

# La intencionalidad operante en Merleau-Ponty

BENITO ARIAS GARCÍA

## RESUMEN

Al estudiar la obra de Merleau-Ponty a partir de su interpretación y desarrollo de la noción de «intencionalidad operante», se comprenden los motivos por los que, tras el periodo inicial de su *Fenomenología de la percepción*, llega a criticar en su etapa final las limitaciones de la fenomenología de la conciencia.

## PALABRAS CLAVE

FENOMENOLOGÍA—MERLEAU-PONTY—INTENCIONALIDAD—INTENCIONALIDAD OPERANTE

## ABSTRACT

When we study Merleau-Ponty's work from his interpretation and development of the notion of «operative intentionality», we can understand why, after the initial period of his *Phenomenology of perception*, in his latest period he criticizes the limits of the phenomenology of consciousness.

## KEYWORDS

PHENOMENOLOGY—MERLEAU-PONTY—INTENTIONALITY—OPERATIVE INTENTIONALITY

LO HABITUAL ES CLASIFICAR LA OBRA DE MAURICE MERLEAU-PONTY dentro del amplio legado de la fenomenología. Su título más famoso, correspondiente a una obra de 1945, así lo justifica en principio: *Phénoménologie de la perception*, y desde luego las comparaciones críticas han de establecerse con Husserl siempre que hablemos de sus primeras obras; pero llega un momento, si se atiende también a las posteriores, en que con respecto a la fenomenología son más decisivas en este autor las discrepancias que las coincidencias, las críticas más fuertes que los reconocimientos, en suma, las diferencias más notables y provechosas que las similitudes. Cabe hablar a este respecto de una evolución

desde su etapa inicial, que a fuerza de iconoclasta puede considerarse muy provechosa para el «estilo» fenomenológico, a una fase final que aun no siendo antifenomenológica sí que diríamos es ya, cuanto menos, «no-fenomenológica», y ello en un doble sentido: en cuanto no podría ser asumida por la fenomenología sin renunciar a unos axiomas imprescindibles, y en cuanto aborda antes que nada el resto, la sombra, lo que por definición escapa a la fenomenología, en especial a la fenomenología de la conciencia. En el presente trabajo se toma como guía de esta evolución la tan controvertida como sugerente idea de «intencionalidad operante» a fin de caracterizar siquiera en esbozo una trayectoria filosófica, la de Merleau-Ponty, que logra situarse más allá de la fenomenología al radicalizarla.

#### I. LA INTENCIONALIDAD FENOMENOLOGICA

La intencionalidad en estricto sentido fenomenológico define una propiedad de la conciencia, aquella por la cual todo juicio o posición de ésta es simultáneamente posición de algo. La intencionalidad obliga a asumir que la conciencia ni es pura ni independiente de su ejercicio. Al menos, así interpretaba Sartre la llamada, según su artículo de 1939, «idea fundamental de la fenomenología», añadiendo que gracias a ella se enfrentaba Husserl tanto a la pretensión «nutritiva» de las filosofías que intentan apropiarse el mundo mediante una conciencia soberana (los diversos modos del idealismo, el psicologismo y el intelectualismo en general), como al empirismo que reinterpreta el mundo de la experiencia con el fin de hacerlo aparecer como un espectáculo independiente de los sujetos. La intencionalidad, al contrario, en cuanto hace ver que «la conciencia y el mundo se dan a la vez»<sup>1</sup>, expresa la íntima e inexcusable relación entre ambos polos, tal y como se afirma en la harto conocida fórmula según la cual toda conciencia es «conciencia de algo»<sup>2</sup>. El estricto entrelazo sujeto-objeto, que a su vez constituye al fenómeno, conduce en fenomenología a la idea de un *a priori* de correlación<sup>3</sup>, que no sólo define a la anterior unión, sino que también afecta a los diversos actos y estados de la conciencia entre sí

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, «Une idée fondamentale de la phénoménologie: l'intentionnalité», en *La transcendance de l'Ego*. Paris: Vrin, 1985, p. 110.

<sup>2</sup> Cf. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, tr. J. Gaos, Madrid: F.C.E., 1985, § 36, p. 83. En adelante, *Ideas*.

<sup>3</sup> Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff (Husserliana, Bd. VI), 1976, § 48. Traducción francesa: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. G. Granel, Paris: Gallimard nrf, 1976. En adelante, *Krisis*, seguido de la página original y de la francesa (entre paréntesis).

(por ejemplo, los actos de la racionalidad, de la volición, etc.), que habrán de considerarse por ello en estricta dependencia mutua.

Sin embargo, el *a priori* de correlación no evitará la recaída por parte de Husserl en el idealismo trascendental, pues aun cuando trató de salvar la posible acusación de idealismo elaborando un amplio concepto de la conciencia en sentido ontológico, destacando en consonancia con la posterior vertiente existencial de la fenomenología, y contra el simple y puro idealismo, que la representación es tan sólo un modo más de la intencionalidad de la conciencia, y que también son intencionales el odio, el temor o el deseo y tantos otros modos de descubrir el mundo, aun así, no ha de pasarse por alto que estos modos son traducidos por Husserl a una analítica intencional de los diversos modos de la conciencia que recuerda la clasificación cartesiana de los modos del Cogito. En el tomo primero de *Ideas* la correlación esencial de nóesis y nóema llevaba a que la variedad intencional había de ser investigada una vez fuesen aclarados los fundamentales actos objetivantes o de tesis, los actos de representación simple en la conciencia. Por tanto, la aclaración y depuración de las intencionalidades implícitas en las vivencias afectivas y volitivas (agrado, desagrado, valoración, deseo, resolución, obra...) se llevaría a cabo según Husserl a partir de unos actos de representación concreta a los que se añade el valorar, el fantasear<sup>4</sup>, etc. De este modo, el posible valor intrínseco de las intencionalidades antedichas acaba siendo supeditado a la representación en cuanto se definen como intencionalidades concomitantes a ella. Por eso decimos que Husserl no termina de romper con Descartes<sup>5</sup>.

En Merleau-Ponty, sin embargo, sí se da expresión clara y desde el principio a la intención de romper con el cartesianismo, de lo cual da cuenta la relación que establece entre intencionalidad y percepción. Continuando la tradición abierta por las investigaciones de la *Gestalttheorie*, considera un rasgo fundamental de la percepción no ser reducible a elementos simples como la sensación, y si bien para Husserl (al menos en sus primeras obras) había que distinguir de las vivencias dotadas de intencionalidad, esto es, de los actos de conciencia, las vivencias no intencionales que son la materia de los actos intencionales propiamente dichos<sup>6</sup>, para Merleau-Ponty, al contrario, la sensación misma o es ya intencional o no es en absoluto. Desde su primera obra advertía nuestro autor que «poseer y contemplar una 'representación' o coordinar un mosaico de sensaciones son actitudes particulares que no agotan la

4 Cf. *Ideas*, § 95.

5 Cf. *Krisis*, § 20.

6 Cf. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, 2, tr. M. G. Morente y J. Gaos, Madrid: Alianza Universidad, 1982, pp. 491-493. Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard-tel, 1981, p. 9 ss. En adelante, PhP.

vida de conciencia», exponiendo acto seguido su posición anticartesiana: «El deseo podría remitir al objeto deseado, el querer al objeto querido, el temor al objeto temido sin que esta referencia, aun incluyendo siempre un nudo cognitivo, se reduzca a ser relación de la representación con lo representado. Los actos de pensamiento no son los únicos que tienen significado, los únicos que contienen la presciencia de lo que buscan; habría una especie de reconocimiento ciego del objeto deseado por parte del deseo, así como del bien por la voluntad»<sup>7</sup>.

La descripción de los distintos modos de estos reconocimientos ciegos, que sólo cabe considerar irreflexivos, será el motivo principal de la obra de Merleau-Ponty; pero aquí hay que entender «irreflexión» en el amplio sentido en que llamamos irreflexivas a las diversas intencionalidades prácticas implicadas en el trato con los útiles, las emotivas y, en general, las que sostienen a tantos otros reconocimientos no premeditados. Con respecto a estas intencionalidades, la representación sólo podría ser tomada, en todo caso, como una particularidad más de la vida de la conciencia, y los «actos» en que se expresa han de ser considerados no ya los únicos componentes de la actividad racional, tampoco los principales. Toda la obra de Merleau-Ponty destaca en una forma u otra esa «presciencia» que notamos en la vida irracional. Por ello, y una vez extraiga todas sus consecuencias a esta situación, es decir, en cuanto saque todo su jugo a esta nueva y anticartesiana idea de *luz natural*, entendida ahora como algo del todo distinto a una relación directa del alma con sus propios estados<sup>8</sup>, en fin, una vez desarrolle su idea de luz natural no como luz de la conciencia sino como luz del cuerpo vivido en cuanto sede de intencionalidades no explícitas, entonces, será todo el edificio de la analítica intencional fenomenológica ligada a la conciencia el que empezará a tambalearse.

A la intencionalidad que, en cualquiera de sus modos, sostiene esa luz natural la denomina en no pocas ocasiones Merleau-Ponty, con ecos de una lectura de Eugen Fink, y aunque su sentido irá enriqueciéndose de unas obras a otras, *intentionnalité opérante*, término que traduce al francés la *fungierende Intentionalität* de Husserl y Fink. Se trata, según creemos, de un concepto tan axial como decisivo a la hora de evaluar las aportaciones iniciales de Merleau-Ponty a la fenomenología y su alejamiento final.

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1978, p. 187. En adelante, SC.

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948)*. Paris: Vrin, Paris, 1978, p. 31. En adelante, *Union*.

## II. INTENCIONALIDAD DE ACTO E INTENCIONALIDAD OPERANTE

En 1939, la *Revue Internationale de Philosophie* publicó un número especial de homenaje a Husserl. Incluía un artículo de Eugen Fink<sup>9</sup> al que Merleau-Ponty habría de conceder una importancia extraordinaria. Se plantea allí el ayudante de Husserl la necesidad de explicitar las referencias intencionales que acompañan a toda «conciencia-de» sostenida por intencionalidades determinante o de acto, esto es, las que vehiculan el juicio, la evaluación, representación, etc. Es una tarea que considera necesaria a fin de acceder a la auténtica autodonación (*Selbstgebung*) originaria del ente en un modo igualmente originario de conciencia, puesto que la explicitación de la evidencia, que es la base de la intuición de esencias, exige el análisis intencional de los modos de conciencia implicados unos con otros en el flujo. Al mismo tiempo es una tarea complicada, pues en principio la vida psíquica parece más bien un caos de juicios, representaciones, disposiciones o pensamientos que hace difícil acceder a un saber originario de los entes, entendiendo por saber originario el auténtico acceso a su ser.

Para despejar esa red propone Fink que han de establecerse los contactos que cada modo de conciencia establece con los otros (por ejemplo, la percepción a que se refiere un recuerdo) a fin de llegar hasta la conciencia donadora de sentido y en contacto con el ente «en carne y hueso» (*leibhaft*). Puesto que toda «conciencia-de», intencional por definición, sería el resultado de una simplificación o depuración de una «conciencia-de masiva», repleta de momentos de sentido activo y operante, le parece a Fink que «el desvelamiento de estos modos de conciencia con sentido pero disimulados en su resultado y operando en la oscuridad ha de ser la tarea prioritaria del análisis intencional, análisis cuyo tema es, como vemos, la intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*) o función viviente, transformadora y productora de sentido (*sinnleistende*) de la conciencia, que se disimula a sí misma a fin de formar simples unidades psíquicas de actos»<sup>10</sup>.

Así pues, el desarrollo de la analítica intencional tendría que dejar de lado en principio la vida subjetiva de los actos para retropreguntar por «las síntesis de todas las producciones» o efectuaciones, es decir, por las prestaciones (*Leistung*) intencionales de la conciencia que contribuyen a la formación del sentido y en las que se construye una «simple» conciencia de acto. Por ejemplo,

<sup>9</sup> E. Fink, «Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls», *Revue Internationale de Philosophie*, I, 2 (janvier 1939), pp. 226-270. Citaremos por *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, pp. 179-223, seguido de la traducción francesa recogida en *De la phénoménologie*, tr. Didier Franck, Paris: Les Éditions de Minuit, 1974, pp. 199-242.

<sup>10</sup> E. Fink, «Das Problem...», p. 219 (238).

en la formación de las percepciones están implicados datos sensoriales o modos de aparecer el objeto que son inseparables de la percepción, pero que quedan ocultos bajo la aparición temática del fenómeno, aunque realmente sean inseparables del sistema perceptivo. El esfuerzo de la reflexión fenomenológica debería encaminarse a explicitar estas capas intencionales disimuladas en el producto fenoménico, y ello por medio de una reflexión *noética* que se pregunta metódicamente por «las intencionalidades implícitas y formadoras de sentido»<sup>11</sup>, lo cual, reconoce, es una «casi infinita tarea» de explicitación de «la conciencia en todas sus implicaciones ocultas e imprevisibles»<sup>12</sup>. Y sin embargo, este proceso dirigido a la elaboración de una fenomenología de la intencionalidad operante debería sacar a ésta de su estado de oculto (*Verborgenheit*) a la luz con el fin de poder aprehenderla directamente.

El problema que se plantea, problema principal y bien conocido de la filosofía trascendental, es el siguiente: «La vida productivo-formadora de sentido, ¿es para la analítica un objeto en el mismo sentido que las cosas y los objetos que tenemos por objetivos? ¿No muestra esta analítica que el simple tener-conciencia de los objetos se realiza sobre el disimulado fondo de un sistema viviente y operante de formación intencional de sentido? ¿Puede determinarse conceptualmente *aquello por lo cual* tenemos cosas y objetos con los conceptos que se dirigen a las cosas y objetos?»<sup>13</sup>. Para Fink, el trabajo de aclaración que exigen estas preguntas, en estricta dependencia de una analítica intencional de evidencias originarias del ente según generalidades eidéticas exige, antes que nada, una aclaración del ser de la intencionalidad, cuestión que califica de «inquietante» (*beunruhigende*) porque habría de conducir obligadamente más allá del mero principio (*Ansatz*) fenomenológico.

En nuestra opinión, cabe interpretar los principios fundamentales de la obra de Merleau-Ponty a partir de este trabajo de interrogación anunciado por Fink, y justo por ello creemos que sus obras, sobre todo las finales, son contribuciones que conducen a la puesta en cuestión de la fenomenología como idealismo trascendental.

### III. FACTICIDAD E INTENCIONALIDAD

Para Merleau-Ponty, la intencionalidad es desde el principio un apoyo permanente de su filosofía. Gracias a ella piensa que no es preciso distinguir ningún orden irrecusable detrás del objeto actual o virtual presente o simplemente evocado; pero en su caso esto implica reconocer por debajo del *a priori* de

<sup>11</sup> E. Fink, «Das Problem...», p. 220 (239).

<sup>12</sup> E. Fink, «Das Problem...», p. 221 (240).

<sup>13</sup> E. Fink, «Das Problem...», pp. 222-223 (241).

correlación otra correlación más originaria, anterior a la de la conciencia con sus objetos, no otra que la del sujeto con el mundo<sup>14</sup>, es decir, la del cuerpo con el mundo. Ya en su primer libro, redactado en 1938, afirmaba que la conciencia es «una red de intenciones significativas tanto claras para sí mismas como vividas más que conocidas»<sup>15</sup>, con lo que venía a exigir que el análisis filosófico se enfocase especialmente a las intenciones menos claras y evidentes, a las vivencias fundamentales y simples de la experiencia originaria, las que están implicadas por ejemplo en el movimiento, en la percepción, la emoción o en el sentir en general, modos que han de considerarse tan extáticos como cualquier modo de la intencionalidad, pero con la peculiaridad de ser referidos a un organismo en el que encuentran su sede.

En nuestra opinión, este sesgo dado por Merleau-Ponty a su fenomenología inicial, en consonancia con la exigencia metodológica expresada por Fink, no había sido suficientemente desarrollado por Husserl. De hecho, en la obra más destacada de éste para el tema del *Leib* o cuerpo vivido, el tomo segundo de *Ideas*, llega a negarle virtud intencional: sólo cabe hablar, dice allí Husserl, de intencionalidad referida al cuerpo «por transposición»<sup>16</sup>.

Aun destacando los múltiples modos de ser intencional la conciencia y la virtud esencial de ésta de ser intencional o estar orientada a sus objetos, con la salvedad ya planteada de la dependencia de los diversos modos del ser intencional de la representación como modo actual y claro de la conciencia, también cabe exigir la calificación de eminentemente intencionales para las operaciones básicas del organismo, con unas consecuencias que aún están por ver. De este modo se esbozan ya las dos posibilidades de la fenomenología a mediados de siglo: una entronca con el idealismo trascendental del criticismo, con el que a su vez conecta la mayor parte de la obra de Husserl, pero otra, igualmente abierta por las últimas obras del padre de la fenomenología, en especial por sus llamados inéditos o manuscritos, anuncia, por medio de la previa constatación de la apertura fundamental del hombre al mundo<sup>17</sup>, la línea existencial de la fenomenología<sup>18</sup>. En esta última corriente se inserta la

<sup>14</sup> *Union*, pp. 55 y 57.

<sup>15</sup> SC, p. 187.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff (Husserliana, Bd. IV), 1952, p. 148. Tr. francesa: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre Second: *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. Éliane Escoubas, Paris: PUF, p. 211. En adelante, *Ideen II*.

<sup>17</sup> Cf. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Felix Meiner, 1985, § 9.

<sup>18</sup> Cf. J. Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger. Introduction aux philosophies de l'existence et autres textes*. Paris: Vrin, 1986, p. 44.

obra del *primer* Merleau-Ponty, cuando cree que el sentido trascendental de la intencionalidad no revela principalmente una subjetividad trascendental, sino la apertura mundana del hombre expresada en una experiencia antepredicativa que nos procura una certeza, ésta sí, a prueba de toda duda, aun siendo (o justamente por ello) previa al análisis o a la comprobación temática<sup>19</sup>. Ahora bien, en cuanto esta certeza la procuran las intencionalidades que unen al sujeto con el mundo por medio del cuerpo, esto es, las variantes operativas de la intencionalidad que Husserl seguía adscribiendo a los modos de la conciencia<sup>20</sup> en el momento idealista de su filosofía, importa destacar el choque implícito en esta vertiente existencial de la fenomenología con la versión ortodoxa e idealista de la misma.

Es este choque el que permite seguir defendiendo que la filosofía de Merleau-Ponty se pone a prueba en gran parte enfrentada a la de Husserl. Al afirmar, por ejemplo, que la intencionalidad que sostiene a la actitud antepredicativa canaliza una certeza fundamental y previa a todo acto de enjuiciamiento y antes de cualquier toma de posición voluntaria o de tesis<sup>21</sup>, interpretaba por su cuenta y riesgo una idea de Husserl acerca del fundamento empírico del ego espiritual: «Hemos de distinguir con respecto a la intencionalidad: 1. La intencionalidad por la cual tenemos conciencia de los objetos, la simple conciencia o representación, y 2. La intencionalidad que constituye los comportamientos de los actos en relación con lo representado o 'toma de posición'»<sup>22</sup>. La distinción por parte de Husserl de la simple conciencia representativa y la posición subjetiva tomará fuerza más adelante, cuando distingue dentro de la primera percepciones confusas del objeto, presentaciones inadvertidas y «representaciones 'oscuras' y 'latentes'» que remiten a las donaciones de los sentidos y que constituyen el «trasfondo» (*Hintergrund*) de todo comportamiento, de todo acto o toma de posición voluntaria de la conciencia. De este modo, y a pesar de expresar distinciones sobre los modos de la conciencia, Husserl remite la existencia espiritual a un suelo de «oscuras profundidades», para hacer ver que «todo espíritu tiene una 'cara natural'»<sup>23</sup> que es la tierra o *Untergrund* en la que arraiga la subjetividad. En la lectura de Merleau-Ponty, este fundamento es el de la facticidad corporal, al que ha de remitirse la célebre caracterización de la intencionalidad operante en su obra de 1945: «Husserl distingue la intencionalidad de acto, que es la de nuestros juicios y tomas de posición voluntarias, la única de la que habla la *Crítica de la Razón Pura*, y la

<sup>19</sup> PhP, p. 439.

<sup>20</sup> Cf. A. Lingis, «Intentionality and corporeity», *Analecta Husserliana*, I, 1971, p. 83.

<sup>21</sup> PhP, p. 408.

<sup>22</sup> *Ideen II*, p. 278 (374).

<sup>23</sup> «Jeder Geist hat eine 'Natur-seite'», *Ideen II*, p. 280 (376).

intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*), que lleva a cabo la unidad natural y antepredicativa del mundo y nuestra vida, que aparece en nuestros deseos, evaluaciones, en nuestro paisaje, y que provee el texto que nuestros conocimientos intentan traducir en lenguaje exacto»<sup>24</sup>.

Con esta distinción (que ya es una interpretación) de intencionalidades hemos de considerar el aparente contrasentido de una «intencionalidad sin tematización» que, según Lévinas, llevaría a admitir un condicionamiento para el conocimiento no sólo en el aspecto cultural, sino sobre todo por su raíz sensible<sup>25</sup>. Además, ha de ser posible emparentar las dos fuentes del conocimiento: la fuente sensible y la fuente intelectual, como queda sugerido por Merleau-Ponty al desarrollar la intencionalidad operante dentro de un proyecto general de recuperación de la *Crítica del Juicio* kantiana<sup>26</sup>. Importa por tanto rechazar cuanto antes el equívoco que supondría creer que nuestro autor trata con la intencionalidad operante de negar la existencia de las tomas de posición expresas o de la capacidad racional en general. El problema del estatuto de la racionalidad y de las ideas es, de hecho, el problema prioritario durante toda su carrera filosófica<sup>27</sup>. Pero no por ello cabe justificar que la razón y al Juicio sean independientes del suelo corporal que les proporciona la materia prima para su ejercicio.

La intencionalidad operante enseña que antes de ejercer sus posiciones determinantes, la unidad de sujeto y mundo está ya en obra, como unión oscura y latente de experiencia<sup>28</sup> pero conformadora de sentido tanto pasiva como activamente<sup>29</sup>, o en virtud de una mezcla fundamental de actividad y pasivi-

<sup>24</sup> PhP, p. XIII.

<sup>25</sup> E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1967, p. 6.

<sup>26</sup> Cf. D. Blanco, *El Juicio reflexionante y las magnitudes negativas en Merleau-Ponty*. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada (Tesis doctorales en microficha), 1987, p. 242.

<sup>27</sup> M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*. Paris: Nagel, 1966, p. 8 y *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*. Paris: Gallimard-tel, 1982, pp. 11-12 y 18. En adelante, RC. Los mejores intérpretes coinciden en destacar esta prioridad: Cf. X. Tilliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*. Paris: Éditions Seghers, 1970, p. 30, J.-B. Pontalis, «Présence, entre les signes, absence». *L'Arc*, 46 (1971), p. 59, G.-B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*. Paris: Klincksieck, 1973, p. 83 y D. Blanco, *op. cit.*, p. 80.

<sup>28</sup> PhP, p. 109.

<sup>29</sup> Así lo sugiere la expresión alemana *fungierende Intentionalität*, que traduce Merleau-Ponty como *intentionnalité opérante*. Recientemente, Didier Franck y Suzanne Bachelard optaron por traducirla como *intentionnalité fonctionnante*. Por nuestra parte, seguiremos utilizando la versión de Merleau-Ponty, aunque contamos a partir de su uso en México, Puerto Rico o Cuba (en España es una rareza), con un término directamente entroncado con la raíz latina (*fungor*), el verbo «fungir», que significa ejercer o desempeñar (una tarea o un oficio), de donde podría formarse en nuestro idioma la expresión intencionalidad fungiente.

dad, puesto que, como aclara Merleau-Ponty con apoyo en Scheler, el mundo no sólo no está dado, sino que en puridad nada aparece ante quien las sensaciones son sólo pasividades<sup>30</sup>.

Nuestro contacto empírico con el mundo (percepciones, evaluaciones o deseos) no podría así ser resumido en una serie de síntesis intelectualistas más proclives a mantener sus «ideas inmutables» que a redefinirlas a partir de las nuevas experiencias. La fórmula existencial que propone en estos momentos Merleau-Ponty, con el fin de satisfacer tanto la perspectiva fenomenológica como las necesidades de una existencia que desborda las previsiones del intelecto es que la filosofía ha de retomar «la intención total», entendiendo por tal no la sistematización objetiva de lo ente en su totalidad, sino las múltiples facetas del proyecto de mundo supuesto en el ejercicio de la razón, los diversos modos en que la conciencia se encuentra «destinada a un mundo que ni abraza ni posee, pero hacia el cual no cesa de dirigirse»<sup>31</sup>, en suma: la facticidad.

Con argumentos dignos de consideración, esta radicalización de la intencionalidad en el sentido de una filosofía de la facticidad ha llevado a numerosos autores a lamentar la posible pérdida del empuje especulativo de la idea original de intencionalidad fenomenológica. Uno de los iniciadores de la ofensiva contra la filosofía de la percepción fue Émile Bréhier, quien planteó directamente ante Merleau-Ponty, en un coloquio de 1946, después de una conferencia de éste sobre el primado de la percepción, que su tesis conducía a un relativismo protagórico y a la objetivación del otro, a quien no cabe reconocer como sujeto moral desde la simple base de la percepción. También le reprocha el olvido de la historia o de la tradición conceptualizadora de la filosofía, que queda relegada en su alocución a ser una mera glosa de lo vivido, hasta el punto de que tal vez sus ideas se expresarían mejor en la pintura o en la novela<sup>32</sup>. Esta crítica encontrará eco en muchas otras, de entre las que cabe destacar la del comentarista italiano Giorgio Derossi<sup>33</sup>, para quien la inicial filosofía de la ambigüedad de Merleau-Ponty, si bien es ciertamente una «filosofía de la intencionalidad», en cuanto entiende la intencionalidad como propiedad exclusivamente corporal ha de conducir directamente al materialismo. Xavier Tilliette plantea el peligro de toda fenomenología de la percepción, no tanto de retornar al *esse est percipi* como de rozar el *esse est percipere*<sup>34</sup>. Ese

<sup>30</sup> PhP, pp. 370-371.

<sup>31</sup> PhP, p. XIII.

<sup>32</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques précédé de Projet de travail sur la nature de la perception et La nature de la perception*. Grenoble: Cynara, 1989, pp. 73-75, 77 y 78. En adelante, *Primat*.

<sup>33</sup> Cf. G. Derossi, *Maurice Merleau-Ponty*. Torino: Edizioni di Filosofia (Filosofi d'oggi), 1965. Hay exposición y réplica en X. Tilliette, *op. cit.*, pp. 41-49.

<sup>34</sup> X. Tilliette, *op. cit.*, p. 44.

peligro ha sido muy destacado por otros autores, directa o indirectamente, expresando en general el temor a que las condiciones de la facticidad lleguen a «sofocar» el poder de la reflexión, como advirtió no sólo Derossi desde el lado fenomenológico, sino en especial Jean Moreau desde el intelectualismo, con todo un libro dedicado a criticar la *Phénoménologie de la perception*, preguntándose si la intencionalidad operante anterior al juicio objetivante es suficiente para promover la conciencia hacia formas superiores de conocimiento, puesto que por definición la diversidad de las experiencias carece de unificación racional<sup>35</sup>.

También Madison, a pesar de conceder la necesidad de una radicalización de la arqueología husserliana hasta llegar al sentido ontológico de la fundamentación mundana, terminaba criticando que en el caso de Merleau-Ponty ésta se detenía prematuramente en la exclusiva atención a la contingencia fáctica, en detrimento del estatuto final de la razón y del problema de las ideas que toda crítica de la razón ha de acometer<sup>36</sup>. Bernard Sichère advirtió por su parte que por medio de la mundanización cabe caer en un primado de la presencia y de la experiencia estética hasta defender una jerarquía del gozo por encima de la conceptualización<sup>37</sup>. Finalmente, la posibilidad de disolución del sujeto autónomo, temida justamente Ludwig Landgrebe cuando se enfatiza única y exclusivamente el sujeto mundano, le hizo aducir que siempre y en todo momento es preciso distinguir entre el yo sumido en el mundo y el yo que adquiere conciencia de su responsabilidad y administra justicia sobre sus intereses mundanos<sup>38</sup>.

En efecto, cabe destacar no pocos excesos en las obras fenomenológicas de Merleau-Ponty, por ejemplo esa «praktognosia»<sup>39</sup> considerada no sólo original, sino originaria<sup>40</sup>, tal y como a otras operaciones puramente corporales, la motricidad por ejemplo, llega a concederles poder de *Sinngebung*<sup>41</sup>. Recordemos también su teoría de la espacialidad corporal, colocada en el origen del espacio universal, siendo a la postre el cuerpo «nuestro modo general de tener

<sup>35</sup> J. Moreau, *L'horizon des esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception*. Paris: PUF, 1960, pp. 110-111.

<sup>36</sup> Cf. G.-B. Madison, *op. cit.*, pp. 84-85. Merleau-Ponty llegará aún más lejos al defender que la radicalización de la arqueología no puede dejar intactos los instrumentos del análisis y la idea misma de intencionalidad. Cf. p. 200 ss. y M. Merleau-Ponty, *Signes*. Paris: Gallimard nrf, 1987, p. 208. En adelante, *Signes*.

<sup>37</sup> B. Sichère, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. Paris: Bernard Grasset, 1982, pp. 79-81.

<sup>38</sup> L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología. El problema de la experiencia originaria*, tr. M. A. Presas, Buenos Aires: Sudamericana, 1968, p. 304. Cf. R. J. Walton, «Cuerpo propio y temporalidad en la interpretación de Husserl», *Época de Filosofía*, 1 (1985), p. 50.

<sup>39</sup> Cf. D. Blanco, *op. cit.*, p. 412.

<sup>40</sup> PhP, p. 164.

<sup>41</sup> PhP, p. 166.

un mundo»<sup>42</sup>. Una sutil tendencia a relacionarlo todo con todo pesa en el libro de 1945, y una segura extensión de la sinergia de los sentidos a la estructura de lo sensible. Hasta roza el monismo cuando califica el mundo de «inmenso individuo» existente en acto, ser permanente e invariable que es sostén y horizonte de nuestras operaciones<sup>43</sup>. Con todo, estas críticas a los puntos débiles de sus primeras obras no deberían permitir el desmoronamiento del proyecto anunciado en ellas sin destacar suficientemente la buena filosofía que anuncian y que el propio autor se encargará de llevar a cabo.

Las críticas, aun despejando un problema cierto, no siempre han sido suficientemente justas. Derossi, por ejemplo, llegó a defender un buen sentido de la intencionalidad de la conciencia que no estaría recogido en la intencionalidad operante como intencionalidad orgánica<sup>44</sup>, olvidando que el primado de la percepción reaccionaba contra el carácter subjetivo-trascendental de la conciencia, *aunque se la calificara de intencionalmente extática*<sup>45</sup>. Ya Sartre había definido la conciencia como quería Derossi, y con el mismo fin, no otro que resguardarse contra las aporías de la filosofía de la conciencia, para lo cual dejó claro que entendía la conciencia como trascendencia y pura apertura, a lo que replicó Merleau-Ponty que si bien la conciencia puede así abrir y comunicar con las cosas, no puede reconocer opacidad alguna que la mantenga alejada de ellas, y justo por ello no está abierta *sobre* un mundo, no habría nada que quedase al margen de su capacidad de significación, de modo que conciencia y mundo acabarían siendo coextensivos. Lo que Merleau-Ponty intentará demostrar es que la conciencia debe entenderse como pura apertura<sup>46</sup> a un mundo tanto actual como posible, apertura, además, a algo real, y que a este fin el cuerpo propio es mucho más apropiado. En efecto, el cuerpo vivido, con su apego natural a las cosas y a los otros es capaz de reunirse con los otros como otros cuerpos susceptibles de reunir a su vez a los demás, y ello mediante operaciones laterales, no operaciones directas de donación. Por tanto, si el sentido final de esta apertura es, cabe asegurar, el de la intencionalidad operante<sup>47</sup>, estamos obligados a considerar un éxtasis de la facticidad cuyo modelo no es ya el éxtasis pensado de la intencionalidad de los actos de conciencia.

No ha de olvidarse que la renovación de la idea fenomenológica de intencionalidad, que en Merleau-Ponty arranca con su interpretación de la

<sup>42</sup> PhP, p. 171.

<sup>43</sup> PhP, pp. 373, 378 y 381.

<sup>44</sup> Cf. X. Tilliette, *op. cit.*, p. 45.

<sup>45</sup> Cf. A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961, pp. 74-75.

<sup>46</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard-tel, 1983, p. 252. En adelante, VI.

<sup>47</sup> E. Bello Reguera, *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y del sentido*. Murcia: Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1979, p. 109.

intencionalidad operante entendida como «destinación al mundo», supone delatar la inequívoca relación de la intencionalidad entendida como «conciencia de» con el idealismo y el intelectualismo<sup>48</sup>. La noción de intencionalidad en Husserl estaba lastrada por una idea de trascendencia (ciertamente mundana) que suponía el dualismo de los dos polos originarios, el sujeto y el mundo<sup>49</sup>, dependiendo además de una subjetividad a su vez trascendental que ejercía un trabajo en absoluto neutro siguiendo el modelo kantiano de las condiciones de posibilidad de la experiencia, pero con el declarado objetivo de superarlas en cuanto eran para él meras relatividades, lo que le parecía necesario si es que la reflexión había de llegar a cumplirse como tal reflexión<sup>50</sup>. Ahora bien, de la distancia mundana, del permanente estado de cogido corporalmente en el mundo, no podría dar cuenta la idea de intencionalidad clásica del idealismo, esto es, esa que considera la experiencia mundana como «acto puro de la conciencia constituyente», y por ello Merleau-Ponty empezó buscando «una nueva concepción de la intencionalidad»<sup>51</sup> con el fin de realizar esa auténtica «fenomenología de la fenomenología» que ya solicitara Eugen Fink<sup>52</sup>.

A este proyecto, y ahí radica la grandeza de Husserl, es verdad que otorga no pocos argumentos el propio padre de la fenomenología cuando intentaba conjugar el doble sentido de la reflexión que reconocía desde el tomo segundo de *Ideas*: por un lado la prospección intencional en lo presente originario, el cuerpo; por otro, la tendencia al mundo de las personas y el espíritu. Lo malo es que este proyecto dependía en su caso de las prestaciones de la conciencia constituyente<sup>53</sup>. Es verdad que Husserl asume problemas de mediación entre los dos mundos, y hasta indica a la fenomenología la eminente tarea de pensar lo que en ella subsiste de no-fenomenología o de sombra<sup>54</sup>; pero será a la postre por cuenta propia como llegará Merleau-Ponty en sus obras finales a preguntarse por la determinación que instila en la fenomenología la intención de abordar todo aquello que para ella no puede tener sentido porque al cabo no es

<sup>48</sup> Cf. PhP, pp. 61 y 419. Cf. J. Taminiaux, «La phénoménologie dans le dernier ouvrage de Merleau-Ponty», en *Le regard et l'excédent*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1977, p. 74

<sup>49</sup> A. Diemer, «La phénoménologie de Husserl comme métaphysique», tr. M. J. Ridé, *Les Études Philosophiques*, juillet-sept., 1954, pp. 23-24.

<sup>50</sup> Cf. VI, pp. 69-70.

<sup>51</sup> PhP, p. 281.

<sup>52</sup> Cf. PhP, p. 419 y E. Fink, *Sechste Cartesianische Meditation, Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht: Kluwer Ak. Pub., 1988, p. 8.

<sup>53</sup> Cf. *Ideas*, § 65 y A. L. Kelkel, «Merleau-Ponty entre Husserl et Heidegger. De la phénoménologie à la 'topologie de l'Être'», en F. Heidsieck (comp.), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*. Grenoble: Recherches sur la Philosophie et le Langage (Cahier n° 15), 1993, p. 185 (n. 4).

<sup>54</sup> Cf. *Signes*, pp. 224-225.

fenómeno (por ejemplo, el nacimiento y la muerte). Entramos de este modo en la frontera o «impensado» de Husserl, más acá de toda evidencia apodíctica, y nos dirigimos con Merleau-Ponty a la formulación de una razón histórica y sin garantías ontológicas, lo cual será para nuestro autor, desde 1945, la tarea principal de la filosofía y su punto de hermanamiento con el arte.

#### IV. FENOMENOLOGIA DE LA FENOMENOLOGIA

Merleau-Ponty reconoce en su última época el prejuicio encubierto que actuaba en su fenomenología de la percepción en cuanto sistema que trata de «incorporárselo todo, hasta la percepción que nos ha iniciado a él»<sup>55</sup>, ni más ni menos que como la conciencia se revela tan voraz en muchos pasajes de Husserl que hasta pretende asumir trascendentalmente el sueño o la muerte. A la altura de su última obra ya no cree en esa continuidad tácita que postula la intencionalidad de la conciencia entre el sujeto y el mundo y que, después de todo, es un modo más de creer en la adecuación.

Antes sí, aunque postulando una intencionalidad orgánica, o por ello mismo. Sus primeras obras suponían si no una coincidencia sí una continuidad entre ser y percepción, y hasta ese éxtasis que añoraba Derossi hermanado con la teleología objetivante de la razón. Por todo ello, la tantas veces citada autocrítica de *Le visible et l'invisible*: «Los problemas planteados en Ph. P. son insolubles porque parto allí de la distinción 'conciencia'-'objeto'»<sup>56</sup>, exige considerar ese inatendido momento en que al destacar la trascendencia mundana se ha dado por supuesto que la reflexión y la racionalidad son «función» de un cuerpo autónomo, pero autónomo al modo de la conciencia, lo que quedaba de manifiesto no ya porque considerase las manifestaciones de la experiencia como modos de la conciencia, sino, al contrario, porque para otorgarle autonomía a la percepción creyó necesario y legítimo su traducción a conciencia perceptiva<sup>57</sup>.

Los críticos suelen destacar con justicia el primado de la facticidad implícito en la autonomía de la percepción, pero algo menos se destaca el hecho de que sea la conciencia su modelo inadvertido, porque al cabo, reconoce Merleau-Ponty, los problemas de su *Phénoménologie de la perception* se ligaban al hecho de haber «conservado en parte la filosofía de la conciencia», caracterizada por la pretensión objetivadora de la totalidad de lo real. De ahí sus oscilaciones sobre la relación de fundación entre la percepción y la conciencia, hasta acabar exacerbando su relación al «definir el ser como aquello

<sup>55</sup> Cf. VI, p. 47.

<sup>56</sup> VI, p. 253.

<sup>57</sup> «Toute conscience est, à quelque degré, conscience perceptive», PhP, p. 452.

que nos aparece y la conciencia como hecho universal»<sup>58</sup>. La autocrítica de nuestro autor se inclina de este modo, según creemos, no tanto contra el punto de vista adoptado inicialmente como al hecho de no haberlo llevado hasta el final, es decir, no cree tan criticable su primado de la percepción como el hecho de que este primado se estableciera sobre la previa aceptación del dualismo cuerpo-objeto, siguiendo el modelo del dualismo conciencia-mundo supuesto en la fenomenología de la conciencia.

El camino para rectificar la deficiencia indicada no será, como podría pensarse a partir de las críticas, el de rehabilitar el sentido especulativo de la razón como razón teleológica y eminentemente autónoma. Al contrario, Merleau-Ponty empieza a plantearse una posible virtud especulativa de las operaciones sostenidas por la intencionalidad operante. A este respecto será ilustrativo traer a colación las siempre sugerentes meditaciones de Eugen Fink, quien ya había puesto a pensar a su colega francés sobre el problema de la intencionalidad operante preguntándose, como se recordará, cómo captar con los medios de la conciencia aquello que sustenta a la conciencia. Dar respuesta a este problema era la aspiración general de filosofía trascendental, decíamos, incluyendo aquí la del propio Fink en 1932, con sus declaradas esperanzas puestas en la capacidad trascendental de objetivar las operaciones actuantes y en la sombra (operativas) de la conciencia sin caer en una regresión infinita<sup>59</sup>. Pero si aceptamos que los recursos de la conciencia no pueden abarcar totalmente la fuente de su conocimiento, hay que reconocer que ni la conciencia puede definirse como cosa en sí ni como pura forma su contenido.

El Fink de madurez, esta vez en el Coloquio Internacional sobre los Problemas de la Fenomenología (Bruselas, 1951), enunciará ideas más cercanas a las de Merleau-Ponty al defender un proyecto especulativo incluso para las formas primordiales de la intencionalidad (*Urformen der Intentionalität*)<sup>60</sup>. No es otro el progresivo giro que por su cuenta está meditando nuestro autor en camino a su momento ontológico, pues también termina reconociendo que es ésta la única vía para otorgar congruentemente autonomía a la captación empírica de sentido. Ahora bien, aquí acecha el peligro de la racionalización de la sensibilidad, si bien ya en la obra mayor de sus inicios, que acaba defendiendo la fundamentación de la razón sobre la experiencia, se incluía la posible réplica de tal peligro: si la fundamentación se interpreta como fundación e interdependencia, la circularidad experiencia-razón es trascendental pero de un especial modo, porque no puede

<sup>58</sup> PhP, p. 455.

<sup>59</sup> E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, p. 29.

<sup>60</sup> E. Fink, «L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative», en H. L. Van Breda (comp.), *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1952, p. 145.

identificarse con la reflexión trascendental y eidética. Aunque planteado el inicio de solución, en ese momento es verdad que sólo se acepta una circularidad de intercambio entre razón y experiencia<sup>61</sup>; pero más tarde sí que llega a proponer, al tiempo que una simultaneidad «en plano de igualdad» entre ambas, una mutua referencia<sup>62</sup>, un desbordamiento para su mutua corrección y limitación si es que han de poder colaborar y resultar productivas tanto la experiencia como la razón. Postula de este modo una inherencia y (he aquí el rasgo principal y determinante de la imbricación) de resultados en absoluto transparentes.

La fenomenología de la fenomenología, en cuanto trata de afrontar «lo que en nosotros precede y excede a la razón», ha de definirse entonces como exploración del premundo salvaje que intuye Merleau-Ponty detrás de la génesis trascendental, de ese «mundo en que todo es simultáneo»<sup>63</sup>. Para nuestro autor, el propio Husserl se dirigía hacia esta fundamental conclusión, aunque sólo a partir de indicaciones aisladas, cuya discusión sería largo iniciar aquí. Destaquemos por ejemplo esa «especie de reflexión»<sup>64</sup> empírica que según el alemán realiza una preconstitución teórica, un detalle más de su eminente «impensado por pensar», el que apunta a la vertiente especulativa de la experiencia. O aquel reconocimiento de que «los objetos se encuentran ya constituidos de un modo pre-teórico»<sup>65</sup>, pues aun cuando no estén ligados a actos de determinación teórica habrán de estar manifiestos de algún modo ante nosotros si es que forman parte de nuestra vida. A partir de ideas como éstas interpreta Merleau-Ponty que «era sin duda pensando en estos entes singulares por lo que Husserl evocaba una constitución que no procedería por captación de un contenido como ejemplo de un sentido o de una esencia (*Auffassungsinhalt-Auffassung als...*), una intencionalidad operante o latente como la que anima el tiempo, más vieja que la intencionalidad de los actos humanos»<sup>66</sup>.

La referencia a pasajes como éstos de Husserl nos servirán para comprender que, en su momento ontológico, para Merleau-Ponty no basta con reconocer y emprender el estudio de los modos de la conciencia trascendental a partir del examen de su fundamento en la experiencia, sino que se trata además de abrir la interrogación filosófica a una experiencia preconstituyente que no se limita a servir de fundamento a la constitución en sentido propio, sino que realiza por sí misma una preconstitución del sentido<sup>67</sup>; pero la expresión

<sup>61</sup> PhP, p. 451.

<sup>62</sup> *Signes*, pp. 218 y 223.

<sup>63</sup> *Signes*, pp. 154 y 226.

<sup>64</sup> Cf. E. Husserl, *Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, tr. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris: Vrin 1969, § 44, e *Ideen II*, p. 185 (262).

<sup>65</sup> «Also vortheoretisch sind schon Gegenstände konstituiert», *Ideen II*, p. 6 (29)

<sup>66</sup> *Signes*, p. 209.

<sup>67</sup> *Signes*, p. 235.

«preconstituyente» y «preconstituido», en relación con el proyecto especulativo de las formas intencionales básicas, se entenderá mal en este contexto si el prefijo, que califica a la intencionalidad operante como intencionalidad *pre-temática*, *pre-tética* o *ante-predicativa*, implica para ésta un rango menor; al mismo tiempo ha de contemplarse el peligro contrario, creer que no hay semejanza alguna entre la experiencia y la razón, y también habría variantes de grado entre un extremo y otro. Para Merleau-Ponty, aun reconociéndole a Husserl el hecho de haber enunciado la idea de la preconstitución y la virtud especulativa de la experiencia, hay que criticarle el hecho de haber llegado a esta idea a partir de la presencia masiva del mundo ante la subjetividad<sup>68</sup>, cuando en realidad la preconstitución remite a un ser alusivo, a una presencia indirecta del mundo. La preconstitución tendría que ser contemporánea de la llamada constitución teórica para no quedar relegada al estado de avanzadilla o reverberación de la constitución teórica y eminente, y aún más: si se lleva hasta el final esta relación tendríamos que afirmar la simultaneidad de las constituciones, del pensar y el ser<sup>69</sup>, o mejor, reorganizar las capturas de sentido no en términos de constitución, sino de institución e historia<sup>70</sup>, porque para ésta sólo cabe afirmar la seguridad de los tramos, que hay ruta y diversos estadios, pero nunca un fin o un comienzo, ni jerarquía ni teleología.

Las críticas de Merleau-Ponty a la analítica intencional husserliana con primacía de la intencionalidad de acto son constantes en su última época<sup>71</sup> porque no permite el paso desde la vida primordial de las cosas percibidas a las *blosse Sachen* entendidas ahora como las cosas que comparten nuestra carne, que no nos presuponen como sugiere la intencionalidad de la conciencia, sino que, más bien, son «las estrellas de nuestra vida»<sup>72</sup>. Merleau-Ponty sí hará partir de ahí su ontología, y por ello advierte en una de sus notas de trabajo: «Todo el análisis husserliano está bloqueado por el marco de actos que le impone la  $\varnothing$  de la conciencia. Hay que retomar y desarrollar la intencionalidad *fungierende* o *latente*, que es la intencionalidad interior al ser. Esto no es compatible con la 'fenomenología', es decir, con una ontología que somete todo lo que no es nada (*rien*) a *presentarse* ante la conciencia a través de *Abschattungen*, como derivando de una donación originaria que es un acto, i. e., una *Erlebnis* entre otras»<sup>73</sup>.

<sup>68</sup> VI, p. 74, n. \*\*.

<sup>69</sup> *Signes*, p. 21.

<sup>70</sup> Cf. RC, p. 61.

<sup>71</sup> Cf. VI, pp. 263, 273, 284-285, 292 y 297-298.

<sup>72</sup> VI, p. 273.

<sup>73</sup> VI, pp. 297-298. La nota es de abril de 1960.

## V. UNA ONTOLOGIA NO-FENOMENOLOGICA

La relación *cogito-cogitatum* no puede contener la totalidad ni lo esencial de la apertura, que es iniciación al mundo antes de la reflexión y que se revela en la fe perceptiva. Siendo fiel a los textos husserlianos tampoco se podían calificar de operantes las operaciones de ese «sujeto-objeto» que es el cuerpo, ni sostener el paso del tiempo interno, ni la tendencia al otro por expansión corporal del yo, ni la experiencia de una historia por definición inexacta<sup>74</sup>, porque, como continuó suponiendo hasta el final Husserl, la investigación fenomenológica sólo puede partir, aunque se trate de investigar las presentaciones no sólo actuales sino potenciales, de las efectuaciones<sup>75</sup> subjetivas (*Leistungen*) de la conciencia.

En el último pasaje citado en contra de Husserl se introduce el que cabe considerar como punto de fricción capital que aleja a Merleau-Ponty de la fenomenología husserliana, sus distintas reflexiones sobre lo negativo, tal y como se supone en esta otra nota de trabajo: «El paso decisivo es reconocer que una conciencia es en realidad intencionalidad sin actos, *fungierende*, que los 'objetos' de la conciencia no son nada positivo y *delante* de nosotros, sino nudos de significación alrededor de los que pivota la vida trascendental, vacíos específicos. La conciencia es un *Urpräsentierbar* para sí que se presenta como *Nichturpräsentierbar* para el otro, y el sentir es una *Urpräsentation* de lo que por principio es *Nichturpräsentierbar*, lo trascendente, la cosa, el '*quale*' que llega a ser 'nivel' o dimensión. El quiasma y el 'desbordamiento' intencional son irreductibles, lo que obliga a rechazar la noción de sujeto o a definir el sujeto como campo, sistema jerarquizado de estructuras abiertas en un *hay inaugural*»<sup>76</sup>.

El decisivo giro final de la obra de Merleau-Ponty, planteado en este rico pasaje, apunta al mismo motivo por el que creía que la intencionalidad operante en el libro sobre la percepción no llegó a ser suficientemente radical, esto es: porque no terminaba de conceder todos sus derechos al dominio que ella representaba, el de lo *Verborgen* u oculto<sup>77</sup>. En relación con esto, ha de aclararse que aquello que la conciencia no capta no sólo deja de captarlo por culpa de una ceguera de principio que será variable pero constante, sino que tal y como en la retina se forma un punto ciego (un quiasma) en el cruce de las fibras ópticas que permitirá por lo demás la visión, la conciencia llega a ser gracias o

<sup>74</sup> M. Merleau-Ponty, «Préface», en A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*. Paris: Payot, 1960, pp. 7-8.

<sup>75</sup> *Krisis*, § 46, p. 163 (182).

<sup>76</sup> VI, p. 292. Subraya Merleau-Ponty.

<sup>77</sup> VI, p. 237.

a fuerza de lo que no logra ver o captar. La conciencia no ve el Ser, su atadura al Ser, ni su corporeidad, ni los existenciales, y sólo en cuanto se le niega el Ser se vuelve hacia el objeto, al que por lo demás niega también, esforzándose por ponerlo después. Ahora bien, por su misma naturaleza la conciencia ignora la no-disimulación o *Unverborgenheit* que no es algo meramente positivo sino un «ser de lejanías»<sup>78</sup>. Sin embargo, nuestro cuerpo sí es capaz de precisar, a fin de reconocer lo visible, este peculiar estado de inmersión en lo visible que es a la vez exposición a lo visible, porque de hecho lo constituye ese pliegue con un punto ciego que podríamos decir es un puente negativo, el quiasma con su «nada activa» y «eficaz» que no es un vacío ontológico o no-ser, sino algo parecido al cero de presión que hace que dos cuerpos adhieran, así las manos tocándose, la mano del otro en la mía o la acción a distancia del otro sobre mí y viceversa<sup>79</sup>. La latencia de lo sensible, según Merleau-Ponty, ha de surgir al par que las intencionalidades: he aquí el motivo por el que llega a reconsiderar finalmente el esquema de jerarquización fenomenológica entre las intencionalidades.

El sentido de la intencionalidad operante es ahora servir como indicación del movimiento interno a la promiscuidad interna del Ser en que las carnes se tocan y reflejan<sup>80</sup>. Así, si el ser ha de poder ser desvelado no lo será a partir de la intencionalidad (entiéndase, a partir de los datos de la conciencia), sino a partir de un vaciado o una apertura de lo sensible mismo<sup>81</sup>. Este vaciado interior a lo sensible es el torbellino espaciotemporal radicalmente ajeno a la relación nóesis-nóema de la conciencia, pues el fenómeno de apertura habría de condicionar incluso a esta relación. Ahora es condición de universalidad que emerja la cosa al retirarse el cuerpo, que el otro aparezca cuando declina el poder constituyente de mi conciencia, en fin, que se imponga el mundo de todos al anularse mi pretensión de seguir teniéndolo como único titular, y ello aunque sólo pueda comprender ese mundo común a partir de mi propio mundo. En sus últimas obras, para Merleau-Ponty, es una retirada *eficaz* de las prestaciones subjetivas la que propicia el fenómeno fundamental de la promiscuidad, mientras que en sus inicios creía conveniente conservar una verdad del solipsismo, un cartesianismo modificado en el sentido de la conciencia perceptiva por el que mi autodonación, aunque pretética y fáctica, era el fundamento de la trascendencia, ya hacia el otro o hacia el mundo<sup>82</sup>. Desde el momento en que asume el alcance ontológico de lo oculto en lo sensible, y siendo la sensibilidad un modo de la especulación en circularidad con la razón, ya

<sup>78</sup> VI, pp. 301-302.

<sup>79</sup> Cf. PM, p. 162 y VI, pp. 195, 313 y 318-319.

<sup>80</sup> VI, p. 302.

<sup>81</sup> VI, p. 263.

<sup>82</sup> Cf. PhP, p. 413.

puede rechazar por igual los problemas de la pura subjetividad como los de un Cogito pre-reflexivo que sería una proyección de ésta<sup>83</sup>.

En su última época habla Merleau-Ponty de «desbordamiento intencional» (*empiètement intentionnel*) entre los cuerpos<sup>84</sup>, del cuerpo sobre el espacio<sup>85</sup> o del cuerpo sobre lo sensible<sup>86</sup>, desbordamiento que, ante la posibilidad de ser entendido como entrelazo de hilos intencionales al modo como Husserl pudo describir el diagrama temporal, opta por calificar a estas alturas de su obra como *pre-intencional*, pues enfatiza lo que se ve en nosotros según la experiencia del pintor, o lo que la poesía recoge, lo que se articula en el poeta<sup>87</sup>. Es, por otro lado, una expresión que permite destacar el otro sentido de la reversibilidad, pues el desbordamiento intencional implica la simultaneidad de una relación de trascendencia al objeto con otra de reflexión interna. Lo destacaba en uno de sus dos últimos cursos en el Collège de France, glosando libremente un texto de Hegel donde comparece de nuevo más su propio pensamiento que una interpretación textual: «La conciencia o *Erfahrung* es al mismo tiempo relación consigo mismo y relación con un trascendente, y ambas cosas no alternativa sino simultáneamente, i. e., intencionalidad latente que implica inversiones, no dependencia con respecto a un sentido único de nóema con relación a una nóesis»<sup>88</sup>.

Entre cuerpo y mundo se afirma ahora una dialéctica de entrelazo, una relación que es la del espontáneo aparecer de las diferenciaciones mundanas en la apertura; pero ha de aclararse que no se retrata de este modo ningún tipo de fusión o coincidencia con el Ser, *ningún misticismo natural*, ante todo porque este desbordamiento, intercambio o reversibilidad intencional en el quiasma se define a partir de una específica tensión que es la del *Ineinander* de los, digámoslo así, nóesis-nóemas que «se intersuscitan» y, sobre todo, porque remite a una latencia comprendida como aquello susceptible únicamente de un *parcial* desvelamiento, que por tanto no cesa de exigimos el esfuerzo del desocultamiento, un trabajo constante del sujeto *contra* el objeto y viceversa, si es que cabe hablar de tales polos, en suma, nos exige un trabajo especulativo<sup>89</sup>.

<sup>83</sup> *Signes*, pp. 192-193.

<sup>84</sup> *Signes*, p. 213.

<sup>85</sup> VI, p. 284.

<sup>86</sup> RC, p. 178.

<sup>87</sup> VI, p. 261.

<sup>88</sup> M. Merleau-Ponty, «Philosophie et non-philosophie depuis Hegel I» *Textures*, VI, 8-9 (1974), p. 104. En adelante, PhNPh I. Después reconoce en el famoso dictum «über sich selbst hinausgeht» el «équivalent hégélien de l'intentionnalité», PhNPh I, p. 109, y por fin caracteriza la intencionalidad operante: «Découverte de l'intentionnalité latente ou opérante, comportant renversement rapport à soi/rapport à l'autre, et non seulement rapport à un sens unique noèse-noème», PhNPh I, pp. 115-116.

<sup>89</sup> Cf. PhNPh I, pp. 111, 114 y 117.

Ya en 1945 interpretó Merleau-Ponty que la fenomenología se separaba del idealismo tradicional en cuanto la conciencia era definida como operación, como *eine weise des Fungieren*. Esta idea lo condujo en el prólogo de la *Phénoménologie* a destacar que la reflexión era una operación creativa que participaba de la facticidad de la irreflexión<sup>90</sup>. Efectivamente, toda creación de una novedad ha de hundir sus raíces verticalmente, en la experiencia, pero a la vez no puede dejar de ser explicitación de lo que hay, ha de ser también «metaempírica» (*métempirique*)<sup>91</sup>. Entra aquí en consideración una experiencia que ya no es ciega, sino que puede comprenderse a sí misma. La apertura condiciona la reflexión hacia su resultado, pero la impele a un trabajo que no está reñido con el negativo natural de la experiencia. Se trataba, según decíamos, de «desarrollar la intencionalidad *fungierende* o *latente* que es la intencionalidad interior al ser» en oposición a la intencionalidad de los actos de conciencia, pero este desarrollo ya no es subjetivo, puesto que la relación mesurante-mesurado no puede ser resumida en la conciencia parcial, más bien remite a un absoluto no-independiente, no a una *Sinngebung* nuestra, sino a lo que llama el «estallido» de la Cosa (*Sache*)<sup>92</sup>.

Si la filosofía parte de una preposesión de Ser que aún no es conocimiento sino *Lebenswelt*<sup>93</sup>, también ha de ser una creación engendrada en éste, en esa «historicidad operante, latente, que lo prolonga y testimonia»<sup>94</sup>, y para ello se ve obligada a ser creativa con el fin de propiciar la que a la postre ha de ser la única adecuación posible con él. Inversamente, sólo en cuanto la filosofía entre en contacto con el Ser, y porque se inscribe en él, puede reclamarse creativa, completándose de este modo el viaje de doble sentido que implica una de las frases que se han hecho más justamente famosas de Merleau-Ponty: «El Ser es lo que exige de nosotros creación para tener experiencia de él»<sup>95</sup>.

Si aplicamos la distinción de Ortega entre descubrimiento e invención<sup>96</sup>, podríamos decir que frente a la fenomenología de la conciencia que sólo puede desvelar y descubrir lo que ya operaba en ella, la ontología final de Merleau-Ponty es una filosofía de la invención.

Benito Arias García es profesor agregado de Enseñanza Secundaria y doctor en Filosofía con un trabajo sobre Merleau-Ponty.

Dirección Postal: Cl. Rosales, 20; Álora, E-29500 Málaga.

<sup>90</sup> PhP, p. VIII y B. Sichère, *op. cit.*, p. 65.

<sup>91</sup> PhNPh I, p. 104.

<sup>92</sup> Cf. PhNPh I, p. 110 (n. 6). Cf. pp. 112-113.

<sup>93</sup> Cf. VI, pp. 223-224.

<sup>94</sup> VI, p. 258.

<sup>95</sup> «L'Être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience», VI, p. 251. Subraya Merleau-Ponty.

<sup>96</sup> J. Ortega y Gasset, *Notas de trabajo. Epílogo...* Madrid: Alianza, 1994, p. 318.