

## **SUBJETIVIDAD E INTENCIONALIDAD: GÉNESIS DE UN PROBLEMA**

MARIANA LARISON  
CONICET/UBA

La tradición fenomenológica se caracteriza dentro del campo de la filosofía contemporánea por haber re-introducido dentro del debate filosófico del siglo XX, una noción destinada a revolucionar la manera de pensar la relación del sujeto –cognoscente, afectivo, corporal, lingüístico— con el mundo que habita: la intencionalidad.

Resulta imposible, sin embargo, considerar esta noción de manera aislada. Por el contrario, puede y debe ser tomada como el índice de un complejo de problemas que se articulan en torno a ella -como los de sujeto, subjetividad, vivencia, conciencia, fenómeno, objeto, objetividad, sentido, idealidad, entre las más importantes-, y cuyo sentido es siempre co-dependiente. La intencionalidad designa en este sentido un modo de relación tal que ninguno de los términos implicados por ella puede ser concebido de manera independiente, pues se encuentra siempre constituidos en y por esta relación.

Una muestra de esta complejidad reside en el hecho conocido por todos de que, si bien los integrantes del movimiento fenomenológico acuerdan respecto del principio fundamental de la correlación intencional, de la correlación entre un sujeto de la intencionalidad y un correlato objetivo, pocos comparten la manera de comprenderlo: ¿quién es, estrictamente hablando, el sujeto de la intencionalidad? ¿la conciencia y sus vivencias? ¿la corporalidad? ¿el existente? ¿la vida afectiva? ¿Y cómo comprender aquello con lo que se relaciona el sujeto? ¿como objetividad ideal? ¿como cosa? ¿como sensible? Y aun más, ¿qué es la intencionalidad? ¿un acto de conciencia? ¿un movimiento corporal? ¿una condición de nuestra existencia?

Quisiéramos detenernos aquí en una de estas cuestiones, a saber, la que concierne la dimensión subjetiva de la intencionalidad y los problemas y nociones que de ésta surgen. Más precisamente, querríamos trazar aquí algunos de los momentos claves en la génesis fenomenológica de esta problemática, de Brentano a Merleau-Ponty pasando por Husserl, para alcanzar así las coordenadas de un pensamiento todavía constituido de territorios desconocidos, y que nos ofrece una de las perspectivas más interesantes para pensar, aún hoy, el sentido y los límites de un pensamiento del sujeto.

Comenzaremos, pues, con una presentación del problema en los albores del pensamiento intencional de la mano de Franz Brentano. Seguiremos con una presentación de los conceptos fundamentales que delinear la problemática de la subjetividad en el primer Husserl, para finalizar con las consideraciones abiertas por el último Merleau-Ponty sobre las posibilidades de un pensamiento intencional de la subjetividad.

## I

Como sabemos, el establecimiento de las categorías fundamentales de la tradición fenomenológica surge del debate iniciado por Edmund Husserl con su antiguo profesor, el filósofo y psicólogo austríaco Franz Brentano. Recordemos que, en su obra de 1874, *Psicología desde el punto de vista empírico*, Brentano intenta establecer la especificidad de los fenómenos psíquicos frente a los fenómenos físicos y fundar así un dominio y un objeto de conocimiento propios de una psicología experimental. A partir de este objetivo, introduce en su obra una pieza clave del futuro movimiento fenomenológico, a saber, la célebre caracterización de los fenómenos psíquicos como *fenómenos intencionales*.<sup>1</sup> Esta caracterización será acompañada por otras dos nociones menos célebres pero igualmente determinantes para la posteridad fenomenológica: que los fenómenos psíquicos son *re-*

---

<sup>1</sup> Cf. *Psicología desde un punto de vista empírico*, trad. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1935, Libro II, cap. 1, §5. En adelante *PE*. Esta edición española no traduce la totalidad del texto alemán, sino una selección realizada por Ortega y Gasset de los capítulos más “famosos” del libro, que corresponden al mismo tiempo a ediciones diferentes de la obra. En la traducción castellana encontramos entonces, por un lado, el capítulo 1 del Libro II de la edición de 1874; y por otro, los capítulos 5-9 del mismo Libro II, y diversos apéndices, pero de la edición de 1911. Cuando citemos entonces pasajes no reproducidos en la edición de Revista de Occidente, lo haremos a partir de la traducción francesa de Maurice de Gandillac, revisada por J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 2008, y la traducción será nuestra. En este caso, citaremos *PE*, v. *fr.*

*presentaciones* o fundadas en representaciones<sup>2</sup> y que se caracterizan por ser los únicos *objetos de percepción interna*.<sup>3</sup>

En el primer capítulo del Libro II de su *Psicología*, Brentano describe estas tres características fundamentales de la manera siguiente: en primer lugar, todo fenómeno psíquico es una representación o está fundado en una representación, entendiendo aquí el término “representación” como el “acto de representar” o “de hacer aparecer”, lo que, para Brentano, resulta equivalente a ser “fenómeno”.<sup>4</sup>

En segundo lugar, el pensador austríaco caracteriza el fenómeno psíquico como un fenómeno *intencional*, caracterizando, en un pasaje que hará historia, la intencionalidad como “un modo particular de existir un objeto en el espíritu”, modo que es el de la orientación o referencia a un objeto u “objetidad” inmanente.<sup>5</sup>

Finalmente y en tercer lugar, sostendrá Brentano, todo fenómeno psíquico es susceptible de ser objeto de percepción interna, a diferencia de los fenómenos físicos que sólo pueden, ellos, ser objeto de percepción externa.

Dejaremos aquí de lado las dos primeras características y nos detendremos en esta última, que será la que nos interese aquí en función de nuestro problema, a saber, cómo entender la dimensión subjetiva de la intencionalidad y los problemas que de ella surgen.

Comencemos, pues, por comprender el problema que nos plantea esta tercera característica de los fenómenos psíquicos: ¿qué quiere decir, en efecto, para Brentano, que un fenómeno psíquico sea el único objeto de percepción interna? Pues bien, quiere decir, en primer lugar, que es el único que se da a la percepción de manera “indudable” e “inmediata”, es decir *evidente*. La evidencia, por su parte, no se liga para Brentano a un tipo de objeto, sino que constituye el modo en el que un tipo de percepción nos presenta su objeto, en este caso, la percepción interna:

Alguien pudiera creer que en una definición semejante se ha dicho harto poco, pues lo natural parece más bien definir, a la inversa, el acto por el objeto, o sea la percepción interna, en oposición a cualquier otra, como percepción de los fenómenos psíquicos. Pero la percepción interna, prescindiendo de la singularidad de su objeto, tiene otra cosa que la distingue; a saber: aquella evidencia inmediata, infa-

---

<sup>2</sup> Op. cit., L. II, cap. 1, §3.

<sup>3</sup> Op. cit., L. II, cap. 1, §6.

<sup>4</sup> *PE*, p. 68.

<sup>5</sup> *PE*, L. II, cap. 1, §5.

libre, que a ella sola le corresponde entre todos los modos de conocer objetos de experiencia. Cuando decimos, pues, que los fenómenos psíquicos son los aprehendidos por la percepción interna, queda dicho que su percepción tiene una evidencia inmediata.<sup>6</sup>

Como podemos ver, estableciendo esta distinción, Brentano introduce en la definición de fenómeno psíquico el presupuesto, de origen cartesiano, según el cual sólo posible conocer con evidencia la *res cogitans*. Más aún, la percepción interna, dirá Brentano jugando con el sentido de las palabras, es la única a la que podemos llamar verdaderamente *percepción* (la palabra percepción, en alemán, *Wahrnehmung*, significa literalmente “tomar [algo] por verdadero”, del adjetivo *Wahr*, “verdadero”, y el verbo *nehmen*, “tomar”, “captar” o incluso “aprehender”).<sup>7</sup>

La percepción interna es pues un tipo de relación de la conciencia consigo misma, que ofrece su objeto de manera verdadera, esto es, evidente e inmediata.

Pero, ¿cuál es exactamente el objeto de la evidencia? No es, ciertamente, el objeto que aparece a la conciencia, por ejemplo el sonido percibido. El sonido percibido no es evidente, es -siempre dentro de la concepción brentaniana- un fenómeno físico. La evidencia corresponde, al contrario, al acto que nos pone en presencia de la mesa, es decir, en términos cartesianos, al pensamiento del sonido. La evidencia corresponde, pues, no al sonido como objeto primero sino a un objeto segundo *que es la actividad psíquica en cuanto tal*:

La representación del sonido y la representación de la representación del sonido no forman más que un solo fenómeno psíquico que nosotros hemos, de manera arbitraria, separado en dos representaciones al considerarlo en su relación a dos objetos diferentes, uno de los cuales es un fenómeno físico y el otro un fenómeno psíquico. En el mismo fenómeno psíquico, en el que el sonido se encuentra representado, percibimos al mismo tiempo el fenómeno psíquico; y lo percibimos siguiendo su doble carácter, por un lado en tanto tiene el sonido como contenido, y por otro en tanto que se encuentra al mismo tiempo presente en él como su conteni-

---

<sup>6</sup> *PE*, p. 86.

<sup>7</sup> “[...] la llamada percepción [*Wahrnehmung*] externa, rigurosamente tomada, no es una percepción, y los fenómenos psíquicos pueden ser caracterizados como los únicos, respecto de los cuales es posible una percepción [*Wahrnehmung*], en el sentido propio de la palabra.”, *PE*, p. 86.

do propio. Podemos decir que el sonido es el *objeto primero* y que la audición es aquí el *objeto segundo*.<sup>8</sup>

Ahora bien, en el marco del pensamiento brentiano, profundamente *reista*, para que haya actividad psíquica, es necesario que exista un sustrato sustancial de la actividad que sea su soporte: “Para que haya pensamiento, es necesario que haya un pensante pero no es necesario en lo más mínimo que el objeto de pensamiento exista realmente [...] El pensante es pues lo único que exige con necesidad la relación psíquica”.<sup>9</sup> “Lo que constituye el objeto segundo, es propiamente la actividad psíquica o, más exactamente, el agente psíquico que envuelve a la vez la relación segunda y la relación primera”.<sup>10</sup>

La relación de sí a sí que se establece en el caso de la percepción interna, y que garantiza su evidencia, es pues la relación entre un sujeto sustancial y su propia actividad.

## II

Contra esta caracterización, Husserl va a proponer, en las *Investigaciones Lógicas*, una perspectiva de análisis completamente diferente, redefiniendo el sentido del problema propuesto por Brentano pero conservando sin embargo su terminología.

La “Vta Investigación Lógica” retoma así la caracterización brentiana de la conciencia y de sus contenidos pero transforma cualitativamente su sentido. En Husserl, la conciencia no será más pensada como una serie de fenómenos psíquicos sino como flujo de vivencias. Las vivencias, a diferencia de los fenómenos psíquicos brentianos, no serán definidas como “actos” pues, como se encargará de mostrar Husserl, hay vivencias que no son actos (por ejemplo, los datos materiales, los datos hyléticos en el lenguaje de *Ideas*). Una vez establecida esta primera distinción, Husserl retoma la idea de que todo acto es una representación o se encuentra fundado en representaciones, así como la idea de que todo acto es *intencional*. La intencionalidad es entonces una modalidad de los actos que pueden de este modo ser llamados vivencias intencionales, frente a datos materiales que son, ellos, vivencias no intencionales.

También a diferencia de Brentano, Husserl no suscribe al término “fenómeno” para caracterizar aquello que *pertenece* a la conciencia: lo que pertenece al flujo de la concien-

---

<sup>8</sup> *PE*, v. *fr.*, p. 139.

<sup>9</sup> *PE*, v. *fr.*, p. 286.

<sup>10</sup> *PE*, v. *fr.*, p. 289.

cia, las vivencias, *no aparecen*. “Lo que aparece”, el “fenómeno”, por su parte, no es una vivencia sino un sentido ideal modalizado según su presentación correspondiente. La vivencia, tanto la sensación como el acto que la anima, es lo que *hace* aparecer, pero no *lo que* aparece. Lo que aparece, es el fenómeno. El fenómeno es pues siempre trascendente a la conciencia, es el sentido ideal que surge de un acto interpretativo —es decir de una vivencia intencional—, orientado hacia una sensación —es decir una vivencia no intencional—. Las vivencias, por su parte, no son trascendentes e ideales, como el sentido ideal que aparece, sino reales e inmanentes a la conciencia.

De este modo, Husserl consigue disolver la distinción tradicional entre objeto inmanente y objeto trascendente: lo que hay, son vivencias inmanentes y fenómenos u objetos trascendentes. El fenómeno es ciertamente configurado por la conciencia, un correlato de su actividad, pero no forma parte de ella sino que la trasciende. La vivencia, ella, sí pertenece a la conciencia pero no aparece, su “ser” es puramente inmanente.

Ahora bien, si seguimos de cerca esta redefinición husserliana de los términos, surge con claridad la razón por la cual la distinción brentaniana entre objetos internos y externos no tiene sentido para Husserl: un objeto siempre será trascendente y un acto, lo opuesto de un objeto o fenómeno, siempre será inmanente. Para Brentano, en cambio, objeto interno y fenómeno psíquico, definido a su vez como un acto, son -con toda la ambigüedad del caso- una y la misma cosa.

De este modo, Husserl acaba por refutar la afirmación brentaniana según la cual los fenómenos psíquicos son los únicos “objetos” de percepción interna, y esto por dos razones que se inscriben en una continuidad con las críticas formuladas anteriormente.

En primer lugar, Husserl discute la distinción brentaniana entre percepción interna y externa fundada en la evidencia o no del objeto percibido. ¿Por qué? Porque, dirá Husserl, si bien Brentano tiene razón y es necesario distinguir entre percepciones evidentes y no evidentes, se equivoca en superponer tal distinción a la de percepción interna y externa. Esta última distinción no tiene en efecto sentido: no existe una percepción para cada tipo de objeto (o fenómeno), simplemente porque no existen dos tipos de objetos o fenómenos (los físicos y los psíquicos). Existen, ciertamente, percepciones que son evidentes y otras que no lo son, pero según un otro criterio: la percepción será evidente cuando se produzca una adecuación entre el contenido o materialidad de la sensación y el objeto de percepción, caso que sólo es posible cuando el objeto de percepción es una vivencia objetivada a través de un acto reflexivo. “Dudar de lo que *es* inmanente y es mentado *como es*, sería evidentemente irracional. Puedo dudar que exista un objeto; pero no

puedo dudar del *contenido sensible* de la percepción *vivido* en cada caso -naturalmente, siempre que “reflexione” sobre él y lo *intuya* simplemente *como lo que es*.”<sup>11</sup> Esto es, cuando, en actitud fenomenológica, reflexiono sobre una vivencia y ésta “aparece” a la mirada de la conciencia como fenómeno de un nuevo acto de reflexión. En síntesis, una percepción será adecuada cuando esté orientada hacia los componentes inmanentes de la conciencia; con otras palabras cuando sea percepción de una vivencia. Este es el único caso en el que se produce una adecuación entre lo que hace aparecer y lo que aparece, aquí “el *contenido* de la sensación es a la vez el *objeto* de la percepción. El contenido no significa ninguna otra cosa; está presente por sí mismo”.<sup>12</sup> Y esto sólo es posible, en definitiva, en el caso de que ambos *tengan su origen* a una misma naturaleza: la conciencia. El objeto o fenómeno es aquí la conciencia misma, que se trasciende para verse.

Vemos entonces que, incluso si Husserl deshace la distinción tradicional entre lo interno y lo externo para privilegiar la de lo trascendente y lo inmanente, no se deshace nunca de la idea según la cual sólo lo que forma parte del flujo de vivencias puede ser conocido de manera evidente.

*Toda* percepción está caracterizada por la intención de aprehender su objeto como presente en su misma corporeidad. La percepción responde a esta intención con señalada perfección, o sea es *adecuada*, cuando el objeto está presente en ella real y “corporalmente” en el sentido más riguroso, tal como es, siendo aprehendido íntegramente, o sea, encerrado realmente en el percibir. Es, pues, claro por sí mismo e incluso por la esencia pura de la percepción, que *sólo* la percepción interna puede ser percepción adecuada, que sólo ésta puede dirigirse a vivencias dadas simultáneamente con ella misma, pertenecientes con ella a una misma conciencia; y esto, considerado exactamente, sólo es aplicable a las las vivencias en sentido fenomenológico puro.<sup>13</sup>

Pero Husserl no sólo mantiene el presupuesto cartesiano, sino que va aun más lejos y pone en evidencia la razón de esta adecuación inherente a toda relación interna con los componentes de la conciencia. Lo que el *cogito* y todas las actividades de conciencia nos

---

<sup>11</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas*, Vol. II, tr. M. Morente y J. Gaos, Barcelona, Altaya, 1995, p. 773. En adelante *IL*.

<sup>12</sup> Op. cit., p. 774.

<sup>13</sup> *IL*, vol. II, p. 48.1

indican en efecto —sin necesidad de tomar posición respecto de la existencia de un Yo puro—, es *la persistencia de una unidad continua*, unidad que es la del todo fenomenológico garantizado por la temporalidad de la propia conciencia:

[...] la unidad del todo fenomenológico concreto, cuyas partes son, o *momentos* que se fundan, esto es, se exigen, recíprocamente en la coexistencia, o *pedazos* que, al coexistir, fundan por su propia naturaleza formas de unidad, las cuales entran también en el contenido del todo como momentos inherentes realmente a él. Y las unidades de coexistencia fluyen de un instante a otro, sin solución de continuidad entre sí, constituyen una unidad en la variación, la del curso de la conciencia, que exige por su parte el continuo perseverar o el continuo variar al menos de un momento esencial para la unidad del todo, o sea, inseparable de él en cuanto todo. Este papel es el que representa principalmente la forma de exposición del tiempo, que pertenece de modo inmanente al curso de la conciencia, en cuanto unidad en el tiempo (o sea, no el tiempo del mundo real, sino el tiempo que aparece en el curso mismo de la conciencia, el tiempo en que este curso fluye).<sup>14</sup>

Este flujo, es decir la conciencia considerada en su dimensión más fundamental, no es temporal. Es lo que produce el tiempo a la vez que a sí misma y, de este modo, el espacio de la subjetividad. Es, podríamos decir, la relación de Sí a Sí en su estado más puro: es la subjetividad en el sentido más radical. Como Husserl lo escribirá poco después, “A esto no podemos sino decir: este flujo, este río, es algo que denominamos así según lo constituido, pero que no es nada «objetivo» en el tiempo. Es la subjetividad absoluta y tiene las propiedades absolutas de lo que en imagen designamos como «flujo» [...]”.<sup>15</sup>

Podemos comprender entonces cómo esta relación íntima a Sí, interna y solitaria, que Brentano intuyó, Husserl la pensó con toda radicalidad, encontrando en ella el espacio de la subjetividad misma: tal es la autopercatación de sí en cada una de sus operaciones de la conciencia absoluta constituyente del tiempo y autoconstituyente de sí, a través de su doble intencionalidad longitudinal y transversal.

Habría que decir sin embargo que, si bien es cierto que Husserl comparte con Brentano el presupuesto cartesiano según el cual sólo es posible conocer con evidencia la *res*

---

<sup>14</sup> II, vol. II, p. 483.

<sup>15</sup> *Las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo de 1905*, trad. A. Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, p. 95.



*cogitans*, no comparte la posición *reista* del maestro austríaco según la cual la *res cogitans* será, literalmente hablando, una sustancia. Por el contrario, lo que parece prevalecer en la concepción husserliana de la subjetividad es más bien el presupuesto, esta vez de cuño idealista, según el cual “La autoconciencia de la existencia subjetiva no es pues un síntoma o signo de que hay allí un ente sustancial que se manifiesta en ella pero intrínsecamente la trasciende: autoconciencia y existencia subjetiva son términos equivalentes, en cuanto la conciencia de sí es lo que propiamente constituye la subjetividad de la existencia.”<sup>16</sup>

### III

Como es sabido, Merleau-Ponty adscribe por primera vez de manera sistemática a la perspectiva fenomenológica en su obra de 1945 *Fenomenología de la percepción*. Su objetivo será, en este texto, dar cuenta de la experiencia fenomenológica de la percepción, objetivo que trascenderá ampliamente los límites de esta obra y lo llevará, a lo largo de toda su vida, a redefinir completamente los elementos involucrados en el problema.

En la época de *FP*, Merleau-Ponty produce ya una serie de desplazamientos respecto de la perspectiva husserliana de la experiencia perceptiva: el sujeto de la intencionalidad no aparece aquí limitado a la conciencia y sus vivencias, sino más originalmente a la corporalidad vivida y a su organización motriz, estética y afectiva. Esta organización será estructurada, a su vez, a partir de diferentes tipos de operaciones que confluirán, como lo muestra claramente la tercera y última parte de la obra, en un único movimiento cuyo fundamento último no es otro que la temporalidad misma. En este sentido, la posibilidad de pensar un sujeto de la experiencia en *FP* aparece íntimamente ligada a una cierta manera de concebir el cuerpo y el tiempo. La temporalidad es, en los términos merleau-pontianos de la época, muy cercanos a los de Husserl, el modelo de la relación de Sí a Sí y, por tanto, de la subjetividad en cuanto tal. A diferencia de sus predecesores, Merleau-Ponty no pensará más esta relación como expresión de una forma de adecuación o de evidencia. Pero, como hemos mostrado en otros textos, sí seguirá pensándola todavía, a través de su fundamento temporal, a partir del modelo de una conciencia inmediata, absoluta

---

<sup>16</sup> Esto es precisamente lo que señala Torreti sobre la diferencia entre Kant y Descartes, Torreti, R., *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1967, p. 201.

y sintética, y por tanto de una subjetividad constituyente respecto de sus experiencias vividas.<sup>17</sup>

Sin embargo, como hemos dicho, Merleau-Ponty continua, mucho más allá de *FP*, sus estudios sobre la experiencia perceptiva. Nos gustaría mostrar, en este sentido, cómo profundiza las descripciones fenomenológicas abandonando al mismo tiempo la perspectiva que identificaba, en último análisis, la subjetividad perceptora con la temporalidad entendida como conciencia absoluta y como síntesis.

En efecto, aunque sea ya conocida por todos la intención del fenomenólogo francés de abandonar, hacia el final de su vida, una filosofía de la conciencia, sigue siendo, aun hoy, poco elaborada la manera en que este pasaje fue realizado y el lugar que continúa ocupando la noción de subjetividad en la última ontología merleau-pontiana.

¿Cómo se definen, en efecto, las categorías de sujeto y subjetividad luego de *FP*? Si seguimos de cerca las críticas formuladas por Merleau-Ponty a la filosofía de la conciencia y a la distinción sujeto-objeto,<sup>18</sup> ¿qué lugar acordar al sujeto en la nueva ontología que el filósofo quiere construir en los años 50? ¿Cuáles son las indicaciones positivas de un nuevo camino sobre esta problemática? Pues bien, para identificar un principio de respuesta a estas preguntas, necesitaríamos remitirnos al seminario consagrado al pensamiento dialéctico, aún inédito pero capital para nuestro tema, dictado por el filósofo durante los años 1955-1956:<sup>19</sup> allí encontramos explícitamente formuladas algunas indicaciones fundamentales para nuestro problema.

Recordemos que el objetivo del seminario es el de pensar nuevamente la noción de dialéctica, y es en ese marco que aparece, como un punto obligado del análisis, el cuestionamiento de las nociones de sujeto y de subjetividad.

---

<sup>17</sup> Sobre las relaciones entre subjetividad y temporalidad en *FP* cf. “La consistencia ontológica de *Phénoménologie de la perception*”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. Monográfico nro 2: “Cuerpo y alteridad”, 2010 ([http://www.uned.es/dpto\\_fim/invfen/Inv\\_Fen\\_Extra\\_2/indice.html](http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/Inv_Fen_Extra_2/indice.html)).

<sup>18</sup> Conocemos bien las afirmaciones de *Le visible et l’invisible* como: “Los problemas planteados por *FP* son insolubles porque [entonces] yo partía de la distinción “conciencia” – ‘objeto’”. Paris, Gallimard, 1964, p. 250. Sin embargo, el trabajo de autocrítica sobre los conceptos fundamentales de *FP* comienza a tomar forma ya desde comienzos de la década de 1950, como lo muestra el seminario sobre *Le monde sensible et le monde de l’expression*, recientemente publicado por MetisPresses (Ginebra, 2011), cf. por ej., op. cit., p. 17.

<sup>19</sup> Los cursos se encuentran a disposición en la Biblioteca Nacional de Francia, bajo la siguiente notación: Fonds Maurice Merleau-Ponty. Œuvres. Cours au Collège de France. XIV (n.a.fr 26997). Collège de France, 1955-1956. F. 1-155: Cour du jeudi, *La Philosophie dialectique*; F.156-255: Cour du lundi, *Textes et commentaires sur la dialectique*. En adelante citaremos el curso de los jueves SDj. Traducción nuestra.

Merleau-Ponty propone pensar el movimiento dialéctico (caracterizado como movimiento subjetivo, de contradictorios y circular) bajo el modelo perceptivo. A diferencia de *FP*, la percepción no es aquí descrita desde el punto de vista de la experiencia vivida en primera persona, sino desde el punto de vista de una experiencia que no presupone nada en cuanto a las características del sujeto que la realiza: “la metáfora “perceptiva” quiere decir que el ser del universo se construye a partir del ser percibido, y no por acceso inmediato sino como *ser a distancia*”.<sup>20</sup>

Si hay algo que el filósofo francés parece haber aprendido de Husserl sobre la percepción, es que el ser de lo percibido, aquel al que tenemos acceso, es un ser perspectivo y a distancia. La percepción releva, en este sentido, una característica fundamental de todo ser sensible (y por tanto, para Merleau-Ponty, del ser en general): que todo ser es una mediación permanente de presencia y ausencia, de totalidad y parcialidad, de finito e infinito, de *figura y fondo* (de donde el regreso del filósofo, en esta época, a la terminología de ciertos análisis gestalistas).

La noción de perspectiva que aparece aquí nos reenvía, a su vez, a la cuestión de la subjetividad: “nuestras consideraciones sobre la *Gestalt*, el algo, la cosa, el mundo, la tensión finito-infinito en la cosa, su desbordamiento en la aparición de la cosa, etc. ¿suponen noción de “subjetividad”? ¿Como aquello a lo que el ser aparece?”.<sup>21</sup>

Merleau-Ponty responde a esta cuestión de manera afirmativa, siempre y cuando se proceda a una revisión general de la noción de subjetividad. Esta revisión crítica tendrá en la mira dos aspectos fundamentales de las concepciones brentiana y husserliana -y, en cierto sentido, merleau-pontiana, al menos en *FP*- de este problema: por un lado, la subjetividad como flujo de vivencias; por otro, la subjetividad como actividad sintetizante (lo que define, fundamentalmente, la conciencia entendida en última instancia como temporalidad).

En tanto que flujo de vivencias, la subjetividad supone, señala Merleau-Ponty, que “mis actos de conciencia son míos, [que] serían aprehendidos por una percepción inmanente y figurarían todos en el flujo de las *Erlebnisse*. Ser significa aquí lo mismo que saber”.<sup>22</sup> Y agrega más adelante: “es precisamente la negación de nuestras descripciones,

---

<sup>20</sup> *SDj*, p. 28.

<sup>21</sup> *SDj*, p. 22.

<sup>22</sup> *Ibid.*

que sostienen [que]: no hay vivencia que no sea en un campo, y por tanto que realice la coincidencia consigo misma”.<sup>23</sup>

Lo primero que Merleau-Ponty discute es pues la idea de subjetividad como relación de coincidencia de sí a sí en el presente (del sí en tanto que vivencia y del sí en tanto que autoconciencia), idea que sostenía todavía en la época de *FP*. No hay coincidencia entre el *ser para mí* o *vivencia* y *autoconciencia* o *saber*, pero ¿por qué? Porque, como lo dice en el pasaje que acabamos de citar, “no hay vivencia que no esté dentro de un campo”. Todo lo que puede ser considerado como perteneciente al orden de lo vivido, de la vivencia, pertenece también, afirma Merleau-Ponty ahora, al *orden de lo fenomenal*: no podría haber vivencia *que no aparezca* o *que no sea percibida*. Esta posición va a reconfigurar, por segunda vez y de manera original, los términos del problema colocado por Brentano y retomado por Husserl: si, para Husserl y contra Brentano, la vivencia es lo que pertenece a la conciencia y hace aparecer al fenómeno pero que, ella misma, no aparece, en Merleau-Ponty, al contrario, no podría haber vivencia que no sea fenomenal. Pero no en el sentido brentaniano en el que acto y fenómeno se confunden en un modo de existencia inmanente o mental, sino por el contrario porque toda vivencia es, en cierto modo, *trascendente*. De este modo, si es posible todavía hablar de vivencia, será bajo la condición de no considerarla más como un momento real de la conciencia y, sobre todo, de reintroducirla en el orden del aparecer: no hay vivencia que no *se fenomenalice*. La pretendida evidencia que se surgiría de la coincidencia de la conciencia consigo misma se torna así también problemática. En palabras del filósofo: es “imposible separar certeza inmanente y trascendente, concluyo lo que he sentido de lo que he percibido”.<sup>24</sup>

Pero ¿cómo comprender esto? ¿No hemos aprendido con Husserl y contra Brentano que es necesario distinguir el acto intencional del producto de este acto, lo percibido en cuanto tal, el sentido noemático?

En efecto, pero es necesario comprender bien lo que Merleau-Ponty está diciendo aquí: del mismo modo que Patočka en su fenomenología asubjetiva, el fenomenólogo francés no niega la idea fundamental, ligada al principio de la correlación intencional, de un momento subjetivo en la aprehensión del fenómeno, sino la idea según la cual esta dimensión subjetiva sería un momento real e inmanente de la conciencia. Para el filósofo, por el contrario, el momento subjetivo debe inscribirse *en el fenómeno mismo*. Y dice to-

---

<sup>23</sup> *SDj*, p. 23.

<sup>24</sup> *Ibid.*

davía más: afirma en efecto no sólo que toda vivencia se da en y con el fenómeno, sino también que toda vivencia *es intencional*. No, a la manera de Brentano, por considerar toda vivencia un acto, sino porque toda vivencia supone ya una configuración significativa, incluso lo que Husserl denomina dato hylético o sensación: no habría pues sensaciones que no estén ya configuradas significativamente (“concluyo lo que sentí de lo que percibí”). La misma operación se produce en el marco de los actos de juicio que se encuentran inscritos ordinariamente en una conciencia inmanente. Merleau-Ponty nos dirá: no hay primero una conciencia inmanente y luego los actos; dirá: “concluyo el hecho de que he pensado de lo que he pensado, vuelvo de la *Sachverhalt* a aquél = X que lo pensó, en lugar de componer un trascendente a partir de un aprehensión inmanente y de pura coincidencia.”<sup>25</sup>

Finalmente, lo que se quiebra es la idea misma de evidencia entendida como vivencia de la relación de adecuación de una naturaleza consigo misma: “imposible separar certeza inmanente y trascendente”.

No hay entonces un flujo de conciencia que se afecta a sí mismo, sino un campo de vida que fue inaugurado y en el que se graban acontecimiento que encuentran una relación de sentido con él, como si le pertenecieran. Hay una vida que es sensorial, dice Merleau-Ponty, y que es el fondo sobre el que las “vivencias” pueden figurar. “[‘]Yo[‘] no coincide totalmente con mis propios dolores: ellos ya trascienden la *Urerlebnisse* [...] porque su *Jemeinigkeit* no es otra cosa que su inserción en el campo de lo que me puede suceder, su singularidad absoluta, su actualidad absoluta es figura sobre... un fondo que es mi vida, mi pertenencia al mundo, la permanencia trans-temporal de esta pertenencia y entonces de todas las variaciones que ella atraviesa”.<sup>26</sup> Y más adelante agrega: “mi vida, no es un “interior” tapizado de conciencias, la ipseidad no es ser absolutamente lo que se vive, el total absolutamente completo de todo lo que se mezcla con el vivir, *es una propiedad* (la ipseidad, la *Je-meiningkeit*) *de un campo*, pertenece a lo general y no una singularidad absoluta, solamente es una generalidad que sólo se ofrece a mí, *i.e.* no ofrecida como un flujo de *Erlebnisse* individuales, sino a *aquél = X que ocupa este puesto y con el que no coincido, que, en cierta manera, no soy*”.<sup>27</sup>

El registro se produce pues en razón de una diferencia o distancia respecto del fondo o norma instituida con la apertura del campo (mi nacimiento) hasta su cierre (mi

---

<sup>25</sup> *SDj*, p. 23.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *SDj*, 24. Subrayado nuestro.

muerte).<sup>28</sup> Este orden de diferencias o distancias, estas figuras que surgen sobre un fondo de vida, no pueden y no deben ser pensadas como la expresión de una relación de términos positivos, lo que presupone el segundo aspecto mencionado de la subjetividad en cuestión: el de una actividad sintetizante. Esta diferencia debe pensarse, para Merleau-Ponty, como un tipo de negatividad que se relaciona con la distancia, con la profundidad, y no con la contraposición de términos ya constituidos. La idea de campo con la que trabaja Merleau-Ponty, de origen *gestaltista*, debe ser así aproximada a la de sistema, de matriz saussuriana, para comprender la idea, que es la que está en juego, de una totalidad que significa a partir de la distancia que se establece entre elementos que *no son* sino que *devienen*, transitoriamente, positivos. Así considerado, el campo no necesita de una actividad sintetizante: “concepción del sujeto como síntesis supone análisis anterior, actitud aislante. Es necesario deshacerse de las dos a la vez”.<sup>29</sup>

Si todo lo que es, es un “algo” o una “forma”, es decir una figura sobre un fondo, si el ser está siempre ya articulado significativamente, no es necesario recurrir a una síntesis subjetiva: esta articulación se encuentra dada por la posición misma de los elementos dentro del campo. La perspectiva no implica por otra parte una operación de puesta en forma del fenómeno de la parte del sujeto, algo así como una intervención subjetiva sin la cual el objeto sería “lo que es”. Al contrario, la puesta en forma se presenta más bien como una de las características de la auto-organización del campo fenomenal y no como la operación del sujeto: “hay operación de elementos del campo unos sobre otros (por ej. de la iluminación sobre los colores) pero yo no soy su operador y estos elementos se distinguen posteriormente.”<sup>30</sup>

La dimensión subjetiva del campo fenomenal constituye así un momento de éste, una distancia en relación al aparecer. Pues bien, comprender bien esto implica entender correctamente el sentido de la relación perspectiva.

La perspectiva no implica un objeto en sí al que bastaría agregarle una perspectiva — lo que Merleau-Ponty denomina la perspectiva del “geométral”—; no implica tampoco una visión real —no reenvía a “la cosa en tanto que tal”, sino a la cosa desde un cierto pun-

---

<sup>28</sup> “Sentido de las palabras nacer y morir: yo no puedo nunca decir, incluso en el pensamiento, voy a nacer o estoy muerto, sino he nacido y moriré. I.e. yo continúo, soy siempre otro, soy siempre [el] presupuesto pre-existente o sobreviviente en todo lo que es para mí, mis límites no son visibles para mí, el ser me ha sido dado y me será retirado a mis espaldas”, *SDj*, p. 40.

<sup>29</sup> *SDj*, p. 32.

<sup>30</sup> *SDj*, p. 33.

to de vista—. La perspectiva configura la cosa en torno de ella, la coloca como el término hacia el que tiende.

¿Y cómo comprender entonces la subjetividad? “Subjetividad = apertura, correlativo del ser que es ser de la cosa y con más razón del universo. Apertura = inauguración de una dimensión... asunción de una situación como llamando una continuidad, y una verdad”.<sup>31</sup> Así, la subjetividad es caracterizada finalmente como “apertura a”, inauguración de una distancia que abre a la trascendencia marcando un centro o punto cero de distancia que no pertenece, en cuanto tal, ni a un orden inmanente ni a un orden trascendente: “ni pleno, ni vacío, [la subjetividad] es la apertura: en el sentido en que decimos abrir una cuenta, abrir un registro, *i.e.* entrar en un sistema donde no hay sólo notación sino reporte, *i.e.* cada acontecimiento afectado de un sentido, valiendo en tanto que ... subjetividad: referencia de todo lo que adviene a..., inscripción en una cuenta. El titular (puede ausentarse, olvidar su tarea, cumplirla mal) no es un Yo sustancia que se “conserva”, ni un Yo constituyente o naturante o conciencia de sí, ni un *kosmotheoros*, ni una ipseidad que desborde toda situación, sino al contrario el encargado de... una situación, que saca de ella su acceso al resto, que sólo es subjetividad y espectáculo privados en contrapartida de su apertura al ser.”<sup>32</sup>

La subjetividad es apertura, y la apertura es inauguración de una dimensión. La perspectiva que instaure no introduce una limitación en nuestro acceso al ser: es la posibilidad misma del ser. El mundo es así un “sistema de muchas entradas, incomparables, pero *por ahí mismo* de una sola salida, el Ser”.<sup>33</sup>

Podemos decir entonces que Merleau-Ponty, siempre dentro del marco del estricto debate fenomenológico, plantea de una manera nueva la dimensión de lo subjetivo evitando su reificación en la conciencia y reubicándola al mismo tiempo en el campo del aparecer, identificado aquí con un campo de vida, y haciendo entonces del sujeto *un momento del campo* y no su fundamento.

---

<sup>31</sup> *SDj*, p. 40.

<sup>32</sup> *SDj*, p. 36.

<sup>33</sup> *SDj*, p. 28.

*Algunas consideraciones finales*

Muchas cosas podrían y deberían aún ser dichas en esta pequeña historia que acabamos de reconstituir, y que no es otra que la historia de la subjetividad en el horizonte de un pensamiento de la intencionalidad. De esta historia hemos querido trazar uno de sus caminos, el que va de una concepción reista y destinada a fundar la distinción entre fenómenos psíquicos y físicos, como la de Brentano, hasta una investigación del campo de vida que vuelve brumosa la separación de lo inmanente y lo trascendente, como la que sugiere Merleau-Ponty en los años 50, pasando por la revolución husserliana, que brindó para siempre una concepción de la intencionalidad destinada a superar los límites de cualquier reificación, incluso la propia, de la conciencia.

El planteo de este recorrido no es, con todo, más que un prolegómeno al trabajo que debe ser ahora abordado, y que es el desafío abierto por esta tradición, dentro de la cual Merleau-Ponty, (como también Jan Patočka en un sentido similar) bosqueja un horizonte de pensamiento específico: aquel que, retomando lo mejor de sus maestros, se mueve fuera de la distinción de lo interno y lo externo, problematiza aquella de lo inmanente y lo trascendente, y busca encontrar allí fuera, en el mundo, lo más íntimo de la experiencia vivida, lejos de todo realismo ingenuo y de todo idealismo desencarnado. El sentido último que pueda tomar este horizonte así como la fundamentación conceptual de sus premisas teóricas es una tarea que debe aún ser realizada. Es simplemente su historia lo que hemos querido reconstruir aquí, historia sin la cual sería imposible comprender los problemas que confluyen en un pensamiento de la intencionalidad y aquellos a los que se enfrenta y que son, aún hoy, enormes.



*Abstract*

The phenomenological tradition is characterized by the notion of intentionality, which is associated with other concepts and has been interpreted in many different ways. This paper addresses the question of the subjective dimension of intentionality by tracing back some major points in its phenomenological genesis from Brentano to Husserl to Merleau-Ponty. A path is disclosed which runs from Brentano's distinction of psychic and phisic phaenomena to Merleau Ponty's blurring of the difference between immanence and transcendence.

*Key-words*

Intentionality, subjectivity, psychic, phenomenon, field of life.