

Hacia el origen de la intencionalidad. La búsqueda de una primigeneidad en Husserl, Henry y Marion

Claudio Marenghi

CONSUDEC / Universidad Católica de La Plata, Argentina

claudiomarenghi@yahoo.com.ar

<https://orcid.org/0000-0003-3151-4410>

Resumen: La correlación intencional de la conciencia con el mundo es el tema central de la fenomenología. Edmund Husserl ha intentado fundar esta correlación a partir de la explicitación de un curso vital previo de carácter pasivo que se orienta teleológicamente hacia actividades intencionales. En esta misma tarea, Michel Henry ha acentuado el polo de la immanencia de la correlación, fundando la intencionalidad de la conciencia en la vida carnal afectiva. Por su parte, Jean-Luc Marion ha enfatizado el polo de la trascendencia de la correlación y ha descentrado la intencionalidad de la conciencia, atendiendo a la saturación de los fenómenos. En este trabajo nos proponemos recorrer sucintamente los tres caminos señalados en búsqueda del proto-fenómeno originario de la experiencia, intentando contrastar las propuestas y vislumbrar eventuales convergencias.

Palabras claves: Husserl; Henry; Marion; pasividad; intencionalidad

Abstract: “Towards the origin of intentionality. Inquiry for a original state in Husserl, Henry and Marion”. The intentional correlation between the consciousness and the world is the central theme of phenomenology. Edmund Husserl has attempted to found this correlation by making explicit a previous passive vital course, teleologically oriented towards intentional activities. In this same task, Michel Henry has accentuated the pole of the immanence of correlation, founding the intentionality of consciousness in affective life. For their part, Jean-Luc Marion has emphasized the pole of the transcendence of correlation and has decentered the intentionality of consciousness, attending to the saturation of phenomena. In this work we intend to briefly go through the three paths indicated in search of the original proto-phenomenon of the experience, trying to contrast the proposals and glimpse possible convergences.

Keywords: Husserl; Henry; Marion; passivity; intentionality

La correlación intencional y la búsqueda de su origen

La fenomenología de Edmund Husserl se ocupa de examinar la correlación intencional de la conciencia con el mundo. Este examen presta especial atención a los modos de aparición de los objetos mundanos, tomándolos como hilos conductores con el fin de analizar los modos de conciencia en que se manifiestan. Se estudian las maneras en que los objetos son intencionados con un sentido a través de tales o cuales determinaciones, así como las modalidades en que tienen validez como efectivos, probables o posibles, siempre de acuerdo con el grado de coherencia de la experiencia. En este sentido, el filósofo moravo sostiene que “el punto de partida es necesariamente en cada caso el objeto dado de modo directo, a partir del cual la reflexión retrocede al correspondiente modo de conciencia y a los modos de conciencia potenciales implícitos en el primero como horizontes”¹. En esta tarea elemental de la fenomenología en su etapa estática se describen correlaciones noético-noemáticas entre los objetos de la experiencia, el sentimiento y la voluntad puesto que, siguiendo a Husserl, la racionalidad se despliega en tres dimensiones: dóxica, afectiva y volitiva².

Asumida la centralidad metodológica de la correlación intencional en la fenomenología, cabe advertir que, como afirma Roberto Walton, “el tema central de Husserl es dar cuenta de un mundo que no es un contenido inmanente sino un contenido intencional que trasciende la conciencia y cuya trascendencia no se puede establecer en ninguna otra instancia que no sea la conciencia”³. Dado que las trascendencias se manifiestan en ella y gracias a ella, la conciencia es una conciencia trascendental, esto es, el lugar de origen de las trascendencias y la instancia última en que todos los objetos se muestran y se legitiman como tales. Es por ello que la fenomenología trascendental husserliana pone de relieve la prioridad epistemológica de la conciencia, por tratarse de nuestro medio de

¹ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979, p. 98.

² En una primera etapa de la investigación fenomenológica el “análisis estático” se centra en los objetos, sus configuraciones y las operaciones a partir de las que se los constituye, en tanto que en una segunda etapa el “análisis genético” examina el proceso de constitución de los objetos en función de la génesis pasiva del sujeto.

³ Walton, R., “Prolegómenos a la correlación intencional y a la lógica trascendental”, conferencia pronunciada en la I Jornadas Nacionales de Filosofía del departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2014.

acceso al mundo, advirtiendo que todo intento de derivarla de una instancia anterior implica necesariamente la conciencia de la derivación. Husserl se pronuncia claramente al respecto cuando asevera que “el ser del mundo es trascendente a la conciencia y sigue siéndolo necesariamente, pero ello no cambia en nada el hecho de que sea únicamente la vida de la conciencia aquella en la cual todo lo trascendente se constituye como inseparable de ella y que ella, tomada especialmente como conciencia del mundo, lleve inseparablemente en sí el sentido mundo e, incluso, este mundo que realmente existe”⁴.

A diferencia de lo que ocurre con el sujeto cartesiano, encerrado en su inmanencia junto a sus representaciones y escindido irremediabilmente en ser concienical y ser corporal, el sujeto husserliano se encuentra abierto al mundo por medio de su corporalidad constitutiva y en contacto directo con las cosas por medio de sus actos intencionales. Esta aperturidad es consumada a través de los actos de percepción en el caso de las cosas mundanas, de los actos de reflexión en el caso de la consideración de las propias vivencias y de los actos de empatía en el caso del encuentro con los otros, articulándose siempre la patencia de la intencionalidad de los actos con la latencia de la horizonticidad concomitante a los mismos. Sobre esta cuestión, Husserl afirma que “toda conciencia, en cuanto conciencia de algo, posee la propiedad esencial no solo de poder pasar a modos de conciencia siempre nuevos, en cuanto conciencia del mismo objeto, sino de poderlo solo en el modo de la intencionalidad de horizonte”⁵.

Sin embargo, sin dejar de ser una ciencia de la experiencia de la conciencia, en su radicalización la fenomenología busca la fundamentación ontológica última de la correlación intencional en una instancia previa. Y si bien este proyecto se viene llevando a cabo de varias maneras en esta tradición filosófica, nos limitaremos en este trabajo a explicitar tres vías posibles. Un primer camino parece ser el que ha seguido el propio Edmund Husserl en su “fenomenología genética”, al proponer el surgimiento de la conciencia a partir de un curso vital previo de carácter pasivo y no-intencional. Un segundo camino puede encontrarse en los lineamientos propuestos por Michel Henry en su “fenomenología material”, donde parece vislumbrarse una primigeneidad en la pura experiencia de la inmanencia, esto es, en la vida asumida en su dimensión carnal y afectiva como instancia fundante de la intencionalidad. Por

⁴ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979, p. 112.

⁵ *Ibid.*, p. 92.

último, indagaremos como tercer camino posible el transitado por Jean-Luc Marion en su “fenomenología acontecual”, donde pareciera ponerse el foco en la donación y la saturación originaria de los fenómenos como origen fontanal de la intencionalidad.

Edmund Husserl y la génesis de la intencionalidad

La búsqueda husserliana de una primigeneidad fundante de la intencionalidad se orienta en dos direcciones: hacia la más profunda dimensión del presente viviente y hacia el pasado más remoto del yo. Por un lado, el filósofo moravo explicita el orden de la “pasividad primaria”, esto es, la primigeneidad de una legitimación última en el presente viviente, buscando lo primero en el orden experiencial de la fundamentación. Por otro lado, patentiza el orden de la “pasividad secundaria”, esto es, el proceso de adquisición y sedimentación experiencial, buscando lo primero en el orden histórico de la génesis. Husserl resume sucintamente ambos momentos sosteniendo que “con respecto a la primigeneidad, es natural distinguir la primigeneidad de mí mismo, de quien indaga retrospectivamente a partir del mundo constituido, de mí mismo como ego maduro que medito sobre mí mismo, y la primigeneidad que emerge de la ulterior pregunta retrospectiva, la primigeneidad del comienzo de la génesis constitutiva reconstruida a través del desvelamiento de la génesis”⁶.

Así, la radicalización de la fenomenología genética nos remite, por una parte, a las profundidades del presente viviente, en donde opera un “proto-yo” originariamente indiferenciado respecto de una “proto-hyle”, y, por otra parte, a las recónditas capas de nuestro pasado, en donde opera un “pre-yo” también originariamente entrelazado con una “pre-hyle”⁷. Pero, a diferencia del “pre-yo” que debe ser reconstruido por falta de intuitividad, somos ya un “proto-yo” como condición de posibilidad de la reconstrucción, como lugar originario de toda asignación de sentido y validez, como presupuesto anónimo y atemático de toda percepción, afección y volición. Cabe recordar que, en el enfoque estático, la “hyle” era considerada como un material informe no-intencional, comparable en cierto modo con los datos de sensación de la estética trascendental kantiana,

112

⁶ *Hua-Materialien* VIII, p. 279. La sigla Hua, con indicación de tomo y página, corresponde a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke-Husserliana*, 40 vv., Biemel, W. y otros (eds.), Dordrecht: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2009.

⁷ En la fenomenología husserliana expresiones como “proto-yo”, “pre-yo” y “yo” denotan diferentes aspectos de una misma subjetividad trascendental, de acuerdo a la perspectiva desde la que se la considere.

que la conciencia debía animar, interpretar y objetivar desde el lado noético de la correlación, donándole una forma intencional a través de sus actos. En el enfoque genético, en cambio, estos datos hyléticos se manifiestan ordenados de manera pasiva en virtud de procesos temporales, asociativos y cinestésicos anteriores a toda captación activa por parte del yo, constituyendo un proto-objeto que debe ubicarse del lado noemático de la correlación y que puede eventualmente despertar la atención del yo. Tal como sostiene Luis Rabanaque, “en contraste con la perspectiva estática, la hyle no es ya un contenido immanente sino un proto-objeto trascendente destacado de un trasfondo”⁸.

En sus indagaciones genéticas, Husserl funda la correlación intencional de la conciencia en un curso vital previo, cuyos lados yoico y no-yoico se encuentran aún fundidos como contenidos indiferenciados. Se retrocede en el orden experiencial del presente viviente desde el “yo” activo a un “proto-yo” pasivo y desde el “mundo” constituido a un “proto-mundo” no-constituido. En efecto, en tanto la reducción trascendental de la fenomenología estática remitía el mundo dado a las operaciones constituyentes de la conciencia, la reducción radicalizada de la fenomenología genética remite el fluir de la conciencia al presente viviente, en donde opera un “proto-yo” entrelazado con una “proto-hyle” como condición última de posibilidad de la experiencia. Y si bien en este nivel de análisis aún no hay diferenciación explícita entre el polo yoico y el polo no-yoico por tratarse de una instancia originaria proto-intencional, se analiza a la “proto-hyle” en una triple articulación que remite funcionalmente del lado no-yoico a un “núcleo sensible” y del lado yoico a “proto-cinestesis” y “proto-sentimientos” sensibles.

En cada curso de vivencias, el “proto-yo” designa el centro de afección pasivo en torno del cual se lleva a cabo un proceso primigenio de asociación que, al unificar el núcleo sensible proto-hylético con el concurso de las proto-cinestesis y los proto-sentimientos en el flujo temporal originario, posibilita la génesis de la experiencia del yo en el presente viviente. Y, aunque la dupla originaria opera indiferenciadamente en virtud de su contenido, el curso de vivencias es bilateral *sui generis* y en torno a él se explicita la configuración constitutiva de la conciencia y del mundo. Husserl parece corroborar esta bila-

⁸ Rabanaque, L., “Roberto Walton, Intencionalidad y horizonticidad”, en: *Acta Mexicana de Fenomenología - Revista de Investigación filosófica y científica*, v. I, 1 (2016), pp. 211-238, p. 214. Así como en el nivel del presente viviente nos referimos al “proto-yo” pasivo en lugar del “yo” activo, “mutatis mutandis” en vez de la “hyle” propia de las síntesis activas se habla aquí de la “proto-hyle” propia de las síntesis pasivas.

teralidad originaria cuando apunta que “la constitución de entes de diferentes niveles, de mundos y de tiempos, tiene dos proto-presuposiciones, esto es, dos proto-fuentes: 1) mi yo primigenio como operante, como proto-yo en sus afecciones y acciones, con todas sus estructuras esenciales en los modos pertinentes; y 2) mi no-yo primigenio como curso primigenio de la temporalización y él mismo como proto-forma de la temporalización que constituye un campo temporal de proto-materialidad. Sin embargo, ambos proto-fundamentos están unidos, son inseparables y, por ende, son abstractos cuando se los considera por separado”⁹.

Husserl retrocede, entonces, hacia un proto-nivel experiencial que tiene una base instintiva y una inherencia corporal anterior a cualquier tipo de constitución, refiriéndolo, del lado yoico, a proto-cinestesis dirigidas de manera indiferenciada a una proto-hyle que colma el lado no-yoico de manera también indiferenciada. Sin embargo, la proto-subjetividad del flujo vital no solo es considerada en función de proto-cinestesis, sino también en virtud de proto-sentimientos que condicionan el modo en que el polo yoico se vincula con el polo no-yoico. En efecto, por medio de los sentimientos originarios de “placer” y “displacer”, los datos hyléticos respectivos pueden motivar en el proto-yo un “volverse-hacia” o un “volverse-contra” de carácter instintivo, esto es, un sentimiento “atrayente” o “rechazante”. Al respecto, Husserl advierte que “el contenido destacado es una mera condición de la afección, pero no afecta verdaderamente, el sentimiento sí afecta a la manera de la ‘atracción’ o del ‘rechazo’”¹⁰.

Husserl deja en claro que el núcleo sensible proto-hylético no afecta “inmediatamente” al proto-yo sino “mediatamente”, es decir, que el contenido proto-hylético es condición necesaria pero no suficiente para que haya afección, puesto que sin la mediación de los sentimientos originarios de “placer” o “displacer” no es posible despertar la “atracción” o el “rechazo”. La “afección”

⁹ *Hua-Materialien* VIII, p. 356. Dan Zahavi señala que, “si bien Husserl insiste en que la subjetividad es una condición de posibilidad de la manifestación, no piensa al parecer que sea la única, esto es, aunque podría ser una condición necesaria, no es una condición suficiente. Puesto que Husserl ocasionalmente identifica el no-ego con el mundo [*Hua* XV, 131, 287; Ms. C 2 3a (*Hua* M VIII, 2)] y puesto que incluso encuentra necesario hablar del mundo como un no-ego trascendental [Ms. C 7 6b (*Hua* M VIII, 120)], pienso que se tiene el derecho de concluir que concibe la constitución como un proceso que implica varios constituyentes trascendentales entrelazados: tanto la subjetividad como el mundo.” (Zahavi, D., “Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal.” en: Toadvine, T. y Embree, L. (eds.) *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl. Contributions to Phenomenology*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 3-29, p. 13).

¹⁰ *Hua-Materialien* VIII, p. 351. Resuena aquí el adagio escolástico de inspiración aristotélica: “Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur”.

hylética, en consecuencia, varía en intensidad no solo de acuerdo con el mayor o menor relieve de los datos respecto del trasfondo, sino también en virtud del grado de impacto placentero o displacentero capaz de provocar, repercutiendo en una mayor o menor atracción o repulsión instintivas por parte del proto-yo, dado que, como asevera Husserl, “cuanto más intensa es la afección, tanto más fuerte es la tendencia hacia la entrega, esto es, hacia la aprehensión”¹¹. Adviértase que el término “afección” presenta dos acepciones que revelan sus dos sentidos fenomenológicos: la “efectividad” o recepción efectiva de datos hyléticos y la “afectividad” o resonancia sentimental correlativa, lo cual nos permite aseverar que todo lo que nos afecta “efectivamente” también nos afecta “afectivamente”.

De esta manera, en todo curso vital originario se produce una diferenciación de proto-objetos cuando ciertos datos se destacan en los campos hyléticos correspondientes, adquiriendo mayor capacidad afectante, en virtud de procesos asociativos de semejanza y contraste que se vinculan instintivamente con proto-cinestesias y proto-sentimientos, haciendo posible que, en palabras de Husserl, “el dato que afecta se destaque de entre una pluralidad de datos que no afectan debido a su intensidad”¹². En efecto, el “núcleo sensible” proto-hylético consta de un “dato hylético” que se destaca dentro del “campo hylético” que integra, al modo en que algo en “primer plano” cobra relieve por sobre un “trasfondo”. La fusión por semejanza puede ser de “cercanía” entre datos hyléticos contiguos o de “lejanía” entre datos hyléticos no contiguos, tratándose en ambos casos de enlaces asociativos inmanentes en vez de vínculos causales trascendentes. Husserl resume estas cuestiones diciendo que, “en cuanto a su contenido, las síntesis más generales de datos sensibles destacados son las que se establecen por ‘semejanza’ (homogeneidad) y ‘contraste’ (heterogeneidad)”¹³.

Estas asociaciones pasivas de “semejanza” pueden resaltar por “contraste” los datos asociados respecto de otros datos del campo sensorial que permanecen

¹¹ Husserl, E., *Experiencia y Juicio*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. 84. Esta variabilidad afectiva explica por qué un recuerdo de un evento importante de hace muchos años puede ser más nítido que un recuerdo de algo trivial acontecido hace un par de días: la fuerza afectiva del evento importante fue mucho mayor y por eso fue retenido con mucha mayor atención que el evento trivial. Recordemos que los intereses y las metas dirigen la atención en nuestra vida, respondiendo a motivaciones activas y pasivas, conscientes e inconscientes, actuales y habituales. La atención acompaña a nuestros actos en todo aquello que nos interesa y dispone de un foco nucleado en lo intencionado y de un contorno periférico de gradual difuminación.

¹² *Ibid.*, p. 83.

¹³ *Ibid.*, p. 80.

en un trasfondo, afectando en mayor o menor grado al proto-yo a través de reacciones instintivas mediadas por proto-cinestesis y proto-sentimientos. De este modo, solo cuando comienza a organizarse en virtud de fusiones asociativas de semejanza, la motivación del movimiento corporal y la complacencia del sentimiento, puede la proto-hyle afectar en el modo de proto-objetos a lo que se vuelve el proto-sujeto, dando lugar a la relación intencional en la que el sujeto constituye objetos. Dicho con otras palabras, los “estímulos” del entorno compiten por afectar pasivamente al proto-yo, para que este se vuelva hacia ellos y, en un momento ulterior, puedan llegar a despertar la atención del yo portador de una conciencia, el cual puede volcarse hacia ellos y dar activamente una “respuesta”.

Se trata, entonces, del proto-nivel de la “afección” de las unidades hyléticas del lado no-yoico sobre las proto-cinestesis y los proto-sentimientos del lado yoico en el “presente viviente”. Esta proto-experiencia implica “sincronía” y “diacronía”, esto es, la confluencia entre una “intencionalidad transversal” y una “intencionalidad longitudinal” que hace posible su “permanencia”, por estar el presente viviente siempre vigente como centro último de aparición de lo que aparece, aunque también su “fluencia”, por relacionarse el presente viviente con los actos que pasan a través suyo en el aparecer de lo que aparece. El filósofo moravo pone de manifiesto esta doble intencionalidad temporal de la conciencia cuando sostiene que “la pluralidad de experiencias es abarcada unitariamente por una unidad de la conciencia que constituye la duración originaria y, en general, la temporalidad en los modos de lo simultáneo y lo sucesivo”¹⁴.

Este proto-nivel de la experiencia en el presente viviente, articulado mediante la confluencia de síntesis temporales, asociativas y cinestésicas, se configura como un suelo de carácter instintivo que sirve de base para la ulterior constitución intencional del mundo por parte de la conciencia, razón por la cual Husserl puede sostener que “la primordialidad representa un sistema de impulsos instintivos”¹⁵. En efecto, en el orden experiencial de fundamentación del presente viviente, el análisis genético remite, en última instancia, a “proto-instintos” impulsados trascendentalmente hacia un desarrollo teleológico que culmina con el despliegue de la racionalidad del yo en sus dimensiones dóxica, afectiva y volitiva. Si bien el marco de la pasividad pura se desarrolla con una regularidad absolutamente rígida, sin participación alguna de la

¹⁴ Husserl, E., *Experiencia y Juicio*, p. 172.

¹⁵ *Hua XV*, p. 594.

actividad que irradia desde el centro del yo, las síntesis pasivas no se reducen a meros automatismos, sino que manifiestan ya en sí mismas una estructura “proto-intencional”, ya que aun en la pasividad opera, como dice Husserl, “una espontaneidad oculta”¹⁶.

Entre los instintos trascendentales que orientan este proceso, Husserl menciona los siguientes: autopreservación, objetivación, mundanización, nutrición, protección y sexuación¹⁷. Se trata de habitualidades y capacidades sedimentadas filogenéticamente que pueden corroborarse ontogenéticamente en el despliegue vital de toda subjetividad. La dinámica de la instintividad trascendental involucra el impulso, el cumplimiento y la plenificación, prefigurando así, de manera pasiva, el dinamismo que regirá las dimensiones intencionales de la vida activa. “El ‘pre-ego’ del nivel pre-intencional se autotrasciende en el ‘proto-ego’ del estrato activo reflexivo en una creciente toma de conciencia, hasta que el ‘ego’ se hace pleno cargo de su vida y se autoconstituye como un sujeto autónomo y responsable”¹⁸. De este modo, a la indiferenciación inicial y a la constitución pasiva de proto-objetos a partir de la afección del núcleo sensible de la proto-hyle sobre las proto-cinestesis y los proto-sentimientos, sigue el proceso teleológico que lleva al nivel de la constitución de objetos propiamente dichos mediante actos intencionales y, ulteriormente, al nivel de la sedimentación de estos actos en habitualidades y capacidades que converge con una tipificación del mundo constituida por sentidos y vigencias. Por este motivo, puede referirse Walton a que “los sentidos del mundo y sus vigencias no se darían sin las vivencias, así como los sentidos y vigencias de las vivencias no se darían sin el ‘proto-yo’ en el presente viviente”¹⁹.

Es importante destacar, especialmente para comprender los ulteriores desarrollos de la fenomenología francesa, que en estas indagaciones de carácter genético que empalman con las actividades intencionales a través de la teleología, Husserl menciona cada vez más el “cuerpo propio” como portador de las proto-cinestesis y los proto-sentimientos en un nivel instintivo, el cual condiciona pasivamente la percepción, la valoración, la volición y demás actos intencionales. En efecto, para que la experiencia sea posible, el dato hylético proto-impresional debe estar dado de antemano, a fin de que acontezcan

¹⁶ *Hua* XLII, p. 169.

¹⁷ *Hua* XV, p. 385. Cf. Lee, N., *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1993.

¹⁸ Rizo-Patrón, R., “Husserl, lector de Kant”, en: *Areté*, v. XXIV, 2 (2012), pp. 351-383, p. 381.

¹⁹ Walton, R., “Prolegómenos a la correlación intencional y a la lógica trascendental”.

los procesos de temporalización y asociación que dan origen a la correlación proto-hylética entre el polo yoico y el polo no-yoico del flujo vital. La conciencia trascendental debe estar configurada de tal manera que esos datos hyléticos puedan ingresar en ella impresionalmente, lo cual requiere de la receptividad propia de la corporalidad a través de la acción de los sentidos externos, los sentidos internos y los órganos corporales asociados que la hacen posible. De allí que ya Ludwig Landgrebe considere que la corporalidad queda incorporada a la dimensión profunda de la subjetividad “como condición trascendental de posibilidad de todo nivel superior de la conciencia y de su carácter reflexivo”²⁰.

En la fenomenología genética de Edmund Husserl, el análisis del “presente viviente” representa la instancia última de fundamentación más allá de la cual no se puede retroceder, salvo que se apele a una experiencia de características distintas a las de la experiencia intencional orientada al mundo, a las propias vivencias y a los otros. Es el paso que da Michel Henry al referirse a la autoafección de la vida como “el único ser real y verdadero del individuo trascendental que somos”²¹.

Michel Henry y la autoafección de la vida

Este paso dado por el fenomenólogo francés implica detenerse no tanto en la inteligibilidad de los fenómenos sino más bien en la consideración de su fenomenalidad, es decir, indagar en la primigeneidad en virtud de la cual los fenómenos llegan a ser fenómenos o, en términos henrianos, en la esencia de la manifestación. De este modo, sostiene Henry que “la fenomenología no es la ‘ciencia de los fenómenos’ sino de su esencia, de lo que permite cada vez a un fenómeno ser un fenómeno”²². Con ello no se refiere el fenomenólogo francés tanto a la esencia de “lo que aparece”, sino más bien a la esencia del “aparecer” mismo de lo que aparece, lo cual supone una radicalización del planteamiento: el objeto de la fenomenología ya no es el fenómeno entendido como lo “dado” en un nivel óntico, sino la fenomenalización del fenómeno entendida como la “donación” en un nivel ontológico. Advierte Henry que “la honda dependencia

²⁰ Landgrebe, L., “Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte”, en: *Phänomenologische Forschungen*, 3 (1976), pp. 17-47, p. 35.

²¹ Henry, M., *La barbarie*, Paris: Grasset, 1987, p. 131.

²² Henry, M., *Encarnación*, Salamanca: Sígueme, 2001, p. 165.

de lo que aparece respecto del acto de aparecer exige que este constituya en adelante el tema de la problemática”²³.

Así como sin la luz no puede manifestarse cosa espacial alguna ante nuestros ojos, de manera análoga sin el aparecer no puede haber nada que efectivamente se nos aparezca. Lo curioso aquí es que “el aparecer” en sí mismo no aparece en el modo de la visibilidad y, a pesar de ello, es condición de posibilidad de “lo que aparece” ante nuestra vista. Mediante este cambio del eje temático en la propuesta henriana, se transforma la fenomenología en una auténtica “fenomenología de lo inaparente”. En efecto, en tanto que para Husserl eso inaparente que posibilita el aparecer de los objetos es la intencionalidad de la conciencia, en el caso de Henry la esencia de la manifestación no depende de la correlación y tampoco puede radicarse en una dimensión trascendente como la espacialidad, la temporalidad o la mundanidad, puesto que considera que en la esfera inmanente radica una estructura fundante de la fenomenalidad de todos los fenómenos. En este sentido, en su obra sobre la fenomenología francesa, Philippe Capelle sostiene que “Michel Henry se funda en la tradición fenomenológica en la exacta medida en que se trata de pensar la esencia de la manifestación, pero eso no implica que sea necesario remitirse al concepto de intencionalidad, concepto que fue tomado por Husserl, alumno de Brentano, para dar un método a la fenomenología”²⁴.

En efecto, la fenomenología trascendental husserliana responde a una estructura hilemórfica en la que los datos de sensación y los sentimientos sensibles constituyen parte no-intencional de fenómenos intencionales. Husserl ha dicho que “los datos sensibles se dan como materias con relación a formaciones intencionales o donaciones de sentido de diferentes grados”²⁵. Estos

²³ Henry, M., *La esencia de la manifestación*, Salamanca: Sigueme, 2015, p. 66. Esta distinción entre “lo que aparece” y el “aparecer” en la noción de fenómeno ya había sido establecida tempranamente por Husserl: “No será señalado nunca con bastante rigor el equívoco que permite llamar ‘fenómeno’, no solo a la vivencia en que consiste el aparecer del objeto, por ejemplo, la vivencia concreta de la percepción en que el objeto mismo nos está supuestamente presente, sino también al objeto aparente como tal” (Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, Barcelona: Altaya, tomo II, 1997, p. 478). La palabra “fenómeno” proviene del griego φαίνόμενον, a través del latín *phaenomenon*, y se relaciona con la raíz indoeuropea *bha- (brillar) y con la palabra griega φώς (luz). Las dos significaciones aquí señaladas forman parte de las catorce acepciones del término “fenómeno” que Antonio Zirión ha destacado en la obra de Edmund Husserl. (Cf. Zirión, A., “Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología”, en: *Diánoia*, 33 (1987), pp. 283-299).

²⁴ Capelle, P., *Fenomenología francesa actual*, Buenos Aires: Universidad Nacional De San Martín, 2009, p. 50.

²⁵ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro I, México: Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 283.

componentes sensibles constituyen una “materia” o “hyle” en virtud de la cual los actos dadores de sentido de la conciencia otorgan una “forma” o “morphé” a sus objetos intencionales. Henry lo explicita diciendo que “la ‘materia’ resulta sobredeterminada por la función que cumple en la totalidad de la vivencia noética en la que se inserta, función que hace de ella justamente una materia para las operaciones intencionales que se apoderan de ella y constituyen, a partir de ella y del contenido que les suministra en cada caso, el objeto”²⁶. En esta cuestión, Henry recrimina a Husserl no haber prestado suficiente atención al carácter no-intencional de la “materia” impresiva y afectiva, esto es, los datos de sensación y los sentimientos sensibles, así como haberla subsumido en la “forma” donada por la conciencia, siguiendo en esto la lógica propia de la intencionalidad que, a través de la filosofía escolástica y la psicología brenntiana, hunde sus raíces últimas en el hilemorfismo aristotélico. Y tal como sucede en la filosofía del estagirita, sostiene Capelle, “el binomio hyle-morphé es tematizado en beneficio de una reabsorción en la morphé”²⁷.

Husserl ha reconocido que existe un componente no-intencional originario de carácter impresivo y afectivo que no puede someterse a ninguna reducción, puesto que lo que la “epojé” permite reducir es el fenómeno intencional ya constituido que subsume en sí el componente no-intencional. Sin embargo, Husserl ha subordinado la dimensión inmanente de la “materia” en su carácter impresivo y afectivo a la dimensión trascendente de la “forma” intencional, reduciendo la impresionalidad y la afectividad al rango de mero dato que la conciencia debe animar, interpretar y objetivar como fuente intencional de la fenomenalidad. A tal punto es así, que Husserl ha aseverado que “la intencionalidad se asemeja a un medio universal que finalmente encierra en sí todas las vivencias, incluso aquellas que no se caracterizan como intencionales”²⁸. Según Henry, ocurre precisamente al revés: es la donación de la materia impresiva y afectiva en la inmanencia lo que funda la intencionalidad de la conciencia y despliega la trascendencia del mundo, puesto que esta materia impresiva y afectiva constituye la savia misma de la vida.

En este sentido, es importante señalar que, en el pensamiento henriano, no tiene vigencia la analogía que establece Husserl entre los “datos de sensación” y los “sentimientos sensibles” como vivencias no-intencionales, a pesar de que hasta ahora los hemos considerado conjuntamente. En el primer caso,

²⁶ Henry, M., *Fenomenología material*, Madrid: Encuentro, 2009, p. 46.

²⁷ Capelle, P., *Fenomenología francesa actual*, p. 53.

²⁸ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 202.

la sensación como contenido inmanente de la conciencia tiene un carácter representativo, puesto que es el sustrato material lo que posibilita la percepción de un objeto. Por ende, aquí el contenido no-intencional está al servicio de un acto intencional y de un objeto intencionado. En el segundo caso, el sentimiento como contenido inmanente de la conciencia no anuncia otro objeto que su propio sentir. Por ende, aquí el contenido no-intencional no está al servicio de un acto intencional o de un objeto intencionado. De acuerdo con esto, la temprana expresión husserliana “sentimiento sensible” representaría un “oxímoron”, dicho en palabras de Henry: “hablar de un sentimiento sensible está, en última instancia, vacío de sentido, se propone al punto de vista ontológico como un absurdo”²⁹. Atendiendo a este descuido del filósofo moravo, Henry marca una tajante distinción entre “sensibilidad” y “afectividad”. La primera se refiere a la capacidad de la conciencia de ser afectada por medio de los sentidos asociados a órganos corporales, dando lugar a una experiencia perceptiva, escorzada y hori-zóntica. La segunda se refiere a una afección inmediata que no está mediada por ningún sentido vinculado a órganos corporales, dando lugar a una experiencia afectiva, plena y carente de horizontes³⁰.

El componente impresivo y afectivo, es decir, la materia fenomenológica, debe estar previamente dado para hacer posible no solo la intencionalidad de los actos de la conciencia, sino también los procesos de temporalización y asociación que están en la base de la génesis de la intencionalidad en la propuesta husserliana. En efecto, la estructura formal de la conciencia temporaliza intencionalmente la experiencia, asociando el material impresivo y afectivo que constituye su contenido primario. Por este motivo, ha podido afirmar Husserl algo con lo que Henry está muy de acuerdo, a saber, que “la impresión originaria es la fuente primigenia de toda conciencia y todo ser ulterior”³¹. Sin

²⁹ Henry, M., *La esencia de la manifestación*, p. 442.

³⁰ Henry ha criticado el tratamiento noético-noemático con el que Husserl equipara sus análisis de la experiencia perceptiva y de la vida afectiva. En los mismos términos alemanes que usa Husserl para “percepción” (*Wahrnehmung*: literalmente “tomar la verdad”) y “valicepción” (*Wertnehmung*; literalmente “tomar el valor”) se dejaría ver la inspiración intencional que guía la investigación que ha llevado adelante.

³¹ Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2002, p. 88. Si bien en los análisis estáticos husserlianos la conciencia es considerada impresional y afectiva en sí misma, pareciera que, a fin de que la conciencia pueda funcionar de esta manera, fuese necesario suponer la corporalidad como parte integral constituyente del sujeto trascendental, dotado de sentidos y órganos asociados que posibilitan estos procesos. Por este motivo, Henry caracterizará al “sí mismo” o “ipseidad” como un “yo carnal” que incluye la doble dimensión de la carnalidad de la vida (*Leib*) y la carnalidad del mundo (*Körper*). (Cf. Henry, M., *Encarnación*, 2001).

embargo, el fenomenólogo francés insiste en que esta donación originaria no proporciona una materialidad muerta, informe e indeterminada, a la que la actividad noética animaría, interpretaría y objetivaría a su antojo, sino que son los modos de presentación de esta materialidad originaria los que dictan a los actos noéticos las modalidades de su propio cumplimiento. De manera que habría que distinguir claramente dos niveles de donación: una “primaria”, la donación no-intencional “impresivo-afectiva”, y una “secundaria”, la donación intencional “noético-noemática”. En el primer nivel se ubica la “fenomenología material” henriana y en el segundo nivel hace lo suyo la “fenomenología trascendental” husserliana.

A pesar de ser un eximio lector de Husserl y de mencionar a menudo las síntesis pasivas para criticarlas, Henry desconoce los desarrollos de la fenomenología genética que hemos expuesto sucintamente en el apartado anterior. Allí dejamos en claro que la “hyle” del análisis estático, informada por una “morphé” a través de actos noéticos que dan origen a objetos noemáticos, subsume a la “proto-hyle” del análisis genético, configurada por procesos temporales, asociativos y cinestésicos en el curso vital primigenio, bajo una triple articulación pasiva de “núcleo sensible”, “proto-sentimiento” y “proto-cinestesia”. Habíamos señalado también que lo que afecta al “polo yoico” en la fase temporal de la “proto-impresión”, es decir, en la instancia en que la materia ingresa a la conciencia haciendo posible la experiencia, no era directamente el núcleo sensible del “polo no-yoico”, sino el “proto-sentimiento” que provoca en el “proto-yo” el núcleo sensible, es decir, o bien una “atracción”, en el caso de ser “placentera” la proto-experiencia, o bien un “rechazo”, en el caso de ser “displacentera”. De esta manera, ya se da en esta instancia de la pasividad primaria una cierta autoafección proto-yoica, aunque Husserl deja en claro que el contenido del núcleo sensible proto-hylético tiene su origen en el polo extraño al yo, es decir, en la ajenidad de la trascendencia del polo no-yoico.

La diferencia fundamental entre ambos autores estriba en que, según Husserl, por más que sea impresional *sui generis*, la conciencia se dona constantemente a sí misma, temporalizándose en un flujo continuo que retiene la proto-impresión en el horizonte del pasado y la anticipa en el horizonte del futuro, de acuerdo con un esquema trifásico, extático y horizontico, en tanto que, según Henry, la impresionalidad se da constantemente a sí misma de manera no-intencional en el presente viviente, con una legalidad que es la propia de su modo ensimismado de donación, esto es, el autoimpresionarse sin distancia de la impresión. Esta diferencia fundamental viene a ratificar que la impresionalidad

y la afectividad son antecedentes y fundantes respecto de la intencionalidad y la horizonticidad. Por eso, puede decir Capelle sobre el planteo henriano que “la intencionalidad de la conciencia no está en condiciones de constituir el eje del nuevo método fenomenológico exigido. Una fenomenología radical es una fenomenología contra-intencional porque hace justicia a la ontología de la vida en su materialidad”³².

Al no respetar el carácter no-intencional de los datos de sensación y de los sentimientos sensibles como contenido primario de la impresionalidad y la afectividad, al subsumirlos como parte ingrediente de fenómenos intencionales, el “giro metodológico” que implica para Husserl la “reducción fenomenológica” se termina completando con el “giro temático” que supone la “reducción eidética”. Henry piensa que “la impresión, que nunca es trascendente y que nunca se da en sí misma en la presentación extática del ahora, que no se da en esta sino para renunciar a su realidad impresional vivida y deslizarse en la irrealidad noemática, encuentra según la interpretación de Husserl su ser original y propio en esta venida a la irrealidad”³³. En efecto, al ser interpretada como un sustrato noético de un objeto noemático, la “materia” individual y concreta propia de la “impresión” termina siendo funcional a una “forma” universal y abstracta propia de la “intención”. De esta manera, la fenomenología husserliana, célebre por su lema de volver a las cosas mismas, termina descuidando la consideración de las “existencias” en beneficio de las “esencias”. A raíz de este perfilamiento, el filósofo moravo termina buscando la esencia de la experiencia de la conciencia, adquiriendo la cientificidad y la apodicticidad desde siempre pretendida, aunque se aleja de la fenomenalidad de la vida en su radical facticidad como modo originario de darse. Por este motivo, se acusa a Husserl de “esencialismo”, esto es, de haber privilegiado la “esencia” universal y abstracta en desmedro de la “existencia” individual y concreta, a raíz del paradigma intencional que pondera la visibilidad de lo visto frente a la invisibilidad de lo que no es susceptible de ser visto, pero que representa la condición de posibilidad de lo visto. Sostiene Henry al respecto que “Husserl ha privilegiado la esencia como la ‘re-presentación’ de las cualidades esenciales de la vida y de su realidad en lugar de su imposible ‘presentación’”³⁴.

³² Capelle, P., *Fenomenología francesa actual*, p. 54.

³³ Henry, M., *Fenomenología material*, p. 71.

³⁴ *Ibid.*, p. 141. El método husserliano de la reducción fenomenológica es rechazado en la propuesta henriana básicamente por tres motivos: en primer lugar, porque arriba a una conciencia absoluta constituyente cuya esencia exige un correlato intencional, esto es, un mundo de objetos constituidos con sus horizontes trascendentes; en segundo lugar, porque esta conciencia se reconoce

Según Henry, entonces, la esencia de la manifestación no puede ser de carácter intencional, porque la intencionalidad de la conciencia y su apertura al mundo revelan una dimensión trascendente de la experiencia que exige ser reconducida a una esfera de radical inmanencia como instancia originaria de la manifestación. Sostiene el fenomenólogo francés que “no ser obra de la trascendencia significa, pues, para una manifestación, surgir y cumplirse independientemente del movimiento por el que la esencia se lanza y se proyecta hacia delante bajo la forma de un horizonte. Surgir, cumplirse y mantenerse independientemente del proceso ontológico de la objetivación, es decir, precisamente en ausencia de toda trascendencia”³⁵. Así, se pone en evidencia que el horizonte de “visibilidad del mundo” no permite considerar la primigenia “invisibilidad de la vida”, puesto que mantiene en posición de “exterioridad” al fenómeno y oculta la originaria “interioridad” de la fenomenalidad. Frente a esta distinción de ámbitos, Henry se pregunta: “¿De qué manera, pues, se revela lo interior si no es en un mundo ni como un mundo? A la manera de la vida. La vida se siente y se experimenta ella misma de forma inmediata, de modo que coincide consigo misma en cada punto de su ser y, sumergida toda entera en sí y agotándose en ese sentimiento de sí, se realiza como un pathos”³⁶.

La esencia de la “inmanencia” se sustrae, entonces, al ser considerada en el horizonte de la “trascendencia”, lo que equivale a decir que la “vida” no puede ser considerada como un acontecimiento entre tantos del “mundo”. En efecto, la vida no forma parte de una “ontología regional”, su fenomenalidad no es mundanal sino trascendental; por ello, es el lugar de la revelación de todo lo que existe y conforma el tema de una “ontología fundamental”. Por un lado, la “vida” se revela a sí misma como una “autoafección” en la que se identifica lo que se manifiesta y la condición de posibilidad de esa manifestación, haciéndose efectiva en la experiencia de la “afectividad”. Por otro lado, el “mundo” aparece mediante una “heteroafección” en la que se separa lo que se manifiesta y la

a sí misma autodividiéndose, esto es, poniendo una distancia fenomenológica entre el momento reflexionante y el momento reflexionado; en tercer lugar, porque pretende reducir el proto-fenómeno impresivo y afectivo de la experiencia a la condición de fenómeno puro dado a la mirada intencional del sujeto reductor. Se puede apreciar en los tres casos una dehiscencia en el seno de la experiencia de la conciencia, puesto que, como sostiene Miguel García-Baró, “si intencionalidad es básicamente separación de sí, queda fuera de la descripción el punto fontanal mismo, es decir, la inmanencia del presente a sí mismo” (García-Baró, M., “¿Invertir la intencionalidad? Henry y la absorción de la intencionalidad en el ser”, en: *Anuario filosófico-Universidad de Navarra*, v. LIII, 3 (2020), pp. 519-544, p. 533).

³⁵ Henry, M., *La esencia de la manifestación*, p. 224.

³⁶ Henry, M., *Ver lo invisible*, Madrid: Siruela, 2008, pp. 18-19.

condición de posibilidad de esa manifestación, canalizándose en la experiencia efectiva de la “intencionalidad”. De aquí que Henry pueda afirmar que “la vida no es una mera cosa, por ejemplo, el objeto de la biología, sino el principio de toda cosa. Se trata de una vida fenomenológica en el sentido radical de que la vida define la esencia de la fenomenalidad pura y, por ende, del ser, por cuanto el ser es coextensivo al fenómeno y se funda en él”³⁷.

De este modo, la vida constituye el origen de la fenomenalidad, es decir, todo brota desde ella, transcurre en ella y retorna a ella. Al ser inmanencia radical y pasividad pura, la vida tiene la estructura formal de la “autoafección”, esto es, donación desde sí misma, en sí misma y para sí misma. La vida no se aliena nunca en el mundo y se refiere siempre a sí misma, en ausencia de toda distancia respecto de sí misma, sin resquebrajar su autorreferencialidad de manera extática, reflexiva o dialéctica. Sobre esto último, afirma Henry que “en tanto se experimenta a sí misma en la inmanencia radical de su autoafección, la vida es esencialmente pasiva respecto de sí”³⁸. Mediante esta reducción radical a la inmanencia, el fenomenólogo francés identifica lo que Husserl había diferenciado: “lo que aparece” y el “aparecer”, puesto que “fenómeno” y “fenomenalidad” no son ya dissociables, sino dos aspectos del único movimiento autoafectante de la vida. Fiel a la correlación noético-noemática, el aparecer en Husserl es siempre aparecer de “lo otro” respecto de un “sí mismo”, no pudiendo coincidir intencionalmente “lo que aparece” con el “aparecer”. En cambio, por medio de la reducción radical a la inmanencia de una autoafección pre-reflexiva, en Henry “lo que aparece” coincide con el “aparecer”, con lo cual no solo se bloquea la posibilidad de que la trascendencia funde a la inmanencia por medio de una heteroafección, sino también la posibilidad de que exista una dehiscencia en el seno de la vida en su radical autoafección. Henry parece no dejar lugar a dudas al respecto cuando dice que “todo aparecer es un autoaparecer en un sentido radical”³⁹.

Ahora bien, la estructura ontológica de la inmanencia como autoafección encuentra su efectividad fenomenológica en la “afectividad”, la cual designa el modo de aparecer de todo lo que aparece, como sostiene nuestro autor: “la

³⁷ Henry, M., *Fenomenología material*, p. 33. En otra de sus obras Henry resume esta misma idea en tres palabras: “Vivir significa ser” (Henry, M., *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires: Prometeo, 2010, p. 20).

³⁸ Henry, M., *Fenomenología de la vida*, p. 30.

³⁹ Henry, M., *Fenomenología material*, p. 180.

afectividad es la esencia de la vida⁴⁰. La afectividad de la autoafcción refiere tanto a la esencia fenomenológica trascendental que posibilita todo tipo de afcción como al hecho fenomenológico de que cada vivencia se siente a sí misma bajo cierta tonalidad y hace así posible su manifestación. Por eso puede decir Henry que “la manera en que lo interior se revela a sí mismo, en que la vida se vive a sí misma, en que la impresión se impresiona inmediatamente a sí misma, en que el sentimiento se afecta a sí mismo, antes de cualquier mirada e independientemente de ella, es la afectividad”⁴¹. La afectividad es trascendental, es decir, independiente del mundo y de las cosas intramundanas, aunque se caracteriza por estar polarizada en dos sentimientos originarios: “sufrimiento” y “goce”. En tanto que la impotencia ante la imposibilidad de distanciarnos de nosotros mismos por la radical pasividad que nos constituye implica un “sufrimiento trascendental”, la potencia que brota de la impotencia del sentimiento en su sentirse a sí mismo, en tanto atado a sí mismo y como conquista de sí mismo, supone un “goce trascendental”. Estos sentimientos originarios revelan en la afectividad autoafectante de la vida una unidad trascendental articulada que no tiene vínculo con la experiencia heteroafectante de lo mundano. En esta instancia debemos recordar que, en la fenomenología genética husserliana, ya se hablaba del “placer” y del “displacer” como polarizaciones originarias con las que los “proto-sentimientos” condicionan las “proto-cinestesias” hacia un movimiento de “atracción” o “rechazo” respecto del “núcleo sensible” afectante. Como mencionamos en el apartado anterior, este condicionamiento responde a “proto-instintos” que regulan el modo en que el núcleo sensible del polo no-yoico impacta sobre el polo yoico en el presente viviente.

En virtud de la estructura inmanente de la afectividad, sostiene Henry que “la vida se experimenta a sí misma y no es otra cosa que eso, el puro hecho de experimentarse a sí misma inmediatamente y sin distancia”⁴². Al constituir un bucle autoafectivo, la “afectividad” funda, de manera inmediata y sin distancia alguna respecto de sí misma, la “ipseidad”, esto es, el “sí mismo” de la subjetividad considerada como “mónada”, producto de la identidad entre lo afectante y lo afectado. Y como instancia trascendental que se despliega independientemente del aparecer extático del mundo, la afectividad de la ipseidad se expresa, a través de variadas modulaciones de sus formas dicotómicas originarias de “sufrimiento” y “goce”, en un “sentimiento” particular que puede tener una

⁴⁰ Henry, M., *La esencia de la manifestación*, p. 454.

⁴¹ Henry, M., *Ver lo invisible*, p. 19.

⁴² Henry, M., *Fenomenología material*, p. 212.

tonalidad “negativa” o “positiva”, por ejemplo: dolor o placer, tristeza o alegría, odio o amor. Estos sentimientos particulares que expresan la afectividad en el “aquí y ahora” tampoco son intencionales y se restringen a sentirse a sí mismos sin mediación, sin plenificación y sin escorzamiento.

Que los sentimientos particulares sean vivencias de carácter pasivo y no-intencional no implica que no estén referidos a objetos que los motiven. Si bien, “trascendentalmente” consideradas, la afectividad y la intencionalidad corren por carriles paralelos, “existencialmente” toda constitución de objetos aparece templada por un sentimiento y todo sentimiento aparece siempre referido a objetos. Por ejemplo, cuando siento un fuerte dolor en mi cuerpo, lo que experimento inmediatamente en primera persona es el dolor mismo que adviene al modo de una contra-cinestesia, aunque esa vivencia remita existencialmente a la parte específica de mi cuerpo adolorida⁴³. El fenomenólogo francés sostiene que la afectividad “funda” trascendentalmente la posibilidad de la experiencia de objetos y la constitución de los objetos “motiva” existencialmente los sentimientos particulares vividos. En este sentido, a pesar de que el sentimiento en sí mismo considerado no tiene relación con el objeto al cual refiere por medio de la apercepción propia de los actos intencionales, el sentimiento se determina existencialmente siempre como “sentimiento de”. De modo que existen dos niveles de indagación en los análisis henrianos que no deben confundirse, si es que no se quiere malinterpretar al autor, a saber, la dimensión de la vida en su carácter existencial y la dimensión trascendental de su fundamentación ontológica.

Sin embargo, más allá de este espacio de intersección en un nivel existencial en el que los sentimientos particulares se encuentran motivacionalmente con los objetos constituidos por la conciencia, en un nivel de fundamentación la propuesta de Henry conlleva a un divorcio entre pensamiento y vida, porque, según nuestro autor, “el pensamiento no conoce la vida al pensarla”⁴⁴. En efecto, el pensamiento no puede acceder a la esencia de la vida, porque el pensamiento es intencional y la vida, no-intencional; el pensamiento es abstracto y la vida,

⁴³ Agustín Serrano de Haro en sus apuntes sobre fenomenología del dolor nos dice que “en el sufrimiento físico, la sensibilidad perceptiva y carnal que discurre normalmente en apertura al mundo, revierte sobre sí misma, afluje y refluye contra sí, sin salida intencional, sin apertura transitiva a otra cosa que la revelación inesperada de su propia carnalidad. En una palabra, la sensibilidad se afecta, se llena de sí, en un sesgo que no es reflexivo, pero sí determina un retorcimiento íntimo en virtud del cual doler es siempre dolerse” (Serrano de Haro, A., “Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor”, en: *Ápeiron. Estudios de filosofía. Filosofía y fenomenología*, 3 (2015), pp. 129-135, p. 133).

⁴⁴ Henry, M., *Encarnación*, p. 125.

concreta; el pensamiento es activo y la vida, pasiva. Para comprender esta tesis henriana, conviene recordar que, debido a su carácter esencialmente reflexivo, el pensamiento es siempre pensamiento de algo retenido en la retención, en tanto que la vida siempre se autoafecta en la proto-impresionalidad del presente viviente sin dispersarse en horizontes. Es la estructura extática de la temporalidad lo que hace posible la dehiscencia de la conciencia y, por lo tanto, su carácter intencional y reflexivo que escinde el aparecer de lo que aparece. De aquí que Henry pueda decir que “la duplicación entre donación y dato no es sino la expresión del modo según el cual el pensamiento piensa todo aquello que piensa, en la duplicación precisamente y por ella”⁴⁵.

Consecuentemente, la vida como automanifestación se revela en un ámbito que de suyo no puede ser pensado, aunque da constantemente motivos para pensar, puesto que la afectividad inmanente de la vida precede y funda la intencionalidad de la conciencia y el despliegue horizontico del mundo. Nos dice Henry que “la vida se afecta, es para sí, ella se siente sin que esto ocurra por intermedio de algún sentido, sea este el interno o cualquier sentido externo. Pero esta autoafección pre-reflexiva 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”⁴⁶. Esta experiencia no pensada que motiva el pensamiento reflexivo es anterior a toda objetivación y conceptualización, es la experiencia radical de la autoafección pura de la vida que cada cual puede llegar a vislumbrar en primera persona, en el mayor de los silencios y en la mayor de las soledades, a partir de la afectividad originaria que templada la experiencia en sentimientos particulares que modulan el sufrimiento y el goce. Es por eso que Capelle puede resumir esta cuestión diciendo que, según Henry, “en su ser más íntimo y en su esencia más propia, la vida se encuentra constituida como una interioridad tan radical que, en verdad, apenas permite ser pensada”⁴⁷.

⁴⁵ Henry, M., *Fenomenología material*, p. 110. Esta crítica que Henry le hace a Husserl respecto de la duplicidad implicada en la correlación “noético-noemática” recuerda la crítica que Plotino llevó adelante contra Aristóteles respecto de la duplicidad supuesta en su consideración de la divinidad como *nóesis-noéseos*. En este sentido, tanto Henry como Plotino conciben el origen de todas las cosas por fuera del alcance del pensamiento (Cf. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 9, 1074b34; Plotino, *Enéadas*, III, 7),

⁴⁶ Henry, M., *Fenomenología de la vida*, p. 28.

⁴⁷ Capelle, P., *Fenomenología francesa actual*, p. 49. Husserl y Heidegger, los mayores representantes del movimiento fenomenológico, habrían hecho grandes aportes respecto de la “fenomenalidad del mundo”, en sintonía profunda con la tradición filosófica occidental. El aporte de Henry reside en haber puesto en evidencia el suelo sobre el que tal fenomenalidad del mundo se movía

Jean-Luc Marion y la saturación de la experiencia

En tanto que la fenomenología de Michel Henry insiste en la predominancia de la “vida” por sobre el “mundo” –es decir, en la preeminencia de la “inmanencia” como estructura fundamental del aparecer y origen fontanal de la “trascendencia”–, Jean-Luc Marion propone una nueva radicalización de la fenomenología en la que el advenimiento de la donación pone en primer plano el polo de la “trascendencia” dentro de la correlación, aunque siempre sobre el trasfondo de la “inmanencia” del adonado como dativo de la manifestación. En efecto, según este autor, “la inmanencia estricta suspende la correlación del fenómeno porque ofusca, de entrada, el vínculo entre la donación y lo dado”⁴⁸. Y, en tanto que en la fenomenología de Michel Henry la vida se da como “autoafección” y todo acto intencional transcurre de manera subordinada en el orden de la “heteroafección”, en los planteos de Jean-Luc Marion la donación originaria de los fenómenos es contemplada como una “llamada” que nos excede y que, sin embargo, se descubre en nuestra capacidad de “respuesta”.

Este fenomenólogo francés propone una “reducción fenomenal” que supere la “reducción trascendental” husserliana y la “reducción existencial” heideggeriana. Por un lado, la reducción en Husserl reconduce la experiencia al ámbito originario de la conciencia transmundana, a partir de la cual se constituye y se dona el sentido a los objetos mundanos. Por otro lado, la reducción en Heidegger introduce la diferencia ontológica y reconduce la experiencia de los entes mundanos al horizonte trascendental del ser que les da sentido. En cambio, esta “tercera reducción” no consiste en una reconducción del objeto a la conciencia o del ente al ser, sino en un redireccionamiento de lo dado a su donación o, en otras palabras, del fenómeno a su fenomenalización. De este modo, los paradigmas de la “objetividad” husserliana y de la “enticidad” heideggeriana son superados en la consideración de la “fenomenalidad” marioniana. El fenomenólogo francés resume los pasos aquí señalados en estos términos: “La reducción trascendental del fenómeno al objeto llevada a cabo por el Yo según Husserl, luego la reducción por el Dasein del fenómeno al ente según Heidegger, finalmente una tercera reducción que retoma, valida y descalifica a la vez las dos primeras: la reducción del fenómeno a lo dado en él”⁴⁹.

aún sin saberlo, a saber, la “fenomenalidad de la vida”. Así, este aporte habría producido una auténtica “inversión de la fenomenología”.

⁴⁸ Marion, J.-L., *Siendo dado*, Madrid: Síntesis, 2008, p. 63.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 14.

Por una parte, Marion comparte con Husserl tanto la operación metodológica de la reducción como la distinción entre actitud natural y actitud trascendental, pero le critica su proyecto de fenomenología como ciencia estricta que deriva en una concepción objetivante de la experiencia. Por otra parte, Marion comparte con Heidegger tanto la concepción del fenómeno en tanto portador de la capacidad de manifestarse desde sí mismo como la centralidad de las nociones de acontecimiento y donación, pero le critica no haber consumado su proyecto desobjetivante de la experiencia, al haber postulado al ser como horizonte último de manifestación de los fenómenos. Marion busca distinguirse de Husserl y de Heidegger diciendo que “el objeto y el ente deben de entrada fenomenalizarse y no pueden fenomenalizarse sin darse. Ni la objetividad ni la enticidad alcanzan el fondo de la fenomenalidad, la donación en la que se abre sin condición ‘a priori’ cada fenómeno. O dicho de otra manera, en última instancia, no hay objetos, sino solamente interpretaciones que objetivan los fenómenos originariamente dados, no hay tampoco entes, sino interpretaciones ontológicas de los fenómenos originariamente dados”⁵⁰.

La reducción marioniana pone en evidencia que, cuanto mayor es la reducción, tanto mayor es la donación y se lleva a cabo bajo la modalidad de una tonalidad afectiva fundamental. En esta valoración de la función reveladora de la afectividad por sobre la reflexividad, Marion parece estar más cerca de Heidegger que de Husserl, aunque para el autor de *Ser y tiempo* la reducción se encuentra limitada, en una primera etapa, por la comprensión del ser constitutiva del Dasein y, en una segunda etapa, por el horizonte acontecimental de la historia misma del ser. Y en tanto que el temple anímico privilegiado por Heidegger para su reducción ontológica es la “angustia”, el fenomenólogo francés recurre a otro temple anímico, también presente en la obra temprana heideggeriana, a saber, el fenómeno del “aburrimiento”, en el cual toda nuestra experiencia queda suspendida, anulada y reducida al darse de la pura donación. Marion afirma que “el aburrimiento mantiene al Yo en el abandono de todo, incluso de sí mismo, destituyéndolo, al mismo tiempo, de su carácter de ente

⁵⁰ *Ibid.*, p. 13. Adviértase que Marion asume la noción de “reducción” no tanto en el sentido de una “limitación” sino en el de una “reconducción” a la primigenidad de la experiencia. De esta manera, la “reducción fenomenal” relaciona la operación metodológica fundamental de la fenomenología con la instancia última de la fenomenalización. No se debe olvidar al respecto que, en su afán por descubrir la dimensión más profunda de toda realidad, la *reductio ad fundamentum* ha sido desde siempre el método propio de la metafísica.

en el ser”⁵¹. En efecto, el aburrimiento es un temple anímico paralizante que opera como un contra-existenciaro y que permite experimentar la donación sin hacer referencia a lo donado en ella; en otras palabras, el aburrimiento hace patente la diferencia fenomenológica entre “don” y “donación”.

Este aporte marioniano que pone en evidencia la imbricación entre reducción y donación constituye, según el propio Michel Henry, el cuarto principio de la fenomenología: “cuanto más de reducción, tanto más de donación”⁵². La operación esencial de la reducción funciona como una “navaja de Ockham” fenomenológica que desemboca en la donación pura y absoluta, esta vez considerada más allá de los paradigmas de la objetividad y de la enticidad. La reconducción a la donación a partir de la reducción constituye un redireccionamiento hacia la posibilidad misma de la manifestación del fenómeno. En este sentido, Marion nos dice que “lo que valida fenomenológicamente un fenómeno como algo dado absolutamente no es su simple aparecer, sino su carácter reducido: solo la reducción permite acceder a la donación absoluta y no tiene otra meta que no sea esa”⁵³. En efecto, la fenomenología fue instituida por Husserl con el acto de la “reducción trascendental” y continuada por Heidegger con el acto de la “reducción existencial”, pero tales actos suponen aquello a lo que reconducen, esto es, la donación originaria de los fenómenos que pone en evidencia la “reducción fenomenal”. Marion deja en claro que “la aparición solo basta para ser, en tanto que apareciendo ella ya se dona perfectamente, pero no se dona así perfectamente por el solo hecho de que aparece, sino en tanto se reduce a su donación para la conciencia. De este modo, la donación se despliega según la medida directa de la reducción: cuanto más se radicaliza la reducción, tanto más se despliega la donación”⁵⁴.

⁵¹ Marion, J.-L., *Reducción y donación*, Buenos Aires: Prometeo/Universidad Católica Argentina, 2012, p. 268. El temple anímico del aburrimiento será luego reemplazado y superado en la obra marioniana por el fenómeno saturado del amor (Cf. Marion, J.-L., *El fenómeno erótico*, Buenos Aires: Cuenco de plata, 2005).

⁵² Henry, M., “Quatre principes de la phénoménologie”, en: *Revue de métaphysique et de morale*, v. XCVI, 1 (1991), pp. 3-26, p. 7. Los otros tres principios que considera allí Henry son: “tanto de aparecer, tanto de ser”, “la intuición como fuente de derecho del conocimiento” y “volver a las cosas mismas”.

⁵³ Marion, J.-L., *Siendo dado*, p. 50. Husserl sostuvo ya tempranamente que “la donación de un fenómeno reducido en general es una donación absoluta e indubitable” (Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, México: Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 62). También Henry ya se había manifestado al respecto: “La reducción abre y da. Y ¿qué es lo que da? La donación” (Henry, M., “Quatre principes de la phénoménologie”, p. 13).

⁵⁴ Marion, J.-L., *Reducción y donación*, p. 277. Ciertos autores sostienen que la reducción atenta contra el carácter acontecual del fenómeno que Marion pretende defender. Si Marion desea ser coherente con su propuesta, debería explicitar su concepción de la reducción en términos de un

La “donación” representa, entonces, el concepto clave de la fenomenología, puesto que nos da un acceso pleno al ámbito no-intencional de las posibilidades de la fenomenalidad, trascendiendo los modelos intencionales del objeto y del ente que han seguido los iniciadores de la fenomenología. Al respecto, Walton comenta que “así como la objetividad solo puede aparecer en su lazo con el objeto y el ser en su diferencia respecto del ente, la donación solo puede aparecer indirectamente y ser leída en la superficie y en el pliegue de lo dado”⁵⁵. En efecto, las cosas se donan más originariamente cuando no se las considera intencionalmente como “objetos” o como “entes”, en función del horizonte de manifestación de la “conciencia” o del “ser”, sino cuando se les deja a ellas mismas la iniciativa en su darse absoluto e incondicionado, previo a toda adjudicación de sentido intencionada por la conciencia trascendental en su constitución del mundo objetivo o por el *Dasein* en su comprensión del ser de los entes. Marion agrega que “el horizonte de la fenomenalidad se determina, no solamente más allá de la objetividad, sino también más allá del ser, hasta la donación misma. Donación no significa evidentemente un nuevo refrito de la causalidad eficiente, sino el modo de fenomenalidad del fenómeno en tanto que él se da a sí mismo y por sí mismo, bajo la figura del acontecimiento irrepetible, imprevisible e inconstituible”⁵⁶. En efecto, hay un espectro de fenomenalización inherente a los fenómenos ajeno al dominio de la objetividad y de la enticidad. Y este espectro permite revelar el origen no-intencional de la intencionalidad, puesto que libera a la donación originaria de los paradigmas de la objetividad y de la enticidad, es decir, todo fenómeno, antes de ser interpretado como objeto o como ente, es originariamente donado y acontecencial, se da por y desde sí mismo. Cabe aclarar, empero, que este carácter donado y acontecencial que muestran los fenómenos puede, por medio de una “variación hermenéutica”, devenir en una interpretación objetivante o entificante, por ejemplo, un “acontecimiento” delictivo puede recibir un tratamiento “objetivante” o “entificante” durante el proceso judicial correspondiente.

Decir que los fenómenos “se dan” o “acontecen” implica devolverles a ellos la prioridad y dejar que ellos nos constituyan a nosotros, en vez de que nosotros los constituyamos a ellos, puesto que de este último modo se indexa

132

modo de manifestación, en vez de plantearla como una operación metodológica. (Cf. Romano, C., *El acontecimiento y el mundo*, Salamanca: Sígueme, 2012).

⁵⁵ Walton, R., “Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia”, en: *Tópicos*, 16 (2008).

⁵⁶ Marion, J.-L., *Acerca de la donación*, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín, 2005, p. 11.

el aparecer de lo que aparece en función de un filtro apriorístico subjetivo. Por eso, advierte Marion que “la donación fija precisamente como principio que nada preceda al fenómeno, solo su propia aparición a partir de sí”⁵⁷. En este sentido, “volver a las cosas mismas” implica asumir que en lo dado se accede a la donación, esto es, que lo dado adviene a partir de sí mismo de manera incondicionada y absoluta, sin poder ser previsto, constituido o determinado por la conciencia o el *Dasein*. La donación implica lo que aparece en el aparecer mismo, es decir, la articulación y el despliegue de las dos caras del fenómeno señaladas ya tempranamente por Husserl. Dice al respecto Marion que “las dos caras del fenómeno surgen de un solo y mismo golpe porque las dos donaciones no son más que una. Y esta es la donación: la de la trascendencia en la inmanencia”⁵⁸. De este modo, la donación abre el campo de la fenomenalidad y la puesta en escena del fenómeno se produce como la entrega de un don, puesto que, según Marion, “para ser, un ente debe aparecer, así pues, darse”⁵⁹.

La donación presenta una estructura originaria de llamada y respuesta: requiere de una “respuesta” del adonado ante la “llamada” de lo que se dona en la donación. Al dar una “respuesta” interpelada a la “llamada” interpelante, acontece “a una” el adonarse del “adonado” y la revelación de la “donación”, de manera que opera un juego circular según el cual el adonado es el revelador de lo dado a la vez que lo dado es lo revelador del adonado. Y en el “entre” de la “llamada” y la “respuesta” se cumple el adonarse de la donación, en un planteo que pretende superar el binomio metafísico “inmanencia-trascendencia”. En efecto, la llamada no proviene de una instancia originaria de carácter inmanente o trascendente, sino que se trata de una llamada anónima “a priori” y todo lo que se diga sobre ella no puede ser sino respuesta decidida “a posteriori”. Si bien la llamada nos es más íntima de lo que somos para nosotros mismos, su dimensión interpelante se da necesariamente en el ámbito de nuestra dimensión interpelada. Nos aclara Marion que “no se trata ya de comprenderse en el caso nominativo (mentando el objeto: Husserl), ni en el genitivo (pensamiento del ser: Heidegger), ni tampoco según el acusativo (acusado por el Otro: Levinas),

⁵⁷ Marion, J.-L., *Siendo dado*, p. 54.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 64. Estas dos caras de la donación han tenido diversas formulaciones en la historia de la fenomenología: aparecer y apareciente (Husserl), ser y ente (Heidegger), vida y viviente (Henry), carne del cuerpo y carne del mundo (Merleau-Ponty), existencia y existente (Lévinas), donación y don (Marion).

⁵⁹ *Ibid.*, 73.

sino según el dativo (me recibo de la llamada que me da a mí mismo, antes de darme cualquier otra cosa)⁶⁰.

En tanto que en la primera reducción el sujeto se concibe como instancia trascendental originaria y, en la segunda reducción, el *Dasein* se concibe como el lugar en que el ser acontece, en la tercera reducción el sujeto se reduce al carácter de “adonado”, esto es, al mero recibirse de lo que se da y en la medida en que se da, lo cual implica la transferencia de su “sí mismo” al fenómeno. En efecto, al ser dado el adonado y al recibirse de lo que se recibe, su “ipseidad” pertenece al fenómeno, siendo esta recepción de la donación lo que le permite fenomenalizarse, primando la pasividad por sobre la actividad –tal como ya sucedía en Husserl y en Henry– aunque sin anular la irreductibilidad entre ambas dimensiones. Marion prefiere, sin embargo, hablar de la “receptividad” del adonado, dimensión en la que quedan implicadas como momentos suyos la pasividad y la actividad. A propósito de esto, sostiene que “recibir significa, para el adonado, nada menos que realizar la donación transmutándola en manifestación, permitiendo que lo que se da se muestre a partir de sí. Huelga decir que esa receptividad no puede definirse en el marco de una oposición trivial entre la pasividad y la actividad, puesto que su privilegio es mediar entre ellas⁶¹. El adonado se mueve de acuerdo con la dialéctica de la llamada y la respuesta, gestionando el pasaje de lo que “se da” a lo que “se muestra”. Y en tanto que la llamada de la donación es eminentemente “fenomenológica”, la respuesta que da el adonado tiene un carácter infranqueablemente “hermenéutico”. De esta manera, la complementariedad que presentan fenomenología y hermenéutica en la obra marioniana es de vital importancia, tal como lo pone de relieve Jorge Roggero cuando dice que “la hermenéutica auténtica es una fenomenología y la fenomenología solo se cumple como hermenéutica⁶². Sin

⁶⁰ *Ibid.*, 425. La objeción que hace Henry al cuarto principio de la fenomenología está dirigida a la estructura de la donación en tanto articulación de llamada y respuesta. Si bien Henry parece presuponer la existencia de una distancia ontológica y fenomenológica entre llamada y respuesta, Marion aclara que se trata de una lectura errónea del asunto, puesto que ambas articulaciones son dadas simultáneamente y de un solo golpe: la respuesta procede de la llamada ontológicamente y precede a la llamada fenomenológicamente. Más aún, Marion considera que mediante la estructura de llamada y respuesta de la donación podría salvaguardarse el talón de Aquiles de la fenomenología henriana, esto es, conciliar la heteroafección de los objetos del mundo con la autoafección vital no extática que los funda (Cf. Henry, M., “Quatre principes de la phénoménologie”, pp. 3-26; Marion, J.-L., *Retomando lo dado*, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín, 2019, pp. 39-85).

⁶¹ Marion, J.-L., *Siendo dado*, p. 418.

⁶² Roggero, J., *Hermenéutica del amor*, Buenos Aires: Editorial SB, 2019, p. 431. Existe una dimensión hermenéutica fuertemente arraigada en la fenomenología marioniana que parece

embargo, no se trata de una relación simétrica, porque la llamada interpelante excede las capacidades interpretativas de la respuesta del interpelado, lo cual nos permite aseverar que, si bien todo lo que se muestra se da, no todo lo que se da se muestra.

En continuidad con estas ideas, Marion presenta una “tópica de los fenómenos” que los clasifica de acuerdo al grado de intuitividad. En primer lugar, denomina “fenómenos pobres de intuición” a aquellos en los que la intención significativa precede a la intuición. Se trata de las intuiciones categoriales de la lógica y de las intuiciones formales de la matemática, caracterizadas por la universalidad, la atemporalidad y la idealidad, a las cuales les basta para darse la mera inteligibilidad de su concepto. En segundo lugar, denomina “fenómenos de derecho común” a aquellos fenómenos que se manifiestan con cierto cumplimiento intuitivo y que proceden por una objetivación que requiere restringir lo dado a lo que confirma el concepto. Se trata de los objetos naturales y artificiales típicos del mundo de la vida, los cuales se caracterizan por la particularidad, la temporalidad y la espacialidad. Tanto los fenómenos pobres como los de derecho común reducen la intuición a la intención, siendo los privilegiados por el racionalismo y el empirismo respectivamente en la modernidad filosófica, habiendo en ambos casos dominio conceptual de los fenómenos. En tercer lugar, denomina “fenómenos saturados” a aquellos que sobrepasan toda intención significativa, proporcionan una certeza negativa para la conciencia y despliegan el mayor grado de fenomenalidad. La saturación aparece cuando se despejan las condiciones que se imponen a la mostración, a saber, la anticipación horizontal y la intencionalidad constituyente del sujeto trascendental. Respecto de esta taxonomía, Marion nos dice que “todo nuestro proyecto intenta pensar el fenómeno de derecho común y, a través de él, el fenómeno pobre, a partir del paradigma del fenómeno saturado, el uno y el otro ofrecen así variables debilitadas y derivadas de este último”⁶³.

Aquí nos interesan especialmente los “fenómenos saturados”, los cuales poseen una manifestación sobreabundante que desborda nuestra capacidad de objetivación y de conceptualización, motivo por el cual ponen en evidencia la donación en su pureza. La saturación desequilibra la correlación intencional,

responder al influjo del joven Heidegger. Sin embargo, lo que lo distingue de otros seguidores del autor de *Ser y tiempo*, como Gadamer o Ricoeur, reside en lo siguiente: mientras que para estos últimos la hermenéutica se encuentra en el corazón mismo de la fenomenalidad del fenómeno, para nuestro autor cumple una función complementaria respecto del despliegue fenomenológico de la donación.

⁶³ Marion, J.-L., *Siendo dado*, p. 368.

descentrando la conciencia y favoreciendo una posición “alterocéntrica” que se contrapone, en cierto sentido, a la postura “egocéntrica” que hemos observado en la fenomenología henriana. El fenomenólogo francés profundiza en la naturaleza de estos fenómenos y los caracteriza como “saturados en el sentido de que, por oposición a los fenómenos pobres o comunes, para los que la intuición plenificante logra siempre introducirse en un concepto que la abraza y la contiene, su intuición excede ampliamente la amplitud de todo concepto posible, y en el sentido de que, lejos de carecer de significación, exigen más de una, incluso un número indefinido, de acuerdo a una hermenéutica sin fin”⁶⁴.

Marion recopila “cuatro tipos de fenómenos saturados” en virtud de la saturación de las categorías kantianas de “cantidad”, “cualidad”, “relación” y “modalidad”. En los cuatro casos existe un exceso de las categorías por la intuición: “imprevisible” (según la cantidad), “insoportable” (según la cualidad), “absoluto” (según la relación) e “inmisible” (según la modalidad). En los cuatro casos debe pensarse en una suerte de contra-experiencia, en la que el sujeto no puede pre-delinear y constituir intencionalmente el fenómeno sino, por el contrario, es pre-delineado y constituido no-intencionalmente por él. Los cuatro fenómenos que saturan los condicionamientos del sujeto son: el “acontecimiento” (según la cantidad), el “ídolo” (según la cualidad), la “carne” (según la relación) y el “ícono” (según la modalidad). Advierte Marion que “el Yo de la intencionalidad no puede aquí ni constituir ni sintetizar la intuición en un objeto definido por un horizonte: la síntesis, si tiene que haber una, se cumple sin el Yo y en contra del Yo, como una síntesis pasiva que proviene del no-objeto mismo, que impone su surgimiento y su momento antes de cualquier mención activa del Yo. La pasividad de la ‘síntesis pasiva’ indica no solamente que el Yo no la cumple activamente y que la experimenta pasivamente, sino sobre todo que la actividad corresponde al fenómeno y solo a él”⁶⁵.

El primer tipo de fenómeno saturado es el “acontecimiento”, el cual viola las leyes de la cantidad y corresponde al hecho histórico. El acontecimiento es único, fáctico, contingente, imprevisible e irreplicable. En efecto, eventos tales como la caída del Imperio Romano, la Revolución Francesa o Mayo del 68, irrumpen abruptamente y no suelen explicarse mediante una causalidad

⁶⁴ Marion, J.-L., *Acerca de la donación*, p. 12. Javier Bassas Vila sostiene que “frente al fenómeno saturado, Marion mismo afirma la imposibilidad de realizar una descripción sin resto, perfectamente adecuada, lo cual no puede sorprender si se tiene en cuenta que esos fenómenos, también llamados paradojas, burlan los límites de la experiencia” (Bassas Vila, J., “Breve estudio de traducción” en: Marion, J.-L., *Siendo dado*, Madrid: Síntesis, 2008, p. 24).

⁶⁵ Marion, J.-L., *Siendo dado*, p. 367.

unívoca. Marion se pronuncia al respecto: “Cuando el acontecimiento que surge no se limita ni a un instante, ni a un lugar, ni a un individuo empírico, sino que desborda esas singularidades, para marcar una época en el tiempo, cuando cubre un espacio físico tal que ninguna mirada lo engloba de golpe y engloba así una población tal que ninguno de los que pertenecen a ella puede adoptar un punto de vista absoluto, ni verdaderamente privilegiado, ese acontecimiento resulta entonces un acontecimiento histórico”⁶⁶. Para referirse al acontecimiento, el fenomenólogo francés se vale de la distinción heideggeriana entre *Geschichte* e *Historie*, la primera noción mienta el acontecimiento histórico como tal y desplegado desde sí mismo, en tanto que la segunda noción remite a la reconstrucción intencional y horizónica que lleva a cabo el historiador para configurar el relato acerca del acontecimiento. La comprensión del acontecimiento histórico es de suyo inabarcable porque está sujeta a una pluralidad de horizontes entrelazados y a una hermenéutica idealmente infinita⁶⁷.

El segundo tipo de fenómeno saturado es el “ídolo”, el cual viola las leyes de la cualidad y corresponde a la obra de arte. El esplendor del ídolo satura la mirada intencional del contemplante, invita constantemente a una renovación anamórfica y esconde un reservorio infinito de significaciones que no se agota en la serie de interpretaciones a la que es expuesto. Sostiene Marion que “el ídolo se define como el primer término indiscutiblemente visible porque su esplendor detiene por primera vez la intencionalidad. Ese primer visible la colma, la detiene e incluso la bloquea hasta el punto de volverla contra ella misma”⁶⁸. En efecto, un cuadro como *Los girasoles* de Van Gogh, por ejemplo, no representa girasoles constituidos intencionalmente en tanto objetos y situados en determinados horizontes, tal como ocurre con los girasoles que percibimos cuando viajamos hacia las zonas rurales, sino que los girasoles del cuadro nos transmiten un sentido no objetual abierto a un juego de infinitas variaciones. Aquí somos nosotros los que nos sometemos al cuadro, el cual encierra un mundo de significaciones que se abre ante nuestra mirada. Dicho de otro modo,

⁶⁶ *Ibid.*, p. 369.

⁶⁷ En esta caracterización del acontecimiento Marion se inspira en Ricoeur, R., *Tiempo y Narración*, México: Siglo XXI, 2007. Es curiosa la apelación a los horizontes de comprensión, a propósito de la saturación de los fenómenos históricos, porque Marion es en general muy crítico respecto de la intencionalidad y de la horizonicidad. Según el fenomenólogo francés, la horizonicidad le quita a los fenómenos su irreductible novedad fundamental, esto es, funciona como un filtro anticipante y condicionante de lo que acontece. A propósito de esto, en un texto suyo se pregunta: “¿No deberíamos liberar a la donación del límite que le impone el horizonte?” (Marion, J.-L., *Reducción y donación*, p. 187).

⁶⁸ Marion, J.-L., *Siendo dado*, p. 371.

la obra tiene una intencionalidad que no es la mía y, por este motivo, ver el ídolo es ver lo invisible en lo visible, tal como ya lo había planteado Michel Henry a propósito de las pinturas de Vasili Kandinski⁶⁹.

El tercer tipo de fenómeno saturado es la “carne”, el cual viola las leyes de la relación y corresponde al cuerpo propio. Henry lo había analizado ejemplarmente, caracterizándolo como una autoafección inmanente que despliega su vida sintiéndose a sí mismo sin depender ontológicamente de nada trascendente. Siguiendo a su compatriota, sostiene Marion que “la carne se ejerce como una autoafección, sutura pues todo éxtasis intencional y toda mención de objeto por parte de un sujeto”⁷⁰. En efecto, el cuerpo propio se caracteriza por una pasividad invisible que no se revela en el mundo, pero sin la cual nada aparecería en el mundo. Al darse como una inmediatez autoafectante que impide el espacio en que sería posible la separación extática inherente a la constitución de trascendencias mundanas, el cuerpo propio no resiste la mirada intencional. A través del tacto y las cinestésias, el cuerpo propio hace que nosotros toquemos siendo tocados, sintiendo las cosas a la par que nos sentimos a nosotros mismos, produciendo una paradójica identidad entre lo afectante y lo afectado. A partir de sus elucubraciones hápticas, Marion nos dice que “la carne se autoafecta en la agonía, el sufrimiento y el dolor, como en el deseo, el sentir o el orgasmo. No tiene ningún sentido preguntarse si estos afectos le llegan del cuerpo, del espíritu o del otro en general, puesto que originariamente la carne se autoafecta de entrada en y por sí”⁷¹.

El cuarto tipo de fenómeno saturado es el “ícono”, el cual viola las leyes de la modalidad y corresponde al rostro del “otro”. La mirada del otro, tal como ya lo había anticipado Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada*, convierte al contemplante en contemplado. A propósito de esto, Marion dice que “el que

⁶⁹ En esta caracterización del cuadro como ídolo Marion se inspira en Derrida, J., *La verdad en pintura*, Barcelona: Paidós, 2001.

⁷⁰ Marion, J.-L., *Siendo dado*, p. 423.

⁷¹ *Ibid.*, p. 373. En esta caracterización de la carne Marion se inspira en Henry, M., *Encarnación*. Que seamos carne implica una afectividad originaria, como ya hemos visto a propósito de la fenomenología henriana, la cual se vincula aquí con el fenómeno erótico. En efecto, el amor erótico representa un fenómeno cruzado de doble entrada, con dos intuiciones y una sola significación. En este peculiar fenómeno el otro me da lo que no tiene, es decir, mi carne, mientras yo le doy lo que no tengo, es decir, su carne. Y es en esta paradójica inadecuación, en la que se confunden actividad y pasividad, donde radica la posibilidad de un acceso a mí mismo, pues solo me convierto en mí mismo, convirtiéndome en mi carne, erotizándome por la carne del otro, y, por lo tanto, no poseyéndome sino dejándome desposeer. Cabe aclarar que, según nuestro autor, no debe reducirse la erotización a la sexualidad, porque puedo darle mi carne al otro a través de la palabra (Cf. Marion, J.-L., *El fenómeno erótico*).

mira toma el lugar del que es mirado, el fenómeno manifestado se invierte en una manifestación no solamente en y de sí, sino estrictamente por y a partir de sí, la paradoja invierte la polaridad de la manifestación tomando la iniciativa y no recibiendo, dándola y no dándose”⁷². En el encuentro interpersonal, el “otro” se me impone con su rostro y su mirada invisible: no es un fenómeno que yo interpele y signifique, sino un fenómeno que me interpela y significa. De este modo, el fenómeno manifestado toma la iniciativa de la manifestación y se convierte en una automanifestación que parte de sí mismo. En tanto que la carne era el fenómeno saturado inmanente por excelencia, el ícono se presenta como paradigma del fenómeno saturado trascendente. Por medio de su mirada, afirma Marion, “el otro me encara a título de rostro, me impone encararlo como aquel del que debo responder. Y si tengo que responder de él, también tengo que responderle, pues he recibido y experimentado una llamada”⁷³. En efecto, el ícono es el fenómeno que mejor cumple la llamada, porque el rostro del otro me interpela exigiendo incondicionalmente una respuesta. Walton se refiere a esta noción marioniana, resaltando especialmente su ambigüedad: “Negativamente, el rostro no es un objeto o un ente, sino que escapa a la intencionalidad husserliana y la trascendencia heideggeriana. Positivamente, es una voz que me llama a la responsabilidad por el otro, de modo que no guardo nada para mí y respondo de un modo infinito”⁷⁴.

Marion propone, entonces, una nueva inversión del paradigma de la fenomenalidad que considera al fenómeno pobre y al fenómeno de derecho común como instancias derivadas del fenómeno saturado, analogado principal de la experiencia y modelo de la donación, en sí mismo indisponible para la intencionalidad de la conciencia y sus estructuras horizontales anticipativas. De este modo, la dimensión más originaria de nuestra experiencia corresponde al dominio de la “acontecualidad” abierta por el fenómeno saturado, siendo el alcance de la “objetualidad” y de la “entidad”, inherente al ámbito de los fenómenos pobres y de derecho común, una limitación del espectro fenoménico que el sujeto ejerce a modo de filtro, a través de variaciones hermenéuticas sobre el fenómeno originario. Con esta nueva propuesta, la esencia de la donación manifiesta un carácter acontecual y contra-intencional que Marion describe

⁷² Marion, J.-L., *Siendo dado*, p. 378 (Cf., en su capítulo “La mirada”: Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 2004, pp. 281-329).

⁷³ *Ibid.*, p. 422.

⁷⁴ Walton, R., “Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia”, en: *Tópicos*, 16 (2008). En esta caracterización del rostro del otro Marion se inspira en Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 2002.

paradigmáticamente en la “experiencia del amor”, fenómeno saturado que subsume todos los casos desplegados en su taxonomía. En efecto, el amor es un “acontecimiento” abierto a infinitas significaciones “anamórficas” que involucra el entrecruzamiento de la “carne” del amante con la del amado y la mirada recíproca de sus “rostros”. En la vivencia del amor auténtico es la “otredad” que nos habita la que constituye nuestra “mismidad” o, dicho con otros términos, en esta experiencia accedo a “mi” mismo gracias al amor del “otro”. Por esta razón, puede concluir Marion que “el amor se trasciende a sí mismo en un movimiento crítico donde nada puede contener el exceso de donación absoluta”⁷⁵.

Consideraciones finales

La noción de vivencia intencional presente en los tempranos desarrollos de la fenomenología es profundizada en sus niveles de pasividad más elementales –como hemos visto– en la “fenomenología genética” de Edmund Husserl, a propósito del curso vital indiferenciado que está en la base del presente viviente, aunque también en la “fenomenología material” de Michel Henry, en relación con sus análisis fenomenológicos de la afectividad y el carácter autoafectante de la vida, así como en la “fenomenología acontecimental” de Jean-Luc Marion, en su vínculo con la donación originaria de los fenómenos que saturan la experiencia. Sin embargo, a pesar de los diversos tratamientos del tema y los distintos estilos fenomenológicos, la postura de estos tres autores converge en un punto central: fundar el carácter intencional de la experiencia en una dimensión previa no-intencional. De este modo, el origen del sentido ya no puede atribuirse a la mera actividad intencional de la conciencia, sino que deriva de una instancia más originaria: un presente viviente, una vida autoafectante, una donación absoluta.

En primer lugar, la génesis de la intencionalidad encuentra en la “fenomenología genética” de Edmund Husserl una dualidad irreductible entre el polo de la inmanencia y el polo de la trascendencia. En efecto, a pesar de sostener que el curso vital último es indiferenciado en lo que respecta a su contenido, el filósofo moravo no deja de explicitarlo bilateralmente en función de un entrelazamiento operativo en el que, según sostiene Husserl, “el yo y lo que le es extraño son inseparables”⁷⁶. En segundo lugar, la génesis de la intencionalidad

140

⁷⁵ Marion, J.-L., *Dios sin el ser*, Pontevedra: Ellago, 2010, p. 205.

⁷⁶ *Hua-Materialien* VIII, p. 351. En otro texto afirma Husserl que “las unidades hyléticas que frente al yo son algo, por así decirlo, extraño al yo, sin embargo, son concretamente inseparables del yo como algo que aparece en la vida de la conciencia, y es inherente a su plena concreción” (*Hua* XV, p. 128).

en la “fenomenología material” de Michel Henry es reconducida a una instancia explicativa que recae en el polo de la inmanencia, esto es, del lado de la vida misma como contrapuesta al mundo, entendida en su radical autoafección como origen y meta de todo cuanto existe en su carácter relativo y absoluto. Henry ha remarcado que “la inmanencia es el modo originario según el cual se cumple la revelación de la trascendencia misma y, como tal, es la esencia originaria de la revelación”⁷⁷. En tercer lugar, la génesis de la intencionalidad en la “fenomenología acontecimental” de Jean-Luc Marion es reconducida a una instancia explicativa que recae en el polo de la trascendencia, esto es, del lado de la saturación de los fenómenos tal como se da en su donación originaria, irreductible a cualquier interpretación intencional objetivante o entificante que pueda seguirle. Marion ha insistido en decir que, “recibiéndose de la llamada que lo convoca, el adonado se abre siempre a una alteridad”⁷⁸. En los tres casos, como hemos intentado mostrar a lo largo de este trabajo, la génesis de la intencionalidad remite a un ámbito más originario de la experiencia⁷⁹.

Recibido: 21/07/2021

Aceptado: 09/11/2021

Bibliografía

- Capelle, P., *Fenomenología francesa actual*, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín, 2009.
- Derrida, J., *La verdad en pintura*, Barcelona: Paidós, 2001.
- García-Baró, M., “¿Invertir la intencionalidad? Henry y la absorción de la intencionalidad en el ser”, en: *Anuario filosófico*, v. LIII, 3 (2020). <https://doi.org/10.15581/009.53.3.006>
- Henry, M., “Quatre principes de la phénoménologie”, en: *Revue de métaphysique et de morale*, v. XCVI, 1 (1991).
- Henry, M., *La barbarie*, París: Grasset, 1987.
- Henry, M., *Encarnación*, Salamanca: Sígueme, 2001.

⁷⁷ Henry, M., *La esencia de la manifestación*, p. 225.

⁷⁸ Marion, J.-L., *Siendo dado*, p. 426.

⁷⁹ Agradezco al Dr. Roberto Walton por sus perennes enseñanzas, al Dr. Luis Rabanaque por su incondicional acompañamiento y a la Dra. Micaela Szeftel por sus inapreciables recomendaciones. He intentado explorar aquí el ámbito de lo que denomino “pasividad desde abajo” en Husserl, Henry y Marion, relegando para un momento ulterior la redacción de un trabajo complementario que aborde la “pasividad desde arriba” en estos tres autores y que se centrará en la cuestión de Dios.

- Henry, M., *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Salamanca: Sígueme, 2007.
- Henry, M., *Ver lo invisible*, Madrid: Siruela, 2008.
- Henry, M., *Fenomenología material*, Madrid: Encuentro, 2009.
- Henry, M., *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires: Prometeo, 2010.
- Henry, M., *La esencia de la manifestación*, Salamanca: Sígueme, 2015.
- Husserl, E., *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, en: Farber, M. (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge: Harvard University Press, 1940.
- Husserl, E., *Gesammelte Werke – Husserliana I-XLII*, Dordrecht: Springer, (con anterioridad: Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers; La Haya: Nijhoff), 1950-2013.
- Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.
- Husserl, E., *Experiencia y Juicio*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, Barcelona: Altaya, 1997.
- Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2002.
- Husserl, E., *Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Lohmar, D. (ed.), *Husserliana-Materialien VIII*, Dordrecht: Springer, 2006.
- Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro I, México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Husserl, E., *La idea de la fenomenología*, México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Husserl, E., *Método fenomenológico estático y genético*, Hua XI, *Analysen zur passiven Synthesis*, Dordrecht/Boston/Londres : Kluwer Academic Publishers, 1966, pp. 336-345 (Quepons Ramírez, I (trad.), en: *Acta mexicana de fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, 3 (2018), pp. 117-125.
- Landgrebe, L., “Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte”, en: *Phänomenologische Forschungen*, 3 (1976), pp. 17-47.
- Lee, N., *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1993. <https://doi.org/10.1007/978-94-011-1801-9>
- Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 2002.
- Marion, J.-L., *Acerca de la donación*, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín, 2005.
- Marion, J.-L., *El fenómeno erótico*, Buenos Aires: Cuenco de plata, 2005.
- Marion, J.-L., *Siendo dado*, Madrid: Síntesis, 2008.
- Marion, J.-L., *Dios sin el ser*, Pontevedra: Ellago, 2010.
- Marion, J.-L., *Reducción y donación*, Buenos Aires: Prometeo/Universidad Católica Argentina, 2012.
- Marion, J.-L., *Retomando lo dado*, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín, 2019.
- Rabanaque, L., “Roberto Walton, Intencionalidad y horizonticidad”, en: *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, v. I, 1 (2016), pp. 211-238.

- Ricoeur, P., *Tiempo y Narración*, México: Siglo XXI, 2007.
- Rizo-Patrón, R., “Husserl, lector de Kant”, en: *Areté*, v. XXIV, 2 (2012), pp. 351-383.
- Roggero, J., *Hermenéutica del amor*, Buenos Aires: Editorial SB, 2019.
- Romano, C., *El acontecimiento y el mundo*, Salamanca: Sigueme, 2012.
- San Martín, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 2004.
- Serrano de Haro, A., “Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor”, en: *Ápeiron. Filosofía y Fenomenología*, 3 (2015), pp. 129-135.
- Walton, R., “Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia”, en: *Tópicos*, 16 (2008).
- Walton, R., “Prolegómenos a la correlación intencional y a la lógica trascendental”, conferencia pronunciada en la I Jornadas Nacionales de Filosofía del departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2014.
- Walton, R., *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2015.
- Zahavi, D., “Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal”, en: Toadvine, T. y L. Embree (eds.), *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl. Contributions to Phenomenology*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 2002. https://doi.org/10.1007/978-94-015-9944-3_1
- Zirión, A., “Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología”, en: *Diánoia*, v. XXXIII, 33 (1987), pp. 283-298. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1987.33.700>