

DONACIÓN DE LA VIDA Y FENOMENOLOGÍA
DE LA PERCEPCIÓN
(MERLEAU-PONTY/HENRY)¹

Eric Pommier
Universidad Católica
epommier@uc.cl

RESUMEN / ABSTRACT

Planteamos el problema del aparecer de la *hylè* husserliana, lo que nos conduce al problema de la auto-donación de la vida como condición de una fenomenología de la percepción. Para solucionar este problema, establecemos las condiciones de un diálogo entre Michel Henry, que pone énfasis sobre la auto-afección de la vida immanente, y Merleau-Ponty, que privilegia una concepción intencional del cuerpo mundano. Tal diálogo nos permite identificar un prejuicio común, cuya superación podría ofrecer la posibilidad de una solución al problema del aparecer sensible desde la vida.

PALABRAS CLAVE: Henry, Merleau-Ponty, auto-afección, carne, fenomenología, *hylè*, percepción, vida.

*GIVENNESS OF LIFE AND PHENOMENOLOGY
OF PERCEPTION (MERLEAU-PONTY/HENRY)*

We show that the appearing of the husserlian hylè is problematic and it leads us to the question of the self-donation of life as condition of a phenomenology of perception. To solve this problem, we establish the conditions of a dialogue between Michel Henry, who takes emphasis on the auto affection of the immanent life and Merleau-Ponty, who prefers developing an intentional conception of the mundane body. Such a dialogue makes it possible to identify a common prejudice whose overtaking could offer the possibility of a solution to the problem of the sensitive appearing from life.

KEYWORDS: Henry, Merleau-Ponty, autoaffection, flesh, hylè, life, perception, phenomenology.

¹ Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto Fondecyt n° 1160149. Cuando no existían traducciones en castellano de los textos citados en este artículo, hemos decidido dejarlos en francés.

La aporía de la hylè

RI La fenomenología de Husserl enfrenta el problema legado por la tradición filosófica del acceso a las cosas como tales, más allá del enfoque idealista que parece reducirlas a representaciones dentro de la consciencia y del enfoque realista que asevera la posibilidad de su conocimiento en sí. Sin embargo, la propuesta de Husserl no intenta *resolver* tal problema sino más bien disolverlo. Lo anterior toda vez que no siempre hay malas respuestas sino que, a veces, existen falsos problemas, esto es, problemas que suponen presupuestos ilegítimos (Deleuze 1994, pp. 3-6). Es así como el objetivo de Husserl apunta a disipar aquel prejuicio pero no negarlo –pues hacerlo sería una manera de mantenerlo según el modo de ser de la negación (Husserl 2013, p. 343). Es así como él se limita a suspender la posición fundamental que se mantiene al segundo plano del problema ya evocado: la tesis según la cual existe un mundo absoluto al que yo pertenezco (Husserl 2013, p. 140). Esta suspensión (la *épojè*) no va a conducir a suprimir el mundo sino más bien a hacerlo aparecer según su modo de ser propio. En lugar de tener un modo de presencia substancial, las cosas del mundo son aprehendidas como fenómenos que aparecen desde la consciencia, sin poder ser separadas de ella. Y puesto que el aparecer del mundo es originariamente un aparecer sensible, Husserl va a proceder a la descripción de la *presencia sensible del mundo* gracias a una fenomenología de la percepción. En efecto, cabe destacar que, en el marco de los actos psíquicos que dan acceso a los fenómenos, la percepción es una intuición (que por definición llena la intención de significado) privilegiada, pues es una intuición que da la cosa de manera originaria, en carne y hueso (Husserl 2013, pp. 161-162). Para dar cuenta de la percepción, debemos prestar atención a dos características. En primer lugar, cuando percibimos tenemos la impresión de tener acceso a la cosa misma. En segundo lugar, sabemos también que es un mero aspecto de la cosa. La originalidad de Husserl consiste en asumir el carácter parcial de la percepción, sin interpretarlo como el signo de nuestra finitud. No hay que sobrepasar esta parcialidad a través de una idea clara y distinta, como es el caso con el intelectualismo cartesiano, o a través de la aceptación del riesgo escéptico de toda pretensión epistemológica que fundamenta el conocimiento en la percepción sensible, como es el caso del empirismo. En efecto, la parcialidad de la percepción garantiza el carácter transcendente del objeto que no es parte de la consciencia. Para que una cosa sea realmente una cosa, es decir, una realidad trascendente, ésta debe distinguirse de mis vivencias, que se dan de manera completa y adecuada. Por eso, la percepción de una cosa dará la cosa en persona solamente si ella da la cosa de manera parcial, por escorzos (*Abschattungen*). El escorzo consiste en el momento puramente sensual que Husserl llama *hylè* (el verde “antes de” que sea verde de *esta mesa*). Pero tal materia sensible requiere una forma para darle un sentido: la noesis. Gracias a la noesis, la vivencia presenta algo, se oculta en beneficio de la cosa que presenta. Mientras que la *hylè* y la noesis pertenecen realmente a la consciencia, el noema, que se constituye gracias a la animación de esta materia, pertenece a ella solamente de manera intencional.

Sin embargo, podemos cuestionar el modelo husserliano de descripción de la percepción por al menos tres razones: (1) en primer lugar, la cuarta parte de las *Ideas*

I, que consiste en una fenomenología de la razón, parece comprometer los resultados de la fenomenología de la percepción. En efecto, para justificar que las *Abschattungen* sean las perspectivas de un *mismo objeto* y no una diversidad caótica, Husserl está obligado a reafirmar la *posibilidad* de una aprehensión adecuada del objeto gracias a la Idea de una síntesis total de las perspectivas de este². El objeto deja de ser lo que es esencialmente inadecuado, o mejor dicho, la afirmación de su inadecuación deja abierto un Ideal de adecuación que compromete su descripción por escorzos. ¿Cómo podemos seguir afirmando que el objeto es lo que se da de manera esencialmente parcial si conservamos como ideal la esperanza de aprehenderlo de manera total?³; (2)

² Como dice Husserl: “A todo objeto “verdaderamente existente” corresponde la idea de una conciencia posible en la cual el objeto mismo es captable originariamente y además en forma perfectamente adecuada. A la inversa, cuando esta posibilidad está garantizada, el objeto es *eo ipso* verdaderamente existente” (Husserl 2013 p. 431).

³ En efecto, podemos identificar una cierta contradicción en la concepción husserliana de la percepción. De hecho, por un lado la cosa percibida es necesariamente inadecuada salvo si es una vivencia y no una percepción. Por otro lado, el curso de la percepción es teleológicamente reglado por la donación adecuada de la cosa. Efectivamente, para afirmar que estamos frente a la misma cosa cuando percibimos diferentes fragmentos de la cosa, Husserl conserva la idea de una donación adecuada de la cosa. La cosa sería la síntesis de todos los fragmentos del objeto. Si no conservamos la posibilidad de esta síntesis correríamos el riesgo de decir que cada percepción, cada fragmento del objeto percibido son percepciones diferentes sin relación con el mismo objeto. Podríamos considerar por ejemplo que las percepciones de “la mesa” desde un ángulo y desde otro ángulo no son percepciones de la misma mesa sino percepciones diferentes que no tienen nada que ver entre ellas. Para escapar de este riesgo, Husserl asevera en la última parte de *Ideen 1*, titulada *Razón y realidad*, que debemos tomar en cuenta la posibilidad de una donación adecuada del objeto. Pero, ¿cómo eso es posible? ¿Cómo decir al mismo tiempo que no podemos conocer el objeto adecuadamente, puesto que es la condición para mirar a un objeto y no sufrir una vivencia, y que podemos guardar la esperanza de un conocimiento adecuado, para evitar la dispersión de todos los fragmentos del objeto en un caso sin sentido? Para solucionar la contradicción, Husserl remite a la noción kantiana de Idea diferenciada del concepto. Entonces la donación adecuada de la cosa a través de los fragmentos se vuelve una Idea. En efecto, no podemos tener un concepto del objeto a raíz de que la donación del objeto implica un curso infinito de percepción. No podemos experimentar esta totalidad de percepción pero podemos tener la idea adecuada de un progreso indefinido de la experiencia perceptiva. La infinidad de la percepción del objeto no puede ser dada de manera evidente, pero la Idea de esta infinidad es dada con evidencia. De este modo podemos conciliar el carácter finito de la percepción y la exigencia indefinida de lo que ella presenta: el objeto. Pero podemos llamar la atención sobre una dificultad respecto a la teoría de la Idea. En efecto, la referencia a esta noción kantiana es el indicio de que Husserl conserva la esperanza de una donación completa de la cosa. Esta Idea quiere decir que Husserl no rompe completamente con la referencia a la cosa en sí que conserva un sentido a título ideal. Aparece aquí una cierta exterioridad entre el objeto y la percepción. Todo pasa como si el objeto pudiera existir fuera de las percepciones que le presentan, esto es, en la Idea. Reanudemos aquí con un cierto idealismo no-transcendental que considera que la cosa no pertenece al mundo en relación con el sujeto sino más bien como ya dado en la Idea de una conciencia pura. Todo pasa como si la cosa, dada de manera

en segundo lugar, en cuanto al sujeto, no vemos bien cómo la pura materia hylética puede ser animada por la noesis si esta noesis está separada de la materia. Tenemos la impresión de una reconstrucción abstracta del movimiento de la percepción a partir de una materia y de una forma que no tienen nada que ver entre ellas. La exterioridad de la *hylè* a la noesis hace problemática su aparecer a partir de la cual se atestigua. ¿Cómo dar cuenta de su manifestación si ella permanece exterior al movimiento intencional, gracias a lo cual todo se manifiesta?⁴; (3) por último, en cuanto a *la relación entre el sujeto y el objeto* asegurada por la noesis, parece difícil entender cómo un contenido de la conciencia puede dar lugar a una trascendencia que la haga salir de sí misma hacia el objeto (Barbaras 1994, pp. 46-52).

Estas dificultades conducen a preguntar de manera más fundamental por las condiciones mismas de la fenomenalidad y, por lo tanto, de la fenomenología que pretende dar acceso a este aparecer. No se trata de realizar una regresión infinita sino solamente de preguntar por el aparecer de lo que hace posible el aparecer del mundo.

Puesto que la fenomenología estática⁵ de Husserl (hasta finales de los años 10) enfrenta una aporía que no le permite dar cuenta del momento puramente sensible de la percepción, que él llama la *hylè*, y gracias al cual la cosa puede ser dada en carne y hueso, dado que aquello *gracias a lo cual el mundo puede aparecer de manera sensible no aparece* en Husserl, es que somos conducidos a preguntarnos por el aparecer de la *hylè* y, por lo tanto, a *la pregunta por la donación de la donación*, la cual pone en juego la cuestión de la donación de la vida. La reflexión por el requisito de una fenomenología de la percepción a partir de la cual el mundo se abre exige un regreso hacia su condición de posibilidad, es decir, la vida. La meditación sobre la fenomenología de la percepción reconduce hacia una fenomenología de la vida, y más precisamente, hacia una fenomenología de la carne⁶. Debemos entender la cuestión *de* la donación de la vida a partir de su genitivo subjetivo y objetivo. La donación del mundo viene de la vida, lo que supone que la donación pueda dar la vida. La vida es la condición del aparecer del mundo, lo que supone preguntarse sobre el aparecer de la vida a sí misma, sobre la donación de lo que va a dar todo el resto, es decir, sobre la auto-donación.

ideal, pudiera tener un sentido independientemente de la conciencia que apunta al mundo concreto. Se subjetiviza lo apareciente (Granel 1968, pp. 228, 241), (Barbaras 1999, pp. 56-59), (Bernet 1994, pp. 121-138).

⁴ Desarrolláramos más adelante esta crítica y cabe destacar, desde ahora, que el principio de la solución propuesta por Henry y Merleau-Ponty será distinto. Para Henry, se tratará de pensar un aparecer no intencional de la *hylè* mientras que para Merleau-Ponty se tratará de “integrar” el movimiento intencional a la *hylè*.

⁵ Utilizamos este término para distinguir el Husserl que se preocupa por los actos de la conciencia y el Husserl que se interesa en la *génesis* trascendental de estos actos (Derrida 1990, pp. 4-5 y la nota 11).

⁶ “pues, fenomenológicamente, ningún análisis de la vida es posible sin el análisis previo de la carne gracias a la cual la vida se muestra y se da” (Traducción personal) (Franck 1981, p. 107).

Esta preocupación por tal donación requiere enfocarse sobre la donación de la materia hylética. Esto a raíz de que, en primer lugar, esta materia parece ser el indicio más concreto de la presencia del mundo sensible para nosotros y, en segundo lugar, porque la comprensión de su donación está vinculada a la comprensión de la unidad del sujeto. *Entender la donación de la hylè implica entender la manera según la cual el sujeto se relaciona consigo cuando enfrenta la experiencia puramente sensible de la presencia del mundo.* Por consiguiente, ¿en qué medida podemos justificar la donación de la materia hylética, que constituye la condición de posibilidad del aparecer de la cosa a través de su presencia puramente sensible, sin entenderla como uno de los momentos meramente abstractos de la constitución del objeto percibido?

Esta pregunta no nos parece retórica y dio lugar al menos a tres intentos por responderla: el del Husserl del giro genético⁷, el de Maurice Merleau-Ponty y el de Michel Henry. Para cada uno de estos tres casos, creemos posible decir por adelantado, que la superación consistió en entender *la esencia de la manifestación sensible* fuera de la oposición entre un *sujeto y un objeto* estático y a partir de una *relación entre la vida y el mundo*. Es así como para Merleau-Ponty y Henry debemos llevar a cabo el proyecto de una fenomenología de la percepción gracias al desarrollo de una fenomenología de la vida, haciendo posible la comprensión de la relación, que habrá que tematizar, entre el “sujeto” y el mundo. La presencia sensible del mundo para el sujeto supone la donación de la *hylè* que pone en juego la donación de la carne a sí misma.

⁷ No podremos desarrollar aquí el principio de la solución husserliana. Nos limitamos a dar aquí algunas indicaciones. A finales de los años 10, Husserl va a pasar de una concepción estática de la intencionalidad a una concepción más dinámica. Esto tendrá consecuencias en su descripción de la percepción. En lugar de enfocarse en el acto perceptivo, va a tomar en cuenta la génesis de este acto al describir el fondo pasivo a través del cual se unen las sensaciones según la ley de la asociación sintética pasiva (Husserl 1996, pp. 137-138). Este nuevo enfoque conduce a una revalorización de la fenomenología hylética. Tal análisis pone énfasis en la cuestión del flujo temporal en el cual se asocian los datos hyléticos. Sin embargo da también un rol primordial a la carne que hace posible la recepción de la materia hylética (Franck 1981, p. 47 y nota 6 de la página 140), lo que plantea el problema de la donación de la *hylè* originaria, forma primordial de donación del mundo. Tal recepción supone una afección que pone en cuestión el modelo tradicional de la intencionalidad objetivante. Pone en primer plano la afectividad del sujeto y, por lo tanto, el tema de la *pulsión* gracias a la cual puede recibir el puro material hylético y, al mismo tiempo, auto constituirse (Montavont 1999, p. 549; Barbaras 1999, pp. 138-140; Franck 1981, p. 190 y p. 153 nota 7). No obstante, tal enfoque que describe la apertura al mundo sensible (y que da cuenta de la donación de la *hylè*) a través de una comprensión pulsional de la vida está comprometida por la teleología del objeto que caracteriza también el Husserl tardío (Barbaras 1999, pp. 141-142) de modo que nace nuevamente el problema de la donación hylética. De hecho, si el objeto se define más allá del escorzo, entonces la *aparición* (el escorzo) se hace *aparición* “en” la subjetividad, lo que compromete el aparecer *propio* de la *hylè*. Husserl no parece desarrollar como tal esta donación originaria, y es esto lo que conduce por su lado a Didier Franck a proponer una analítica de la carne (Franck 1981, p. 193) y a Renaud Barbaras a una fenomenología del deseo (Barbaras 1999, pp. 142-155).

Sin embargo, como podemos sospechar, la manera de hacer aparecer la vida como condición de todo aparecer es distinta entre ambas fenomenologías y pone en juego la manera diferente de justificar el aparecer de la *hylè*. Es la razón por la cual presentaremos la solución del primer Merleau-Ponty y su crítica por Henry, antes de presentar la solución de Henry y de evocar otra perspectiva de solución por el segundo Merleau-Ponty. Esta última opción será criticada por Henry, pero sin que esta crítica permita preservar la perspectiva henryana de una crítica de índole merleau-pontyana. Esta crítica recíproca de Merleau-Ponty por Henry y de Henry por el modelo merleau-pontyano debe ayudarnos a identificar un presupuesto común, útil para progresar hacia la presentación de una fenomenología de la vida como condición del aparecer mundano⁸.

El sentir del cuerpo propio de Merleau-Ponty

¿Cómo la materia sin sentido puede recibir el sentido noético?, ¿cómo estos momentos pueden unificarse de manera concreta? La propuesta de Merleau-Ponty consiste en reconocer que el contenido sensible es un momento de la mostración del objeto. Él comporta una dimensión “ostensiva”, ya manifiesta el objeto mismo. El azul del cielo chileno ya comporta una referencia a este cielo en el azul mismo. La función figurativa se encuentra en la materia. La actividad pertenece al plan de la receptividad. Como dice Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*:

Los datos sensibles y las perspectivas a cada nivel serían unos contenidos captados (*aufgefasst als*) como manifestaciones de un mismo núcleo Inteligible. Pero este análisis deforma el signo, al mismo tiempo que la significación, separa al uno del otro objetivándoles su contenido sensible, que está ya “grávido” de un sentido, y su núcleo invariante, que no es una ley, sino una cosa: camufla la relación orgánica del sujeto y del mundo, la trascendencia activa de la conciencia, el movimiento por el que se lanza a una cosa y a un mundo por medio de sus órganos y sus instrumentos (Merleau-Ponty 1975, p. 169)⁹.

⁸ Es evidente que no se trata de presentar aquí todos estos pensamientos en sus detalles, sino solamente limitarse a sus principios en la medida en que nos ayudan a resolver el problema de la auto-donación como donación de la vida a sí misma. Por lo demás, no podremos desarrollar en el marco de este artículo la solución definitiva al problema planteado. Nos limitaremos a determinar el presupuesto último que impide proporcionar tal solución y a evocar el principio de superación de este límite.

⁹ En esta misma página Merleau-Ponty afirma: “Husserl, por ejemplo, definió durante largo tiempo la consciencia o la imposición de un sentido por el esquema *Aufassung-Inhalt* como una *beseelende Aufassung*. Un paso decisivo lo da al reconocer, desde las *Conferencias sobre el tiempo*, que esta operación presupone otra más profunda por la que el contenido se prepara para esta captación”. “Toda constitución no se hace según el esquema *Aufassungsinhalt-Aufassung*”. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 5, nota 1. (Merleau-Ponty 1975, p. 169). Ver nota 9.

Eso quiere decir que el sujeto capaz de aprehender el sentido en el contenido sensible puede solamente ser un cuerpo en situación de “proyectarse” hacia la cosa. El sujeto trascendental ya no puede ser un sujeto que apunta a un puro “núcleo invariante”, pero sí un sujeto encarnado que se mundaniza. Dicho de otro modo, la “reducción” fenomenológica merleau-pontyana consiste en regresar del mundo objetivo hacia el mundo fenomenal y en reconducir este aparecer desde el cuerpo objetivo hacia el cuerpo propio como sujeto de la percepción. Cito a Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la Percepción*:

Y como la génesis del cuerpo objetivo no es más que un momento en la constitución del objeto, el cuerpo, al retirarse del mundo objetivo, arrastrará los hilos intencionales que lo vinculan a su contexto inmediato y nos revelará, finalmente, tanto al sujeto perceptor como al mundo percibido (Merleau-Ponty 1975, p. 91).

La conciencia puede percibir el mundo solamente si ella está de su lado, lo que permite el cuerpo, entendido no solamente como parte del mundo sino también como apertura a él. La inmanencia de lo sentido a lo sensible requiere que el sujeto de la percepción, para el cual hay un sentido, no se separe de su dimensión mundana como condición de la aprehensión significativa de lo sensible. Como lo percibido no es una síntesis externa de la significación y del contenido sensible, el sujeto percibiendo no puede ser la síntesis de una aprehensión significativa y de una pura sensibilidad pasiva¹⁰. Como lo percibido ya es un significado inmanente a lo sensible, el sujeto percibiendo debe ser un cuerpo que tiene una estructura intencional, un cuerpo que no es meramente un trozo de materia sino un cuerpo capaz de encarnar intenciones, capaz de expresar una existencia.

En el capítulo de la *Fenomenología de la Percepción* titulado “el sentir”, Merleau-Ponty describe la sensación como siendo una relación viviente entre la cualidad sensible de la cosa y el cuerpo vivido. Esta cualidad no es la experiencia de un estado. Ella tiene un significado vital, debe ser referida a la conducta de un cuerpo que le otorga un valor motriz. Ella tiene una estructura intencional y consiste en un co-nocimiento del entorno que es también co-nacimiento del sujeto y del entorno. La sensación no es la recepción meramente pasiva de un impulso externo por el cuerpo sino más bien la consecuencia de una conducta de adaptación del cuerpo, que debe comportarse en pos de poder recibir esta sensación. A decir verdad, no se trata simplemente para el cuerpo de comulgar con tal o cual sensación, puesto que la sensación no se da independientemente de otras sensaciones a través de las cuales yo percibo una cosa. Es así como mi cuerpo puede relacionarse con la cosa misma, como núcleo sensible significativo, que se da dentro del estrato originario del sentir anterior a la división de los sentidos, tal como el fenómeno de la sinestesia –que según Merleau-Ponty es la regla y no la excepción– lo atestigua.

¹⁰ “En la misma medida en que el intelectualismo purifica la conciencia vaciándola de toda opacidad, hace de la *hylè* una verdadera cosa, y la aprehensión de los contenidos concretos, el encuentro de esta cosa y del espíritu, resulta impensable” (Merleau-Ponty 1975, p. 255).

En consecuencia, los requisitos de una fenomenología de la percepción conducen a una fenomenología del cuerpo propio. La solución merleau-pontyana al problema del aparecer de la *hylè* pasa por la reconducción del aparecer de la cosa hacia la esfera del cuerpo propio como siendo intencional. Es porque mi cuerpo encarna la intención de la cosa que la materia sensible de la conciencia ya posee el sentido de la cosa que está presente en el mundo. El sentido es encarnado y une la conciencia y la cosa a través del cuerpo intencional. Esto quiere decir que la descripción del aparecer de la *hylè* implica necesariamente una fenomenología del cuerpo propio, la descripción del aparecer del cuerpo propio a sí mismo en particular a través de la descripción del movimiento corporal (el movimiento corporal no es mecánico, tampoco el efecto de una decisión voluntaria y consciente del alma), de la reflexión de la sensibilidad (la mano puede tocar, ser tocada y estar al punto de saberse tocante), de la autopercepción (el cuerpo no puede percibirse como un objeto, no puede multiplicar los puntos de vista hacia él, pues es la condición de toda percepción, él acompaña la percepción, la sitúa)¹¹.

Es así como la fenomenología de la percepción en la medida en que se enfrente a la aporía de la *hylè* supone la fenomenología del cuerpo para recibir una solución. De hecho, debemos reconducir el sentido del aparecer hacia la esfera del cuerpo propio, debemos preguntar por la donación de esta donación. Si el momento puramente sensible gracias al cual la cosa se da a nosotros pone en juego el cuerpo propio, se trata de preguntar por la donación del cuerpo propio. Y es lo que Merleau-Ponty hace a través de la fenomenología del cuerpo propio. Pero ¿qué vale esta solución? ¿Tenemos realmente aquí una descripción de la condición de toda descripción? ¿Tenemos aquí la donación de aquello gracias a lo cual podemos recibir algo?

En efecto, podemos expresar una duda respecto de la relevancia de esta fenomenología del cuerpo propio, y nos enfocaremos aquí en la flexibilidad del sentir, en la medida en que no es tan evidente que sea posible aprehender de manera intencional el cuerpo que tiene una estructura intencional. No se concibe cómo el cuerpo que apunta a algo puede realmente ser conocido como apuntando a algo. En efecto, la mano que va a sentir el cuerpo objeto no está dada a sí misma de manera intencional, no está dada afuera, en la exterioridad del mundo. Si fuera el caso, ella no podría reunirse con ella misma. El acto intencional no le permite alcanzarse. Como lo dice Michel Henry:

la main qui parcourt les différentes parties du corps-objet n'est pas donnée à elle-même de cette façon, dans un "au-dehors", dans ce creux d'extériorité qu'est le monde. Elle ne l'est pas et ne peut l'être car si elle était donnée à elle-même de cette façon, comme un "ob-jet", comment pourrait-elle se rejoindre elle-même, rejoindre cet objet de façon à le mettre en mouvement ?(...) (Henry 2004, p. 122).

Por lo tanto vuelve el problema de saber cómo la dimensión puramente sensible de la vivencia, la *hylè*, puede serme dada, puesto que no sabemos cómo se da la intencionalidad

¹¹ Ver en particular el capítulo de la *Fenomenología de la percepción* titulado "La experiencia del cuerpo y la psicología clásica" (Merleau-Ponty 1975, pp. 108-114).

del cuerpo que me permite entender la inmanencia del sentido, la percepción de una cosa en el mundo.

La auto-afección de la vida de Michel Henry

En su *Fenomenología Material*, Henry tematiza el problema de la donación de la *hylè*, concluyendo de manera coherente la imposibilidad de una donación intencional de ésta. Puesto que no podemos conocerla a distancia y en la medida en que ella es la condición de la intencionalidad misma¹², debemos reconocer que la conocemos de otra manera que intencional. Ella tiene otro modo de donación, otra manera de manifestarse. De hecho, ella se da en la inmanencia en una auto-afección como dice Henry (Henry 2015, pp. 456-464). Es así como debemos admitir la existencia de una conciencia no intencional que precede y hace posible la conciencia intencional. La conciencia de las impresiones sensibles no es intencional. Son vivencias puras, vivencias que no hacemos otra cosa que sentir¹³. Como dice Henry: “es el dolor quien me instruye sobre el dolor” (Henry 2009, p. 69). Es así como la mano, de la cual hemos hablado hace poco, se da en un sentir puro y no según la modalidad intencional:

A cette main-objet que je suis incapable de rejoindre, il convient donc d’opposer un pouvoir primitif de préhension, qui est la main originelle, qui est un vécu pur –une cogitatio (Henry 2004, p. 122).

Henry agrega:

Comment ai-je accès à ce pouvoir de préhension, comment puis-je m’identifier à lui de manière à pouvoir le mettre en œuvre, agir, prendre et saisir? Ce n’est précisément pas dans un acte intentionnel qui n’aurait d’autre effet que de me séparer de lui à jamais. Ainsi y a-t-il un mode originaire du rapport à soi originaire du corps originaire, une auto-révélation de ce corps subjectif –auto-révélation de la subjectivité absolue qui me permet seule de coïncider avec elle et avec chacun de ses pouvoirs (Henry 2004, p. 122).

En realidad, esta conclusión es la consecuencia lógica de una meditación respecto de la esencia de la manifestación. Como lo hemos visto, Henry plantea el problema de la unidad de la conciencia intencional husserliana, es decir: ¿cómo pensar la unidad del material hylético y de la noesis intencional a pesar de su heterogeneidad?, y al mismo tiempo, pues es la misma dificultad, el problema de la donación de la donación: ¿cómo se manifiesta lo que da lugar a la manifestación? ¿Cómo la conciencia intencional puede

¹² Puesto que, como lo hace valer Henry, la materia no es solo lo que la intencionalidad anima sino lo que manda la intencionalidad (Henry 2009, p. 58).

¹³ La fenomenología material henryana se substituye a la fenomenología hyléticahusserliana.

manifestarse a ella misma si ella manifiesta el mundo? Más precisamente: ¿cómo la *hylè* sensible a partir de la cual podemos sentir el mundo puede darse a la conciencia?

La respuesta henryana es muy sencilla. Ella se ciñe a sacar las consecuencias de la condición de la manifestación en general. Efectivamente, debemos reconocer el carácter esencialmente invisible del manifestarse, de la fenomenalidad, en la medida en que ella hace posible todos los otros fenómenos. Lo que es visible es tal o cual fenómeno, pero estos fenómenos no serían visibles sin lo que les permite ser visibles, es decir, la condición de la visibilidad, la cual no es un fenómeno, pero sí el manifestarse de la esencia del fenómeno. Como escribe Henry:

Lo invisible constituye, en la positividad de su efectividad fenomenológica específica, el “cómo” de la revelación de la esencia de la revelación y lo determina fenomenológicamente (Henry 2015, p. 421).

La esencia de la manifestación no es invisible de manera arbitraria sino por esencia.

Cito a Henry de nuevo:

La idea de una manifestación de la esencia en el mundo es por principio absurda (Henry 2015, p. 369).

Ella no tiene nada que ver con la luz del mundo o con el reino de la visibilidad. Al contrario, debemos reconocer “la obra de la noche” (Henry 2015, p. 423). “La noche es la realidad de la esencia” (Henry 2015, p. 419). La noche no se fenomenaliza en la luz del mundo. Sin embargo, ella aparece como aparece el *cómo* del fenómeno o la esencia de la manifestación. Es así como la noción de invisibilidad no es la negación de la manifestación ya que nos ayuda a determinar el *modo* de la manifestación, el *cómo* de la *revelación*.

Tal descripción podría correr el riesgo de hipostasiar lo invisible. Es la razón por la cual, y sigo aquí la sugerencia de Jean-Luc Marion (Marion 2012, p. 104), Henry identifica lo invisible con la vida. Efectivamente, la vida es por esencia invisible. Es lo que podemos descubrir cuando reflexionamos sobre el modo de acceso a nuestra vida, a esta vida que tenemos y que sobre todo somos. No veo mi vida como veo un ente. No puedo aproximarme de mi vida ni alejarme de ella. No existe una distancia gracias a la cual se abre una trascendencia, un horizonte, entre ella y yo. La vida no puede ser vista pues ella no puede ser apuntada. Ella es invisible no porque ella se esconda sino porque ella coincide conmigo mismo, de modo que no puedo trascenderla sino solamente vivirla. Como dice Marion:

Invisible parce qu’invisible –puisqu’il se peut viser ce qui appartient au monde et à son ouvert. Et pourtant j’y ai accès, puisqu’elle se phénoménalise en tant même qu’elle ne se montre pas (Marion 2012, p. 105).

Debemos reconocer la posibilidad de una fenomenalidad de lo invisible, de una manifestación de lo que no puede ser percibido. Es la auto-afección. No puedo dudar de lo que siento en cuanto sentimiento. El sentimiento puede manifestarse solamente si

permanece invisible. Hacerlo visible sería suprimirlo. Como dice Marion: “La vie reste un phénomène de la nuit” (Marion 2012, p. 107). Entonces, Henry pretende resolver el problema de la donación de la donación a partir de una meditación sobre la auto-afección de la vida, que él llama también cuerpo originario, que no tiene nada de intencional.

El sentir del mundo según Merleau-Ponty

Sin embargo, me parece que Merleau-Ponty no deja de ser consciente de la dificultad que hemos mencionado respecto de la posibilidad de describir el auto-aparecer del cuerpo de manera intencional, como siendo una condición de la manifestación del mundo. De hecho, creo que podemos interpretar el proyecto de *Lo Visible y de Lo Invisible*, obra posterior a la *Fenomenología de la Percepción*, como un intento para superar el problema del aparecer del cuerpo a sí mismo. Como se sabe, gracias a esta nota de *Lo Visible y lo Invisible*:

Los problemas planteados en Ph.P. son insolubles porque yo allí parto de la distinción “conciencia”-“objeto” (Merleau-Ponty 2010, p. 178).

La descripción del cuerpo mismo queda dependiente del dualismo del sujeto y del objeto, lo que le impide ser descrito a partir de sí mismo, por lo que él es. Merleau-Ponty comienza pretendiendo la existencia de una reversibilidad del tocar a la cual tendríamos acceso gracias a la reflexividad de la sensibilidad. Sin embargo, es evidente que –y Merleau Ponty acaba por reconocerlo– nunca existe tal coincidencia (Merleau-Ponty 2010, pp. 133 y 220)¹⁴. La mano es solamente *al punto de saberse* como tocante pero nunca puede aprehenderse como siendo este poder. La mano es más que un objeto pero no puede ser un sujeto y solo un sujeto tiene esta capacidad de reflexión inmediata. Sin embargo, en lugar de reconocer la auto-afección de la impresión *en la inmanencia* (Merleau-Ponty 2010, p. 224), Merleau-Ponty sigue buscando la posibilidad del auto-aparecer del cuerpo *dentro del mundo*, y, por consiguiente, a partir de la estructura intencional de la subjetividad. Es cierto que debemos salir de la oposición sujeto-objeto para entender positivamente la posibilidad de esta discrepancia y por lo tanto la especificidad del auto-aparecer del cuerpo, puesto que este dualismo nos impide entender la posibilidad del auto-aparecer propio del cuerpo bajo la forma de la única reflexividad de la cual el cuerpo es capaz, es decir, la *casi-reflexividad*. Pero no es necesario renunciar a la cláusula intencional. En efecto, se puede dar cuenta de la casi-reflexividad del cuerpo a partir de la estructura ontológica del mundo, y por lo tanto gracias al giro ontológico efectuado por Merleau-Ponty. El fenomenólogo francés no soñará describir una imposible reflexividad corporal en el mundo. Mostrará a partir

¹⁴ Tuvimos acceso a la biblioteca privada de Michel Henry en el Fondo Henry de la Universidad de Louvain. En la margen de esta página de su ejemplar de “Le visible et l’invisible”, Henry nota: “détruit toute sa thèse”...

de una comprensión ontológica del mundo por qué el cuerpo se atesta necesariamente a sí mismo bajo la forma de una negatividad interna (Merleau-Ponty 2010, p. 224) que tiene una función positiva de develamiento de sí mismo.

De hecho, la carne no es solamente una característica de la subjetividad humana sino la dimensión misma del mundo. Es cierto que podemos decir que hay un camino epistemológico desde mi experiencia del cuerpo propio hacia la estructura del mundo. Puesto que mi cuerpo forma parte de los cuerpos del mundo, él está en continuidad con ellos y existe una cierta homogeneidad ontológica entre ellos. Mi cuerpo ofrece un testimonio ontológico (Merleau-Ponty 2010, p. 225) de modo que podemos concluir la presencia de una reflexividad carnal del mundo a partir de mi experiencia de la reflexividad del tocar. Pero creo que debemos reconocer que se trata más bien para Merleau-Ponty de justificar la particularidad de mi carne a partir de la estructura ontológica del mundo (Dastur 1988, p. 129), (Merleau-Ponty 2010, p. 221). Puedo percibir el mundo y percibirme percibiendo porque el mundo incluye *una visibilidad de principio*, la *posibilidad* del aparecer.

La casi-reflexividad de mi carne se explica a partir de esta ambigüedad del mundo que aparece y se aparece a sí mismo. En virtud de esta relación a sí mismo de lo visible, de la cual mi carne es el testigo, yo puedo ser *cuerpo visible*, o mejor dicho, visibilidad errante, puesto que debemos romper con el dualismo percibido/percibiendo, y *cuerpo vidente*, o mejor dicho, visibilidad reunida (Merleau-Ponty 2010, p. 125). Como cuerpo visible, formo parte de la visibilidad intrínseca del mundo, de lo que puede ser visto y que incluye la posibilidad de ver, y como cuerpo vidente, reúno, concreto, materializo, realizo la visibilidad del mundo. El sentir de mi cuerpo es la manifestación del sentir *del* mundo, es decir, de un sentir que viene del mundo y que apunta al mundo. La carne del mundo es “la presentación de una cierta ausencia”. La visibilidad intrínseca consiste en una profundidad del aparecer que supone una cierta invisibilidad, pero no definitiva o radical, sino solamente provisoria o relativa, puesto que siempre puede convertirse en cosas vistas.

Es así como la reversibilidad inminente y nunca efectiva del sentir de mi carne puede ser entendida. La imposibilidad de sentirse sintiendo no es un fracaso de la filosofía o un defecto de mi carne, sino la condición misma de la percepción, del aparecer del mundo para mí. Esta discrepancia entre lo sentido y lo sintiente se explica a partir de la profundidad del mundo, de su visibilidad intrínseca que implica una invisibilidad relativa (Merleau-Ponty 2010, pp. 133-134). Mi cuerpo sintiente nunca puede percibirse sintiente y esta distancia a sí misma del cuerpo se deduce de la distancia a sí mismo del mundo, cuya visibilidad supone la invisibilidad. La riqueza de los horizontes mundanos, de las perspectivas escondidas consiste en esta invisibilidad, condición de la visibilidad, que mi carne explora a través de la percepción¹⁵.

¹⁵ Ver también: “El sentido es invisible, pero lo invisible no es lo contradictorio de lo visible: lo visible tiene una armazón de invisible, y lo in-visible es la contrapartida secreta de lo visible, solo aparece en él, es el *Nichturpräsentierbar* que me ha presentado como tal en

Entonces es porque el mundo posee una profundidad, es decir, una oscuridad, puesto que la visibilidad es una *posibilidad* de aparecer, una visión posible, y por lo tanto es más que un aparecer *realizado*, que el cuerpo posee también esta profundidad que le esconde a sí mismo. La visión posible del mundo puede manifestarse (a través de mi carne) en una visión efectiva de una cualidad dada, pero sin nunca poder agotar el campo de lo visible, penetrado de invisibilidad. De la misma manera, mi carne como sentiente puede aprehender mi carne sentida pero sin nunca poder reunirse con su sentir mismo. Mi carne no puede percibirse de otra manera que a distancia de ella misma, es decir, como siendo al punto de percibirse como percibiendo y la distancia que caracteriza el auto-aparecer del cuerpo es su condición de posibilidad, ella misma proviniendo de la estructura ontológica del mundo. Eso es el quiasmo Merleau-pontyano. Mi carne hace visible el mundo porque la carne mundana del cual ella proviene le confiere este poder.

Desde la impase de la carne mundana hacia la impase de la carne inmanente

Es así como Merleau-Ponty trata de dar cuenta del auto-aparecer del cuerpo propio a partir de un modelo ontológico en el cual existe una cierta solidaridad entre lo visible y lo invisible, éste siendo solamente provisorio, puesto que su destino se cumple en el aparecer. Entonces, mientras que la invisibilidad de Henry es radical, el pudor del ser es definitivo, la de Merleau-Ponty es relativa.

Pero es la razón también por la cual este proyecto fracasa. Efectivamente, Merleau-Ponty acaba por reconocer que hay una divergencia entre la carne humana y la carne mundana, puesto que la segunda no se sabe percibiendo. Cito una nota de trabajo de Merleau-Ponty:

La carne del mundo no es sentirse como mi carne —es sensible y no sintiente— La llamo, sin embargo, carne (...) para decir que es gestación de posibles, *Weltmöglichkeit* (Merleau-Ponty 2010, p. 221).

Eso es inevitable, pues es necesario preservar la especificidad de la experiencia de mi sentir corporal frente a las cosas materiales del mundo. Por consiguiente, vuelve a fin de cuentas un dualismo que no permite entender la posibilidad del auto-aparecer del cuerpo a partir del aparecer del mundo (Barbaras 2008, pp. 83-84).

Este fracaso puede ser interpretado como la confirmación de que este auto-aparecer es solamente posible fuera del reino de la visibilidad mundana, esto es, en el refugio de la “interioridad” pura, como pura auto-afección. El cuerpo trascendental no puede ser un cuerpo intencional, sino cuerpo originario, vida henryana.

el mundo” (Merleau-Ponty 2010, p. 191). Como lo muestra Marion, lo invisible no tiene un modo de manifestarse propio, lo puede solamente a través de lo visible. “Cuando digo entonces que todo visible es invisible (...) hay que comprender que es la visibilidad la que conlleva una no-visibilidad” (Merleau-Ponty 2010, p. 218).

El giro ontológico de Merleau-Ponty es solamente un intento de desplazar el problema desde el cuerpo propio hacia el mundo. Él trata de resolver el problema del auto-aparecer del cuerpo propio a partir de una ontología de la carne que no le permite encontrar una solución porque este tipo de aparecer, que queda por determinar, vale solamente para el cuerpo mío y no para el mundo. Como dice Henry de manera irónica: “todavía no se ha visto nunca que una piedra tocada por mi mano se ponga su vez a tocar a ésta, a palparla, a acariciarla...” (Henry 2001, p. 153).

La fuente del error de Merleau-Ponty proviene de su dependencia al monismo fenomenológico, como dice Henry, que manda la historia de la fenomenología y según el cual todo lo que aparece, aparece en el mundo. Es cierto que el cuerpo intencional de Merleau-Ponty no es el cuerpo objetivo del mundo del cual él pretende ser la condición. El cuerpo intencional es la condición del aparecer y no lo aparecido. Sin embargo, a juicio de Henry, esta concepción del cuerpo trascendental queda dependiente del aparecer mundano, de modo que él no es la verdadera condición del aparecer sino más bien una manera de permanecer ciego a la modalidad auténtica de la esencia del aparecer¹⁶. En efecto, existe una solidaridad entre el aparecer del cuerpo objetivo y el aparecer del cuerpo intencional. Ambos forman parte del aparecer mundano, obedecen a la misma lógica, pues el “cuerpo intencional [es] sometido al mundo en el sentido original de que nos abre a él” (Henry 2001, p. 156).

Es la razón por la cual Merleau-Ponty está conducido a construir la noción equívoca de *un mismo* cuerpo que puede ser *alternativamente* tocado y tocante, mientras que lo necesario sería distinguir dos modos de aparecer: el del cuerpo originario que puede auto-aprehenderse inmediatamente en la auto-afección y el del cuerpo objetivo que se manifiesta en la trascendencia. En lugar de reformar y renovar la tradición fenomenológica, Merleau-Ponty no hace otra cosa que radicalizar la lógica del *monismo fenomenológico*, según el cual todo aparecer es un aparecer mundano. Como dice Henry: “Esta identificación de los dos cuerpos, el antiguo y el nuevo, el mito de lo Sensible como Sentiente/sentido, Vidente/visible, no es sólo una aberración: en último caso, resulta más bien de llevar hasta el límite los supuestos que constituyen el monismo fenomenológico, y debe comprenderse como su última consecuencia” (Henry 2001, p. 156). La ontología de la carne de Merleau-Ponty no es la presentación de un tercer modo de ser más allá del dualismo del objeto y del sujeto. Es la última expresión de la concepción unívoca del modo de aparecer que predomina dentro de la historia de la fenomenología y que impide tener acceso a la condición del aparecer: “La reversibilidad de lo tocante y lo tocado tiene el significado preciso de ese reinado de un único aparecer que se ocupa una y otra vez con aquello que él da fuera de sí —con lo sentido—, y luego consigo mismo, que da lo sentido pero no se da a sí mismo más que en ese fuera de sí, como sentido el también. De manera que nunca hay otra cosa que lo sentido, y

¹⁶ En la margen de su ejemplar personal de “Le visible et l’invisible”, París, Tel Gallimard 1979, p. 183, Henry escribe: “C’est du Husserl grossièrement réalisé! Il s’agit d’une description littéraire du constitué: le constitué y est posé grossièrement comme un en-soi. Il est fait abstraction de sa constitution”.

que el poder de sentir, que es en cada caso desplazado desde una instancia a la otra, de una mano a la otra, es siempre supuesto más allá de lo que no adviene al aparecer más que bajo la forma de lo sentido” (Henry 2001, p. 157). El poder de sentir es un “eterno ausente”, como dice Henry. Nunca aparece. La propuesta merleau-pontyana de justificación del aparecer sensible se vuelve bastante problemática en la medida en que la condición de todos los fenómenos escapa de toda fenomenicidad.

Es la razón por la cual debemos salir del monismo fenomenológico, y por lo tanto reconocer la existencia de una dualidad de la fenomenicidad, para dar cuenta de la condición del aparecer mundano, es decir, para hacer aparecer esta condición según su modalidad propia. Por ende, la vida, condición del aparecer, se da en la auto-afección. Ella no existe en el mundo. Arthur Rimbaud decía: “La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde”. Si es permitido corregir el poeta, deberíamos afirmar, según Henry, que somos hacia el mundo pero nuestra vida no está en el mundo. Ella permanece invisible. Hay una acosmia de la vida. La vida no necesita de la intencionalidad para sufrirse (sabemos gracias a una conciencia impresiva inmediata que la mano tocando no deja de ser tocante cuando ella está tocada), pero sí la intencionalidad necesita de la vida. Como dice Henry:

la vie n’a nul besoin de l’intentionnalité dans son auto-donation primitive, tandis que l’intentionnalité, par exemple du voir, n’est pas possible sans la vie (Henry 2004, p. 129).

Hay “una auto-revelación de la intencionalidad en la vida” (Henry 2001, p. 154), según Henry. Es así que, por ejemplo, si una visión no fuese un sentirse a sí misma como visión, entonces no podría ver nada:

una visión que no se sintiese a sí misma como vidente, en una auto-revelación diferente por naturaleza del aparecer en el que se le descubre aquello que ve, sería siempre incapaz de ver cualquier cosa (Henry 2001, pp. 154-155).

No obstante, debemos traer a consideración una cierta duda respecto de la solución al problema de la justificación de la fenomenología de la percepción a partir de una concepción inmanente de la vida. En efecto, es cierto que debemos suponer un cuerpo sentiente que se auto-afecta para que exista un cuerpo sentido, puesto que el tocar, el ver, etc. no aparecen en el mundo aunque sean las condiciones de la dimensión afectiva y sensible del mundo. Pero ¿cómo podemos deducir el cuerpo exterior a partir de una concepción puramente inmanente del cuerpo interior?¹⁷ ¿Cómo podemos dar cuenta

¹⁷ Estaremos conducidos a concluir como lo hicieron varios comentaristas que el dualismo henryano es insuperable. Ver Barbaras, R. “Le sens de l’auto-affection chez Michel Henry et Merleau-Ponty”, *Affectivité et pensée*, Epokhè 2, Grenoble, Millon 1991; Poree, J. “Le temps du souffrir. Remarques critiques sur la phénoménologie de Michel Henry”, *Archives de Philosophie* 1991; Macann, C. “Deux concepts de transcendance”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1986.

del aparecer del cuerpo orgánico y cósmico, si conservamos la tesis según la cual existe una dualidad del aparecer?

De hecho, Henry reconoce la importancia de hacer la genealogía del cuerpo objetivo, percibido a partir del cuerpo originario (Henry 2004, p. 123). Él presenta este análisis en sus obras *Filosofía y Fenomenología del cuerpo* (Henry 2007, pp. 159-194) y en *Encarnación* (Henry 2001, pp. 215-236). Me ciño a indicar aquí que Henry se apoya en la noción de esfuerzo hyper-orgánico tomado de Maine de Biran para dar cuenta de la génesis del cuerpo propio y objetivo. La relación entre el yo y el cuerpo, que se experimenta a través de la resistencia relativa del cuerpo propio y de la resistencia absoluta de la cosa exterior, es más real que cada polo de la relación. El esfuerzo revela mi cuerpo orgánico en la medida en que éste permanece en nuestro poder, puede obedecer al ímpetu interior, al “yo puedo” originario de la auto-afección. Revela también el cuerpo cósmico como último límite de este ímpetu interior, como sufrimiento de una resistencia absoluta (Walton 2009, pp. 365-366). Sin embargo, este cuerpo cósmico se da también desde el exterior, en el mundo, en virtud de la dualidad del aparecer. Es así como podemos restituir el acceso fenomenal al cuerpo orgánico y al cuerpo exterior, no a partir del yo hyper-orgánico de Biran, pero a partir de la carne originaria de Henry.

Sin embargo, como lo comenta Renaud Barbaras (Barbaras 2008, p. 35)¹⁸, mientras Maine de Biran asume un cierto dualismo entre la fuerza hyper-orgánica y el cuerpo, Michel Henry utiliza el mismo término de “cuerpo” para designar tanto al cuerpo interior, vivido, como también al cuerpo vivo y, por lo tanto, manifiesta un cierto deseo de univocidad más allá del dualismo del cuerpo interno y externo. Pero es muy difícil entender cómo establecer una unidad más allá de esta dualidad. Por una parte, tengo la experiencia de mi carne. Por otra parte, puedo percibir en el mundo un cuerpo viviente. Sé que él es viviente. Puedo diferenciarlo de los cuerpos materiales, gracias a mi experiencia interna de la vida. Sin embargo, no puedo *percibir* en este mundo su vida. Yo debería poder identificarlo como siendo viviente porque tengo la experiencia de la vida pero ¿cómo puedo reconocerlo como ser vivo si no hay un indicio externo que manifiesta su vida en el exterior? La alternativa es la siguiente: o consideramos que la vida es invisible, que ella no se manifiesta exteriormente y, por lo tanto, no tenemos ningún medio de saber si existen otros cuerpos vivos en el mundo, o bien ella se manifiesta en el mundo y debemos renunciar a la definición de una vida puramente inmanente. Lamentablemente, Henry considera que podemos decir a la vez que hay

¹⁸ El mismo Henry reconoce la laguna de una reflexión sobre la intersubjetividad (Henry 2009, p. 35) y tratará de encargarse de este tema en el texto tardío “Pathos-con”, (Henry 2009, pp. 183-233. Paul Audi, siguiendo el juicio del mismo Henry, considera que la solución henryana al problema de la alteridad se encuentra en el cristianismo (Audi 2006, p. 159). Pero tal interpretación nos hace salir de los límites del método fenomenológico. Para la bibliografía de los textos henryanos dedicados a la cuestión de la relación con el otro, ver: Michel Henry, *Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, Revue Internationale Michel Henry n°2, Presses Universitaires de Louvain, p. 17 note 1.

una dualidad del aparecer, por consiguiente, que la vida es invisible en diferencia con las cosas del mundo, y que podemos reconocer los seres vivos del mundo como vivos. No vemos cómo eso es posible. Esta dificultad hace problemático la comprensión del aparecer del mundo sensible. En efecto, si bien el camino que nos condujo desde el aparecer sensible hacia su condición trascendental, es decir, el cuerpo originario, es claro, queda bastante enigmática la manera con la cual Henry deduce el aparecer sensible desde la esfera trascendental. No queda clara la deducción a partir del cuerpo originario del otro cuerpo viviente, paso previo antes de la descripción del cuerpo cósmico.

Perspectiva conclusiva

Hemos tratado de dar cuenta del aparecer de la *hylè* pues es la condición del aparecer del mundo. La *hylè* es el momento puramente sensible de la conciencia que hace posible la donación de la cosa sensible. Era necesario aclarar la donación de esta donación. Esta donación originaria hacia intervenir la noción de vida, vida del cuerpo propio con Merleau-Ponty, vida del cuerpo originario con Henry. En ambos casos, hemos intentado mostrar que una fenomenología de la vida era la condición de la fenomenología de la percepción. Pero en ambos casos también, hemos visto que la solución no era satisfactoria. Con Merleau-Ponty, el cuerpo propio permitía pensar la actividad de la receptividad, es decir, el sentido de lo sensible, pero faltaba una descripción de la posibilidad de la donación a sí misma de la carne. Con Henry, tal auto-donación parecía ser tematizada, pero fracasaba pues perdíamos la comprensión de la vida como capaz de exteriorizarse.

Pero estos intentos nos indican también la vía de una resolución posible, que no podremos abordar en el marco de este artículo. La fenomenología de la vida parecía ser la clave de la resolución del problema de la fenomenología de la percepción. Hemos visto que la clave era en realidad una cerradura. Partiendo de la percepción, hemos tratado de pensar la vida como condición del aparecer. Pero no hemos conseguido describir esta vida. Todo pasa como si la fenomenología de la percepción nos condujera hacia la exigencia de pensar el cuerpo como un tercer modo de ser y, al mismo tiempo, nos impusiera un dualismo del sujeto y del objeto perjudicable para cumplir esta exigencia. Efectivamente, Merleau-Ponty reflexionó sobre la carne a partir del dualismo sujeto-objeto; Henry describe la carne de manera esencialmente subjetiva o interior en oposición con el objeto mundano.

El tema de la percepción, por ende, conlleva un cierto dualismo que es perjudicable para pensar la vida de modo que parece que deberíamos pensar la vida por sí misma, fuera del dualismo del sujeto y del objeto, con el fin de develar el origen del develamiento del mundo. No debemos tratar de encarnar el sujeto percibiendo que se dedica a la exploración de lo sensible, puesto que quedamos dependientes de este punto de partida subjetivo. Debemos describir directamente la vida como siendo una parte y una apertura hacia el mundo. De la misma manera que Heidegger abordó la existencia fuera de la distinción entre el sujeto y el objeto, debemos tratar de la vida según un enfoque existencial. Habría a fin de cuentas una verdad heideggeriana contra la de Husserl. La meditación de la percepción no debe ser el punto de partida de una

reflexión sobre la vida. Al contrario, la vida debe ser el tema de una meditación directa que nos permite dar cuenta, con suerte, del aparecer mundano. Y tal método nos acercaría al proyecto desarrollado por Hans Jonas en *The Phenomenon of Life*.

Referencias bibliográficas

- Audi, P. (2006), *Michel Henry*. “Figures du Savoir”. Paris: Belles Lettres, 258 p.
- Barbaras, R. (1999). *Le désir et la distance*. Paris: Vrin, 174 p.
- _____ (1994). *La perception*. Paris: Hatier, 79 p.
- _____ (2008), *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin, 381 p.
- _____ (1991), “Le sens de l’auto-affection chez Michel Henry et Merleau-Ponty”, *Affectivité et pensée, Epokhè 2*, Grenoble, Millón, 417 p.
- Bernet, R. (1994), *La vie du sujet*. R. Bernet, Paris: P.U.F., 339 p.
- Dastur, F. (1988), “Monde, chair, visión” en: Colette, J. y Tymieniecka, A.-T. Maurice Merleau-Ponty. *Le psychique et le corporel*. Paris: Aubier, 232 p.
- Deleuze, G. (1994), *Le bergsonisme*. Paris: P.U.F., 144 p.
- Derrida, J. (1990), *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Épiméthée P.U.F, 292 p.
- Franck, D. (1981), *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Editions de Minuit, 194 p.
- Granel, G. (1968), *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*. Paris: Gallimard, 288 p.
- Henry, M. (2001). *Encarnación*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 350 p.
- _____ (2004), *Auto-donation. Entretiens et conférences*. Paris: Beauchesne, 293 p.
- _____ (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 302 p.
- _____ (2009), *Fenomenología material*. Madrid: Encuentro, 240 p.
- _____ (2015), *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme, 702 p.
- _____ *Textes inédits sur l’expérience d’autrui*. Revue Internationale Michel Henry n°2, Presses Universitaires de Louvain, 206 p.
- Husserl, E. (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: Fondo de Cultura Económica, 808 p.
- _____ (1996), *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 236 p.
- Macann, C. (1986), “Deux concepts de transcendance”, *Revue de Métaphysique et de Morale*.
- Marion, J.-L. (2012), *Figures de phénoménologie*. Paris: Vrin, 220 p.

- Montavont, A. (1999), *De la passivité chez Husserl*. París: P.U.F. Épiméthée, 294 p.
- Merleau-Ponty, M. (1975), *La fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península, 466 p.
- Merleau-Ponty, M. (2010), *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 271 p.
- _____ (1979), *Le visible et l'invisible*. Paris: Tel Gallimard, 360 p.
- Poree, J. (1991), "Le temps du souffrir. Remarques critiques sur la phénoménologie de Michel Henry", *Archives de Philosophie*.
- Walton, R. (2009), "La libertad como destino según Michel Henry: su despliegue y sentido", *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Universidad de Antioquia, Volumen III, 392 p.