

## *El problema del cogito en la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty*

Cuando M. Merleau-Ponty se enfrenta de manera explícita y en detalle al problema del «cogito»<sup>1</sup>, lo hace desde la conciencia de encontrarse ante una cuestión decisiva, de cuya correcta solución, si es que la hubiera, dependerá la posibilidad misma de poder continuar ejercitando el pensar filosófico. El cogito es el problema con el que se abren las puertas de la modernidad. Es, además, la solución y el modelo de evidencia que se toma de forma tradicional, frente a una duda que se pretende radical. En último extremo, es en el cogito donde vivimos el ámbito genuino de un riesgo que el propio Merleau-Ponty va a tratar de conjugar, a saber, el dualismo cuerpo-alma, la distinción entre materia extensa carente de conciencia, y espíritu creador y dueño de sí. No estamos ante uno de tantos y tan repetidos tópicos al uso, sino por el contrario, ante una cuestión, un inevitable dilema, por cuanto de su solución dependerá el sentido del camino que la filosofía tome en el futuro, bien hacia un idealismo que considere al cuerpo como simple receptor pasivo, bien hacia un materialismo que reduzca toda manifestación consciente a un hecho de simple fisiología.

El cogito es, en efecto, el tema cartesiano. Aunque no podamos olvidar la intuición agustiniana, no obstante, parece inevitable situarse en los alrededores del pensar moderno. Cuando se asume como cuestión filosófica inserta en una tradición, nos aparece inevitablemente la dialéctica de la interioridad y de la exterioridad, el mecanismo materialista y el idealismo. Y entre tales polos opuestos se debate nuestra propia posibilidad de

---

1. Lo que, en rigor, tiene lugar, en el primer capítulo de la tercera parte de la «Fenomenología de la percepción», al que fundamentalmente nos referimos en este trabajo. Citaremos esta obra con la abreviatura *Ph.P.*, indicando la edición de Gallimard, París, 1945. Y, a continuación se añade la paginación de la edición española de Península, Barcelona, 1975.

pensar, prometéicamente encadenado. ¿Cómo superar tal dialéctica, y cómo evitar caminos tan trillados, aunque, de entrada, parezcan inevitables? Este es el reto que la filosofía de Merleau-Ponty ha de asumir y solventar.

Por una parte habrá de reconocer lo que el cogito tiene de problema cultural, es decir de unos contenidos que no se hallan en la propia experiencia personal de cogito, pero sin los cuales, paradójicamente, es ya poco menos que improbable tener la citada experiencia, y, por otra, trátase de descubrir una verdad definitiva en dicho cogito, sin que ello signifique que haya que verse abocado a un consiguiente idealismo.

En definitiva, Merleau-Ponty se enfrenta con Descartes, y lo hace, no desde una duda, que presupone, por cierto, todo un análisis del modo como el sujeto alcanza verdades, y una crítica de las «razones formales de asentimiento», sino desde una concepción de la subjetividad penetrada por la naturaleza y no separada de ella. Mi naturaleza, y, por tanto, mi subjetividad es inseparable del mundo, en el que se da necesaria. Hay que resituar el cogito cartesiano, de manera que en él podamos captar esa verdad definitiva que nos ofrezca un «logos más fundamental que el del pensamiento objetivo». De un logos que vincule la realidad del tiempo con la del cuerpo, la del mundo con la de la cosa, la del otro con la de todas esas realidades entre sí. Sólo entonces superados los límites históricos de la filosofía, pondremos claridad en el mundo que nos rodea. Sólo tras esa intelección podremos comprender que, más allá de esas realidades mencionadas, nada hay por comprender. Limitar la transcendencia a la que el cogito tiende habrá de significar, por fin, poder descubrir su auténtica transcendencia, de la que yo mismo soy portador, un yo como ser inserto en el mundo.

Pero ¿qué es el cogito? El cogito es, entre otras cosas, un concepto filosófico, una idea que algunos filósofos han tomado como criterio o principio de evidencia. El cogito es, por ello mismo, un ser cultural, una creación del espíritu humano, que cada uno de nosotros recibe a través de la lectura y herencia de la obra de Descartes. Pero no es únicamente esto. También debe ser considerado como algo «hacia lo cual tiende mi pensamiento». Es una intencionalidad que aparece inevitablemente trascendiendo todo aquello a lo que es objeto de la representación en el momento actual. ¿Qué es lo que se quiere con esto decir? Supongamos que captamos, aquí y ahora, una objetividad. Para que esa captación pueda producirse, se requiere que sea, por un lado, captación de algo, y por otro, que yo tenga conciencia de tal captación. De ahí que al pensar, tengamos en una unidad indivisible, tanto al objeto al que se refiere el pensar, cuanto a la conciencia de sí, sin la que no podría haber ninguna reflexión.

Si se acepta el modelo del cogito cartesiano hemos de tratar de tener presente las consecuencias que se derivan de su mismo ejercicio. De entrada, parece que el dualismo es inevitable. Está ya en el propio planteamiento de la duda metódica. Cuando ésta se lleva a cabo, se me descubre

un mundo de «*images rerum*» que se van desdibujando progresivamente, en un continuo desdibujo, y entre tanta bruma, una única isla sólida y solitaria, el pensamiento como actividad noética, que por demás, es lo auténticamente dado necesariamente en la misma puesta en marcha de la duda. ¿Qué nos dice el cogito? Que soy una cosa pensante, «*res cogitans*», y me lo dice en tanto que realizo la operación misma de dudar, en tanto violento mi natural e ingenua captación del mundo y trato de descubrir, bajo la misma, un fundamento inquebrantable de verdad y certeza. El yo obtenido tras la aplicación del método no queda, sin embargo, de entrada demasiado definido. Es pensamiento actual. Yo soy quien pienso. Pero, todavía, ¿qué debe entenderse por esa conciencia pensante, cuál es su propia significación?

Para Merleau-Ponty pueden decirse dos cosas, igualmente posibles como respuestas, aunque, en el fondo, incorrectas. O bien tiene razón David Hume, y el «yo» no es más que un mero nombre unificante de los diversos estados psicológicos, o, por el contrario, el «yo» debe entenderse como una realidad en contacto con lo trascendente y espiritual, no sujeta, en consecuencia ni al tiempo ni al espacio, o a cualquier otro condicionamiento temporal y mundano. Un conciencia que así, sería, inevitablemente, conciencia eterna de lo eterno.

El fenomenismo proyectado por el criticismo de Hume, en tanto reducía el tiempo a unidades discretas, y lo atomizaba, venía a impedir al sujeto pensante hacerse cognoscitivamente con el mundo. En definitiva, y en última instancia, se llevaba el problema hasta poder privarle de identidad e, incluso, de existencia. La memoria puede fallar. El amnésico, por ejemplo, sería un sujeto que no podría dar razón de su amnesia, y, como consecuencia inevitable, según su propio presupuesto definidor, no podría ser amnésico. Y, sin embargo, lo es, con lo que se indica que su actual estado está sustentado por un paso, que su misma existencia presente no puede entenderse por la sola ilación memorística de una serie aislada de fragmentos. Por tanto, el «yo» que nos da el cogito no puede ser el «yo» humano.

Supóngase, ahora, el segundo caso, lo que Maurice Merleau-Ponty llama «interpretación eternitaria del cogito»<sup>2</sup>. En esta nueva interpretación, el cogito surge como una realidad que nada puede deber al tiempo. En rigor tal cogito se identifica con Dios, es una verdadera y radical conciencia constituyente, tal como venía a serlo el «*Deus sive Natura*» de Spinoza. Pero este espinosismo invalida, por su parte, la propia captación del cogito. No sólo no se puede llegar a él, pues éste exige la temporalidad, sino que, además, supuesto que este cogito estuviera presente a sí desde la eternidad, tampoco podría salir de sí. Sería un «pensamiento de pensamiento», un pensamiento sin objeto, o un pensamiento cuyo único objeto

---

2. *Ph.P.*, p. 427, (*F.P.*, 382).

sería él mismo en cuanto pensamiento, desprendiéndose de toda conexión con el mundo, y repeliendo a la misma «intencionalidad». Esta interpretación, en definitiva, resulta paradójica e incommunicable. El «yo» absoluto rechaza la existencia, no sólo de las cosas, sino de otros «yo». No sería «participante», ni «comprometido». Y a esto no se puede argüir que la experiencia puede universalizarse, pues, ¿cómo universalizar lo que es en sí mismo, y únicamente en sí, ya univesal? La conciencia que se descubre constituyente y pura se da entera a sí misma. Y, en su plena posesión, rechaza aquello que no la constituye, y que, en puridad, nada es. La conciencia cogitante es el todo y se reconoce plenamente en ese todo. El «yo» es, así, en definitiva, identificable con Dios, y fuera de él, nada queda, ni nada puede quedar.

Las consecuencias del planteamiento del cogito cartesiano parecen habernos conducido a un callejón sin salida. En este punto, es precisamente, donde puede comenzar a constatarse una necesidad fundamental, origen de una nueva configuración para la conciencia fenomenológica:

«Constatamos aquí la necesidad de encontrar un camino entre la eternidad y el tiempo fragmentado del empirismo y proseguir la interpretación del cogito y la del tiempo»<sup>3</sup>.

Se impone una nueva y distinta interpretación del cogito, frente a la tradicional. No se trata de finiquitar la conciencia. Ya se aludió al hecho de que el cogito era un ser cultural al que tiende el pensamiento en la modernidad, y quiérase o no, se sigue bebiendo en la misma fuente. El cogito es el fondo sobre el cual se vierten las imágenes de mi ser en el mundo, bien como sujeto que tiene la potencia de captar y conocer, de manera realista, bien como sujeto constituyente, y, en cierta medida, creador de ese mundo.

El problema que surge, en definitiva, es el de ver, frente a tales extremos, y encontrar un camino para una nueva acepción del cogito. La respuesta merleauPontiana consiste en dar a la conciencia un valor que no tenía en el planteamiento racionalista y cartesiano. Para él, el cogito se revelaba como un pensamiento traslúcido y transparente, claro y distinto, que se posee por entero. En cambio, para Merleau-Ponty, esto no será posible desprenderlo del campo de la existencia. La conciencia es un acto más de la misma existencia. Hay lo que se llamará «vivencia existencial», por medio de la cual, «recojo mi destino de naturaleza pensante y lo continúo»<sup>4</sup>.

El cogito no refleja, únicamente, una «consciencia interna». En San Agustín y en Descartes, se trataba de la más diáfana manifestación de la

3. *O.c.*, 428, (383).

4. *Ibid.*

interioridad del espíritu. Pero la fenomenología existencial rechaza tanto el «hombre interior», como el dualismo, porque éste aparece como un tardío y maduro fruto del pensamiento objetivo. Para Merleau-Ponty yo soy un ser precipitado hacia fuera, y formo una unidad no descomponible respecto del mundo que me conforma y posibilita y me da el ser. No hay ninguna ruptura entre ese «yo» y al «mundo», y, en consecuencia, ya que entre ellos no puede haber ningún distanciamiento, no puede existir, tampoco ningún «yo» interior. Yo soy un ser «consagrado» al mundo. El hombre, yo no soy otra cosa, como se dice ha en el Prólogo a la «Fenomenología de la percepción», que un ser

«que está en el mundo, y que es en el mundo donde se conoce»<sup>5</sup>.

Cada acto que realiza el cogito, cada «vivencia» no se cierra sobre sí, sino que apunta hacia la exterioridad. Si se cerrara, complaciéndose morbosamente en ella misma, el sujeto pensante dejaría de tener incluso certeza de su misma actividad:

«Una de dos, o no tengo ninguna certeza respecto de las cosas, pero luego no puedo estar tampoco seguro de mi propia percepción, tomada como simple pensamiento, dado que, aun así, envuelve la afirmación de una cosa, o capto con certeza mi pensamiento, lo que supone, no obstante, que asumo de rebote las existencias a las que éste apunta»<sup>6</sup>.

Obsérvese que M. Merleau-Ponty nos habla de pensamientos en cuanto que éstos versan sobre objetos, o bien sobre percepciones «objetivas». Descartes venía a considerar que la existencia de las cosas y del mundo externo era dudosa, aunque no el pensamiento sobre ellos. Así, sería dudosa la existencia de esta hoja de papel, pero no la del pensamiento por el que se piensa que dicha hoja existe. Es evidente que el filósofo tiene razón cuando admite que la «impresión» pueda ser dudosa o probable, pero lo que no es dudoso es que al afirmar el «pensamiento de ver», dicha afirmación apunte a alguna experiencia de visión real. La observación es la siguiente: La referencia de Merleau-Ponty apunta exclusivamente a las percepciones de objetos, mientras que Descartes lo primero que registra a través del cogito son verdades que «no» provienen de la experiencia, y por tanto, acerca de las cuáles no tenemos ninguna percepción. Primero, Descartes descubre una verdad, y una verdad que apunta a «algo», lo que sea, que realiza ciertas operaciones. Luego, explicita mejor a qué apuntan tales operaciones. La existencia de ideas innatas favorece el ulterior desarrollo del cartesianismo, así como la reconstrucción de un mundo escin-

---

5. *O.c.* VII (11).

dido, en el que el sujeto y las cosas deben seguir entendiéndose separados y de forma separada. Esta separación se debe, pues, a la naturaleza de los primeros pensamientos que el método nos descubre: el «yo» como cogito, y la idea innata de Dios.

¿No había apuntado ya Merleau-Ponty la posibilidad de que el cogito cartesiano se convirtiera en una conciencia eterna? Efectivamente. Nosotros ya lo hemos indicado. Ahora bien, dentro del planteamiento cartesiano, el racionalista, mediante la estratégica noción de «realidad objetiva de la idea», y mediante el argumento «a posteriori» sobre la existencia de Dios, logra salvar semejante escollo, al afirmar que si «yo soy, Dios ha de existir», al concluir, en definitiva, que la causa de mi ser finito sólo puede atribuirse a un ser infinito.

La idea de Merleau-Ponty no sigue, sin embargo, esa dirección. Entre otras razones, porque según él, Descartes suponía demasiadas cosas, haciendo distinciones que no siempre quedaron suficientemente justificadas, tal como en su doctrina acerca de la verdad y del error: mientras que toda percepción en sí misma ha de ser verdadera, el error está en el juicio «trascendente» que hacemos nosotros, abandonando el ámbito de la evidencia.

Pero esta interpretación no es ajustada. Cuando yo juzgo, el juicio que llevo a cabo tiene que estar motivado por la estructura misma de aquellos fenómenos sobre los que versa el juicio. Cualquier acto de mi conciencia es superador de la conciencia misma en la que brota, apuntando siempre a algo que la trasciende. La conciencia es, por naturaleza propia, trascendente de parte a parte. No hay pasividad en la captación de las sensaciones. Ni a esta «supuesta pasividad» se le opone ninguna actividad judicatoria posterior. Cuando se capta la realidad, no soy pura hoja en blanco, tal como quería el empirismo, ni soy pura conciencia constituyente de lo real, como en el idealismo. Yo percibo, percibiendo, es decir, efectuando actos, moviéndome, desarrollando una energía, que por así decirlo no se separa de lo visto, sentido, o captado. La percepción pone de manifiesto su naturaleza activa. Ella misma es una acción.

El cogito, en consecuencia, no me puede mostrar otra cosa, sino esa naturaleza de mi ser que es el movimiento que me pone en contacto con el ser del mundo. Yo soy, siendo del mundo, y la percepción es el ejemplo más genuino de dicha captación que realizamos a través del cogito.

El peligro, nuevamente, aparece con la figura del Dios de Spinoza. En principio, es él quien parece ajustarse mejor que yo mismo a esa naturaleza unitaria del ser y del mundo. Pero el peligro de una tal extrapolación metafísica desaparece y se disuelve en cuanto que se cae en la cuenta de que únicamente en la percepción se posibilita una efectiva apertura al mundo, y en donde puede producirse mi rebasamiento desde la «intimidación gástrica» de la conciencia subjetiva. Es aquí, además, donde puede surgir una auténtica síntesis, que, por lo demás, tiene que ser siempre inacabada. La cosa, en cuanto distinta de mí mismo, y no constituida por

mi, me ofrece sólo una perspectiva, ocultándome una parte de su realidad.

Pero aún cabe una objeción. Podemos pensar que es cierto que la síntesis perceptiva es inacabada. No captamos la totalidad de la cosa, y, en consecuencia, es imposible considerar nuestra actividad subjetiva como radical y primariamente constitutiva, o constituyente. Pero surge una cierta interioridad cuando me centro en los «hechos psíquicos». Estos, tomados en sí mismos, habrán de ser siempre verdaderos, independientemente de su orientación o intención «externa». Es lo que sucedería, por ejemplo, en cualquier sentimiento, al margen del objeto al que tiendan. Sin embargo, incluso aquí, podemos distinguir entre distintos tipos de sentimientos. No siempre resulta fácil descubrir esa jerarquía dentro de los propios hechos psíquicos. A veces, un amor «falso» sólo se nos transparece cuando experimentamos el arrebato de uno «verdadero». En otras ocasiones, no somos siquiera capaces de hacer un análisis profundo de eso que llamamos «hechos psíquicos». Entonces es como si la vida nos arrasrase y fuéramos inconscientes de la forma que toma en cada cual su paso cambiante. La situación, el acontecimiento puede llegar a ocultarnos a nosotros mismos. Es lo propio del niño, tal como advierte el propio Merleau-Ponty<sup>7</sup>, e, incluso de algunos hombres. La única forma de escapar a los «valores de situación» descansa en la experiencia futura que anula en su aparecer esos sentimientos inauténticos. La conclusión es que no nos poseemos, como pudiera haber creído Descartes, en cada instante y en toda nuestra realidad. Yo me descubro a mí mismo al hacerme. Mi totalidad, mi ser más profundo e inaprehensible no se alcanza más que de una manera equívoca en este hacerme que es el acto de mi existencia<sup>8</sup>.

Ahora bien, si mi existencia no se posee entera, y resulta que yo no soy transparente a mí mismo en un acto de conocimiento, ¿será acaso porque tal existencia me es completamente ajena?, ¿no tendrá razón David Hume, y además, seré un sujeto fragmentario, un haz de meras percepciones que la memoria une bajo la figura de la identidad personal? Se trata, según Merleau-Ponty, de alcanzar, desde la misma objeción, el punto esencial de la reflexión sobre el cogito.

Debemos tratar, como ya habíamos mencionado, de ver si es posible hacer una filosofía superadora del materialismo y del idealismo. Por tanto, al decir que no me transparezco en el cogito, no digo sino que algunas consecuencias que derivan del racionalismo cartesiano son insostenibles. Pero no por ello se afirma la absoluta enajenación de mi existencia con respecto de mi consciencia. El cogito es efectivo cuando tiene contenidos existenciales:

---

7. *O.c.*, 435 (389).

8. *O.c.*, 437-438, (391).

«no es porque pienso ser, por lo que estoy seguro de existir, sino, al contrario, la certeza que tengo de mis pensamientos deriva de su existencia efectiva»<sup>9</sup>

Se alcanza, así pues, la inversión del cartesianismo. No hay percepción interior porque cuando me capto, no lo hago al modo como se captan los objetos. No soy un objeto más, porque no soy algo concluso, sino que mi realidad aparece en el acto, en cualquier acto que haga. Mi existencia me hace ser, por decirlo de una especial manera. Mi captación sólo puede empeñarse en la experiencia, en mi relación con las cosas, con el mundo. Así, llegamos a señalar el error y el inconveniente que supone la idea de un hombre interior. Esta metáfora hace pervivir el dualismo, creando un abismo entre el hombre y el mundo. El sujeto, a salvo en una interioridad, sólo se halla a sí por medio de una introspección. Pero si Descartes y San Agustín tenían razón, ¿quién es el captado y quien lo capta?, ¿cómo distinguir significativamente a un hombre interior, en contacto con lo transcendente, de un hombre exterior, extrovertido y actuante? Sólo recurriendo al maniqueísmo craso de toda la filosofía dualista y presentando frente a nosotros los dos polos del conocimiento: el mundo de la apariencia y el de lo real, la transcendencia y la inmanencia. La filosofía de Merleau-Ponty surge como un intento superador de esta perpetua visión sobre lo real.

El cogito no debe entenderse, al modo cartesiano, como la constatación de un pensamiento fundante de lo real. Se trata de ver en él un hecho, no un saber. Es la existencia la que permite el cogito, y éste ha de captarse como un acto más de ese movimiento transcendente que es el ser de un yo. El pensamiento es una manera de existir. Estamos, pues, ante un acto, y, precisamente, por tener tal naturaleza, el cogito nos impide caer en el atomismo de Hume. Se da una verdad y se da un verdadero pensamiento porque hay un acto en el cual se superan las fases de ese pensamiento y la existencia aislada de las vivencias. Superación que no se produce en la memoria, como un segundo plano interior de esas realidades, sino en el acto mismo en el cual se da el cogito. Hay superación de la duda, y conciencia de su existencia, porque se duda. De la misma manera, hay pensamiento, o cogito porque «se piensa». Y no es previo el pensamiento a la existencia, ni fundante en modo alguno. Es más bien una manera de existir<sup>10</sup>. Y ello tiene como consecuencia la negación de una coincidencia absoluta de «mí», «conmigo», lo que, por otra parte sólo sería posible admitiendo un «reino del pensamiento puro». Reino, obvio es decirlo, que Merleau-Ponty necesaria e inevitablemente ha de negar.

La afirmación de un «cosmos» eidético puro, nos llevaría al dualismo

9. *O.c.*, 438 (392).

10. *O.c.*, 438 y ss. (392 y ss).



platónico. Merleau-Ponty, tras analizar el acto en el que supero o pienso superar la dispersión temporal de cada una de las fases del pensamiento, se da cuenta de que no es necesario el que la captación de las esencias nos lleve «fuera del mundo». Si así fuera, nunca sería capaz de fijar ninguna verdad, y sólo constataría el movimiento absurdo de mi pensamiento, su fluir sin fijación a nada que permitiera decir que es verdadero. Pensase lo que pensase, habría una verdad absoluta en ese flujo no referencial, pero, ¿cómo conservar, entonces, sin ninguna merma, y con absoluta lógica, el concepto mismo de verdad?; ¿tendría algún sentido decir que mi pensamiento es verdadero? Ni siquiera la geometría puede ofrecerme unos contenidos que trasciendan la conciencia perceptiva, a pesar de que sea un «reino de esencias»:

«Si la cosa percibida no hubiera fundado en nosotros para siempre el ideal del ser que es lo que es, no habría fenómeno del ser, y el pensamiento se nos revelaría como una creación»<sup>11</sup>.

Surge, en consecuencia, la idea del «cuerpo-sujeto» como condición de posibilidad y principio transcendental de lo que denominamos «esencias». La conciencia es una conciencia corporeizada que nada tiene que ver con la «res cogitans» cartesiana. El cuerpo nos abre a la verdadera situación originaria, que no es la del «yo» interior e incorpóreo que propugna Descartes. Yo conozco la verdad en el mundo, y no en un supuesto e íntimo reino de esencias puras. La espontaneidad del pensamiento no radica en su coincidencia consigo mismo, sino en su transcendencia, ya antes enunciada como el «contacto simultáneo con mi ser y el ser del mundo»<sup>12</sup>. Transcendencia o superación que queda manifestada en la palabra.

En efecto, todo pensamiento se expresa por medio del lenguaje. Pero este «expresarse por medio de» no quiere decir que pensamiento y lenguaje sean realidades radicalmente diferentes. O, para ser más precisos, el lenguaje no es algo que viene a añadirse a un no sé qué que llamamos pensamiento. No es, en definitiva su «vestido».

La experiencia lingüística se da porque existe un sistema de signos arbitrarios que se pueden combinar entre sí. Pero, aunque ésta es una *conditio sine qua non*, la experiencia no se reduce tan sólo a ser esa condición. Cada palabra, unida correctamente a una frase, va más allá de su sentido concreto. Podríamos decir que connota nuevas significaciones que no encontramos en los simples átomos lingüísticos. Se impone, así, un sentido. Sentido que, por cierto, también se introduce en la cogitación. Cuando yo pienso, debo enunciar este pensamiento a través del lenguaje, aunque sea

---

11. O.c., 445 (397).

12. O.c., 432 (386).

mediante un *verbum mentis*, una palabra interior. En otras palabras, no hay pensamiento que no se diga o no se exprese, debiéndose distinguir entre la palabra secundaria que traduce un pensamiento ya adquirido, y la palabra originaria que es la que permite que un pensar exista para mí o para otro.

La palabra originaria conduce a la secundaria y al pensamiento unívoco. Pero éste sólo existe por cuanto se da a una cierta ambigüedad en el aparecer mismo de la palabra originaria. La preponderancia del cogito cartesiano se produce al olvidar tal momento original, primero, que en sí mismo es oscuro, por cuanto retiene en el hallazgo verbal uno de los momentos fugaces de la vida<sup>13</sup>.

El cogito cartesiano mantiene su validez cuando hace referencia a un «hacer», pero no cuando nos referimos con ese término a una adquisición cultural. Como pensamiento, el filósofo puede retomar en sí mismo la experiencia vital del cogito y obtener sus propios resultados. Esto nos permite dudar de la validez universal de dicho cogito. Y entendemos aquí por duda la posibilidad abierta que este pensamiento, en cuanto está haciéndose, nos ofrece. Pero, como adquisición cultural, el cogito cartesiano es inmutable, por cuanto es algo hecho ya por un alguien, que a mí me alcanza como palabra secundaria. Con ésta, la filosofía no puede trabajar. Es un resultado cultural, una herencia. Sin embargo, y puesto que es posible re-hacer el ejercicio que condujo a Descartes a su principio y modelo de evidencia, el filósofo está invitado hallar bajo esta secundariedad, la oscuridad de una palabra originante y, por ende, a vivir en sí, el cogito.

Cuando el sujeto encuentra esa experiencia originaria, el lenguaje juega con fuerza el papel que tiene asignado, pues no se alcanza ningún pensamiento si ese lenguaje constituido no es forzado. Un elemento viejo, entonces, sirve para un fin inédito. La expresión es creadora, en su sentido más pleno y resonante. Y aun antes mismo de la expresión creadora, ¿qué se encuentra, si no un cuerpo, un hombre con órganos de fonación y capacidad motriz?

Todo este análisis tiene un claro objetivo. Se trata de evitar posibles vías de escape a un racionalismo y a un logicismo, y con ellos a un dualismo. Una ulterior aclaración, además, sólo nos conduciría a progresivas oscuridades. Cuando yo hablo, me comprendo y soy comprendido, pero si analizo este fenómeno, me envuelve la ambigüedad más profunda. Mi pensamiento, que se da como experiencia, no puede reducir la distancia que lo mantiene alejado de sí. No se posee sino como experiencia, como acto o cogitación que se cumple en el tiempo. Y, aunque no se posea, se tiene, es decir, por pasiva, es tenido por nosotros. Pero, sin perder jamás esa ambigüedad que encontramos en su origen. De ahí que sea un ensayo siempre inacabado.

13. *O.c.*, 446 (398-399).

La referencia a un absoluto trascendente, dice Merleau-Ponty, es inaceptable. Esto es lo que se ha tratado de mostrar aquí. Tras el lenguaje no hay un pensamiento trascendente, sino que el pensamiento mismo se trasciende en el lenguaje. La palabra, en cuanto expresa un pensamiento sobrevive en ese acto de generación lingüística al pasado. En ella, lo adquirido se transforma en intemporal. Pero, ¿qué queremos decir cuando hablamos del tiempo?

En el capítulo del «cogito», el tiempo aparece como un ejemplo con el cual se puede vislumbrar mejor la naturaleza de la palabra y su relación intemporal con el pensamiento. ¿Qué es el tiempo? Es la dimensión en la que un acontecimiento elimina a otro. Es encadenamiento y sucesión, y una dimensión esencial de lo inajenable. La esencia misma de la temporalidad consiste en plantar una existencia frente a las demás. La temporalidad deja una continua estela de momentos irreductibles, con los que hay que contar. El ejemplo puede prolongarse al plano cultural: cada aportación marca las futuras experiencias, y así, cuando se contemple en la actualidad un Goya o escuche una sinfonía de Bruckner, no será en ningún caso una contemplación o una audición pura, pues las aportaciones del pretérito, las «anteriores adquisiciones del espíritu» están concretas en el acto presente, como los creadores estaban «mediatizados» por experiencias estéticas previas a su creación, sin las cuales ellas mismas hubieran sido imposibles.

Pensemos, por otra parte, en la propia existencia. ¿Acaso no debo lo que soy a mi propio pasado?, y ¿no lo tengo adquirido en mí de tal manera que no logro entenderme sin él, no ya en tanto pasado, sino en cuanto memoria presente del pasado?:

«Lo que hemos vivido existe y sigue existiendo perpetuamente para nosotros»<sup>14</sup>.

Y este es el paso de la eternidad en el tiempo, «la atmósfera del tiempo». Pero, ¿qué sentido tiene hablar de esa eternidad como característica de la palabra, si resulta que lo mismo cabe encontrar pensamientos verdaderos y falsos? Si, en ambos se produce la eternidad y no hay ningún otro rasgo que diferencie uno de otro, lo mismo da que enunciemos un cogito verdadero que uno falso. Pero, entonces, ¿a qué tanto esforzarse en superar el idealismo? El logicismo de las verdades de razón tiene tanta eternidad y pesa tanto en el tiempo que resulta absurdo cualquier intento de ir más allá. El eterno combate entre el materialismo y su antagonismo será irresoluble, dado que ambos poseen esa eternidad mencionada.

Sin emargo, la diferencia puede encontrarse con relativa facilidad. Un pensamiento verdadero lo será más allá de una experiencia pasada, en una suerte del presente perpetuo. El pensamiento falso no posee, por el

---

14. O.c., 450 (402).

contrario, tal «continuidad temporal». Ahora bien, ¿dónde hallar ese saber verdadero?, ¿dónde encontrar esa transcendencia superadora del particularismo y singularidad? La crítica merleau-pontiana apunta, con gran claridad, a la idea de Dios desde un agnosticismo que hunde sus raíces teóricas en la propia gnoseología. Es evidente que la idea de ser transcendente da una garantía a mi búsqueda, e, incluso, puede facilitarla. Pero, ¿qué experiencia humana lo es de una verdad eterna, y es participativa en tan suprema entidad? Sólo me cabe hablar de un tipo de participación, de mi ser-en-el-mundo. Y ésta es toda la experiencia que poseo del ser de la verdad, el ser del mundo<sup>15</sup>. Dado que yo soy siendo, dado que yo me conozco en mi acción y eso es lo más íntimo que capto de mí, la noción de un ser transcendente nada añade a mi captación primigenia. Es, en una filosofía antropológica del conocimiento, una noción inútil. Nada aclara, nada dice. La experiencia de la verdad no queda garantizada por Dios, como pretendía el cartesianismo. Poseída por mí, tal verdad, si yo la tuviera enteramente, tampoco haría necesaria la idea de Dios. O, más concretamente, yo mismo sería Dios, en cuanto el cogito es fruto de mi experiencia, y me transparentaría el contenido total de cualquier pensamiento, desde todas las perspectivas y situaciones imaginables.

La experiencia de la verdad esta íntimamente ligada a la percepción. La conciencia, y lo que se obtiene en el cogito, es conciencia perceptiva, en la cual tienen tanta importancia el presente que manifiesta mi actual experiencia, como la vida vivida, la «historia sedimentada» de la que habla Husserl. No hay cogito cartesiano porque toda cogitación se produce cargada ya de sentido; el sentido que le da el tiempo al hacer «aparecer» esa experiencia cogitante. Si un sujeto se captase a sí mismo en su totalidad tendríamos un acto único o intemporal, pero no una cogitación. Ello sería propio de Dios, pero ni siquiera de esto puedo yo tener una experiencia. Entre otras razones, porque no lo es, no es un acontecimiento. No se trataría de un sentimiento o contacto con la verdad, sino pura visión de ésta<sup>16</sup>. No sería yo, sino un algo conocedor de mí mismo, que tendría frente a sí un objeto puro, el mundo.

Pero yo no puedo ser separado de ese mundo, convirtiéndome en una realidad sin situación. Mi ser es un ser en perspectiva, dentro de la cual tiene una singular dimensión dinámica y fluyente, siendo en este mismo fluir en el que de hecho encuentra las verdades que se imponen con su propia evidencia irresistible. Sin embargo, tales verdades han de ser entendidas desde un doble punto de vista. Por una parte, es lógico que creamos encontrarnos ante una verdad que todo ser pensante captaría si se iniciara en él el mismo movimiento de reflexión que yo he llevado a cabo. En esta primera perspectiva, el cogito cartesiano es un modelo ideal

15. *O.c.*, 452 (404).

16. *Ibid.*

de cuanto decimos. Pero, por otro lado, esta verdad no pierde por ello, su contingencia, ya que sólo se refiere a nuestra especial naturaleza. No se debe buscar la razón de una verdad más allá de su propia potencia para mí en cuanto ser pensante. Esto es en un trasmundo de esencias fijas. No son verdades sin apelación posible, aunque tampoco por ello debemos dejarnos caer en el nudo relativismo. Más bien hay que entender esto desde una cierta ambigüedad del lenguaje filosófico y desde una oscuridad a la que en alguna medida nos debemos acostumbrar. Se trata de una verdad originante, —de ahí su propia ambigüedad—, a la que luego se añade un pensamiento de adhesión o duda.

El hombre es dueño de un sentido, no un absurdo. Lo que ocurre es que este sentido no es el divino. Y esto es lo que muchos pensadores no acaban de entender. La filosofía persigue la claridad, pero no hay claridad absoluta, claridad sin penumbras, y, en no poca medida, sin ambigüedad. Hay evidencia del mundo y de verdades a las cuales podemos volver. El error, si es que tal término fuese usado como sinónimo de «ambición», radica en desechar este saber originario y contactual del ser en el mundo porque se aspira a un saber absoluto y completo. Es el caso de Spinoza. En su filosofía, la duda no acaba de cuajar porque el mundo no es otra cosa que una manifestación necesaria de Dios como «causa sui». El otro error es tan preocupante como el primero. El filósofo debe buscar un equilibrio, muchas veces insospechado, entre estas dos posturas. Semejante equilibrio no descansa, desde luego, en el relativismo. La negación de cualquier verdad o, dicho de otro modo, la afirmación de que cualquier verdad sirve es una postura tan dogmática y peligrosa como la que mantiene el monismo espinocista. También ella da por supuesto un saber al que no resulta viable acceder, y, desde el cual, el nuestro no es más que apariencia de saber. Sabiduría limitada por nuestros propios condicionamientos psicofísicos. Se critica aquí no solo el relativismo del hombre-medida de Protágoras, sino también la gnoseología kantiana y su acaso gratuita e inexplicable suposición de un mundo de noúmenos y de cosas en sí, origen necesario, de nuestra captación fenoménica. Punto este de gran interés, pero que supera los límites que nos hemos marcado en este breve trabajo.

La fenomenología es el método con el cual el filósofo se capacita para no caer en una de esas dos posturas. Partiendo de la facticidad inevitable de las cogitaciones, de las leyes y pensamientos que el hombre hace, no debemos ir a parar a un mundo superado y ajeno a nuestra propia acción. Los hechos pertenecen a cada uno de nosotros. Es más, son inseparables de nosotros. Se trata, como llega a decir Merleau-Ponty de

«definir el ser como aquello que nos aparece y la conciencia como hecho universal»<sup>17</sup>.

---

17. *O.c.*, 455, (408).

Si intentamos superar esta ambigüedad, encontraremos el núcleo de su reflexión sobre el cogito. El cogito se me da como verdadero. Es una verdad que, sin embargo, no es absolutamente incondicionada. Ahora bien, cabe preguntar el motivo por el cual se me da como verdadero. Quizás se trate de que corresponda a la intuición de alguna verdad trascendente. Pero esto es una pregunta inane. No existe ningún fundamento primero y originario del cual el cogito sea deudor. Yo no puedo menospreciar mi verdad del cogito porque es la única experiencia que tengo de la verdad, como el ver un objeto es la única experiencia de visión que yo puedo tener. Y, pese a todo, no está en función de nada que no sea ella misma la experiencia en cuestión. El cogito se alza en mi vida como un hecho, pero es, un «hecho-valor» que condicionará cualquier otra posible experiencia. Si el mundo transcendental existiera, tal como lo entendía Platón, ni siquiera podría ser otro que éste: Aparecería como límite del mundo, de mi mundo, y yo tendría experiencia de él:

«La contingencia del mundo no debe entenderse como un ser mentor, una laguna en el ser necesario, una amenaza para la racionalidad, ni como un problema que resolver cuanto antes por el descubrimiento de alguna necesidad más profunda»<sup>18</sup>.

Es esta contingencia radical, la única realidad en que podemos fundar la contingencia del cogito, y, por añadidura, de toda verdad. Esta es nuestra experiencia radical del ser, la de la contingencia profunda del mundo, su realidad en el tiempo. El cogito está aquí sometido a una temporalidad inevitable. No funda permanencias de ninguna clase. Sólo nos abre a verdades provisionales, por medio de las cuales yo rebaso el atomismo perceptivo del empirismo humeano.

El difícil equilibrio se alcanza cuando no separamos de su cuerpo a la conciencia, o la situamos en un espacio objetivo. Es decir, cuando captamos el «hacerse» de nuestro pensamiento como algo inconcluso. Como algo que no se puede cerrar a una certeza absoluta. Ni siquiera el cogito hace aparecer la conciencia como plena y totalmente dada a sí misma, como objeto conocido en su plenitud. Mi aparecer ante mí como conciencia precia la «mediación» en donde constato ese aparecer. Una suerte de pensamiento-testigo, dirá Merleau-Ponty. Y sin ello, es imposible la manifestación, porque no se da de otro modo. La conciencia desnuda no se me da, porque, sencillamente, no puede darse. El pensamiento conserva cierto grado de no ser, un *sí (soi)* que es su apertura y su indeterminación.

El cogito cartesiano presenta una validez que no proviene de su enunciación lingüística. Esta validez descansa en ese cogito tácito que cada

---

18. *O.c.*, 456 (407).

cual posee. El cogito cartesiano está culturalmente cargado de unos contenidos de los que la experiencia del cogito tácito carece. Esto hace del primero un cogito mediado, cuya verdad está más allá de él, en la experiencia tácita a la cual apunta. Es la «vivencia de mí, por mí» Es la subjetividad.

Esta subjetividad es anterior a toda filosofía puesto que es la misma existencia, la presencia de sí a sí. Su captación es difícil, porque sólo se conoce en ciertas situaciones inusuales, como límite de éstas. El cogito, entendido como pura y desnuda manifestación de mi ser pensante, necesita algún medio por el cual poder revelarse. Al intervenir el lenguaje, ya no nos encontramos, pese a nuestro trabajo, ante el cogito tácito, sino ante el cartesiano, que es un *cogito referido, hablando*. Supone, por supuesto, al tácito, pero lo carga de contenidos culturales que no se hallaban en éste. El cogito cartesiano es, además, el único captable. La experiencia surge, siempre, como experiencia de algo. Una frase de Merleau Ponty y hace patente las intenciones de su reflexión:

«El punto esencial consiste en captar bien el proyecto del mundo que nosotros somos. Lo que más arriba dijimos acerca del mundo, como inseparable de los puntos de vista sobre el mismo, debe ayudarnos aquí a comprender la subjetividad como inherencia al mundo<sup>19</sup>.

La subjetividad, si esta palabra sirve, está repleta de universalidad y mundaneidad. Estas forman su núcleo, su corazón. El dualismo se incapacita para la comprensión de lo real, al poner el mundo frente al «yo», en cuanto sujeto percipiente. El mundo no es «ob-jectum», sino campo experiencial. No se nos da todo él acabado, pues esto implicaría la existencia de un sujeto para quien «se diera concluso», Dios. Y si el mundo, efectivamente, se nos ofrece con esa apertura, es también porque la subjetividad misma es abierta e indefinida. La percepción de lo real invoca una unidad: unidad que sólo se hace patente en la medida en que la percepción se efectúa. ¿Qué es, pues, lo invocado? Sencillamente el «yo» presente, que es un «yo ejerciente» o «actuante», lejos de aquel «yo» universal que la meditación cartesiana hallaba en el «cogito».

Tal como dice nuestro autor, nunca podremos pensarnos sin el mundo, ni poseeremos un pensamiento puro, de íntima y directa captación. Yo soy un campo de posibilidades, un campo de significaciones vivientes, y me concreto en cada acontecimiento. Yo mismo, en cuanto existente, soy ese acontecimiento que trastruca el significado de toda la realidad. Pero, ahora bien, no soy una mera sucesión de acontecimientos o átomos psíquicos, ni soy un «yo» unitario y sintético. Ni con Hume, ni con Kant. Soy

---

19. *O.c.*, 463-464 (414).

«Una sola experiencia inseparable de sí misma, una sola cohesión de vida, una sola temporalidad que se explicita a partir de su nacimiento y la confirma cada presente»<sup>20</sup>.

Y es esa cohesión que soy lo que el cogito descubre. No la pureza, sino el pertenecerme a mí mismo «siendo-del-mundo». La constatación de esta verdad unifica la escisión producida entre sujeto y objeto. Un sujeto entendido como «ser dado a sí por completo» y un objeto tenido por «ser ahí», es un dualismo que simplifica las cuestiones y las disuelve haciéndolas ininteligibles. Se trata de unificar, de caer en la cuenta de que todo cobra sentido en el seno de una globalidad. Mi cuerpo-conciencia está en el mundo y éste está, de alguna manera, en aquél. La subjetividad es mi existencia como cuerpo cognoscente. No hay dos realidades, sino una, y ésta no existe en cuanto pensada, sino como existencia realmente vivida.

En conclusión, la fenomenología de Merleau-Ponty nos ha llevado a través de su reflexión sobre el cogito, a los antípodas del pensamiento cartesiano y kantiano. Yo no soy una conciencia pura, unida a un artificio mecánico, ni tampoco un sujeto transcendental que se instaure como condición de posibilidad y como fundamento de toda donación de ser, y de toda formación de conocer. La experiencia del cogito nos conduce a un cuerpo-conciencia, que en sí mismo es mundo. Todo ello a través de la experiencia cogitante que indica

«Estamos en el mundo, somos-del-mundo»<sup>21</sup>.

El dualismo queda, de esta forma, superado. La tradición filosófica ha dado en él cumplida cuenta de su superación. Ahora es posible fundar una filosofía que esté más allá de la dialéctica sujeto-objeto, una filosofía que, de nuevo, resitúe las esencias en la existencia, y abandone para siempre sus pretensiones de absolutez. El hombre debe comprenderse desde su propia facticidad, desde su concreta existencia. Esta nueva perspectiva filosófica no significa una renuncia, ni un abandono en manos del escepticismo relativista. Es, por el contrario, esta experiencia, su estar en el mundo, la que funda toda certeza posible.

La filosofía ha de asumir esta reflexión si quiere seguir mirando hacia la problemática via del hombre y su existencia. Ir más allá del dualismo implica, a la vez, superar el reduccionismo racionalista y conducir la reflexión hacia su aparecer en el mundo. Esto es, hacia la misma existencia brindada en un mundo traspasado de temporalidad. No por ello el pensamiento filosófico habrá de ser menos serio, pese al abandono de un lenguaje institucional y unas categorías que se han mostrado como inoperantes y engañosas. El pensamiento moderno, a veces incipiente, otras

20. *O.c.*, 466 (416).

21. *O.c.*, 468 (417).



dubitante ha tomado un camino que no es cómodo. Pero no son las bondades y delicias del sendero lo que reclama el pensador, sino una urgente y nueva manera de ver el mundo. La Fenomenología de Merleau-Ponty no enseña, acaso, nada más importante.

José Luis ARCE CARRASCOSO  
(Univ. de Barcelona)