

LA CORRELACIÓN INTENCIONAL Y EL FUNDAMENTO DEL APARECER: ¿QUÉ FENOMENOLOGÍA?

Mariana Larison

Universidad de Buenos Aires, Argentina

CONICET/UNGS/

Resumen: Cuando Husserl inaugura, con las *Investigaciones Lógicas*, el proyecto de una teoría fenomenológica del conocimiento, instituye al mismo tiempo una nueva historia dentro de este campo, historia cuya productividad continúa hasta nuestros días. Nos gustaría analizar aquí algunos de sus momentos, siguiendo como hilo conductor el fenómeno de la correlación intencional. Nos preguntaremos sobre el sentido que adquiere, sobre los problemas que plantea y sobre las resoluciones que encuentra. Más precisamente, nos interesa ver algunas de las cuestiones que se abren a partir de la primera formulación de la correlación, y la forma en que se vinculan y concluyen, aunque de modos diferentes, en una cierta concepción de la vida, del aparecer y de lo sensible. Para ello, recurriremos a tres pensadores que tienen en común, no sólo su pertenencia a la escuela fenomenológica, sino, más profundamente, una preocupación particular por el problema de la percepción, la corporalidad y la vida: Michel Henry, Maurice Merleau-Ponty y Jan Patočka

Descriptores: Vida · Sensible · Aparecer · Intencionalidad · Fundación

Abstract: When Husserl inaugurated, with the *Logical Investigations*, the project of a phenomenological theory of knowledge, he instituted at the same time a new history within this field whose productivity continues to this day. We would like to analyze here some moments of this history, following the thread of the intentional correlation. We will ask ourselves about the sense that this vocabulary acquires, about the problems to which it gives rise and about the resolutions that it finds. More precisely, we are interested in seeing some of the questions that open up from this first formulation, and the way in which they are linked and end up, in different ways, in a certain conception of life, of appearing and of the sensible. In order to do this, we will have recourse to three thinkers who have in common not only their belonging to the phenomenological school of thinking, but within it, a particular preoccupation with the problem of perception, corporality and life: Michel Henry, Maurice Merleau-Ponty and Jan Patočka.

Keywords: Life · Sensible · Appearing · Intentionality · Fundation

Cuando Husserl inaugura, con las *Investigaciones Lógicas*, el proyecto de una teoría fenomenológica del conocimiento, instituye al mismo tiempo una nueva historia dentro de este campo cuya productividad continúa operante hasta nuestros días. Una historia hecha de desvíos y continuaciones, reenvíos y distancias, articulada a partir de una red de conceptos centrales y solidarios y de una serie de principios



fundamentales, que buscan determinar de manera rigurosa el fundamento del conocimiento científico, del conocimiento humano en general y, más radicalmente, de la relación del sujeto con las cosas, los otros y el mundo en el que vive y se realiza.

Nos gustaría detenernos hoy en algunos momentos de esta historia, siguiendo el hilo conductor de la correlación intencional que organiza el vocabulario fundamental de la fenomenología a partir de las *Investigaciones Lógicas*, y preguntarnos por el sentido que adquiere este vocabulario, por los problemas a los que da lugar y por las resoluciones que encuentra. Más precisamente, nos interesa ver algunas de las cuestiones que se abren a partir de esta primera formulación, y el modo en que se ligan y desembocan, por vías diversas, en una cierta concepción de la vida, del aparecer y de lo sensible. Para esto, recurriremos a tres pensadores que tienen en común no sólo la pertenencia a la escuela fenomenológica del pensar, sino, dentro de ella, una preocupación particular por el problema de la percepción, de la corporalidad y de la vida: Michel Henry, Maurice Merleau-Ponty y Jan Patočka.

Recordemos muy rápidamente algunos de los elementos que darán lugar a nuestro recorrido, elementos que Husserl presenta y describe en la Vta y VIta de las *Investigaciones Lógicas*. En primer lugar, dentro del campo de la consciencia, se distinguen dos componentes correlativos pero esencialmente distintos: el componente real e inmanente de la consciencia, constituido por las vivencias, y el componente ideal y trascendente, constituido por el sentido objetivo, que resulta de la actividad interpretativa de las vivencias intencionales sobre las no intencionales. Sólo los componentes reales, las vivencias, integran efectivamente el flujo incesante de la vida de la consciencia, mientras que los componentes objetivos la trascienden (Husserl, 1995, Vta IL, §13). Una primera depuración surge así entre los componentes reales e irreales de la consciencia: sólo las vivencias forman parte de la dimensión subjetiva de todo aparecer, pues ellas son el movimiento subjetivo en el que el aparecer aparece. Lo que aparece, por su lado, es trascendente a la realidad de la consciencia (Husserl, 1949, §88).

A su vez, dos tipos de vivencias deben ser distinguidas dentro de la vida de consciencia: las vivencias intencionales y las no-intencionales. Las vivencias intencionales son los actos que animan los datos de los sentidos o cualidades sensibles, dándoles objetividad o sentido objetivo. Las vivencias no intencionales serán en cambio las cualidades sensibles, las clásicamente denominadas sensaciones o impresiones sensibles. Estas sensaciones, en sentido estricto, forman parte de la vida de la consciencia, pero no son conscientes (podríamos decir en términos de Henry, no son “vistas”) antes de ser interpretadas como sensaciones *de* este objeto o *de* este fenómeno específico. Estas vivencias no tienen literalmente ningún sentido antes de aparecer a la consciencia como ingredientes de una intención, es decir, antes de conformar una vivencia intencional (Husserl, 1949, §36).

Finalmente, considerando ahora el polo objetivo de la correlación, debemos recordar que el objeto o sentido mentado se distingue del modo en que es mentado y esto en dos sentidos: por un lado, se distingue de la multiplicidad de sus apariciones, esto es, de las fases o escorzos que lo presentan; y, por otro, se distingue de los modos de darse relativos a la situación específica de donación (modos que tienen que ver con la cercanía, distancia, claridad, oscuridad, etc.).

Pues bien, como hemos dicho, nos interesa ver algunos de los problemas que se abren a partir de esta formulación inaugural de los conceptos husserlianos y las diversas concepciones de la vida, del aparecer y de lo sensible a los que dan lugar.

Un primer problema será señalado con todo rigor por Michel Henry y corresponde al momento subjetivo de la correlación, más precisamente a la distinción entre vivencias intencionales y no intencionales. Un segundo problema, que abordaremos a través de Jan Patočka, se produce entre el modo de comprender la correlación ella misma, esto es, la asignación de lo subjetivo y de lo objetivo dentro de la esfera del aparecer, problema que se concentra, a los ojos de Patočka, en la noción husserliana de vivencia. Y, finalmente, ubicaremos un tercer problema, al que accederemos a través de Merleau-Ponty, que se presenta en la vertiente objetiva del aparecer, en la relación entre el sentido y sus momentos sensibles y que, desde el punto de vista merleau-pontyano, reenvía al problema de la relación entre esencia y hecho.

MICHEL HENRY: DE LAS VIVENCIAS A LA VIDA

Comencemos con la propuesta henryana.¹ La fenomenología material henryana, tal como se presenta en el famoso texto de “Fenomenología hylética y fenomenología material” (Henry, 2009, pp. 43 ss.), parte de la constatación de una falta descriptiva fundamental en los análisis husserlianos de la fenomenalidad: la descripción del fundamento mismo del aparecer. Es por esto que su fenomenología buscará dar cuenta de la dimensión fundante del aparecer en cuanto tal. Para Husserl, dirá Henry, el fundamento del aparecer se detiene en el carácter intencional de la consciencia. La tarea de una fenomenología sin presupuestos será interrogarse entonces por el carácter fundado de la noción de intencionalidad.

Ahora bien, dirá Henry, si el aparecer, el fenómeno que aparece, encuentra su sostén en un acto que lo anima, que le da un sentido y, de esta forma, lo vuelve inteligible y permite el acceso a su ser, ¿qué es lo que permite, por su parte, el acceso a la intencionalidad? Dicho de otro modo, ¿sería la intencionalidad el único acceso al ser, el único modo de la fenomenalidad? Si la intencionalidad es el único modo

¹ Retomamos aquí, con algunas modificaciones, consideraciones presentadas en un texto más amplio “Fenomenología material y el problema del fundamento” (en Larison, 2016b).



de acceso al ser, ¿cómo accedemos a la intencionalidad ella misma? ¿Acaso por otra intencionalidad? (Henry, 1995, pp. 389 ss.)

La respuesta será negativa: el aparecer de la intencionalidad no puede ser del mismo orden que el aparecer del ente, del mismo modo que el ver no puede ser considerado del mismo orden que lo visto: la intencionalidad no es nunca su propio objeto pues, en el momento en que se vuelve objeto, deja de ser una vivencia para transformarse en un nóema.

Pero hay aún más. Henry señala, respecto de esta distinción al interior de las vivencias entre vivencias intencionales y no intencionales, un problema de principio: ¿cómo es posible que dos tipos de vivencias esencialmente diferentes reenvíen a un mismo tipo de realidad, si es cierto que todas las vivencias designan el elemento real, la sustancia de la vida de consciencia? ¿Cómo es posible que la vivencia intencional, cuyo ser se encuentra ligado a la presentación de una objetividad, pueda ser considerada de la misma estofa ontológica que las sensaciones o vivencias hyléticas que, informes antes de toda interpretación, son puras de cualquier reenvío a otra cosa que a sí mismas?

Para solucionar este problema, Henry practica una suerte de reducción fenomenológica, consistente en suspender de la vida de consciencia todo aquello que se confunda, en algún sentido, con la dimensión de trascendencia y no corresponda a la estricta inmanencia de la consciencia. De este modo, sólo las vivencias que no se encuentran implicadas con la exterioridad del aparecer, con la dimensión objetiva de la fenomenalidad, pueden ser consideradas en rigor realmente inmanentes. Este es el caso de las vivencias hyléticas, cuya materialidad es supuesta por las vivencias intencionales pero que, tomadas en y por sí mismas, nada deben a esta intencionalidad. Sólo ellas pueden, así, designar la realidad, lo efectivamente existente, del vivir subjetivo (Henry, 2009, p. 44).

Husserl distingue con mucho rigor, como bien lo señala Henry, la dualidad que compone el sentido del término clásico “sensación”, que reenvía tanto a la “cualidad sensible”, propia de la cosa y por tanto de carácter objetivo, como a las vivencias sensibles, propias de la consciencia y por tanto de la dimensión subjetiva. Esta distinción es organizada, en Husserl, por la estricta correlación noético-noemática, que permite considerar cada uno de los momentos de lo sensible sin confundir la esfera en la que se tematiza.

La fenomenología material de Henry tomará pues como tarea la descripción de esta esfera de la vida de consciencia poblada por vivencias no intencionales, materiales, que son el fundamento o soporte de las vivencias intencionales. Así, mientras que las vivencias intencionales se moverían en el ámbito del sentido y abrirían la esfera de la trascendencia, las vivencias materiales, ellas, quedaría por definición, al no depender en nada de las vivencias intencionales, en el ámbito de la inmanencia absoluta.

Ahora bien, una vez establecida la dependencia de la intencionalidad respecto de la *hyle* y la independencia de ésta respecto del sentido intencional aportado por los actos, Henry observa una segunda confusión respecto de la *hyle* dentro de los análisis husserlianos. Una confusión que tendría que ver con el modo de comprender la materialidad de la materia. En efecto, nuestro autor encuentra en Husserl dos sentidos superpuestos y sin embargo diferentes de la materia fenomenológica: por un lado, la materia como aquello que permite mostrar algo del objeto, como un contenido de la forma que aporta la intencionalidad, y entonces una materia *del objeto*. Por otro, la materialidad considerada como el entramado mismo de la subjetividad, tratándose, en este caso, de una materia *de la consciencia* (Henry, 2009, pp. 46ss.).

Lo que intentará elaborar Henry es esta segunda opción: “La materia es precisamente la materia de la que está hecha la impresión, su tejido, su sustancia por así decir: lo impresional, lo sensible como tal.” (Henry, 2009, p. 46). En otras palabras, frente a un sentido de la materia como *contenido*, se opone otro de materia como tejido de la subjetividad, una suerte de potencia de afección, y no el resultado de la afección.²

Lo que Henry pone así de relieve es el hecho de que, para que pueda haber algo como una sensación vivida, un estar afectado y una vivencia de esta afección, es necesario que exista antes y fundamentalmente una sensibilidad, una impresio-

² Vale mencionar en este punto la lectura extremadamente iluminadora de Grégory Jean respecto de esta diferencia, muchas veces minimizada, entre la *hyle* husserliana y la materia henryana. En el artículo todavía inédito « De quelle «matière» parle, finalement, la «phénoménologie matérielle»? » (2019), Jean señala dos aspectos fundamentales de la materia henryana: por un lado, su pertenencia a una tradición distinta de la fenomenológica (aunque complementaria y, en cierto modo, correlativa a ésta). Y, por otro, y en razón de su origen, un sentido de materia que la distingue de cualquier interpretación sensualista que la reduzca a un contenido, dato o cualidad susceptible de ser aprehendida (como sería el caso de la *hyle* husserliana). Respecto del primer punto, Jean muestra que la idea de materia que tomará la fenomenología material aparece muy tempranamente en la obra de Henry referida a Descartes, y no a Husserl. Más precisamente, referida a la famosa distinción cartesiana entre realidad objetiva y realidad formal de la idea. Retomando esta distinción, que reenvía la realidad objetiva al tenor de realidad del objeto representado por la idea, y la realidad formal al tenor de realidad de la idea en cuanto tal, Henry nos recuerda que la *realidad formal* es también llamada por Descartes *realidad material*, en la medida que no designa un contenido específico sino la realidad de la *ideidad* en cuanto tal, idéntica por su parte con la realidad misma del alma. El alma cartesiana no debe definirse entonces, observa Jean, “como una *res* sino como un modo de aparecer”. En este sentido, y tomando el segundo aspecto señalado, Jean sostiene que la materia de la que se trata aquí no es nada del orden del contenido. Por el contrario, “lo que *ya* buscaba el joven Henry, es precisamente una forma que no se contente [...] con animar una ‘materia’ que sólo se fenomenaliza, por su parte, en tanto que se escorza, sino una forma que, en el *cómo* que caracteriza su propia ‘materialidad’, sea su propia ‘materia’, y una ‘materia’ que –en oposición al concepto husserliano de *hyle*– ya no sea, justamente, lo que, desprovisto de densidad fenomenológica intrínseca, ‘plenificaría’ una forma por principio ‘separable’, sino la textura ‘material’, el *Wie* de la auto-fenomenalización de la forma”. Es decir, siguiendo la lectura de Jean, diríamos: no una materia que existiera separada de la forma, sino una forma considerada en su materialidad. Una forma que sea su propia materia, una materia que sea la estofa inseparable de aquello que fenomenaliza: una materia que no nos reenvía al objeto (trascendente) sino, como la realidad formal o material de la idea cartesiana, a una *modalización de aquello que se fenomenaliza*: en el caso cartesiano, el alma (estofa común de la idea en su realidad formal –o material). En el caso henryano, como veremos, la Vida (aquello de lo que toda vivencia es modalización).



nalidad, una “afectividad en sí” que permita que algo como una afección concreta sea posible. Más aun, la esencia pura de esta impresionalidad no debe necesitar, dirá Henry, de lo otro de sí para ser.³ Lo otro de sí, recordemos, será para nuestro autor todo aquello que participe del orden de la trascendencia, del afuera extático al que nos condena la intencionalidad por su estructura propia. De este modo, la *hyle* de la que habla Husserl debe distinguirse de la materia henryana precisamente sobre la base de los dos sentidos anteriormente opuestos: la *hyle* quedaría del lado del contenido y, de este modo, ligado a la idea de forma o intencionalidad. “Materia y forma, dirá Henry, pertenecen al Ek-stasis como aquello que él produce, como sus constituyentes y resultados.” En cambio, “(...) ‘Materia’, para la fenomenología material comprendida en su oposición decisiva a la hylética, ya no indica lo otro de la fenomenicidad sino su esencia”.⁴ ¿Cuál es esta esencia? La esencia y el fundamento que llamamos materia, impresionalidad o sensibilidad, no es otro que la vida misma. Es la vida, dirá Henry, considerada como subjetividad absoluta. Hasta aquí, los aspectos esenciales de la propuesta henryana de una fenomenología material.

Una propuesta que llama la atención por la lucidez con que Henry analiza ciertos puntos oscuros de la filosofía husserliana, de un modo original al mismo tiempo que extrañamente similar al de otros fenomenólogos de orientaciones sin embargo opuestas. El problema del estatuto de los datos hyléticos puede ser tomado, por ejemplo, como uno de los puntos claves para comprender la lectura merleau-pontyana de la fenomenología, la cual niega la idea de datos o cualidades de la sensación como momentos objetivos separables de un sentir primordial, total y originario cuyo correlato objetivo es, como veremos en lo que sigue, la imposibilidad de separar la dimensión del sentido de la de lo sensible. Por otro lado, el cuestionamiento de las vivencias intencionales como fundamento del aparecer es uno de los motivos principales que guían la fenomenología asubjetiva de Jan Patočka. En efecto, Patočka pondrá de relieve, del mismo modo que el pensador francés, la imposibilidad de identificar la dimensión subjetiva del aparecer con las vivencias intencionales y no intencionales, y por la misma razón: porque, supuestas por todo lo que aparece, no pueden, ellas mismas, aparecer del mismo modo que los objetos trascendentes.

Es en este sentido que se plantea el segundo problema que habíamos señalado, el problema de la distribución misma de la dimensión subjetiva y objetiva entre los elementos de la correlación, a partir de la propuesta de Jan Patočka. Veamos ahora este problema en detalle.

³ En términos de Henry: “Lo que está en cuestión ahora es, si no la unidad entre la *hyle* y la *morphé*, sí al menos la unidad interna de la subjetividad misma, la posibilidad de que el aparecer incluya realmente en él, en su fenomenalidad pura, aquello que permanece en sí radicalmente ajeno a ésta”. (Henry, 2009, pp. 48-49)

⁴ Henry (2009), p. 94.

JAN PATOČKA: DE LOS MODOS SUBJETIVOS
DEL APARECER AL CAMPO DEL APARECER

Patočka señala con mucha claridad y con no menos lucidez los presupuestos modernos que llegan hasta la fenomenología husserliana bajo la forma de un reenvío de la dimensión subjetiva del aparecer a la esfera de las vivencias de la consciencia y a la consciencia como un campo de inmanencia.

El filósofo checo plantea pues el proyecto de una fenomenología a-subjetiva siguiendo el camino abierto por esta crítica al modo en que el subjetivismo husserliano entendió y pensó la dimensión subjetiva del aparecer. La crítica, claramente desarrollada en algunos textos tardíos,⁵ podría resumirse del siguiente modo: el proyecto husserliano que tiene origen en las *Investigaciones Lógicas* presenta el mérito inconmensurable de haber puesto de relieve el campo del aparecer y sus estructuras, su legalidad y su dinámica propias. El campo del aparecer pone de manifiesto aquellos caracteres del objeto intencional que no relevan de la cosa en su ser propio sino del modo en que la cosa se muestra, el cómo de su aparecer: su plenitud, su claridad, su perspectiva, su focalidad, pero también su carácter cierto, dudoso, efectivo, posible, con los que se presenta ante el sujeto. Como bien lo ve Husserl, el modo en que aparecen los objetos no es el mismo modo que el de *la cosa* que allí aparece. El problema es que Husserl, heredero de una pesada tradición moderna, reenvía la esfera subjetiva del aparecer en cuanto tal –del fenómeno en su diferencia con la dimensión objetivo-ideal del objeto– al ámbito de la subjetividad entendida como curso de vivencias. Para Husserl, no parece haber alternativa: si no pertenecen a la esfera ideal-trascendente, los modos de aparecer deben pertenecer a la real inmanente. Las vivencias intencionales, los actos, serían así el representante objetivo de estos caracteres no intuitivos constituyéndose en fundamento o sustrato al aparecer. Desde la perspectiva patočkiana, esta reducción del campo del aparecer a la consciencia inmanente y a sus vivencias es un tributo pagado por Husserl a la tradición cartesiana a través del vocabulario brentaniano de la intencionalidad. Más aún, “aventuraríamos incluso la tesis (...) de que el cartesianismo, que muchas veces se presentó como la fatalidad que condujo a Husserl a la doctrina del ser absoluto de la consciencia pura, no es nada más que un fragmento de brentanismo no superado” (Patočka, 2004, p. 125). El fragmento de brentanismo no superado puede encontrarse así en el supuesto según el cual los actos pueden ser siempre aprehendidos en un acto reflexivo o percepción interna que, en sentido estricto para Brentano, es la única percepción verdadera.

⁵ Pensamos principalmente en textos como “El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología ‘asubjetiva’” (Patočka, 2004, pp. 93-112) y “El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la exigencia de una fenomenología ‘asubjetiva’” (Patočka, 2004, pp. 113-136).



La doctrina entera de las *Investigaciones Lógicas* sólo puede entenderse en virtud, por una parte, del importante descubrimiento de que en ningún caso son los ‘fenómenos físicos’ los que se nos aparecen originariamente, sino las cosas mismas, las objetividades y lo trascendente de tipo físico-real o lógico-ideal; y por otra, de su aferrarse al dogma brentiano del acceso originario a lo psíquico en una especie de giro hacia él como objeto. (...) Husserl no duda nunca de la existencia de los actos como vivencias que son ellas mismas originariamente accesibles en la reflexión, incluso hace de ellas el principio del aparecer de cuya comprensión depende todo y al que ha de retrotraerse toda explicación del mundo y del ente mundano.” (Patočka 2004, pp. 124-125)

Ahora bien, tal como observa Patočka, los modos del aparecer que manifiestan en efecto una dimensión subjetiva del aparecer, y que son reenviados por Husserl al campo de las vivencias, se encuentran, ellos mismos, en el campo del aparecer. Es precisamente por ellos que podemos hablar de diferentes modos de aparecer. No se entiende entonces cómo pertenecería a una esfera inmanente que, por definición, no aparece y *no puede aparecer*.

Como bien señala Patočka, lo cierto es que no existe ningún testimonio fenoménico de estas vivencias sino sólo del aparecer y de sus modos, y de una diferencia esencial entre unos y otros. En efecto, dirá Patočka, los modos en que las cosas se presentan no pueden captarse separadamente, al modo de un contenido o de una objetividad en general. El campo del aparecer no es autónomo. Y, sin embargo, no carece por eso de un modo de ser propio. Un modo de ser, claro, que se agota en el mostrar. En este sentido, denuncia el filósofo checo, el aspecto subjetivo del aparecer (a saber, la dimensión variable de los modos del aparecer frente a la permanencia invariante de la objetividad) no encuentra su *fundamento* en la subjetividad, sino en el campo del aparecer mismo, donde en efecto aparece. Lo que no significa que haya que negar por esto que la subjetividad se encuentra, ciertamente, implicada en su ser. Todo mostrar es mostrar *a alguien*, y lo que estos caracteres manifiestan es el índice del *quién* del aparecer: la subjetividad o el yo. Pero este yo, en términos patočkianos, es él mismo una remisión a sí, un para sí sin contenido. Es la certeza de la implicación del sujeto en el aparecer, no la certeza cartesiana del fundamento del aparecer.

En este sentido, el yo no se manifiesta intuitivamente, pues no es un dato o contenido, sino un complejo fin-medios que se realiza a través de un cuerpo vivido. El yo, dirá Patočka, es una actividad estructurada, algunos de cuyos momentos son dados, por ejemplo, en la efectuación de la actividad. Pero *lo dado* es un fragmento del complejo, y no tiene ningún sentido sin él. “El ente yoico carece de propiedades de las que se pueda dar constancia, lo que en modo alguna significa que sea una nada, algo indeterminado; su determinación reside en su situación y en su acción”

(Patočka, 2004, p. 110). El complejo que se realiza a través del cuerpo vivido es pues un movimiento, un movimiento que tomará ciertas características. Son estas características las que llevan a Patočka a describir la existencia según tres grandes movimientos ascendentes. El movimiento que organiza la existencia tendrá así un sentido ontológico diferente en cada momento, pero adquirirá en términos generales una relación con el movimiento de la vida: ya sea en su sentido vital, como vida de necesidades corporales, como subsistencia, o un sentido metafísico en su relación con la muerte y la finitud.

De esta manera, y del mismo modo que Henry, el cuestionamiento de las vivencias intencionales como fundamento del aparecer será uno de los motivos principales que guiará el proyecto de Jan Patočka. El filósofo checo pondrá de relieve, del mismo modo que el francés, la imposibilidad de identificar la dimensión subjetiva del aparecer con las vivencias, intencionales o no, y por la misma razón: porque, en términos estrictamente husserlianos, las vivencias entendidas como fundamento del aparecer no pueden, ellas mismas, aparecer del mismo modo que los *objetos*, *ni siquiera en el modo especial de un objeto adecuado y apodíctico*. Pero, a diferencia de Henry, el punto para Patočka es que la experiencia nos muestra que la dimensión subjetiva del aparecer sí aparece, aunque no bajo la forma en que aparecen los objetos. Lo que la fenomenología husserliana no habría podido pensar, sujeta todavía a ciertos prejuicios modernos, es el estatuto de la dimensión subjetiva del aparecer en la medida en que se diferencia de los caracteres cósmicos pero que, como ellos, también se manifiesta de manera trascendente.

MERLEAU-PONTY: DEL SENTIDO COMO ESENCIA A LA ESENCIA SENSIBLE

Como ya lo indicáramos, Merleau-Ponty se inscribe en cierto modo en la línea de Henry respecto de la búsqueda de una dimensión de la sensibilidad anterior a la distinción entre el sentido y lo sensible. Esta búsqueda adquirirá una relevancia de carácter incluso ontológica en la última etapa del pensamiento merleau-pontyano, y en su búsqueda de una ontología de lo sensible. Por otra parte, la fenomenología merleau-pontyana también se inscribirá en la línea, seguida por Patočka, que busca desentrañar los aspectos visibles e invisibles del campo del aparecer. En este recorrido, nos interesa señalar la crítica que el filósofo francés realiza a la distinción husserliana entre el sentido y lo sensible (es decir, entre el noema y sus escorzos), crítica que nos ubica así al polo objetivo de la correlación.⁶

Como sabemos, la percepción en sentido fenomenológico es la intuición donadora del objeto en persona, dimensión irreductible de todo conocimiento y por tanto de todo saber. La percepción nos abre a nosotros, sujetos sensibles, a la cosa

⁶ Para un análisis más extenso de esta cuestión cf. Larison (2016a), pp. 228-241.



percibida y a su modo de ser particular: ser en carne y hueso, pero también ser trascendente. La cosa percibida es una totalidad única que se da y muestra siempre más allá de lo visible, a través de una multiplicidad de presentaciones parciales. La tesis que define el modo de ser de la cosa percibida es, del lado de la cosa, el de la existencia efectiva, es decir, de la realidad; y del lado de la creencia subjetiva, el de la certeza. La fe perceptiva es entonces la certeza subjetiva respecto de la realidad de lo que es dado en tanto que es dado como percibido.

Pero la fe perceptiva es también, por las mismas razones, fe en la percepción como estructura originaria del ser. En este sentido, la estructura originaria del ser sólo puede buscarse en el aparecer, es decir en lo percibido en cuanto tal. Todo el problema es entonces comprender cuál es la estructura fenomenal de lo percibido, y a este problema se dedica el último pensamiento de Merleau-Ponty.

La estructura de la percepción se evidencia, para Husserl, en la relación entre las presentaciones diversas y parciales de la cosa y su unidad de sentido, gracias a la cual éstas son presentaciones de una misma cosa. Lo percibido presenta un sentido unitario que se da a través de sus aspectos infinitos y parciales, y la percepción no puede captarlo sino como totalidad trascendente, siempre en el horizonte de las apariciones parciales. En otros términos, ella será siempre percepción inadecuada de la cosa. Renaud Barbaras ha mostrado ampliamente la radicalidad con la que Merleau-Ponty pensó la trascendencia de lo percibido contra la tendencia, todavía implacable en Husserl, de transformar esta trascendencia de horizonte en una idea límite, positiva e idealmente aislable en el seno de una intuición de esencias. Lo que podría aislarse entonces, desde el punto de vista husserliano, es el sentido de lo percibido que, liberado de las exigencias de sus apariciones parciales en la intuición perceptiva, constituiría su nudo esencial.

Para el último Merleau-Ponty, en cambio, si bien es necesario tomar como guía para el análisis del aparecer el principio husserliano de la fidelidad a la estructura perceptiva (y por tanto de la fe perceptiva y de la percepción como estructura del ser) también es necesario, en cambio, no pensar del mismo modo que Husserl la relación entre el sentido de lo percibido y sus apariciones sensibles.

Esto significa, en primer lugar, que la esencia de lo percibido, entendida como el sentido unitario de, y trascendente a, sus momentos particulares, no puede ser de ningún modo algo aislable ni, por tanto, positivo. La esencia es, cierto, “aquello sin lo cual no habría mundo, ni lenguaje, ni nada” (Merleau-Ponty, 1964, p. 145). La esencia es “lo que hace que el mundo sea mundo (...) una gramática imperiosa del Ser (...), nudos de sentido indescomponibles, redes de propiedades inseparables” (Merleau-Ponty, 1964, p. 145. Traducción nuestra). Pero esta gramática, esta red, estos nudos no son, ellos mismos, otro orden de cosas, como sería el caso en Husserl con el orden de las idealidades. La esencia no es, para Merleau-Ponty, ni

un objeto ni un conjunto de propiedades positivas. Es, simplemente, la estructura de lo percibido, un modo de organización de lo visible que no se inscribe en ninguno de sus momentos parciales y que es, ella, invisible. La esencia es, en este sentido, condición de lo visible. Pero la dimensión esencial del ser es, de este modo, sólo una dimensión entre otras, no es ni primera ni independiente.

Husserl distingue, en el segundo párrafo de *Ideas I*, la contingencia del hecho individual –esta contingencia que, para Husserl, se llama facticidad (*Tatsächlichkeit*)– y la necesidad a la que se ve sujeto una vez considerado a partir de su esencia. La esencia del objeto conserva en ella las leyes de sus posibilidades con la fuerza de la necesidad.

Para Merleau-Ponty, al contrario, es necesario plantear las cosas de manera inversa: si los hechos son posibilidades de la esencia, las esencias son, por su parte, posibilidades de la facticidad. Es sobre el fondo de un mismo Ser que toda esencia es posible, “todos los pensadores y todas las esencias posibles abren a una sola experiencia y a un mismo mundo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 148. Traducción nuestra). Las esencias no agotan todas las posibilidades del Ser. La cuestión de la esencia, finalmente, no es la cuestión última de la ontología, pues no tiene prioridad ontológica. Lo que tendríamos que comprender, para Merleau-Ponty, es que las esencias sólo ofrecen el estilo del Ser, su manera de ser: en este sentido ellas son el *Sosein* y no el *Sein*. El *Sein* es el espacio de facticidad que abre hacia los posibles. Husserl, al tomar el camino inverso, desemboca en una noción de esencia como idea límite: “por haber comenzado por la antítesis del hecho y de la esencia, de lo que se encuentra individuado en un punto del espacio y del tiempo y de lo que no se encuentra nunca y en ningún lado, nos vemos conducidos finalmente a tratar la esencia como una idea límite, es decir a volverla inaccesible” (Merleau-Ponty, 1964, p. 151. Traducción nuestra).

Pero si la esencia es la estructura del ser, entonces sólo puede ser pensada en situación; y, correlativamente, el individuo sólo puede concebirse en un cierto grado de generalidad. Así, convendría ver, con Merleau-Ponty, que, por un lado, la noción de individuo está siempre referida a una cierta generalidad, a una familia de seres, y que todo individuo es “un cierto modo de irradiar en torno de un centro virtual”; y que, por otro lado, la esencia se encuentra siempre sujeta a una determinación espacio-temporal, pues, como dirá el filósofo, no hay esencia que no se encuentre inscrita en un dominio histórico y geográfico.

En este sentido, Merleau-Ponty critica la idea husserliana de una intuición de esencias, en la medida en que es pensada bajo el presupuesto de una posible coincidencia con un ser actual y sin profundidad. Para tener la intuición de una esencia, es necesario operar activamente sobre el campo de experiencia. El acto de ideación es la operación que permite separar del tejido del ser bruto su dimensión esencial, es



decir, invariante. Pues bien, esta operación sólo puede desembocar, afirma Merleau-Ponty, en la adquisición de una esencia positiva si el ser se deshace de todo elemento de facticidad. Pero esto es imposible y ninguna experiencia puede dar testimonio de esto: una esencia desligada de toda facticidad es imposible, del mismo modo que es imposible un acto de ideación fuera de un campo de existencia, él mismo completamente impregnado de opacidad. Este tejido de la experiencia, esta “carne del tiempo”, es el suelo que nutre la transparencia de la idea. En lugar de una esencia separada de su facticidad, lo que la ideación puede obtener es la confirmación de que hay para mí algo como lo inesencial, y una zona de vacío en la que el “ser reúne lo que no es inesencial, lo que no es imposible, <pero> no hay visión positiva que me dé definitivamente la esencialidad de la esencia” (Merleau-Ponty, 1964, pp. 150-151. Traducción nuestra). Una experiencia, que es siempre experiencia de, y para, alguien, que se inscribe en un campo de existencia, situado espacio temporalmente, tales son los trazos estructurales de que deben acompañar la descripción de una esencia que será, por esto mismo, siempre una esencia sensible.

No es posible pues, para Merleau-Ponty, una coincidencia total con el ser puro de la cosa, sino sólo coincidencias parciales. Más aun, no hay, para hablar con rigor, una bifurcación entre la esencia y el hecho, sino una estructuración de lo visible, un campo de experiencia, en el que las esencias constituyen los ejes que organizan la experiencia. Estas estructuras son el sentido de lo sensible, o, más precisamente, lo sensible como compuesto indiscernible de visible e invisible.

Porque una coincidencia total con el sentido del fenómeno no es nunca posible, pues éste se encuentra siempre a distancia, siempre haciéndose y nunca completamente hecho, una ontología de lo percibido no puede ser más que indirecta. En esto reside el desafío de la ontología inacabada de Merleau-Ponty; concebir una ontología de lo percibido en la que el ser sea captado, no en la coincidencia de una vivencia interna, sino el medio abierto por nuestra vida y nuestro cuerpo, la historia y la situación. En este sentido, lo que resta una vez abandonada la distinción entre hecho y esencia es nada más, pero también nada menos, que “el medio mismo de nuestra vida, y de nuestra vida de conocimiento”, único medio para pensar el sentido y el alcance de la esencia, del ser y de la nada.

ALGUNAS CONCLUSIONES

Luego de este recorrido por algunos de los problemas instituidos con, y re-instituidos dentro, del proyecto fundador de la fenomenología a través de la noción de intencionalidad y la red de conceptos que se articulan con ella, nos vemos forzados a reconocer que nos encontramos en plena estofa de una descripción de lo dado en cuanto dado, de lo que aparece en tanto que aparece y en la medida estricta de su

aparecer, cuyo “principio de todos los principios” describía Husserl en el párrafo 24 de *Ideas I* con tanta convicción.⁷ Pero que también nos encontramos lejos, muy lejos de entendernos sobre el sentido del darse, del aparecer y de sus límites.

Si seguimos a nuestros autores, nos damos cuenta de que “aparecer” se dice de muchas maneras (se dice del objeto, del sujeto y del cómo) y, al mismo tiempo, sólo se predica de una esfera: el mostrarse es una característica del fenómeno. Para Henry, esto implica que la subjetividad debe definirse en oposición a este campo, es decir, como campo de inmanencia, pero sacrificando en el mismo gesto cualquier atestación mostrativa de este campo. Para Patočka, en cambio, esto quiere decir que el campo del aparecer, la dimensión de la mostración en cuanto tal, debe distinguirse de la dimensión subjetiva y de la objetiva, una por carecer de mostración, otra por permanecer invariante dentro de los modos variables del darse. Para el último Merleau-Ponty, finalmente, esto significa aceptar que no es posible distinguir el sentido del objeto de sus caracteres de mostración, es decir, que no es posible aislar un elemento positivo invariante del aparecer de sus elementos variables y móviles, como todavía parece pensarlo Patočka.

La hipótesis con la que nos gustaría cerrar este trabajo concierne, entonces, una pregunta que surge con cierta naturalidad a partir de estas descripciones. En efecto, ¿por qué razón estos autores, tan cercanos en el modo de leer y criticar a Husserl, desarrollan fenomenologías tan diversas? ¿Cuál es el núcleo originario de esta diferencia que se constituye, sin embargo, en el seno de una misma escuela y, sobre todo, de una misma perspectiva crítica?

Desde nuestro punto de vista, la comunidad de perspectivas no debe engañarnos respecto de *la diferencia fundamental* que vuelve en cierto modo inconciliables estas filosofías. Y no se trata meramente de una forma de expresión: lo que las distingue es, precisamente, *el fundamento* sobre el que operan. O, dicho de otro modo, *la idea misma de fundamento sobre la cual articulan sus respectivas posiciones fenomenológicas*.

En efecto, si nos dirigimos a la fenomenología material de Henry, bien podemos pensarla, ella misma, como una filosofía del *fundamento*: una filosofía que busca delimitar y pensar el fundamento del ser y del aparecer. Pero este fundamento, para Henry, no debe comprometer nada de sí en aquello que funda, debe comprenderse sin recurrir, para su comprensión, a lo fundado. Si la intencionalidad es el fundamento del aparecer, aquello que anima y sostiene toda mostración, debemos buscar su propio fundamento, aquello que la funda pero que, por definición, no

⁷ Husserl (1949), p. 58: “Pero basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios*: que *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento*; que *todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da*, pero también *sólo dentro de los límites que se da*” (en cursivas en el original).



puede mostrarse: el fundamento del aparecer no puede verse. Este fundamento, tal como nosotros meramente lo esbozáramos, se encuentra en la noción de Vida como autoafección radical. El fundamento del aparecer se encontrará para Henry en la Vida entendida como dimensión ajena a toda exterioridad. Esta vida será pensada bajo la forma de una impresionalidad pura en su pura autoafección. La consciencia impresional, dirá Henry, “no depende de ninguna determinación extrínseca, por ejemplo, de algún vínculo misterioso con el cuerpo” (Henry, 2009, p. 66). La impresionalidad, la sensibilidad pura, no dependen, pues, de un *misterioso vínculo con el cuerpo*: ellas existen independientemente de él. Henry se niega todo fundamento, o en términos más concretos, toda idea de Vida que se contamine de exterioridad. Y es esta noción de fundamento lo que explica en cierto modo su distancia irreductible respecto de las filosofías de Patočka y Merleau-Ponty con las que, por otra parte, encuentra sorprendentes similitudes.

Patočka, por su parte, piensa de manera muy diferente el fundamento de su fenomenología a-subjetiva. Tal como lo sostiene en los textos citados, lo que caracterizaría para el filósofo checo el proyecto fenomenológico de manera general, desde las *Investigaciones Lógicas*, es el intento de fundamentar el conocimiento a partir de la puesta en evidencia del fundamento del aparecer en general. Y lo que determinaría la originalidad de la fenomenología, de manera más precisa y a diferencia de otras filosofías trascendentales, es que piensa este fundamento bajo el modo de la *mostración* y no de un recurso explicativo último, como la deriva subjetivista de la fenomenología podría dejarlo pensar. Al contrario, el fundamento último del aparecer, para la lectura patočkiana, *es el mostrar en cuanto tal*, esto es, el campo del aparecer que su proyecto intenta poner de relieve en sus características y legalidad esenciales. El fundamento para Patočka *no es, sino que muestra*. Es la dinámica misma de la mostración entendida como movimiento ontológico y, en este sentido, como *physis*.

Merleau-Ponty, por su parte, encuentra el fundamento del aparecer en la solidaridad misma de los elementos que lo configuran, en las juntas, cohesiones o estructuras que, no siendo nada positivo, conforman sin embargo una totalidad significativa que opera a través de sus elementos. No es otro el sentido de la noción husserliana de *Fundierung*, que Merleau-Ponty retoma principalmente en su primera fenomenología y a lo largo de toda su obra, y que designa un tipo de relación al interior de un todo en la que cada elemento funda los demás de manera lateral, y en el que ninguno tiene prioridad si se lo considera de manera aislada. No es otro el sentido que le da al término, de origen husserliano, de *Stiftung*, entendida como la inherencia de todo comienzo y de toda fundación en procesos que siempre la anteceden y siempre la exceden, y que abren lateralmente comunicaciones entre diversos momentos del tiempo y diversos espacios.

Es esta idea de fundamento la que, desde nuestro punto de vista, sostiene tanto sus descripciones sobre el cuerpo propio hasta sus consideraciones ontológicas finales pasando por las diversas figuras sobre las que trabaja (expresión, institución, naturaleza, etc.). El fundamento *como sentido último del aparecer*, aquel más allá del cual no hay sentido, no es nada positivo, sino *articulación, forma*:⁸ es la juntura o lazo de lo visible y lo invisible, de sintiente y sensible. En este sentido, el pensamiento de Merleau-Ponty no nos conduce tanto a pensar una filosofía de la vida o del aparecer, sino una filosofía del *viviente* o de *lo sensible*, es decir, de una totalidad dinámica que no puede descomponerse en principio vital y materia sensible, en esencia y hecho.

De este modo, retomando nuestras palabras del comienzo, podemos decir que, si la historia de la fenomenología encuentra su institución originaria en el vocabulario abierto por las *Investigaciones Lógicas*, esta historia no puede ser pensada sino a partir de sus desvíos y continuaciones, de sus reenvíos y distancias, en las gestas de re-institución que, remitiéndose siempre al momento fundador, continúan sus posibilidades a partir de la asunción de nuevos fundamentos o de nuevos sentidos del momento fundador. Y que, en este proyecto, la fundación misma se confunde con una cierta manera de pensar el ser del aparecer y la vida en la que tiene lugar, proyecto cuya productividad nos convoca incluso hoy y que puede calificarse, siguiendo la frase de Merleau-Ponty, de genial: “Lo instituido, dirá el fenomenólogo, cambiará pero este cambio mismo es llamado por su *Stiftung*. Goethe: <el> genio <es> productividad póstuma. Toda institución es genial en este sentido” (Merleau-Ponty, 2012, p. 8).

BIBLIOGRAFÍA

Husserl, E. (1995). *Investigaciones Lógicas*. Morente G. y Gaos, J. (trads.). Madrid: Alianza Editorial.

Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Morente G. y Gaos, J. (trads.). Mexico: FCE.

Henry, M. (1995). “Phénoménologie non intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir”. En *L'intentionnalité en question: entre phénoménologie et recherches cognitives*. Janicaud, D. (ed.), pp. 383-397. Paris: Vrin,.

⁸ Para una lectura de la filosofía merleau-pontyana como una ontología de las formas cf. Larison (2016a).



Henry, M. (2009). “Fenomenología hylética y fenomenología material”. En *Fenomenología material*. Teira, J. y Ranz R. (eds.). Madrid: Encuentro.

Jean, G. (2019, en prensa). “De quelle «matière» parle, finalement, la «phénoménologie matérielle»?”. En *Approches phénoménologiques de la matière*. Renaudie, P-J. y Spaak, V. (eds.). Paris: éditions du CNRS.

Larison, M. (2016a). *L'être en forme. Phénoménologie, dialectique et ontologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*. Milano: Mimesis.

Larison, M. (2016b). “La fenomenología material y el problema del fundamento”. En *Problemas de fenomenología material*. Lipsitz, M. y Belvedere, C. (eds.), pp. 65-74. Polvorines: Ediciones UNGS.

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

Merleau-Ponty, M. (2012). *La institución, La pasividad. Notas de curso en el Collège de France*. Barcelona-Morelia: Anthropos, UMSNH.

Patočka, J., (2004). *El movimiento de la existencia*, Madrid: Encuentro (“El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología ‘asubjetiva’”, pp. 93-112 y “El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la exigencia de una fenomenología ‘asubjetiva’”, pp. 113-136).