.

Vasseleu, C. (1998). *Textures of Light. Vision and Touch in Irigaray, Lévinas and Merleau-Ponty*. Routledge.

3. Otras fuentes

Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno* (F. Peñalver, trad.). Pre-textos.

Derrida, J. (2012). *La escritura y la diferencia* (P. Peñalver, trad.). Anthropos Editorial.

Derrida, J. (2018). *Márgenes de la filosofía* (C. González, trad.). Ediciones Cátedra.

Descartes, R. (2005). *Meditaciones metafísicas* (A. Zozaya, trad.). Alianza Editorial.

Descartes, R. (2008). *Discurso del método* (E. Bello, trad.). Editorial Tecnos.

Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (E. C. Frost, trad.). Siglo XXI Editores.

Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica* (A. Ackermann, trad.). Gedisa.

Heidegger, M. (2014). *Ser y tiempo* (J. Eduardo Rivera, trad.). Trotta.

Heidegger, M. (2015). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (J. Adrián Escudero, trad.). Herder Editorial.

Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas* (J. Gaós & M. García-Baró, trads.). Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (A. Ziri6n, trad.). Fondo de Cultura Econ6mica.

Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducci6n general a la fenomenología pura* (J. Gaos, trad.). Fondo de Cultura Econ6mica.

- Husserl, E. (2015a). *Investigaciones lógicas I* (M. Morente & J. Gaos, trads.). Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2015b). *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones* (M. García-Baró, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Inverso, H. (2018). *Fenomenología de lo inaparente*. Prometeo Libros.
- Levinas, E. (2006). *Trascendencia e inteligibilidad. Seguido de una conversación* (J. María Ayuso, trad.). Ediciones Encuentro.
- Levinas, E. (2015). *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos* (M. García-Baró, trad.). Trotta.
- Levinas, E. (2016). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (M. García-Baró, trad.). Ediciones Sígueme.
- Levinas, E. (2017). *La teoría fenomenológica de la intuición* (T. Checchi, trad.). Ediciones Sígueme.
- Sartre, J.-P. (2019). *El ser y la Nada* (J. Valmar, trad.). Losada.
- Szilasi, W. (1973). *Introducción a la fenomenología de Husserl* (R. Maliandi, trad.). Amorrortu Editores.