

La interpretación del *Cogito* cartesiano por M. Merleau-Ponty en
Fenomenología de la percepción: Cogito hablado y Cogito tácito

(Mónica Isabel Menacho, IdIHCS, CIEFI, FaHCE, UNLP)

Introducción

El *Cogito* cartesiano fue examinado por M. Merleau-Ponty a lo largo de toda su obra, desde su primer trabajo *Estructura del comportamiento* (1942), pasando por *Fenomenología de la percepción* (1945), los *Cursos de la Universidad de Lyon* (1947), *Lo visible y lo invisible* (p.1964), hasta los *Cursos del Collège de France* 1956-57, 1957-58, 1960-61. En este trabajo nos concentraremos exclusivamente en el examen que Merleau-Ponty realiza del *Cogito* cartesiano en *Fenomenología de la Percepción* (1945). En dicha obra el *Cogito* es examinado en el marco de un diálogo polémico de Merleau-Ponty con dos de las interpretaciones del *Cogito* dominantes en sus años de formación: la interpretación empirista/inmanentista y, sobre todo, la interpretación idealista, denominada “eternitaria”. El objetivo de Merleau-Ponty es proponer una interpretación alternativa a las mencionadas que le permita devolver al *Cogito* su dimensión de facticidad, haciendo posible a su vez la salida del solipsismo, esto es, haciendo posible al “otro”. En el marco de esta reinterpretación, Merleau-Ponty sostendrá que el *Cogito* expresado por Descartes en las *Meditaciones Metafísicas* es un *Cogito* reflexivo y lingüístico (*Cogito parlé*), cuya fuente de sentido debe remitirse a un *Cogito tácito* (*Cogito tacite*): a una experiencia originaria y ante-predicativa de mi contacto con mi existencia y con el ser del mundo.

¿Una inversión del *Cogito*?

Al promediar el capítulo que Merleau-Ponty dedica al *Cogito* en *Fenomenología de la Percepción* nos encontramos con un pasaje en el que nuestro autor pone de manifiesto su interpretación de la primera verdad cartesiana, que bien podría aparecernos como una inversión del sentido usual que se adscribe a aquella primera verdad:

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. Mi amor, mi odio, mi voluntad, no son ciertos como simples pensamientos de amar, odiar o querer, sino, al contrario, toda certeza de estos pensamientos proviene de la de los actos de amor, de odio o de voluntad de los que estoy seguro porque los *hago*. (Merleau-Ponty, 1985:392)

Al afirmar que la certeza de mis pensamientos deriva de su existencia efectiva o, al revés, que la certeza de mi existencia no proviene de pensarme como existente Merleau-Ponty parece efectuar una inversión del sentido típicamente idealista del *Cogito*, resumible acaso como “existo porque pienso”, en favor de una aparente interpretación realista, que rezaría la fórmula inversa “pienso porque existo”. Sea como fuere, lo cierto es que Merleau-Ponty niega que la interpretación correcta del *Cogito* sea que estoy seguro de existir porque pienso ser. Para comprender esta lectura y su real implicancia en cuanto a idealismo y realismo se refiere, es necesario comprender el contexto de discusión al que Merleau-Ponty se enfrenta al interpretar el *Cogito* de esta manera.

La reflexión de Merleau-Ponty sobre el *Cogito* se despliega en un diálogo polémico contra dos interpretaciones de la primera verdad cartesiana: interpretación empirista y, en mayor medida, la interpretación idealista, denominada por él también, “eternitaria”. Mientras que la interpretación idealista concibe el tiempo en términos de eternidad, esto es, reconoce en el *Cogito* un campo y un sistema de pensamientos que no está sujeto al tiempo ni a limitación alguna, lo que la conduce a pensar la existencia en términos de conciencia o acto espiritual fuera del tiempo; la interpretación empirista concibe al tiempo como fragmentado, esto es, como una sumatoria de instantes insondables, concepción ésta que conducirá inevitablemente al problema de cómo sostener al unidad del yo que, justamente, parece eclosionar ante la no continuidad temporal. Ahora bien, independientemente de esas diferencias estas interpretaciones del *Cogito* cartesiano tienen en común que ambas son inmanentistas. Pues en efecto, incluso en el caso de la lectura empirista el yo no sería más que el nombre común o la causa hipotética de la suma de acontecimientos psicológicos a los que se vio reducida, previamente, toda experiencia. Ciertamente, el principal adversario de Merleau-Ponty estará representado por la línea idealista – que en reiterados lugares de *Fenomenología* nuestro autor hará coincidir con el constructivismo kantiano-, sin embargo,

en la medida en que el empirismo constituye también una forma de inmanentismo, sus argumentos no dejarán de apuntar, ocasionalmente al menos, contra éste también. Y es que, en efecto, lo que Merleau-Ponty busca sostener en su interpretación del *Cogito* es precisamente el carácter trascendente de la conciencia o, dicho en otros términos, ofrecer una lectura alternativa que deslinde al *Cogito* de las interpretaciones inmanentistas que lo encierran en el formato de una certeza que dice todo lo que esencialmente pertenece al sujeto sin decir nada acerca del mundo. Así, para Merleau-Ponty el *Cogito* no es el descubrimiento de la inmanencia psicológica y la inherencia de todos los fenómenos en unos “estados de conciencia privados”, como tampoco el reconocimiento de una inmanencia trascendental y la pertenencia de todos los fenómenos a una conciencia constituyente. Lo que descubro y reconozco por el *Cogito* es, según Merleau-Ponty, “el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo” (Merleau-Ponty, 1985:386).

Es en este contexto que debe comprenderse la aparente inversión del *Cogito* efectuada por Merleau-Ponty, cuyo sentido estriba, más que en una inversión propiamente dicha, en el intento de eludir los compromisos del realismo ingenuo como del idealismo. Así, no se trata de un vuelco hacia una suerte de realismo ingenuo sino, antes bien, de un intento de poner en claro la trascendencia de la conciencia que es captada en aquella primera verdad. “No hay que preguntarse, pues, si percibimos verdaderamente el mundo; al contrario, hay que decir: el mundo es lo que percibimos”, sostiene Merleau-Ponty en el Prólogo de *Fenomenología de la percepción* (1985:16). Sin embargo, el mundo percibido es siempre ya un mundo para la conciencia. Esta es una verdad indiscutible para Merleau-Ponty, y en ese punto tiene vigencia en su *Fenomenología* la valoración del cartesianismo efectuada por él en *Estructura del Comportamiento*, en tanto responsable del paso indiscutido de restitución de las cosas al yo contra los supuestos del realismo ingenuo.¹ Sin embargo, ese mundo que es para la conciencia no es el resultado de un acto constituyente por parte de ésta, entendida como constituyente absoluto y universal. El mundo es la trascendencia hacia la cual se orienta la conciencia, siendo ella misma “trascendencia activa”, esto es, un orientarse, un dirigirse, un salir de sí hacia aquello que no es ella misma.

¹ Cf. Merleau-Ponty, M. (1976: 271).

El verdadero *Cogito* no define la existencia del sujeto por el pensamiento que éste tiene de existir, no convierte la certeza del mundo en certeza del pensamiento del mundo, ni sustituye al mundo con la significación mundo. Al contrario, reconoce mi pensamiento como un hecho inajenable y elimina toda especie de idealismo descubriéndome como “ser-del-mundo”. (Merleau-Ponty, 1985:13)

Pero la trascendencia no es el único rasgo que Merleau-Ponty busca enfatizar en su interpretación del *Cogito*. Como señalamos antes, el carácter eternitario de la comprensión del *Cogito* por parte de la lectura idealista es el otro blanco de ataque de Merleau-Ponty: contra una comprensión del *Cogito* como verdad de esencia, que descubre un modo de existencia fuera del tiempo, Merleau-Ponty buscará devolver al *Cogito* su carácter de acontecimiento, y con esto, la dimensión de facticidad de la verdad descubierta en éste. Así, sostiene:

En la proposición “Yo pienso, yo soy”, las dos afirmaciones son equivalentes, ya que, de otro modo, no habría *Cogito*. Pero todavía hay que entenderse sobre el sentido de esta equivalencia: no es el Yo pienso el que contiene de modo eminente el Yo soy, no es mi existencia la que se reduce a la conciencia que de ella tengo, es, inversamente, el Yo pienso el reintegrado al movimiento de trascendencia del Yo soy, y la conciencia la reintegrada a la existencia. (Merleau-Ponty, 1985:392-393)

El *Cogito* no puede ser comprendido como la captación absoluta de sí por la verdad indiscutida del pensamiento que se tiene de existir –algo así como el hallazgo de un pensamiento que sería extraordinariamente cerrado, absoluto, y cuya verdad residiría en sí mismo. Esta es la interpretación que caracteriza la lectura idealista del *Cogito* con la que Merleau-Ponty se vio familiarizado en sus años de formación, a través de las enseñanzas de L. Brunschvicg² y a la indirectamente que alude aquí, en *Fenomenología de la Percepción*, a través de su lectura del idealismo trascendental kantiano por la mediación de Lachièze-Rey. Se trata de una discusión no dejará de reaparecer en los años venideros en los que Merleau-Ponty, ya como académico formado, discutirá la interpretación del *Cogito* como

² En su estudio de 1979 Eduardo Bello echa luz sobre los años de formación de Merleau-Ponty y toda la generación de intelectuales franceses formados alrededor de la década del 30, en cuanto a las tendencias intelectuales que dominaban los círculos académicos en aquel momento y a las que esta generación reaccionó: un idealismo de corte kantiano representado por figuras como Brunschvicg. Cf. Bello, E. (1979) *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*. Publicaciones Universidad de Murcia, pp. 18-21.

“verdad de esencia” defendida por M. Gueroult, abogando por la interpretación de F. Alquié en tanto “verdad de existencia”.³ Contrariamente a aquella posición, para Merleau-Ponty no hay un solo pensamiento que, por su naturaleza, cierre el pestillo a la duda; de todo cuanto pensamos es posible dudar, incluso de la duda misma en tanto modalidad del pensamiento. Lo que detiene ese regreso al infinito y hace posible la emergencia del *Cogito* no es mi pensamiento del pensamiento ni mi duda como modalidad del pensar, sino mi duda como acto efectivo, el pensamiento como acción efectiva: el *Cogito* es posible y significa la captación de la propia existencia por la efectividad real de mi estar captando algo, estar volcado hacia algo, estar comprometido efectivamente con algo. Es en este sentido que debe leerse afirmación de Merleau-Ponty que citamos al comienzo según la cual la certeza de mi pensamiento, en lo que al *Cogito* se refiere, no proviene del contenido del mismo sino de la efectividad del acto, del que “estoy seguro porque lo *hago*”. Aquello de lo que soy consciente, tomado como pensamiento acerca del mundo o de mí mismo siempre queda abierto a la duda, pues la síntesis perceptiva siempre es provisional y nunca está completamente acabada para Merleau-Ponty, pero mi existencia es cierta, no en tanto cosa pensada -como único pensamiento que gozaría autonomía absoluta- sino, al contrario, en tanto existencia efectiva que se manifiesta en mi acción efectiva de pensar. Decir entonces que “no es el Yo pienso el que contiene de modo eminente el Yo soy”, implica decir que es el Yo soy el que, siendo, esto es, pensando efectivamente algo, dudando efectivamente de algo, queriendo efectivamente algo, percibiendo efectivamente algo que no es él y que lo rebasa, captando en resumidas cuentas efectivamente algo, el que reintegra el Yo pienso a ese movimiento de trascendencia que es él mismo. El *Cogito*, así, recupera mi pensamiento como un *hecho* inalienable, y es en este sentido que pensar es ser. De este modo, la interpretación merleau-pontyana devuelve al *Cogito* a una dimensión de facticidad, su carácter de hecho, de acontecimiento que ocurre en el tiempo. Se trata, en suma, y como más tarde coincidirá con Alquié, de una verdad de existencia y no de una verdad de esencia.

***Cogito* hablado y *Cogito* tácito**

Pero según Merleau-Ponty, el *Cogito* que Descartes descubre en su Segunda Meditación es un *Cogito* bajo palabra, esto es, es un *Cogito* que se halla articulado sobre la base de

³ Cf. Merleau-Ponty, M. (1995: 174-176) y (1996) « L’ontologie cartésienne et l’ontologie d’aujourd’hui ».

términos, conceptos y, en suma, toda una gama de significaciones que ya se hallan asentadas y fijadas en el acervo cultural e histórico que es nuestro lenguaje, al cual Merleau-Ponty llamará, así entendido, “lenguaje constituido”. Podría decirse entonces que la primera verdad cartesiana “trata” y tematiza la toma de conciencia de la propia existencia pero *no es* esa toma de conciencia misma ya su enunciación supone la mediación de significaciones adquiridas que, por un lado, no son ellas mismas tematizadas e interrogadas y por otro suponen ya un nivel de generalidad que traspasa la singularidad del yo que dice hacer esa experiencia. Así, sostiene Merleau-Ponty, el tipo de yo que aparece a esa conciencia es un yo universal, no es ni mi yo ni el de Descartes, es un yo impersonal, un uno, es decir, se trata de un *Cogito* que vale para todo hombre reflexivo, y cuya forma sería “Uno piensa, uno es” (Merleau-Ponty, 1985: 409). Siendo así, el *Cogito* que encontramos en las *Meditaciones* y que ahora Merleau-Ponty llamará “*Cogito* hablado” es un *Cogito* “reflexivo”, esto es, tematizado, vuelto un objeto de pensamiento. Sostiene Merleau-Ponty:

El *Cogito* que obtenemos leyendo a Descartes (e incluso el que Descartes efectúa en vistas a la expresión y cuando, volviéndose hacia su propia vida, la fija, la objetiva y la “caracteriza” como indudable) es un *Cogito* hablado, puesto en vocablos, comprendido bajo unos vocablos y que, por esta misma razón, no logra su objetivo, porque una parte de nuestra existencia, aquella que está ocupada en fijar conceptualmente nuestra vida y en pensarla como indudable, escapa a la fijación y al pensamiento. (Merleau-Ponty, 1985:411)

El *Cogito* reflexivo, hablado, no es un *Cogito* completo, autosuficiente y cerrado en sí mismo por ser su propio fundamento pues padece del rasgo que afecta a todo proceso tematizador: el que sujeto que efectúa la tematización de un objeto no pueda convertirse jamás, en ese mismo movimiento, en objeto tematizado. En términos de Merleau-Ponty: lo que se le escapa al *Cogito* objetivado por Descartes es, precisamente, la parte de nuestra existencia que ejerce aquel proceso de fijación conceptual. En este sentido, sostiene que si la toma de conciencia pudiera ser completa, sería a condición de “volver a hallar la unidad expresiva en donde, primero, aparecen los signos y las significaciones” (Merleau-Ponty, 1985:410). El planteo de esta cuestión conduce a nuestro autor a indagar, entonces, el vínculo entre conciencia y lenguaje.

La pregunta que Merleau-Ponty se formula es: si el *Cogito* que se fija en las *Meditaciones* es un *Cogito* hablado, que presupone toda una serie de adquisiciones lingüísticas y así, una historia sedimentada de conceptos, términos y significaciones de la cultura, ¿esto significa que el lenguaje constituye toda conciencia, y que no hay más conciencia sino la constituida ya por el lenguaje?

La respuesta de Merleau-Ponty es no, pues si los vocablos con los que Descartes expresa el *Cogito* tienen sentido para mí, y soy capaz de no perderme en un pensamiento del pensamiento del pensamiento (o, lo que es lo mismo, si soy capaz de captar que mi duda efectiva jamás puede aniquilar mi pensamiento y que nada puede sacarme del ser) es porque estoy en contacto con mi propia vida y mi pensamiento antes de toda palabra, y es desde esa vivencia ante-predicativa que aquellos vocablos se me aparecen como vocablos con sentido. En sus palabras:

Yo no les hallaría ningún sentido [a los términos con los que Descartes expresa el *Cogito*], ni siquiera derivado o inauténtico, ni siquiera podría leer el texto de Descartes, si no estuviera, anteriormente a toda palabra, en contacto con mi propia vida y mi propio pensamiento y si el *Cogito* hablado no hallara en mí un *Cogito* tácito. (Merleau-Ponty, 1985:411)

Que haya un *Cogito* tácito como fuente de sentido del *Cogito* hablado establece entonces que el lenguaje no constituye la conciencia (o no lo hace totalmente) pues hay una conciencia de la propia existencia previa a todo lenguaje, que se vive y con la que estoy en contacto: en ese “silencio de la conciencia originaria vemos cómo aparece, no únicamente lo que las palabras quieren decir, sino también lo que quieren decir las cosas, núcleo de significación primaria en torno al cual se organizan los actos de denominación y expresión” (Merleau-Ponty, 1985:15). Así pues, para Merleau-Ponty, es precisamente a “este *Cogito* silencioso al que apuntaba Descartes al escribir sus *Meditaciones*, el que animaba y dirigía todas [sus] operaciones de expresión” (Merleau-Ponty, 1985:411).

Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente ese *Cogito* tácito o silencioso? Y por otra parte, ¿asumirlo no equivale a sostener, obligadamente, que entonces la conciencia es ahora la constituyente del lenguaje? Comencemos por considerar el extenso pasaje que Merleau-Ponty dedica a la caracterización del *Cogito* tácito:

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 intersección de varios comportamientos, incluso es, una vez “adquirida”, tan precisa y tan poco definible como el sentido de un gesto. El *Cogito* tácito, la presencia de sí a sí, al ser la existencia misma, es anterior a toda filosofía, pero no se conoce más que en las situaciones límite en que está amenazado: por ejemplo, en la angustia de la muerte o en la de la mirada del otro sobre mí. Lo que se cree que es el pensamiento del pensamiento, como puro sentimiento de sí no se piensa aún y necesita ser revelado. La consciencia que condiciona el lenguaje no es más que una captación global e inarticulada del mundo, como la del niño cuando da su primer aliento o del hombre que está por ahogarse y se abalanza sobre la vida; y si es verdad que todo saber particular se funda en esta primera visión, lo es también que ésta espera ser reconquistada, fijada y explicitada por la exploración perceptiva y la palabra. La conciencia silenciosa solamente se capta como Yo pienso en general ante un mundo confuso “por pensar”. Toda captación particular, e incluso la reconquista de este proyecto general por la filosofía, exige que el sujeto despliegue unos poderes cuyo secreto no posee y, en particular, que se haga sujeto hablante. El *Cogito* tácito no es *Cogito* más que cuando se ha expresado a sí mismo.

(Merleau-Ponty, 1985:412-413)

El *Cogito* tácito es precisamente esa experiencia ante-predicativa de mi propia existencia en contacto con el mundo de la que el *Cogito* hablado depende para tener sentido y que constituye el hecho último sobre el que se funda todo saber posible. Siendo una experiencia ante-predicativa o pre-tética, no implica ninguna forma de constitución de objeto. Así no es constituyente del mundo ni, todavía, pensamiento de sí mismo, sino puro sentimiento de sí, vivencia de sí a sí por apertura a algo—el mundo, los otros- que emergen como trascendencias en la medida misma en que podrían quitarle esa vida que, por eso mismo, ahora ve que es. Esa primera experiencia de sí, para conocerse y devenir cabal pensamiento

de sí requiere de la explicitación que sólo puede aportarle el lenguaje, esto es, requiere el devenir hablante.

Preguntábamos más arriba si, desde la perspectiva de Merleau-Ponty, la asunción de un *Cogito* tácito supone que la conciencia se perfila como constituyente del lenguaje, y que en eso radique su vinculación al *Cogito* hablado. El pasaje anteriormente citado niega que sea esa la relación que media entre la vivencia de sí y la palabra aunque por otra parte, sí afirma la existencia de un cierto vínculo. Lo que Merleau-Ponty propone en *Fenomenología de la percepción* es que el vínculo que media entre la vivencia ante-predicativa de sí y el lenguaje no es un vínculo de constitución sino el vínculo de doble fundación denominado *Fundierung* por la fenomenología, según el cual:

el término fundante –el tiempo, lo irreflejo, el hecho, el lenguaje, la percepción- 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 a través de lo fundado que lo fundante se manifiesta. (Merleau-Ponty, 1985:403).

En el caso que nos ocupa, el término fundante de la relación de *Fundierung* corresponde al *Cogito* tácito mientras que el término fundado corresponde al *Cogito* reflexivo y hablado. Así, cuando Merleau-Ponty sostiene que el *Cogito* tácito no es *Cogito* más que cuando se ha expresado a sí mismo, lo que se está diciendo, a nuestro juicio, es que esa vivencia de sí en contacto con el mundo no deviene propiamente pensamiento de sí, esto es, que la conciencia no se conoce cabalmente más que cuando, a través de un poder de lanzarse a la palabra, ejerce una primera *operación expresiva* por la cual se distancia de sí misma a la vez que retorna a sí. Y es que, en efecto, en el plano fundante -dimensión ante-predicativa u originaria- Merleau-Ponty no sólo piensa una experiencia de la existencia sino también un primer ejercicio originario del lenguaje y la palabra. No se trata aquí del lenguaje secundario, constituido o sedimentado cuyo inventario de palabras hallamos en el diccionario, sino de una palabra originaria, trascendental o auténtica por la cual se produce la gestación del sentido. Según Merleau-Ponty, esta productividad original de sentido se lleva a cabo en el ejercicio de la operación expresiva misma, es decir, al lanzarse a hablar esa existencia vivenciada, y no por una constitución tética por parte del pensamiento. Si

esto no fuera así, es decir, si la operación expresiva no fuera ella misma ya una primera trascendencia y rebasamiento del pensamiento, sostiene Merleau-Ponty, no se vería al pensamiento, aun en solitario, buscar la expresión con tanta perseverancia y no hallaríamos en nuestras palabras nuevos sentidos respecto de los pensamientos que creíamos haber expresado con ellas (Merleau-Ponty, 1985:398). Esta operación expresiva originaria no es originaria en el sentido de pasada sino en el sentido de fundante, pues se ejerce cada vez que se crean y se fijan nuevos sentidos a partir de un uso inédito de los recursos del lenguaje constituido. Así, la palabra originaria desempeña una función primordial de expresión que es creadora y no meramente una transmisora. De acuerdo a Merleau-Ponty, esta operación expresiva, este ejercicio originario del lenguaje, descansa en última instancia sobre el cuerpo y su motricidad como forma de intencionalidad diferente de la intencionalidad tética.

La palabra trascendental o auténtica [es] aquella por la que una idea empieza a existir. Pero si no hubiera habido un hombre con órganos de fonación o de articulación, y un aparato de exhalación –o, por lo menos, con un cuerpo y la capacidad de moverse a sí mismo- no hubiera habido palabras y tampoco ideas. (Merleau-Ponty, 1985:400)

Pero la operación expresiva así entendida, no sólo pone de manifiesto que no es el pensamiento el que constituye téticamente el lenguaje sino también que el lenguaje es una de las dimensiones más importantes, junto con el tiempo, por las cuales el pensamiento se trasciende, se realiza y a la vez se rebasa, no pudiendo lograr jamás absoluta coincidencia consigo mismo:

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. (Merleau-Ponty, 1985:398-399)

La operación primordial de expresión pone de manifiesto entonces el hecho de que el lenguaje nos sobrepasa. Y esto, según Merleau-Ponty, en varios sentidos. Por un lado, “porque el uso de la palabra supone un gran número de pensamientos que no son actuales y que cada vocablo resume” (Merleau-Ponty, 1985:399). Por otro, porque aun en su actualidad los pensamientos no son nunca “pensamientos puros”, ya que hay en ellos un

exceso de significado respecto del significante, un desbordamiento latente de sentido en la unión provisoria entre “pensamiento pensado” y “pensamiento pensante”. Finalmente, el lenguaje nos sobrepasa porque la operación primordial de expresión, esa palabra originaria, remite a un fondo de oscuridad y ambigüedad irreductible, esto es, nunca completamente explicitable, que se atisba toda vez que me detengo y me pregunto por el significado del lenguaje constituido:

Hablo y sin ambigüedad ninguna, me comprendo y soy comprendido, vuelvo a captar mi vida y los demás la captan de nuevo. Digo que “espero hace tiempo” o que alguien “ha muerto”, y creo saber lo que digo. No obstante, si me interrogo acerca del tiempo o la experiencia de la muerte, implicados en mi discurso, no hay en mi espíritu más que oscuridad. (Merleau-Ponty, 1985:400)

Así, los actos de expresión segunda tienen todos ellos su “claridad convincente” pero, sostiene Merleau-Ponty, “sin que yo pueda jamás disolver la oscuridad fundamental de lo expresado, ni reducir a nada la distancia de mi pensamiento a sí mismo” (Merleau-Ponty, 1985:401).

Lejos de decir todo acerca del sujeto y nada acerca del mundo, la lectura merleau-pontyana del *Cogito* implica, a la inversa, una afirmación del mundo –bien que como trascendencia opaca- y un “decir menos” en cuanto a la pretendida autotransparencia y absoluta posesión de sí por parte del sujeto.

Palabras finales

Para concluir, quisiéramos decir algo acerca del carácter incompleto que Merleau-Ponty había adscripto al *Cogito* hablado, así como a su posibilidad de completarse en caso de poder reintegrar a sí mismo la experiencia efectiva de la toma de conciencia de la propia existencia. Es necesario decir que, en rigor, la postulación de un *Cogito* tácito, si bien apunta a recuperar la experiencia ante-predicativa de la existencia dicha experiencia no logra integrarse al *Cogito* hablado ni completarlo ya que, al salir de sí y realizarse mediante la operación expresiva cruza el umbral de la palabra para transformarse, ahora, irremediamente, en *Cogito* hablado, quedando ya sujeto, por tanto, a la crítica de las mediaciones lingüísticas que supone. Es precisamente esta situación la que condujo a

Pascal Dupond, en su evaluación del tratamiento que hace Merleau-Ponty del *Cogito* en *Fenomenología de la percepción*, a concluir que “el *Cogito* tácito no es todavía un *Cogito* (él no es más que una trascendencia ciega e inarticulada) y el *Cogito* hablado no es ya más un *Cogito*, en tanto son densas y opacas las mediaciones de cultura que, sin saberlo, sostienen su transparencia”.⁴ Es así que para este autor sería un error considerar al *Cogito* hablado como una suerte de inmediatez del *Cogito* tácito, y al *Cogito* tácito como la genuina instancia en la que se darían la transparencia a sí y la posesión de sí que Descartes había atribuido al *Cogito* hablado. En este sentido, y según hemos intentado mostrar, si hay algo que caracteriza a la interpretación merleau-pontyana del *Cogito* es que, contrariamente a la lectura idealista, la toma de conciencia que este involucra se comprende en términos de trascendencia activa, no sólo respecto del mundo sino incluso respecto de sí mismo: el *Cogito* nos sitúa en y frente a un mundo que nos rebasa y la conciencia misma, situada en el mundo por su cuerpo y revelada a sí misma en el ejercicio originario de la palabra, nunca coincide completamente consigo misma y su propia captación supone un éxtasis y una opacidad que impide pensarla en términos de transparencia y absoluta posesión de sí. El sentido del desdoblamiento del *Cogito* en *Cogito* tácito y *Cogito* hablado no es, entonces, el de la postulación de una instancia que devolvería al *Cogito* el carácter prístino perdido sino, como sugiere Dupond, el de resituarlo como instancia que señala una suerte de “pasaje” o “articulación”: en el *Cogito* se manifiesta “la articulación del ser en el mundo y el ser de la verdad, y el pasaje de lo irreflexivo a la dimensión de la reflexión y la tematización”.⁵

Bibliografía

Bello, E. (1979) *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*. Publicaciones Universidad de Murcia, España.

Dupond, P. (2007) *Dictionnaire Merleau-Ponty*. Ellipses. Paris.

_____, «Du *Cogito* tacite au *Cogito* vertical» en <http://philo.discipline.ac-lille.fr/ressources-pedagogiques/ressources-pour-la-classe-de->

⁴ Dupond, P. (2007:30) La traducción es mía.

⁵ Dupond, P. « Du *Cogito* tacite au *Cogito* vertical », s/n pag., cf. apartado correspondiente a la “Conclusión” del artículo on line citado.

[filosofie/lire-les-textes-philosophiques-en-cours-de-philosophie/merleau-ponty/du-cogito-tacite-au-cogito-vertical](#)

Merleau-Ponty, M. (1976) *Estructura del Comportamiento*, Hachette, Buenos Aires. Trad. E. Alonso [1942. *La Structure du Comportement*, Presses Universitaires de Franceses, Paris.]

_____, (1985) *Fenomenología de la Percepción*, Planeta-De Agostini, Barcelona, Trad. J. Cabanes [1945. *Phénoménologie de la Perception*. Gallimard, Paris].

_____, (1995) *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Editions du Seuil, Paris.

_____, (1996) *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Gallimard, Paris.