

Absoluto e infinito: sobre las discrepancias en torno al problema del horizonte del aparecer en Henry y Patočka¹

Fabián Rivera Schneider²

Recibido: 20/10/2020 // Aceptado: 03/05/2021

Resumen. En el presente artículo nos proponemos reflexionar sobre las discrepancias en torno al horizonte del aparecer en la fenomenología, a partir de Henry y Patočka. En este sentido, se intenta mostrar, por un lado, cómo es que para el filósofo francés la Vida sería el fenómeno fundamental a estudiar, Vida que tendría como un carácter esencial ser absoluta, por tanto, diferente a cualquier fundamentación que la repliegue a un horizonte externo que fraccione aquel carácter absoluto. Por su parte, se buscará mostrar cómo el pensador checo entiende que el proceder fenomenológico debería guiarse por un principio asubjetivo, esto en el interés de criticar el garante subjetivo de la intencionalidad correlacional. Esta tendencia asubjetiva se completaría en el intento de remitir el aparecer al campo del aparecer, hacia un horizonte infinito de aparición, el cual no tendría la necesidad de estar sustentado por la inmanencia de la conciencia. En definitiva, se intentará mostrar cómo absoluto e infinito actúan respectivamente como la negación y la afirmación del horizonte del aparecer en la fenomenología.

Palabras clave: Absoluto; Fenomenología; Horizonte; Henry; Infinito; Patočka.

[en] Absolute and infinite: on the discrepancies around the problem of the horizon of appearing in Henry and Patočka

Abstract. In this article we propose to reflect on the discrepancies around the horizon of appearing in phenomenology, starting with Henry and Patočka. In this sense, it is tried to show, on the one hand, how it is that for the French philosopher Life would be the fundamental phenomenon to be studied, Life that would have as an essential character to be absolute, therefore, different from any foundation that folds it to a external horizon that divides that absolute character. For its part, it will seek to show how the Czech thinker understands that the phenomenological procedure should be guided by an asubjective principle, this in the interest of criticizing the subjective guarantor of correlational intentionality. This asubjective tendency would be completed in the attempt to refer appearing to the field of appearing, towards an infinite horizon of appearance, which would not need to be sustained by the immanence of consciousness. In short, an attempt will be made to show how absolute and infinite act respectively as the negation and affirmation of the horizon of appearing in phenomenology.

Keywords: Absolute; Phenomenology; Horizon; Henry; Infinite; Patočka.

Sumario. 1. Cuestiones generales sobre el problema del horizonte. 2. El absoluto aparecer-se de la Vida en Michel Henry. 3. Patočka y la asubjetividad como una vuelta al campo del aparecer de las cosas. 4. Reflexiones finales. Lo absoluto y lo infinito, dos caminos desde los cuales pensar la plenitud del aparecer.

Cómo citar: Rivera Schneider, F. (2022) Absoluto e infinito: sobre las discrepancias en torno al problema del horizonte del aparecer en Henry y Patočka. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), 461-474.

1. Cuestiones generales sobre el problema del horizonte

En el presente artículo nos proponemos reflexionar sobre cómo el problema del *horizonte de aparición* puede llegar a ser un ámbito de discrepancias sobre la naturaleza del *aparecer originario* que la fenomenología pretende develar. Esto lo realizaremos a la luz de dos perspectivas (Henry – Patočka) que en sus coincidencias y divergencias pueden llegar a ser sugerentes a la hora

de pensar el estatus del horizonte en la fenomenología. Así, por un lado, la postura de Henry radicará en la afirmación de una *absoluta* prevalencia de la Vida como origen del aparecer, que no requeriría en su esencia del condicionamiento de un horizonte de comparecencia. Por su parte, la postura de Patočka buscará enfatizar lo no fenomenológico que sería el defender una subjetividad *absoluta* que sustente todo lo dado en el interior de su propia inmanencia. El pensador checo postulará

¹ Este trabajo ha sido posible gracias al financiamiento de CONICYT/Beca Doctorado Nacional/2019 – 21191054

² Becario ANID en Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de la Frontera, Temuco, Chile. Correo electrónico: f.rivera04@ufromail.cl. <https://orcid.org/0000-0002-8998-1049>

que lo propiamente originario del aparecer radicaría en el horizonte *infinito* que, no siendo nunca un límite delineado de manera absoluta y definitiva, logra asegurar desde sus fondos remisionales el aparecer de toda cosa *ad infinitum*. Por tanto, *absoluto e infinito* marcarían un *no* y un *sí* respectivamente ante la incorporación del *horizonte* como fundamento del aparecer.

Bernhard Waldenfels relata en un ensayo dedicado a lo fronterizo del hombre lo siguiente: “Lo cerrado de un cosmos que todo lo incluye, que tiene preparado su lugar conveniente para cada ente y al que le traza su camino, se basa en efecto en el requisito inconfesado de que el lugar en el que el todo se muestra como *todo*, y en el que se expresa, se considera aún como lugar *dentro del todo*. [...]”³. Tal como destaca el pensador alemán, pareciera que la problemática de la constitución cósmica se basaría en la presencia de las cosas, pero también en la importancia de los límites fronterizos que al mismo tiempo se dan como contenedores y contenidos⁴. Las reflexiones en torno al horizonte son tan antiguas como el pensamiento mismo, aun cuando la tematización contemporánea contenga componentes que no habrían sido problemas para los antiguos. En este sentido, contamos con antiguas cosmogonías que destacan cómo el Océano último rodea la tierra, también teogonías que nos describen cuáles son los límites de la creación, del universo mismo. Los relatos bíblicos nos cuentan cómo Yahweh hizo de la línea que separa al cielo y el mar el límite de las cosas que pertenecen a la tierra creada. Pero también en la cotidianidad, el horizonte como aquello que me sirve de punto de orientación en la navegación, también en los viajes de a pie. El horizonte igual se entiende como meta proyectada hacia la cual caminamos, pero también el horizonte pincelado que se puede plasmar en las pinturas. Ya dentro de la filosofía misma, el horizonte se puede entender como ámbito en el cual la realidad se expresa, como horizonte histórico, temporal, cultural, natural, simbólico, etc. Es así como también, en la fenomenología iniciada por Edmund Husserl, el problema de la horizonticidad ha sido también central, ampliamente tratado por el autor y sus comentaristas bajo la comprensión de que el horizonte refiere a una expresión que indica el ámbito dentro del cual *se da el aparecer*⁵. Sin embargo, muchos de los continuadores de la obra de Husserl, tal como es sabido, adscribiéndose al influjo inaugurado por el maestro en términos generales, en términos particulares se transformaron en importantes críticos de cuestiones centrales para el fundador de la fenomenología, entre ellas, la cuestión del horizonte⁶.

Es nuestro interés en este trabajo referirnos a dos continuadores de la fenomenología husserliana, que también desarrollaron críticas a aspectos centrales de la fenomenología trascendental, nos referimos al francés Michel Henry y al checo Jan Patočka. Ambos autores desarrollaron de manera más o menos simultánea sus proyectos filosóficos, nunca se conocieron ni se escribieron, pero, según parece, se tendrían pruebas de que Patočka había comenzado a leer algunas obras de Henry justo en la época previa a que muriera debido a los interrogatorios y torturas recibidas por la policía checa en plena era soviética⁷. Sin embargo, más allá de las durezas que se imprimen en la historia europea de mitades del siglo pasado, lo que permanece vivo y activo son sus pensamientos y perspectivas, dispuestos a ser considerados y relacionados por nuestros propios intentos indagatorios.

Lo que parece aunar a ambos pensadores, tal como buscaremos mostrar en las próximas páginas, es una crítica a la fenomenología trascendental husserliana de similares proporciones, armónicas en cierto sentido, pero, al mismo tiempo, con soluciones distintas, antagónicas si se quiere. El modo en que articularemos el diálogo entre ambos filósofos se realizará a partir de la cuestión del *horizonte de aparecer*, en el cual existirán claras discrepancias, pues, mientras Henry rechazará una fenomenología que se relacione con el horizonte, Patočka hará del *horizonte de aparición* el fundamento de su fenomenología. El camino que seguiremos será el siguiente: en primer lugar, analizaremos cómo Michel Henry desarrolla una crítica a la intencionalidad correlacional husserliana, bajo la premisa de que la fenomenología trascendental habría sucumbido ante la primacía del objeto del aparecer más que el aparecer mismo. Luego mostraremos cómo Henry entenderá que en última instancia el prejuicio que está en la base de la intencionalidad se relaciona con afirmar que la fundación de las cosas está en el aparecer del horizonte del mundo. En un tercer momento, buscaremos mostrar cómo Michel Henry habría antepuesto a la fenomenología del mundo una alternativa que se centraría en el aparecer *absoluto* como tal, sin la necesidad de que nada particular aparezca en la dimensión originaria del aparecer. De este modo, Henry busca aludir a un fundamento más profundo de la fenomenología que la conciencia intencional, el cual se expresaría en la auto-impresionalidad *absoluta* de la *vida*.

En un segundo apartado, nos abocaremos a reflexionar sobre algunas críticas que también Jan Patočka realizará a la fenomenología trascendental. Primeramente, buscaremos enfatizar cómo el filósofo checo reflexiona sobre el significado problemático para los fundamentos de la fenomenología de que el aparecer de las cosas posea un correlato inmanente a la conciencia que no aparecería tal como sí lo hacen las cosas. Esto nos llevará, en un segundo momento, a destacar la crítica de Patočka hacia un presunto *subjetivismo* presente en Husserl, bajo el entendido de que el énfasis en la subjetividad se contradeciría con la consigna fenomenológica de solo

³ Waldenfels, Bernhard. *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Siglo Veintiuno editores, 2015, p. 93.

⁴ Cfr. Patočka, Jan. *Universo y mundo del hombre. Observaciones a un planteamiento cosmológico contemporáneo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004, pp. 85-92.

⁵ Cfr. Husserl, Edmund. *Erfahrung und Urteil*. Prag.: Academia/Verlagsbuchhandlung, 1939. Cfr. Walton, Roberto. *Intencionalidad y horizonticidad*. Cali: Editorial aula de humanidades, 2015.

⁶ Cfr. Patočka, Jan. *El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología asubjetiva*. En: *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Editorial Encuentro, 2004, p. 134. Cfr. Inverso, Hernán. *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2018, p. 159.

⁷ Cfr. Ortega, Iván. *Jan Patočka y Michel Henry, dos caminos en fenomenología a partir de problemas comunes: aparecer, vida y corporalidad*. En: *Taula, quaderns de pensament*, (46), 2015, pp. 207-216.

atenerse a *lo que aparece*. Al final del apartado enfatizaremos cómo Patočka buscaría alejarse de una fundamentación inmanente a la subjetividad, proponiendo una reflexión que busca ser fiel al aparecer de las cosas como tal, a partir de la prevalencia de un *horizonte de aparecer*, que aseguraría el campo fenoménico desde la *infinitud*. Finalmente, en las conclusiones, buscaremos articular las perspectivas de ambos autores, en el contexto de lo desarrollado en el trabajo, bajo la premisa de que ambos proyectos filosóficos se diferenciarían en que mientras uno plantea que el *aparecer* se circunscribe al modelo de lo *absoluto*, el otro lo adscribiría al de lo *infinito*.

2. El absoluto aparecer-se de la Vida en Michel Henry

En *Encarnación* Henry desarrolla una serie de críticas que apuntan a la fenomenología trascendental bajo la premisa de que ésta no fue del todo lúcida al momento de orientar el problema del *aparecer* en cuanto tal. En términos generales, el asunto radicaría, en que, según Henry, el fundamento del aparecer debe encontrarse en el poder impresional del aparecer mismo y no en el objeto que aparece en la correlación intencional⁸. En este respecto, Henry se enmarca en la discusión que él mismo retrotrae al §7 de *Ser y Tiempo*, en el cual se indicaba que el objeto de la fenomenología no son los fenómenos particulares, sino el aparecer por sí mismo, se trata de pensar el poder apareciente⁹. Por tanto, el filósofo francés, en la misma línea que Heidegger, destacaría la dificultad propia del inicio de la tarea fenomenológica, la que se puede estructurar a partir de al menos dos indicaciones: 1) el tener que apegarse al modo en que el aparecer logra su aparecer. 2) disociar metódicamente el aparecer de lo aparecido¹⁰. Es en este contexto que Henry reprocha a la fenomenología trascendental su carácter intencional, pues su tendencia a lo *intencionado*, hacia el objeto intencional, terminaría generando que se prejuzgue *el aparecer* a partir de *lo aparecido*, no ajustándose así a las dos indicaciones anteriores. Por consiguiente, la misma tendencia al aparecer del objeto dejaría también en la oscuridad el aparecer mismo de la propia intencionalidad: ¿Cómo podría ser que aquello que es fundamento, la intencionalidad, no aparezca ella misma con la misma claridad “objetiva” que aquellas cosas que ella devala?¹¹.

En dirección contraria a la intencionalidad husserliana, Michel Henry propondrá una inversión de la fenomenología que consistiría en desatender la remisión al objeto de la conciencia, para orientarse hacia una indagación del *aparecer como tal*, en la inmanencia del poder de aparición que Henry identificará con la *Vida*. Este ámbito de indagación del aparecer puro requiere

dejar de lado la remisión del aparecer a lo aparecido, del ver a lo visto, en definitiva, dejar de lado a la correlación existente entre la conciencia y su objeto de conciencia como fundamento de la fenomenología. Así, se buscaría dejar fuera de la investigación sobre el origen del aparecer cualquier distanciamiento que pretenda fundamentar el aparecer fuera de sí mismo. En este sentido, el análisis que propondrá Henry abogaría por un aparecer que debe darse sin distancia, en la impresión misma de la *Vida* que se muestra a sí misma desde sí misma. Nos parece que de este modo se rechazaría ya desde el fundamento de la fenomenología henryana la existencia de un horizonte de aparición, pues, en la base de dicha horizonticidad el aparecer de las cosas se generaría desde diferenciaciones y perspectivas, desde lejanías y cercanías, en un presunto fondo revelador que actuaría heterónomamente en relación con lo aparecido.

A lo largo de *Fenomenología material*, pero sobre todo en el primer capítulo¹², Henry reflexionará sobre algunos problemas que están presentes en los análisis hechos por Husserl en el § 97 de *Ideas I*, titulado: “*Los elementos hyléticos y noéticos como ingredientes de las vivencias, los componente noemáticos como no ingredientes*”. En dicho párrafo el fundador de la fenomenología buscaría diferenciar aquellos componentes que son ingredientes a una vivencia, es decir, que son parte constitutiva de la conciencia, de aquellos componentes que, apareciendo dentro del horizonte de la conciencia, no son parte de esta de manera ingrediente, no la constituyen¹³. Dentro de los dos componentes ingredientes están la *hyle*, la capa impresional o sensitiva del aparecer, y el componente *noético* relacionado con la *morphé* de la vivencia, la pura forma que ordena e identifica el aparecer de las vivencias *eidéticamente*¹⁴. El asunto que le interesa destacar a Husserl en estas líneas es poder distinguir, bajo la estructura noético-noemática de la conciencia, la diferencia que existe entre la conciencia misma y el objeto mentado por la conciencia. Lo importante para la conciencia intencional, en este caso, es salvaguardar la “independencia” del objeto de la conciencia, para que, así, por ejemplo, el árbol percibido siga siendo aquel árbol y no una mera representación idealista producida por la “conciencia”. No obstante, como bien es sabido, esto no significaría la independencia de un objeto trascendente desligado de la conciencia, pues esto no sería posible luego de la *epojé* realizada a la actitud natural. Se trataría, más bien, de una independencia del objeto que tendría la posibilidad de aparecer solo de manera inmanente a la conciencia, no siendo él un ingrediente de ella¹⁵.

El asunto importante para Henry llegará cuando Husserl tenga que pronunciarse sobre un hecho problemático relacionado con los contenidos *hyléticos* de las

⁸ Cfr. Henry, Michel. *Encarnación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018, p. 71.

⁹ Cfr. *Ibid.*, 29

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 32

¹¹ Cfr. Mena, Patricio. *El pathos de la vida y de la existencia. La fenomenología en busca de una ampliación de la razón*. En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, (36), 2019, pp. 201-220.

¹² Cfr. Henry, Michel. *Fenomenología material*. Madrid: Editorial Encuentro, 2009, pp. 41-96.

¹³ Cfr. Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, p. 225.

¹⁴ Cfr. Pommier, Eric. *Donación de la vida y fenomenología de la percepción*. (Merleau-Ponty – Henry). En: *Revista de filosofía*, (73), pp. 231-249, 2017.

¹⁵ Cfr. Husserl, Edmund, *op. cit.*, 1976, pp. 245 – 237,

vivencias de la conciencia, pues se genera una dualidad confusa al existir caracteres sensibles que se relacionarían tanto con el objeto de la vivencia intencional, como también con los contenidos ingredientes de la conciencia¹⁶. Esto significará que, en el caso de la percepción, por ejemplo, por una parte, estaría el color y el brillo *propio* de la estatuilla de bronce que está en la repisa de enfrente de mí, por otra, estaría la impresionabilidad sensible que es ingrediente a la conciencia y que permite la captación de la multiplicidad de objetos perceptivos además de la estatuilla, que puedan llegar a ser parte de un acto intencional, a partir de lo sonoro en general, lo visible, lo colorido, etc. En este contexto, la dimensión problemática que ve Henry en la formulación de Husserl podría entenderse, según nuestro parecer, a partir de tres aspectos en los que, según el filósofo francés, el fundador de la fenomenología se habría desorientado al momento de pensar la constitución del aparecer.

El primero tiene que ver con la afirmación, que ya se deja ver con claridad desde el título del §97 de *Ideas I*, de considerar que ambos componentes, los *hyléticos* y *noéticos*, forman de manera conjunta, como ingredientes que son, la estructura constitutiva de la conciencia absoluta y, como tal, la estructura de las vivencias¹⁷. El asunto radica en que, desde la visión henryana, habría una heterogeneidad esencial presente entre la *hyle* y la *noesis*, que se relacionaría con los análisis de la *hyle* y la *morphé*, respectivamente, en el § 85 de *Ideas I*. Tal heterogeneidad no permitiría que sea del todo satisfactorio establecer una ligazón entre ellas a partir del hecho de que ambas co-constituyan la vivencia como ingredientes, pues, mientras la *noesis* estaría, por su parte, orientada a la correlación intencional del *noema*, la *hyle*, en sí misma, no posee carácter intencional, al menos por principio¹⁸. Es en este sentido que, para Henry, pareciera que la vivencia no es un factor que aúne de manera satisfactoria a la *hyle* y la *morphé*, debido principalmente al carácter intencional y a la prevalencia del objeto de conciencia en el modo de comprender la vivencia por parte de Husserl. De este modo, se dirá en *Fenomenología material*: “Si dos esencias difieren absolutamente no pueden promover conjuntamente la homogeneidad de la que toda realidad recibe su posibilidad primordial”¹⁹. Ya en esta cita se pueden visualizar dos aspectos que serán importantes para nosotros al momento de relacionarlos con los análisis de Patočka, y que tiene que ver con el hecho de que Henry busca, en primer lugar, salvaguardar una homogeneidad *absoluta*, un fundamento puro en sí mismo, sin fisuras estructurales que hagan de la realidad del *aparecer* un proyecto fraccionado desde sus bases. Así, se lograría entender que la vivencia intencional entendida como fundamento que aunaría componentes tan disímiles como la *hyle* y la *noesis* según Husserl, significa, para Henry, una ruptura del aparecer originario y *absoluto* debido a aquella paridad heterogénea por esencia. Ahora ¿qué es aquello que vuelve tan diferentes a estos dos componentes de la vivencia? Ya lo hemos

dicho, es el hecho de que la *hyle* ingrediente por sí misma no posee un carácter intencional a diferencia de la *noesis*. Así pues, la materialidad ingrediente pura de la conciencia de una angustia, de un dolor, pero también de la sonoridad y visibilidad pura, estarían presentes sin la necesaria remisión a una cosa que aparezca fuera de la pureza originaria de la conciencia inmanente, al menos en el sentido de su estructura formal. No obstante, el asunto no pierde en complejidad, pues el mismo Husserl no deja de ser lúcido al mostrar cómo la *hyle*, si bien en su sentido puro no posee carácter intencional, al mismo tiempo, cuando se trata del despliegue de una vivencia intencional, el objeto de la intención mismo posee “datos hyléticos propios”. Por tanto, se trataría de una segunda dimensión hylética con carácter intencional²⁰. Esta dualidad de entender a la *hyle* en dos dimensiones le parece al filósofo francés una demostración de un olvido del poder del aparecer originario, una desatención de la impresionabilidad pura que tiene como una característica primordial el no poseer fisuras ni dobles dimensiones noética-noemáticas.

Un segundo aspecto de la crítica, relacionado con el anterior, tiene que ver con que, para Henry, lo propiamente esencial de la *hyle* ingrediente de la conciencia es que ésta no apuntaría a ningún objeto externo a la conciencia pura, bastándose ella misma en su propia y *absoluta* impresionabilidad. Este hecho tan fundamental, al parecer, no habría sido indagado por Husserl con total profundidad, aun cuando sí habría reconocido el carácter no intencional de esta afectividad pura. La crítica de Henry destaca que, si fuera cierto que la estructura inmanente de la conciencia está constituida por una *hyle* no intencional y una *morphé* intencional, siendo ambos aspectos entre ellos disímiles, el paso necesario que debió haber dado Husserl a partir de esta heterogeneidad es preguntarse por el fundamento que las uniría y que, si retiráramos la *morphé* intencional y la *hyle*, este fundamento seguiría estando presente como una verdad segura y originaria que no contendría heterogeneidades²¹. En este respecto, el mismo Henry afirma que alguien podría alegar diciendo que Husserl sí solucionó el problema al relacionar ambos aspectos constitutivos en una base que los hace comunes, a saber, la vivencia de la conciencia. No obstante, lo problemático de esto consistiría en que la vivencia es considerada eminentemente a la luz del paradigma de la percepción, haciendo de la vivencia un acto primordialmente intencional²². Mas, si así fuera, ¿qué pasa entonces con la *hyle* inmanente que en su naturaleza originaria no es intencional? ¿No se trataría de una tergiversación de la *hyle* misma el hecho de que ella termine por unirse con la *morphé*, orientándose hacia algo que ella no es, en la conciencia intencional objetiva? Es en este sentido que Henry le demanda a la fenomenología trascendental mayor profundidad a la hora de preguntarse por lo propio de la materialidad de la *hyle*, diciendo:

¹⁶ Cfr. Henry, Michel, *op. cit.*, 2009, pp. 43-44

¹⁷ Cfr. Husserl, Edmund, *op. cit.*, 1976, pp. 225-226

¹⁸ Cfr. Henry, Michel, *op. cit.*, 2009, pp. 42-43

¹⁹ *Ibid.*, 43

²⁰ Cfr. Husserl, Edmund, *op. cit.*, 1976, p. 227

²¹ Cfr. Henry, Michel, *op. cit.*, 2009, p. 44.

²² Cfr. Henry, Michel, *Encarnación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018, pp. 42-45

[...] el concepto de materia, [...] resulta modificado a tal punto que su sentido original es sustituido por otro que destierra a la fenomenología hylética fuera de sí misma y de su dominio propio: justamente el dominio de la fenomenología intencional y constituyente. El término ‘materia’ designa primordialmente la esencia de la impresión o de lo originalmente y en sí idéntico a ella, la sensación. La materia es precisamente de la que está hecha la impresión, su tejido, su sustancia por así decir: lo impresional, lo sensible como tales. [...] ²³.

El énfasis que se pone al afirmar que la materialidad misma constituye a la materia busca hacer de la *hyle* una realidad *absoluta* en sí misma y diferenciarla de la *heteronomía* presente en la intencionalidad noética-noemática, en donde la correlacionalidad entre dos cosas diferentes pero imbricadas estaría fundamentando el aparecer. Por su lado, lo que destaca Henry se refiere a que, si nos volcamos al actuar mismo de la *hyle*, no podríamos establecer en ella ninguna heteronomía, ningún distanciamiento entre dos elementos, pues la materia se sabe a sí en sí misma y se vive en sus propios términos, es en su *mismidad*. Es en este contexto que Henry propondrá una interpretación del cuerpo no desde su relación con las cosas del mundo, sino desde la *carne*, buscando con este último término mostrar que la vivencia de la vida no trata de una relación con lo exterior, sino que de una relación inmanente a sí misma, a su propia carne ^{24,25}. En este sentido, la *carne* desplaza al concepto de *cuerpo* en el interés de mostrar y realzar aquella mismidad autoafectiva.

Toda esta dimensión de problemas le es distante a Husserl a juicio de Henry, y se ejemplifica en que el maestro estructuró gran parte de su fenomenología desde el paradigma de la percepción, afirmando así la esencial distancia entre la conciencia y su objeto como un aspecto fundamental ²⁶.

Esto nos lleva a un *tercer aspecto* de la crítica de Henry que sería importante resaltar, y que tiene que ver con que Husserl enfatiza de manera preferencial la reflexión sobre la materialidad del aparecer del objeto, esto es, el análisis de los *datos* o *contenidos hyléticos*, tomándolos como guía para adentrarse en la constitución de la conciencia inmanente en la *hyle* no intencional ²⁷. Hablar ya

de “datos” o de “contenidos” *materiales* significa transformar a la materialidad en un descriptor de una entidad objetiva. Esto hace finalmente que la correlación entre la conciencia y su objeto gane primacía, haciendo parecer así que el asunto central de la materialidad es describir algo que ella misma no es, a saber, la descripción del objeto intencional. Por tanto, se terminaría hablando preferentemente del brillo de la estatuilla, de la blancura de las nubes, de la sonoridad del canto de las aves. Henry se expresará con toda claridad sobre el modo en que Husserl entiende en último término la *hyle* diciendo que: “Una intencionalidad precede necesariamente a la vivencia del sentimiento, éste vendrá a plenificarla, es decir, a darse en ella exactamente como el contenido intuitivo de la percepción viene a plenificar la intencionalidad perceptiva: el sentimiento es, él mismo, un contenido intuitivo” ²⁸. El asunto es que parecería imposible, desde la perspectiva que Henry atribuye a Husserl, poder indagar la impresionabilidad pura de la *hyle*, la materialidad sensible que vivenciamos, sin tener a nuestra disposición un objeto del que seamos conscientes, y en el cual visualicemos aquellos datos hyléticos propios del objeto. Aún más, la misma *hyle* ingrediente (*reel*) se develaría solo luego de una serie de abstracciones que se le aplicarían a la materialidad del objeto intencional, llevándonos recién a concluir que existiría algo así como una *hyle* pura, previa a cualquier acto intencional, solo después de haber hecho la reducción sobre el *noema* ²⁹. En definitiva, y tal como se muestra en la anterior cita de *Fenomenología material*, pareciera que, en la fenomenología trascendental, según Henry, primaria siempre una “precedencia” intencional que terminaría definiendo el aparecer de la materialidad sensible. Habría entonces un ámbito previamente dado, por ende, diferente, heterónimo, que tendría por función ser el *horizonte* de aquello que aparece. En el caso de la sensibilidad, de la dimensión afectiva, la identidad del objeto intencional actuaría como fundamento heterónimo del aparecer de la sensación, de la *hyle*, haciendo que la materialidad misma, la afectividad y la sensibilidad como tales, no sean fundamentos suficientes para delimitar la esencia de la impresionabilidad ³⁰. Por lo tanto, el esfuerzo de Henry consistirá, tal como ya se ha mencionado, en *invertir* el proceder de la fenomenología, salvaguardando que la *hyle* no obedezca a ninguna fuerza heterónoma que la defina desde un afuera, desde la distancia, sino que la *hyle*, la *afectividad*, pueda ser inmanentemente autónoma para sí en su poder constituyente.

En este sentido, el ejercicio de inversión propuesto por Henry permite que veamos en la fenomenología material la fuente del aparecer y no un mero ámbito de datos materiales adheribles al objeto intencional. Esta originalidad material del aparecer descansa en el hecho de que la mostración de las cosas en la claridad de la percepción requiere de un poder mostrativo que es previo

²³ Henry, Michel. *Fenomenología material*. Madrid: Editorial Encuentro, 2009, p. 46.

²⁴ Cfr. Henry, Michel, Encarnación. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018, p.157

²⁵ Es en este contexto que Renaud Barbaras, en su propia formulación de una fenomenología de la vida, critica a Henry, diciendo: la vida no reside en lo invisible de la inmanencia, sino que comporta una relación con la exterioridad [...] En otros términos, se trata de pensar un vivir cuya dimensión vivida no se confunda con una experiencia de sí en la inmanencia, que no excluya una exteriorización, sino que la reclame, y cuyo modo de pertenecer al mundo no acarree perder en el *partes extra partes* –sino que, por el contrario, permita que se ofrezca en escorzo– una interioridad. El concepto de *existencia*, tal como lo redefina la fenomenología, parece satisfacer estas condiciones.”; Barbaras, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida*. Madrid: Encuentro, 2013, p. 49.

²⁶ Cfr. Henry, Michel, *op. cit.*, 2018, pp. 58-59; Cfr. Henry, Michel. *Fenomenología material*. Madrid: Editorial Encuentro, 2009, p. 55; Cfr. Husserl, Edmund, *op. cit.*, 1976, p. 225.

²⁷ Cfr. Henry, Michel, *op. cit.*, 2009, pp. 50-51.

²⁸ *Ibid.*, p. 54.

²⁹ Cfr. Henry, Michel, *Encarnación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018, pp. 73-75; Cfr. Inverso, Hernán. *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2018, p. 262.

³⁰ Cfr. Henry, Michel. *Encarnación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018, p. 75.

a visualización presente en el *noema*³¹. De esta forma, cuando se tiene, por ejemplo, la sensación de *agrado* por alguna obra artística o por el café de la mañana, hay que considerar que previo a la donación de la cosa percibida se debe haber manifestado antes, en la esencia de la donación, la potencia material de sentir el *agrado*. La sensación de *agrado* no puede venir dada como un mero dato de la experiencia del café matutino, por el contrario, dado que la vida en sus esencia se *agrada* a sí misma es que puede surgir desde ella la posibilidad que una cosa surja agradablemente. De este modo, a contrapelo de lo pensado por Husserl según los pasajes citados por Henry de *Ideas I*, la prevalencia de la materialidad no depende de la *morphé* intencional al modo de un *dato hylético*, sino que, más bien, la materialidad pura es la fuente desde la cual ella misma se auto-genera, es decir, se auto-dona. Pero no solo se trata de la auto-donación de la materialidad para sí misma, sino que, dado que la *hyle* es la esencia de la *vida* desde la cual debe emanar todo aparecer, lo que se debe concluir es que la *intencionalidad* misma debe tener como fundamento a la *materialidad* en tanto *archi-manifestación*³². Esto debido a que toda mostración ocurrida en el polo noemático requiere como condición un sustento, es decir, una base invisible que otorgue la posibilidad de mostrar a lo que es mostrado. Esta base la encuentra Henry en la *materialidad afectiva* que es la *vida*, la cual no tiene por función primordial la de mostrar un afecto, sino que la de *afectarse*. Por tanto, toda intencionalidad que busque traer ante la mirada un objeto de la conciencia debe contar necesariamente con el hecho de que dicho objeto surge porque afecta, y afecta porque es manifestación impresional de la *vida* para sí misma³³.

Luego de esta extensa exposición, que buscaba enfatizar de manera más o menos detallada los argumentos que llevan a Henry a distanciarse de una fundamentación de la fenomenología material fundada en la heteronomía que presenta la intencionalidad, nos queda ahora la tarea de dirigir la problemática de manera explícita al problema del *horizonte*.

En la base de la intencionalidad husserliana está presente cierta noción de *horizonte* que se concretiza en el hecho de que todo aparecer requiere de un fondo sobre el cual aparece. Dicho fondo no tiene por qué aparecer como el objeto que aparece dentro del horizonte³⁴. De este modo, en el caso de la intencionalidad, se puede apreciar cómo los datos sensibles requieren de un horizonte que esté dando sentido a su aparecer³⁵.

También, el mismo objeto de la percepción requiere de un horizonte interno que lo constituya; así la estatuilla frente a mí posee una cara que se me muestra, la cual está siendo percibida “en carne propia”, no obstante, cuento en la percepción de la estatuilla con el resto de las caras que no están direccionadas hacia mí, sin las cuales, aun cuando no estén siendo directamente percibida, el objeto intencional, la estatuilla, no podría ser identificado como tal, no aparecería. Aún más, cuento con la repisa en la cual está la estatuilla, con los libros que ella sujeta, con la ventana que está detrás, en fin, con la pieza en donde está. Todo ello no está presente de manera objetivada en el momento de percibir la estatuilla como tal, pero cuento con todo ello en tanto horizonte, y sin dicho horizonte el objeto percibido no es capaz de sostenerse en su aparecer, no puede darse en medio de la nada. Este fundamento de la fenomenología tradicional, tal como señalará Michel Henry, se basa, en último caso, en un prejuicio oculto que estaría detrás de la fenomenología, el cual es detallado en su libro *Encarnación*. Dicho prejuicio tiene que ver con que el paradigma que habría determinado el modo de comprender el origen del aparecer es el del *aparecer del mundo*, llevando al aparecer a un dominio heterónimo, donde el mundo significaría el fundamento que determine a todo lo demás como “cosas del mundo”, desde las remisiones y fondos que se generan de manera previa a la aprehensión de los objetos desde el mundo³⁶. En este contexto, dirá en *Encarnación*:

Tras ella – refiriéndose a la fenomenología tradicional – y a su favor se esboza cierta concepción de la fenomenología, la misma que se presenta en primer lugar al pensamiento ordinario y que, al mismo tiempo, constituye el principio más arcaico y menos crítico de la filosofía tradicional. Se trata de la fenomenología que recurre a la percepción de los objetos del mundo, o sea, al fin y al cabo, al aparecer del mundo³⁷.

Puede apreciarse, entonces, que la precedencia metódica de la *intencionalidad* que Henry ya habría destacado en la fenomenología husserliana, al momento de pensar la fundamentación de la *hyle*, recurre finalmente a una precedencia última del mundo como horizonte de aparición. Como puede verse, por tanto, la crítica que está esbozando Michel Henry es contundente, pues, está identificando a la fenomenología con un curso de equivocaciones filosóficas de larga data, que se corresponde con el entender que las cosas, en su identidad, en su aparecer, en su objetividad, pertenecen a un entorno que las determina, el horizonte del mundo³⁸. No obstante, vale recordar que el contexto de esta crítica presente en *Encarnación* se ajustaría a gran parte de la obra henryana, tal como ya se había expresado en *La esencia de la ma-*

³¹ Cfr. Henry, Michel. op. cit., 2009, pp. 83-84.

³² Cfr. Henry, Michel. op. cit., 2019, p. 77.

³³ Cfr. *Ibid.*, pp. 26-27.

³⁴ Cfr. Husserl, Edmund. *Erfahrung und Urteil*. Prag.: Academia/Verlagsbuchhandlung, 1939, pp. 26-28; Cfr. Walton, Roberto. *Intencionalidad y horizonticidad*. Cali: Editorial aula de humanidades, 2015, pp. 122 – 123

³⁵ Sobre la relación entre intencionalidad y horizonte César Moreno nos dice: “El logos del fenómeno debe hacerse cargo de la imbricación infinita entre presencia y ausencia, es decir, entre mención y comención, entre lo dado y lo co-dado, en la medida en que todo advenimiento implica un presentarse, un modo de darse, pero también un recorte, un sacrificio de presencia y experiencia posibles y un consiguiente devenir-implícitas de éstas, a las que “rescata” implicativamente la intencionalidad de horizonte. Ésta, por cierto, no solamente

es propia de la dinámica inmanente de la conciencia, sino que afecta al propio método fenomenológico en todas y cada una de las reducciones que practica”, Moreno, César. *Fenomenología y filosofía existencial*. Madrid: Editorial Síntesis, 1999, p. 86.

³⁶ Cfr. Inverso, Hernán, op. cit., 2018, pp. 260-261.

³⁷ Henry, Michel, op. cit., 2018, p. 39

³⁸ Cfr. Pommier, Eric. *Vida y aparecer (Henry y Patočka)*. En: *Pensamiento*, (75), 2019, pp. 867-886.

nifestación³⁹. En este sentido, la intención del francés tiene que ver con hacer prevalecer la originariedad del *pathos*, de la afectividad, como fuente primigenia del aparecer, fuente que Henry identificará con la *Vida*. Mas, ¿qué entiende el pensador francés por la afectividad de la *Vida*? Responderá: “Lo que se siente y se experimenta a sí mismo, sin que esto suceda por intermedio de algún sentido, es, en su esencia, afectividad. La afectividad es la esencia originaria de la revelación, la auto-afección fenomenológica del ser y su primer surgimiento⁴⁰”. La expresión misma de esta afectividad primigenia que es la *Vida* es la *absoluta* presencia en torno a sí, sin remisiones, sin fondos pre-dados. Por tanto, lo que motiva la crítica de Henry es que vislumbra que dicha fuente originaria que es la *Vida*, que es pura afectividad que se desenvuelve en ella misma, en su propia afectación, haya sido enrolada en el prejuicio del *horizonte del mundo*. Esto quiere decir que dicho *pathos* que se contenta en sí mismo, en tanto *Vida* que se vive, fue alterado en sus bases al asemejarlo al mundo, haciendo de la afectividad una característica más de lo que aparece, sucumbiendo ante el reinado de una intencionalidad mundanal que no es capaz de saberse a sí misma:

La intencionalidad que revela toda cosa, ¿cómo se revela a sí misma? ¿Al dirigir sobre sí misma una nueva intencionalidad? ¿Puede la fenomenología escapar al amargo destino de la filosofía clásica de la conciencia, sometida a una regresión sin fin, obligada a situar una segunda conciencia tras aquélla que conoce [...]? ¿O existe un modo de revelación distinto al hacer ver de la intencionalidad – una revelación cuya fenomenicidad no fuese la del ‘fuera’, este primer plano de luz que es el mundo-?⁴¹.

El *aparecer* como tal tiene una dificultad en el intento de aprehenderlo a partir de las herramientas que se utilizan para comprender lo meramente aparecido en el mundo. No se podría, al parecer, tematizar al aparecer como algo que aparece, pues se trataría de una fundamentación regresivamente infinita. Es en la *Vida*, entendida como auto-aparecer, como auto-manifestación que se *impresiona* a sí misma, que Henry reconoce una fuente en donde el aparecer no requiere ni de un horizonte previo, ni de objetos que aparezcan para que baste y se colme la manifestación del aparecer como tal. La vida como tal, que se caracteriza por ser *patética* y, por tanto, *impresional*, se bastaría a sí misma en su aparecer sin distancias. El ejemplo que da el filósofo francés, junto a tantos otros más, es el del sufrimiento profundo⁴². Cuando uno sufre lo que aparece no es un objeto sufriente rodeado de una serie de cosas al modo de horizonte, tampoco es un mero estado afectivo que le ocurre a una subjetividad particular, sino que, al *sufrir*, todo aquello

que aparece es el *sufrir sufriente* como tal. El sufrimiento se aparece a sí mismo sin distancias, siendo él mismo la materia que se *impresiona* a sí, sin distinciones ni referencias externas que dicotomizan el sufrir en *sufrir por*, o en un *sufrir de*; antes bien se trata de un *sufrir-se*. Pues *lo* sufrido es incapaz de llevarse consigo la plenitud que se establece en el sufrimiento que experimenta la *Vida* de manera absoluta. Un acontecimiento que se sufre desaparece finalmente, en tanto acontecimiento, en el sufrimiento que se despertó debido a su acción.

La *Vida* no es intencional, no está adscrita a ser tematizada como objeto de la conciencia, ni tampoco a transformarse ella en un mero descriptor de un ente. Si es que utilizáramos el rótulo “viviente” como una entre tantas otras características, se terminaría objetivando a la vida, haciendo de ella una simple cosa. En este respecto, afirmará nuestro pensador: “[...] para la vida el gran enemigo es la objetividad⁴³”. Henry ve la *Vida* como algo que es *absoluto* para sí misma: “La vida se siente, se experimenta a sí misma. No es que sea algo que además dispone de la propiedad de sentirse a sí misma, sino que es esta su esencia: la pura experiencia de sí, el hecho de sentirse a sí misma. [...]”⁴⁴. Con estas palabras se redirige el flujo de las reflexiones tradicionales de la filosofía de la conciencia, que bajo el supuesto de que toda conciencia debe ser, en último término, consciente de algo, terminaría anclándose a una exteriorización de la propia inmanencia, haciendo que ella dependa del éxtasis de las cosas que se disponen cosmológicamente en un orden mayor, regido por una serie de remisiones a un horizonte que englobaría todas las partes. La redirección que emplea Henry se orienta hacia la afirmación, mediante la *Vida*, de la plenitud de lo impresivamente *absoluto*.

En suma, hemos intentado presentar en esta primera parte los análisis críticos de Henry sobre el problema del horizonte más que abocarnos a una exposición de sus tesis positivas. De este modo, podemos considerar resumidamente algunas conclusiones: 1) La intencionalidad se vuelve problemática para Henry por el hecho de que ella se transforma en la matriz ordenadora del *aparecer*, es decir, que desde ella *lo aparecido* se transforma en la concreción misma del aparecer, haciendo del *aparecer como tal* un medio para un fin. 2) Esta prevalencia del objeto intencional termina haciendo del aparecer una exteriorización de la realidad, en donde la conciencia se debe a algo que ella no es, desde lo cual logra iluminarse y comprenderse a sí misma. Esto significa la prevalencia de un *heteroaparecer*, es decir, que lo distinto hace comparecer a lo distinto; lo cual, llevado al límite, implica afirmar la presencia de un horizonte final, que Henry lo identificará con la tendencia de la filosofía tradicional de adscribirse al aparecer del mundo como determinante de todo aquello que aparece en él. 3) Por tanto, si se quiere remediar el asunto de que el aparecer dependa de relaciones heterónomas, se necesita encontrar un modo de acceso al aparecer que obedezca a la mismidad del aparecer. Esto lo encontrará Henry en la inversión de la fenomenología, haciendo que ella se dirija, en vez de ha-

³⁹ Henry, Michel. *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme, 2015.

⁴⁰ Henry, Michel. *Qué es aquello que llamamos vida*. En: *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo, 2010, p. 28.

⁴¹ Henry, Michel. *op. cit.*, 2018, p. 46.

⁴² Cfr. *ibíd.*, Henry, Michel. *op. cit.*, 2018, p.74; Cfr. *ibíd.*, 74; Henry, Michel. *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme, 2015, p. 625.

⁴³ Henry, Michel. *op. cit.*, 2018, p. 25.

⁴⁴ Henry, Michel. *op. cit.*, 2010, p. 27.

cia la exterioridad presente en el objeto intencional y en la diferenciación que produce el horizonte del mundo, hacia el interior mismo del poder apareciente, presente en la inmanencia de una *hyle* sin exterior, en la autoimpresión radical de la *Vida absoluta*.

3. Patočka y la asubjetividad como una vuelta al campo del aparecer de las cosas

Refirámonos ahora, brevemente, al pensador checo. Un aspecto central de la fenomenología de Jan Patočka tiene que ver con devolverle al *campo del aparecer* su lugar primordial, el cual habría sido desatendido, según su parecer, con el giro trascendental que habría tomado la fenomenología husserliana⁴⁵. Esta remisión al *campo del aparecer* tiene que ver con resaltar el descubrimiento más rupturista e innovador que habría presentado el reflexionar fenomenológico, y que tiene que ver con fundar una ciencia que se centre exclusivamente en *lo que aparece*⁴⁶. De este modo, lo cuestionable para Patočka es que la fenomenología trascendental, en aras de fundamentar aún más el descubrimiento del campo fenoménico, habría terminado por boicotear sus propios avances a partir del despliegue de una tradicional fundamentación filosófica de las cosas en un último suelo que asegure el edificio completo. La apelación del filósofo checo de retornar al ámbito de lo que aparece, única expresión concreta del aparecer, surge luego del análisis que aplica a una serie de decisiones tomadas por la fenomenología trascendental. Como consecuencia de este último evidenciaría el salto efectuado por Husserl más allá de las propias posibilidades que la fenomenología había descubierto ya desde *Investigaciones lógicas*. Lo interesante para nosotros, con relación al diálogo que podría edificarse entre Patočka y Henry, es que, para ambos pensadores, en común acuerdo, el problema de Husserl radicaría en la subjetivización de la intencionalidad. Incluso Patočka también pondrá el acento en lo contradictorio que parece ser el que los datos *hyléticos* estén presentes tanto como ingredientes de la conciencia, cuanto como contenidos del nóema⁴⁷. No obstante, aun cuando los dos filósofos coincidan en el diagnóstico, el modo a través del cual buscan superar el problema es opuesto, pues, para Henry el problema final radicaría en que la intencionalidad asume prejuiciosamente la tesis de que es el horizonte del mundo el que terminaría zanjando toda comprensión del aparecer, por el contrario, para Patočka, será justamente el horizonte del mundo el que le permitirá criticar a la fenomenología intencional. Mientras que para el pensador francés el asunto radica en dirigirse hacia una inmanencia radical, *absoluta* en sí misma, para el checo consistirá en dirigirse hacia una exteriorización total del aparecer hacia las cosas que aparecen, haciendo de la propia subjetividad, por ejemplo, un aparecer más entre otros del mundo. En

definitiva, mientras para Henry la cuestión del horizonte debe ser sacada de la fenomenología, para Patočka debe transformarse en su piedra angular⁴⁸.

Patočka analiza cómo la presencia de la *subjetividad* ha sido en gran medida un sello identitario de la filosofía moderna, bajo la premisa de que ella es una plataforma que permite, por un lado, aprehenderse a sí misma, y por otro, permite conocer el mundo natural, pues la *subjetividad* tendría a su disposición los códigos óptimos para la lectura de la realidad⁴⁹. Este ideal moderno, con la llegada de las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl, se habría visto criticado bajo el principio de no atender a ningún prejuicio teórico asumido irreflexivamente. No obstante, al parecer, en base a una serie de críticas de algunos discípulos que se detallan en los comentarios de sus mismos continuadores, el propio Husserl habría fundamentado finalmente el aparecer de las cosas en un suelo “seguro”, que se ajustaría en cierto sentido al influjo epistemológico moderno⁵⁰. De esta manera, lo que a Patočka le parecerá erróneo en el desarrollo de la fenomenología trascendental es el haber vuelto necesario algo que no lo era, a saber, un suelo de fundamentación del aparecer en una subjetividad ideal⁵¹.

El estatuto de la vivencia, presente en la correlación de que toda conciencia es conciencia de algo llevará a plantear a Husserl, según las palabras de Patočka, que el aval de todo aparecer exterior, por ejemplo, la estatuilla, dependa en último término de la inmanencia de la conciencia⁵². Así, el percibir, el recordar, el imaginar, significarán los *actos* en los cuales lo percibido, lo recordado y lo imaginado, encuentran su hábitat, el lugar que les aseguraría su pervivencia, es decir, la posibilidad de mostrarse⁵³. El problema de esto es que el carácter de *acto* que asume este campo inmanente del aparecer de las cosas no aparece él mismo nunca como lo hacen las cosas. El percibir como tal, el recordar como tal, no aparecen, en cambio se presuponen bajo el prejuicio de que estas estructuras son necesarias para que el aparecer sea posible.

Si lo pudiéramos retratar, solo a modo de ejemplo, la crítica de Patočka podría compararse con la relación existente entre un *acto* de una obra de teatro y lo que sucede dentro de él. Lo que genuinamente aparece ante nuestra contemplación en la obra son los personajes, las historias, los argumentos, los inicios y los desenlaces; todos ellos aparecen, cada uno a su modo, pues algunos serán visuales, otros simbólicos, pero todos aparecerán. Mientras que el *acto* como tal no aparece nunca ante

⁴⁵ Cfr. Patočka, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro, 2004, pp. 128-129.

⁴⁶ Cfr. *ibíd.*, 124-125.

⁴⁷ Cfr. *ibíd.*, 130.

⁴⁸ Cfr. Ortega, Iván. *L'essence de l'apparaître chez Michel Henry et Jan Patočka: immanence ou transcendance?*. En: *Revue internationale Michel Henry*, (7), 2016, pp. 210-211.

⁴⁹ Cfr. *ibíd.*, pp. 13-16.

⁵⁰ Cfr. Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza, 2006, p. 160.; Cfr. Landgrebe, Ludwig. *El camino de la fenomenología*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, pp. 13-14.; Cfr. Ingarden, Roman. *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1975, pp. 37-39.

⁵¹ Cfr. Patočka, Jan. *op. cit.* pp. 127-128.

⁵² Cfr. Patočka, Jan. *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2005, p. 91.

⁵³ Cfr. Patočka, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro, 2004, pp. 130-131

nosotros, solo asumimos que hay algo que aúna todo lo que se presenta en el escenario, pues el *acto* no se muestra nunca con total presencia, él es una abstracción. No obstante, vale recalcar, el problema no es tanto que haya algo así como vivencias o actos de la conciencia, sino que de ellos dependa la fundamentación del aparecer, siendo que ellos no aparecen.

Un punto importante sobre el que Patočka llama la atención radica en que la vivencia, el *acto* intencional, no se escorza, a diferencia de las cosas percibidas, pues ellas, en tanto aparecientes, se nos dan en caras visibles y caras escondidas⁵⁴. Un aspecto garante del aparecer de las cosas se relaciona con que se nos den en escorzos, por tanto, podría ponerse en duda el hecho de que se nos pueda dar y logremos tener noticia de una inmanencia trascendental que no se de en escorzos. En este sentido, la pregunta sería: ¿dónde radica la identidad de la estatuilla de bronce frente a mi cuando al girarla, aún cuando se me aparezcan nuevas caras, no dude de que aquello que aúna la serie de escorzos es la estatuilla como tal? Al parecer, la respuesta de Husserl estaría en la fundamentación que permiten las *síntesis pasivas* que la propia inmanencia de la conciencia dispone para que las cosas se mantengan en su unidad, para que se sinteticen sin la necesidad de una identificación activa constante⁵⁵. En contraposición, para Patočka, la identidad sería parte del darse de la cosa misma y no de la inmanencia de la conciencia. El reproche a Husserl radica en cómo poder fundamentar el aparecer en algo que por definición no aparece. La respuesta a esto nos lleva nuevamente a la discusión sobre el aparecer como tal. Es aquí donde ya puede apreciarse la afinidad de la perspectiva de Patočka y Henry, ambos están en el plano de la discusión de lo que Heidegger habría tematizado con diligencia en el §7 de *Ser y tiempo*. Mas, es aquí, también, donde los dos pensadores comienzan a distanciarse radicalmente, pero para entender esto aún faltan los elementos que nos llevarán a proponer que uno de los puntos centrales que los alejaría es el problema del *horizonte*.

Es interesante resaltar cómo tanto Jan Patočka como Michel Henry retrotraen parte de su crítica a Husserl llevando a cabo una reinterpretación fenomenológica de la *segunda meditación* de Descartes. En este contexto, dirá Patočka: “[...] Sin duda, el *ego* es en el *ego cogito* algo inmediatamente cierto. Pero esta certeza no es la certeza de un contenido, sino sólo una certeza de ser *sin* contenido alguno, a excepción de éste: es eso a lo que aparece lo que aparece; el aparecer, el campo fenoménico en *su* aparecer [...]”⁵⁶. Por tanto, aquello que vuelve fundacional al *yo-cogitare* no es el de ser un poder fundacional que origine la patencia de las cosas, sino que el *yo* estaría constituido como el medio receptivo en el cual las cosas se manifiestan. No podría, por tanto, avalarse un polo subjetivo de la vivencia que posea un poder constituyente previo a la donación de la cosa. La *subjetividad*, para Patočka, es solamente el medio a través del cual el horizonte del mundo se nos da con sus cosas, sus relaciones y remisiones. Lo curioso es que,

según nos parece, desde la misma *meditación segunda* y en una crítica de similares proporciones, Michel Henry concluirá un camino de interpretación en las antípodas de lo afirmado por Patočka. De este modo, y para fines comparativos, destacamos la siguiente afirmación presente en *Encarnación* sobre aquello que quedaría luego de la duda metódica: “[...] si el ver subsiste la manifestación que cumple y que consiste en ver queda descalificada desde el principio, no puede ser, en efecto, más que bajo una condición: que el ver se dé a sí mismo, que se aparezca a sí mismo *en otra parte distinta de un ver y de otro modo que por él*, allí donde el ver no interviene, donde la visión [...] no tiene nada que hacer, más precisamente, nada que ver, cuando el universo entero de lo visible ha sido precipitado en la nada.[...]”⁵⁷. En el caso de Henry, lo que se destacará como iluminador en la segunda meditación es que el ver de la *cogitatio*, el pleno acto de un saberse captativo, no requeriría en su esencia de nada más que de sí mismo, de nada que aparezca, pues, en tanto aparecer puro, se basta a sí mismo. Por tanto, la contraposición se manifiesta en el hecho de que, para Patočka, el aparecer del *ego cogito* manifiesta la plena apertura a la captación de las cosas que se nos dan mientras que, para Henry, el mismo *ego cogito* marcaría la negación originaria de que el aparecer se funda en el aparecer de las cosas. En el caso del fenomenólogo francés la *cogitatio* sería la vida misma colmándose *absolutamente* a sí misma.

Otro aspecto que no deja de ser profundamente iluminador es el hecho de que Patočka repare de manera decidida en la problemática, destacada también por Henry, referida al hecho de que la interpretación de la *hyle* sea retrotraída por Husserl ya sea a un ingrediente de la conciencia, ya a un dato hylético del *noema*⁵⁸. Esta crítica, sin embargo, no sería algo nuevo, ya que el mismo Patočka recuerda cómo Roman Ingarden, destacado discípulo de Husserl, afirmó que el mismo maestro estaba en la duda de si la *hyle* debía estar como un constituyente ingrediente de la conciencia o cómo un carácter del noema⁵⁹. La solución correlacional, es decir, la presencia de *hyle* tanto en la conciencia como en su objeto, sería la vía que finalmente tomó Husserl. En cambio, tanto Henry como Patočka tomaron vías diferentes a las del maestro. El primero afirmando la autonomía total de la materialidad afectiva para sí misma⁶⁰, el otro afirmando el hecho que la *hyle* es algo que aparece, y en ese hecho está su posibilidad aprehensiva⁶¹. Diremos, adelantando lo que serán nuestras propias conclusiones y entendiendo la propia dificultad de la problemática del aparecer, que nos parece que, mientras Henry, alejándose de la intencionalidad, se orientaría al polo noético con todas las reinterpretaciones pertinentes, Patočka, bajo las mismas consideraciones de complejidad, se alejaría de la intencionalidad, orientándose hacia el polo noemático con sus propias reinterpretaciones.

⁵⁷ Henry, Michel. *op. cit.*, 2018, p.87.

⁵⁸ Patočka, Jan. *op. cit.*, 2004, p. 108.

⁵⁹ Cfr. *ibid.* p. 130.

⁶⁰ Cfr. Henry, Michel. *op. cit.*, 2009, p. 51.

⁶¹ Cfr. Patočka, Jan. *op. cit.*, 2004, p. 131.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 103, 128.

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 104

⁵⁶ *ibid.*, p. 129

Para Patočka, al igual que para Henry, la intencionalidad es un problema, pues, tal como hemos ya mencionado, la propuesta del filósofo checo se basa en la premisa de que el aparecer se concretiza en lo apareciente. La intencionalidad sería desde Husserl la relación eminente para comprender el flujo de la conciencia bajo el paradigma ejemplar de la percepción, teniendo ella el carácter de no *aparecer* nunca, la intencionalidad como tal no aparece. No obstante, esto no tiene que confundirse, y el mismo Patočka lo deja entrever para que no se le malentienda con un realismo naturalista, en el sentido de que se pregone meramente la existencia de muchos fenómenos que aparecen⁶². Por el contrario, el filósofo checo le otorgaría un lugar central al *aparecer* como tal, pero buscando no hacer de ello una filosofía trascendental. Debemos recordar que el mismo proyecto fenomenológico en el que se embarca el autor se denomina “asubjetivo”.

El título de *subjetividad trascendental*, para Patočka, podría significar la negación misma de la consigna elemental de la fenomenología “a las cosas mismas”. Pues ¿qué sentido tiene el que finalmente todo aparecer sea redirigido, a través de la reducción fenomenológica, hacia una subjetividad primera que, ella misma, no aparece? Por tanto, y en cierto sentido, “*asubjetividad*” significaría un ir nuevamente “hacia las cosas mismas”, solo que en este caso la apelación de la consigna no es en contra de la filosofía tradicional, sino hacia los desvíos ante los cuales la misma fenomenología habría sucumbido. No obstante, no debe pensarse que Patočka niegue la subjetividad de forma decisiva, sino, más bien, le reasigna un ámbito diferente. El sujeto también es una cosa más que aparece, “[...] sujeto del aparecer entendido como aparecer que pone en relación con algo que aparece omniabarcador.”⁶³. Mas, y volviendo a nuestra temática central, ¿qué lugar toma el *horizonte del mundo* para Patočka, con el cuidado de no hacer de él un nuevo fundamento trascendental? La subjetividad solo asumiría el papel de ser el medio a través del cual el campo del aparecer se hace manifiesto, pero, al ser solo un medio, en ningún caso puede ser asumida como una entidad en la que se gustaría el aparecer de las cosas.

El rodeo que hemos dado, nuevamente, intentando mostrar cuáles son los puntos críticos de la propuesta de Patočka, ha tenido como fin, más que preocuparse por los aspectos propositivos del autor, fijarse en la crítica que realiza, con el fin de aprehender con mayor fijación el lugar que ocupa el *horizonte* dentro de su pensamiento. Husserl, tal como es sabido, atendió de manera predilecta al problema del horizonte, así que no estaría en cuestionamiento el que el fundador de la fenomenología haya pasado algo por alto de manera irreflexiva⁶⁴. El

asunto es, más bien, que mientras Husserl entiende que el aparecer del horizonte está determinado por la inmanencia noética, por ejemplo, en el caso de los escorzos no dados de la cosa, para Patočka el horizonte de posibilidades de aparición pertenece a la misma cosa que nos es dada, es ella la que aparece en plenitud, y es ella la que se muestra en sus diversas caras⁶⁵. Pero no solo eso, el horizonte será, para Patočka también, el mundo mismo que se dispone ante nosotros como campo fenoménico, en donde aparecen las cosas, el cual se da en un *movimiento constante*, sin ninguna clausura que frene su despliegue⁶⁶. No obstante, el mundo en el que se manifiestan las cosas no es un sujeto trascendental que esté ahí en un fondo escondido de la realidad, el campo fenoménico, más bien, en las palabras del mismo filósofo: [...] no es por principio autónomo, es imposible como un ente cerrado en sí de manera absoluta; toda su esencia consiste en manifestar, descubrir y presentar otra cosa⁶⁷. Vale que retengamos en esta cita, adelantándonos a las conclusiones, la afirmación de que el horizonte no es algo *absoluto* en sí mismo, sino la *infinitud* del aparecer que no cesa⁶⁸.

En el escrito *El mundo natural y la fenomenología*, Patočka busca plantear una comprensión de mundo que se aleje de toda fundamentación en la subjetividad. A su juicio, la ciencia natural erró, desde Galileo, en atribuir a la matemática el código sobre el cual estaría configurando el mundo, generando así una remisión de todo el aparecer del mundo a una realidad subjetiva⁶⁹. Por el contrario, el mundo será para Patočka la exterioridad plena desde la cual las cosas aparecen, no siendo ella una cosa más que aparece⁷⁰. El mundo es el horizonte último de las cosas, aun cuando no posee un lugar fijo, ni una única determinación espacial. De este modo, la reflexión del filósofo checo comienza, de un modo similar a Husserl, partiendo desde el horizonte interno de la cosa que se da perceptivamente, esto es, los escorzos inaparentes que están en la cosa, pero sin mostrarse⁷¹. Luego, cada cosa, tiene un fondo, un más allá, por ejemplo, el estar en situación, dónde la cosa surge en medio de un contexto remisional que la va haciendo aparecer significativamente⁷². Dicho contexto está, a su vez, también orientado hacia finalidades, deseos, perspectivas, marcándose así un abarcamiento del horizonte que se

los momentos *retencionales*, que sería lo que queda presente como un halo retenido de aquello que ya advino. Además, sobre el asunto del horizonte en el mismo Husserl en: cfr. Husserl, Edmund. *op. cit.*, 1939, pp. 21-36; cfr. *op. cit.*, 1976, pp. 180-184. También es importante señalar el amplio estudio de Walton en: *op. cit.*, 2015, pp. 117-147.

⁶⁵ Cfr. *op. cit.*, 2004, p. 128.

⁶⁶ Sobre el movimiento del mundo que describe Patočka vale revisar: *op. cit.*, 2004, p. 52: “El mundo natural es el mundo del movimiento. La llave al mundo natural es el movimiento en el mundo, el movimiento de un ser del mundo. [...]”.

⁶⁷ *Ibid.* p. 129.

⁶⁸ Cfr. Pommier, Eric. *op. cit.*, 2019; Cfr. Ortega, I. *La crítica de patočka a husserl: subjetividad trascendental frente al mundo como trascendental*. En: Investigaciones fenomenológicas (5), 2015, pp. 268, 276-277.

⁶⁹ Cfr. *op. cit.*, 2004, pp. 14-15.

⁷⁰ Cfr. *ibid.* p. 30.

⁷¹ Cfr. *ibid.* p. 31.

⁷² Cfr. *ibid.* p. 31.

⁶² Cfr. *Ibid.*, p. 133

⁶³ Barbaras, Renaud. *op. cit.*, 2013, p. 104.

⁶⁴ Una primera expresión de la horizontalidad que enfatizaría Husserl del aparecer tiene que ver con los análisis de la *conciencia interna del tiempo*: Cfr. Husserl, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002. Así, en la vivencia perceptiva se está en un presente que posee horizontes temporales que no aparecen *en carne propia*, pero sí se cuenta con ellos en el aparecer de la cosa. Lo momentos *protencionales*, aquello que está en la inminencia de un futuro que se adviene, como también

va alejando de forma espacial, pero también temporal y en significado. Toda orientación, además, afirmará Patočka, requiere de un suelo firme en el cual orientarse, algo con lo que contar en todos los contextos, situaciones y orientaciones, un plano horizontal en el cual nos movamos que será identificado por el pensador con la *tierra*⁷³. La *tierra* pareciera no tener fin en tanto suelo de oportunidades de acción, pues, aun cuando sepamos de su circunferencia cosmológica, en el despliegue vital de nuestras acciones corporales, la tierra se muestra como una infinitud de posibilidades espaciales. Finalmente, Patočka orienta el horizonte del mundo, esto es, el plano fenoménico donde todo aparece, más allá de la tierra, hacia la bóveda celeste que se mueve constantemente ante nuestra mirada fija⁷⁴. Lo celeste marca la presencia de una lejanía *vertiginosa* que está ante nosotros como horizonte último de aparecer, pero se trata de una ultimación que no tiene fin, que se esparce más allá de nuestra mirada hacia lo ignoto, hacia un fondo tan abarcante que, dejando comparecer todo desde sí, él mismo no deja presentarse nunca como algo presente y finalizado ahí al frente.

Entonces, luego de toda esta salida hacia el exterior de la conciencia que buscaría rectificar el subjetivismo presente en la fenomenología husserliana, queda preguntarse hacia dónde entonces se redirige el problema del aparecer en Patočka, dicho en concreto: ¿qué es en última instancia el horizonte del mundo? Sabemos negativamente, tal como destaca Patočka, que el horizonte no es ni una entidad metafísica ni un producto de la subjetividad. Pero las distinciones negativas no parecieran ser suficientes, pues ellas, al mencionar solo que el horizonte trataría de algo que delimitaría sin ser ello mismo algo delimitado, lo que quedaría en suspenso es la determinación concreta de su propia constitución en tanto horizonte. Por tanto, positivamente, nos parece sugerente afirmar que el horizonte es en último término la *infinitud* misma de lo que puede aparecer, lo *infinito* que permite aparecer a todo lo finito⁷⁵. Esto quiere decir que detrás de cada cosa aparecida hay un contexto remisional de fondo, y luego otro y así sucesivamente, sin que sea necesaria la existencia de un límite que termine finitizando el horizonte de aparición. La *infinitud* de una exterioridad abarcante, que contiene a todo sin ser ella un contenido, es la manifestación de la radicalidad que busca Patočka, bajo la intención de evitar cualquier tipo de fundamentación de lo que aparece en una subjetividad primordial, en una entidad definida. El otorgar a lo *infinito* el carácter de límite de lo que se manifiesta, invierte y deja fuera de juego la tendencia del pensamiento de encerrar a la realidad dentro de márgenes, el marcar una línea separadora entre el todo y la nada. De esta manera, Patočka, al hacer del horizonte infinito el poder apareciente de todas las cosas, logra dar plena importancia al *aparecer de las cosas mismas*, haciendo del horizonte mismo algo inalcanzable por esencia, debido a su plena

vocación de dejar que las cosas aparezcan en medio del mundo que nos rodea, es decir, la plena evocación del *campo del aparecer a lo que aparece*.

4. Reflexiones finales. Lo absoluto y lo infinito: dos caminos desde los cuales pensar la plenitud del aparecer

Ha sido nuestro interés mostrar algunas posibles tensiones y cercanías que existen entre los proyectos fenomenológicos de Michel Henry y Jan Patočka, que se concretizan de forma decisiva en el problema del *horizonte del mundo*. Así, mientras que para uno el horizonte del mundo sería el mayor prejuicio que condenaría a la fenomenología trascendental a ser una filosofía tradicional más, para el otro consistiría en el garante del campo fenoménico, de que *las cosas mismas* sigan siendo la mayor preocupación de la fenomenología. El punto es que, si bien la crítica de estos autores comienza a partir de la fisuras que presuntamente tendría la correlacionalidad intencional, el horizonte habría sido, según nuestro parecer, el vértice que para Henry y Patočka significará lo prejuiciosamente visto y lo prejuiciosamente pasado por alto respectivamente en la fenomenología tradicional, según la propia interpretación de ambos autores, evidentemente. Nos parece una buena forma de sintetizar las posiciones el decir que son la *mundanización* a partir del *horizonte de aparición* (Henry) y el *subjetivismo* en desmedro del *horizonte de aparición* (Patočka), los dos reclamos que estos pensadores increparían a la fenomenología trascendental de haber perdido su vocación hacia el aparecer mismo de las cosas.

Entendiendo que nuestra propuesta ha sido modesta, pues solo ha consistido en mostrar cómo los proyectos se acercan y diferencian en algunos puntos, nos parece importante esbozar algunas reflexiones tentativas sobre nuestra propia posición acerca del significado del problema del horizonte de aparición. En este sentido, pareciera que el problema del horizonte roza en lo profundo de nuestra propia posibilidad de comprender la realidad que nos aparece. Todo horizonte significa diferenciación, diferencia entre el que observa y el fondo observado, diferencia entre los objetos que aparecen dentro del horizonte y los límites en los cuales aparecen, diferencias entre las mismas cosas que aparecen, en sus cercanías, en sus lejanías. Es aquí, a nuestro juicio, donde surge la dimensión más problemática y fructífera de la tensión entre las perspectivas de Henry y Patočka, en dos maneras que comprenderían la plenitud del aparecer de manera diferente, a saber, lo *absoluto* y lo *infinito*⁷⁶.

⁷³ Cfr. *ibíd.* p. 35.

⁷⁴ Cfr. *ibíd.* p. 37.

⁷⁵ Cfr. Garrido, Ángel. *El descenso de las estrellas. El mundo originario y el origen del mundo en el pensamiento de J. Patočka*. En: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (80), 2020, pp. 120-121.

⁷⁶ Vale aquí una aclaración. Ciertamente se puede objetar a la dialéctica entre *absoluto* e infinito que hemos presentado el hecho de que para Patočka sí existe un reconocimiento de la idea de *absoluto*, y que en Henry sí hay un reconocimiento de la idea de *infinito*. Esto puede atestigüarse, en el caso de Henry, en el hecho de que la *vida* no está determinada dentro de los límites finitos de una cosa, ella excede toda finitud (Cfr. Henry, M. *op. cit.*, 2018, pp. 113-115). De igual forma, en el caso de Patočka, resulta claro el hecho de que el campo del aparecer resulta ser independiente de cualquier ente que lo determine, por tanto, es absoluto y totalmente dado en sí mismo

Para Michel Henry, la diferenciación que produce el “prejuicio” del horizonte del mundo, pareciera convertir al aparecer en una exterioridad, una multiplicidad, y, en último término, en una incompletud. El mundo y su horizonte no solamente dominarán al aparecer perceptivo al momento de donarle el objeto intencional, sino que también harían de la cadena remisional, esto es, del aparecer constante de una nueva situación que contextualiza el aparecer actual, un camino *infinito* que no terminaría nunca por completarse. La *Vida*, en cambio, sería una totalidad de aparecer, un campo llano sin fisuras y sin límites, que recursivamente se aprehende a sí mismo, sin principios y sin fines, en un presente vivo que se tiene sin tardanzas ni adelantamientos⁷⁷. Por tanto, según nuestra opinión, la crítica de Henry al *horizonte del mundo* lo lleva a proponer una fenomenología de lo *absoluto*, en donde lo *absoluto*, el aparecer como tal, se basta a sí mismo sin la necesidad en su origen, en primer término, de ningún aparecer concreto. Henry lo dirá con toda claridad: “Pero esta auto-afección original, en un sentido verdaderamente radical, en el sentido de una inmanencia absoluta que excluye toda ruptura intencional y toda trascendencia, no es un postulado del pensamiento [...] allí donde la vida despliega su reino original en la efectividad del sentimiento de sí, no hay exterioridad ni tampoco podría haberla [...]”⁷⁸.

Para Jan Patočka el subjetivismo trascendental, tal como ya hemos destacado, significa el antónimo de la consiga a “las cosas mismas”, entonces ¿cómo ir más hacia ellas? El *campo fenoménico* sería a los ojos del filósofo checo el mayor descubrimiento de la fenomenología en sus albores, campo que lo identifica con el *horizonte del mundo*. ¿Cómo asegurar, entonces, el todo de lo que aparece sin que ese todo esté limitado por las paredes de un substrato último? La misma pregunta otorga la respuesta, es la *infinitud* de lo que aparece, esto es, aquello que Patočka entenderá por horizonte. La limitación que genera el horizonte no es nunca un fin último ni tampoco una entidad; es el hecho de que detrás de cada aparecer concreto haya un fondo que se aleja al momento de acercarnos a él. Lo astuto de la propuesta de Patočka es otorgarle al aparecer de las cosas mismas una preponderancia que no se cierra nunca en una posibilidad última, sino que se abre *infinitamente* a la posibilidad de que siga habiendo aparecer, horizonte tras horizonte. Así, dirá en *El mundo natural y la fenomenología*: “[...] Tierra y cielo no son *cosas-para*; antes bien, prescriben y promueven una actitud enteramente otra, un comportamiento completamente distinto del práctico inmediato, en el que los contextos desaparecen absorbidos en el despliegue positivo de la acción. La tierra, con sus lugares privilegiados, y el cielo, en su inmensi-

dad y esencial alejamiento, suscitan un vértigo singular en que el mundo aparece como mundo en su prodigiosa extrañeza, en su prodigio.”⁷⁹. La inmensidad de lo que aparece, más allá del propio contexto, en los confines de la tierra y en lo profundo del cielo, genera la sensación de *vértigo* de estar ante una inmensidad que cae más y más lejos frente a nosotros.

Por tanto, mientras para Henry la *absoluta* presencia de la vida para sí genera la sensación del estar en sí misma en su propio hogar, sin afueras ni adentros, para Patočka la *infinita* aparición de lo que se da produce la sensación de un *vértigo* ante lo celestialmente interminable. Así, en definitiva, en lo que al *aparecer* se refiere, lo *absoluto* emerge como un *en-sí* recursivamente homogéneo, un espejo de *sí-mismo*, mientras que lo *infinito* surge como el *desde-sí*, desde el cual todas las cosas son dadas a partir del contraste generado por el fondo infinito. Es así como se entiende, a partir de estas discrepancias, que la problemática del aparecer trae necesariamente consigo el preguntar y volver a preguntar por la génesis misma de la realidad que se nos da.

Finalmente, vale indicar de manera general nuestra propia posición ante las discrepancias que surgen en torno al horizonte a partir de la contraposición de ambos filósofos. En este sentido, dentro de esta contraposición respecto al horizonte de aparición, nos parece, a modo de conclusión, que es Patočka quien nos da el camino más fructífero para poder seguir pensando el asunto del aparecer como tal. Nos parece que la proposición de un horizonte no solo presenta una buena interpretación sobre el modo en como las cosas se nos dan remisional y situadamente, sino que, al mismo tiempo, las herramientas metódicas que obtenemos para indagar lo dado desde las diferenciaciones y relaciones que emergen del horizonte son del todo sugerentes para la comprensión de nuestro existir. Así, nos parece que un dato evidente con el que contamos en la vida cotidiana consiste en la multiplicidad del aparecer que es manifestado en la diversidad de “cosas” que se nos dan en sus diversos modos y características. Lo interesante para nosotros de la visión del checo consiste en la simple pero profunda afirmación de que el aparecer debe darse en lo aparecido, pues si así no fuera se corre el riesgo de afirmar teóricamente algo que no nos es dado, haciendo así de la fenomenología una especie de metafísica trascendental de estilo moderno. Por otro lado, nos parece que la visión de Henry referente a la afirmación de una inmanencia radical que le niegue al mundo y sus diferenciaciones el poder ser una fuente del aparecer es un riesgo. Las dificultades que se generan para el lenguaje y la reflexión al momento de intentar referir recursivamente al auto-aparecer absoluto de la vida no son menores. En este sentido, alguien nos podría objetar desde la crítica que el mismo Henry realiza al lenguaje corriente afirmando que el hablar como tal está influenciado por el prejuicio del mundo como fuente del aparecer⁸⁰. No obstante, a nuestro juicio, el riesgo que se corre al esgrimir este tipo de argumentos es el de caer en una tautología que ter-

(Cfr. Patočka, J. *op. cit.*, 2004, p. 31). No obstante, vale recordar que nuestra intención al contraponer dialécticamente ambos conceptos es poder dar cuenta de cómo ambos pensadores toman direcciones contrapuestas ante un problema surgido desde Husserl, a saber, la absoluta inmanencia de la vida previa a todo aparecer de las cosas (Henry) y la infinitud del aparecer de las cosas a partir del horizonte de aparición (Patočka).

⁷⁷ Cfr. Henry, Michel. *op. cit.*, 2019, pp. 74-81

⁷⁸ Henry, Michel. *op. cit.*, 2010, p. 28.

⁷⁹ Patočka, Jan. *op. cit.*, 2004, p. 37.

⁸⁰ Cfr. Henry, M. *op. cit.*, 2018, p. 54.

mine por demostrar un argumento a partir de él mismo. Así, nos parece acertada la crítica que realiza Renaud Barbaras a Henry con respecto a que este último, en aras de afirmar la absoluta plenitud de la vida, termina desconsiderando al mundo, desconociendo así la necesaria participación de éste en el seno mismo de la vida. Afir-mar las cosas y su mundo no tiene porque significar una negación radical de la inmanencia de la vida, sino que, tal como dirá Barbaras: “La vida vivida debe poder ser siempre conocida y reconocida, y toda la dificultad reside en pensar la vida respetando esta doble evidencia: la de la vida que yo vivo y la de esa vida en el mundo que mi vida vivida permite reconocer”⁸¹.

En suma, volviendo a la crítica que ambos autores realizarían a Husserl, nos parece apropiado mencionar algunos puntos últimos. A partir de la problemática acerca de si la dimensión material pertenecía a la *hyle* ingrediente de la conciencia, o a los *datos hyléticos* del *noema*, Patočka nos recuerda, tal como ya lo mencionamos

anteriormente, que el mismo Roman Ingarden habría descrito cómo el maestro estaba indeciso, tomando finalmente el camino de la correlación intencional al momento de pensar la materialidad del aparecer⁸². En este contexto, nos parece importante destacar que, en el mismo punto de la indecisión de Husserl, tanto Patočka como Henry se habrían decidido también, pero sin considerar a la correlacionalidad como la solución al problema de la *hyle*⁸³. Así, pareciera que mientras Henry optaba por *el aparecer*, Patočka lo hacía por el *aparecer* a partir de *lo que aparece*, mientras el primero afirmaba la plena *inmanencia*, el segundo afirmaría la exterioridad del *campo fenoménico*. Por tanto, para nuestros pensadores el asunto ya no residiría en la relación entre un polo noético y un polo noemático, sino que se trataría de dos dimensiones que serían propuestas de manera independiente la una de la otra: lo *absoluto* del aparecer en la inmanencia de la Vida y lo *infinito* del horizonte del mundo donde las cosas aparecen.

Bibliografía

- Barbaras, R. *Introducción a una fenomenología de la vida*. Madrid: Encuentro, 2013.
- Garrido, Á. *El descenso de las estrellas*. El mundo originario y el origen del mundo en el pensamiento de J. Patočka. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (80), pp. 155-168, 2020.
- Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza, 2006.
- Henry, M. *Fenomenología material*. Madrid: Encuentro, 2009.
- Henry, M. *Qué es aquello que llamamos vida*. En M. Henry, *Fenomenología de la vida*, pp. 19-35, Buenos Aires: Prometeo, 2010.
- Henry, M. *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Henry, M. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2018.
- Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstest Buch*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*. Prag.: Academia/Verlagsbuchhandlung, 1939.
- Husserl, E. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002.
- Ingarden, R. *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1975.
- Inverso, H. *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2018.
- Inverso, H. *Sobre la crítica de la presentación noemática de la alteridad en M. Henry y el despliegue de una fenomenología de lo inaparente*. En: *Tópicos*, pp. 69-86, 2019.
- Landgrebe, L. *El camino de la fenomenología*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.
- Mena, P. *El pathos de la vida y de la existencia. La fenomenología en busca de una ampliación de la razón*. En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, (36), 2019, pp. 201-220.
- Moreno, C. *Fenomenología y filosofía existencial*. Madrid: Editorial Síntesis, 1999.
- Ortega, I. *Jan Patočka y Michel Henry, dos caminos en fenomenología a partir de problemas comunes: aparecer, vida y corporalidad*. En: *Taula, quaderns de pensament*, pp. 207-216, 2015.
- Ortega, Iván. *L'essence de l'apparaître chez Michel Henry et Jan Patočka: immanence ou transcendence?* En: *Revue internationale Michel Henry*, (7), 2016, pp. 201-212.
- Ortega, I. *La crítica de Patočka a Husserl: subjetividad trascendental frente al mundo como trascendental*. En: *Investigaciones fenomenológicas* (5), 2015, pp. 255 – 285.
- Patočka, J. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro, 2004.
- Patočka, J. *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2005.
- Patočka, Jan. *Universo y mundo del hombre. Observaciones a un planteamiento cosmológico contemporáneo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004, pp. 85-92.

⁸² Cfr. *ibíd.*, p. 108.

⁸³ Ciertamente vale destacar que Patočka no niega adrede la correlacionalidad, dado que él sí considera el hecho de que la cosa dada es intencionada correlacionalmente en la conciencia. Su crítica, más bien, radica en desconsiderar el hecho de que la intencionalidad sea el fundamento originario de la mostración, pues si así fuera se desconocería el hecho fenoménico del mundo como campo del aparecer originario de las cosas. Hay que recordar que la conciencia subjetiva es para Patočka solo un medio sobre el cual las cosas pueden llegar a darse para nosotros. Cfr. Patočka, J. *op. cit.*, 2004, pp. 110-11.

⁸¹ Barbaras, *op. cit.*, 2013, p. 49.

- Pommier, E. *Donación de la vida y fenomenología de la percepción. (Merleau-Ponty – Henry)*. En: *Revista de filosofía*, (73), pp. 231-249, 2017.
- Pommier, E. (2019). *Vida y aparecer (Henry y Patočka)*. En: *Pensamiento*, (75), 2019, pp. 867-886.
- Waldenfels, B. *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Antrophos, 2015.
- Walton, R. *Intencionalidad y horizonticidad*. Cali: Editorial aula de humanidades, 2015.