



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FOLOSOFICAS

Michel Henry. La afección de la vida



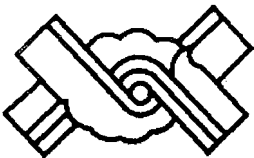
T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FOLOSOFÍA

PRESENTA:

LIC. RIVERA OSORIO AXEL

ASESOR: DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUÍZ



MÉXICO, D.F

JUNIO 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A mis padres, que siempre han sabido apoyarme en las decisiones que he tomado y a quienes debo tanto en mi formación.

A mis hermanos por hacerme la vida complicada, como sólo un hermano lo sabe hacer.

Gracias especialmente a mis sinodales, Dr. Pedro Enrique García Ruiz, Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, Dr. Carlos Oliva, Dra. Rosaura Martínez y Dra. Mónica Gómez que gracias a sus comentarios esta tesis ha mejorado bastante, gracias. En especial quisiera agradecer a Pedro Enrique que ha sido mi maestro desde hace ya bastante tiempo y me ha mostrado que la filosofía no se agota en la teoría sino que hay que ser consecuentes con lo que se cree y actuar conforme a ello. Y también merece mención aparte Jorge Reyes, ya que en sus clases y por su profundidad he aprendido demasiadas cosas.

A Janik, que ha sido una de las personas más importantes en la elaboración de esta tesis. Sus comentarios a las traducciones han hecho que éstas mejoraran enormemente, casi todas las virtudes de la traducción se deben a sus acotaciones puntuales, sin su ayuda esto no hubiera sido posible.

A todas las personas que han estado a mí alrededor durante estos años y que han hecho que la filosofía y la vida sea algo mucho más agradable en cada momento, así que gracias César, Rafael, Hugo, Mariana, María Luisa, Angélica, Abraham, Ulises, Roberto, Mauricio, Lilian, Cecilia, Gustavo, Susana, Samuel, Jaime, Gloria, Claudia, Carlos, Citlali y Muke.

A Itzia, quien sabe que esta tesis no se hubiera podido realizar sin su ayuda y apoyo. Sabes bien que te debo muchas cosas y que esto ha sido posible gracias a ti.

Gracias al CONACYT por haberme apoyado con una beca en la maestría, sin la cual me hubiera sido imposible sustentar y solventar muchos de los gastos necesarios para elaborar esta tesis.

Para Itzia, quien día a día llena mi vida.

Índice:

Introducción.....	1
CAPÍTULO 1. Primer bosquejo de la intencionalidad a partir del esquema Materia y Acto de Aprehensión en la fenomenología de Edmund Husserl	11
CAPÍTULO 2. Notas sobre la intencionalidad en Heidegger. El origen práctico del sentido.....	34
CAPÍTULO 3. Jean-Luc Marion. Hacia una fenomenología de la donación.....	68
CAPÍTULO 4. Emmanuel Levinas. Mundo, Sensibilidad y Rostro	84
CAPÍTULO 5. Michel Henry. La Afección de la Vida	114
Bibliografía	181

Traducciones

“Cuatro principios de la fenomenología”	202
“Fenomenología no-intencional. Una tarea de la fenomenología por venir” ...	246
“El <i>cogito</i> y la idea de la fenomenología”	272

INTRODUCCIÓN

El problema fundamental de esta tesis es la intencionalidad, y esto no es una decisión baladí, sino que lo es porque nuestro objetivo es intentar indagar por lo originario, dar indicaciones de la problemática de una ontología fundamental, cierto lo hemos hecho a partir de la filosofía de un autor, en este caso Michel Henry, pero el objetivo es tratar de mostrar los elementos relevantes de la problemática. De lo que se trata es de buscar, encontrar el porqué de una propuesta como la de este filósofo francés, en especial entender qué es lo que significa la *afección de la vida*, que en esta breve frase se encuentra toda la problemática de la filosofía henryana y, a final de cuentas es lo que tendremos que explicar, para ello primero tendremos que dar una breve indicación de la problemática de una ontología fundamental, para después poder plantear con todo rigor la propuesta de nuestro autor.

Recuperemos brevemente el problema mencionado en el párrafo anterior, lo que busca resolver esta tesis es el ámbito de la intencionalidad, ya allí es donde se ubica la génesis o la constitución del sentido; es decir, que a partir de la intencionalidad se busca el cimiento originario, lo que está a la base de toda ontología y por ello mismo de la filosofía misma. Cuando la filosofía inició, lo hizo distinguiéndose de las demás actividades humanas, buscando algo específico que no se encontraba ni en la poesía, ni en los mitos, ni en la religión o en alguna otra de esas actividades. Y lo específico de la filosofía no es sólo el interés por la verdad, como comúnmente se dice, sino que primeramente estaba guiada por un objetivo, por un principio rector que no ha dejado de ser nunca su guía, a saber, el tratar de encontrar el fundamento. Solamente este interés es lo que permite a la filosofía dar el salto hacia el interés por la verdad, por el saber, qué es lo que se ha tomado como la esencia de la filosofía. Sin el planteamiento del problema del fundamento la filosofía no habría podido encontrar su camino, su especificidad, hubiera sido como el estar vagando por un bosque espeso y sin tener idea de a donde dirigirse. Sin embargo, la filosofía siempre tuvo claro su objetivo originario, desde los griegos la pregunta fundamental de la filosofía era la pregunta por lo que es, es decir, la filosofía ha sido siempre, desde sus orígenes, una indagación ontológica por el fundamento de lo que *es*. La filosofía nace

siendo ontología, preguntando por la realidad. Y hay que decir que lo que intenta la filosofía no mostrar o dar es una taxonomía de la realidad, no enumera entes, sino que esencialmente intenta encontrar un ámbito o un estrato ontológico que sea capaz de fundar a todo lo demás. Esto es lo que le ha dado su problemática específica a la filosofía. Sin embargo, a lo largo de la historia de la filosofía esta búsqueda ha tenido diversos nombres, en los griegos, y *grosso modo*, podemos decir que la búsqueda de lo originario era lo que Platón denominó el *eidos*, pues con este concepto Platón trataba de designar una región que trascendía a todo ente concreto para determinarlo en su esencia, trataba de mostrar que había prioridad en algo que no era lo particular, y así es como se inició con rigor toda la travesía filosófica, la cual no ha dejado de ser polémica, ya que de lo que se trata es de señalar lo originario y aquí ya no se trata de una opinión o de simple gusto, sino de describir realmente lo que acontece como originario.

Algo que debe ser destacado es justamente este gesto platónico de ir más allá de lo específico, del ente, del objeto, pues la filosofía debía tener en cuenta que algo concreto, es decir cualquier ente no puede ser el fundamento de los demás entes, es por eso que había que darse a la tarea de mostrar otro tipo de ámbito. Mostrar que el concepto de existencia no puede reducirse a la facticidad de lo real, es decir, que la existencia también incluye ámbitos que no pueden manifestarse como un objeto, sino que existen ámbitos que la manifestación de la entidad supone. Esto es justamente lo que la filosofía hubo de remarcar con insistencia a lo largo de su historia, y aquí podríamos ir enumerando los grandes hitos del pensamiento filosófico, aunque esto nos llevaría a otros rumbos que nos buscamos recorrer por el momento, sin embargo bien podríamos detenernos en uno de los grandes hitos de esta problemática, podemos situarlo en la Alemania del siglo XVIII con la aparición de la filosofía trascendental gracias a Kant, porque con él se da a plenitud la consecución de la idea cartesiana de que la subjetividad tiene un papel ontológico relevante para la constitución del sentido. El porqué de esto es por la propia necesidad filosófica de buscar una región que funde lo demás y si el objetivo es mostrar un campo originario que esté a la base de los demás entes, entonces la filosofía no puede estar preguntando por un ámbito fáctico, es decir por una región ontológica que incluya la ‘realidad’ de su objeto, ya que esa ‘realidad’ es lo que tiene que ser explicado, es por eso que la ‘realidad’ o mejor

dicho la existencia fáctica, lo concreto, lo específico, no juega un rol tan fundamental en esta problemática, por lo menos no como objetivo, porque de lo que se trata es de mostrar y señalar qué es lo que da el fundamento de lo particular. Entonces la pregunta por lo originario ya no se dirige hacia lo particular, sino que se dirige hacia un ámbito que es más amplio, y en el caso de Kant este ámbito es lo trascendental. Las condiciones de posibilidad para que un ente aparezca, el giro fundamental de Kant es haber mostrado que estas condiciones que suponen los entes son condiciones subjetivas, sin embargo el problema que Kant tuvo es que sólo supo explicarlas a partir de estructuras formales y por ello no logró dar cuenta de cómo trabaja lo trascendental y cuál es su relación con lo fáctico, en su caso la idea presupuesta es que había un condicionamiento de lo trascendental hacia los entes, pero no se explicaba claramente cómo es que lo trascendental se efectuaba, es decir, que la génesis de lo trascendental nunca se mostraba y por lo tanto quedaba simplemente supuesta. Y en el caso de una ontología fundamental es justamente esto lo que no puede darse por sentado, sino que hay que aclarar lo más nítidamente que se pueda el origen de lo que condiciona a todo lo demás.

Es justamente este el reproche que la fenomenología hará a la filosofía trascendental kantiana, el no haber podido dar una descripción del ámbito trascendental, claro una que no fuera meramente formal. La intención de la fenomenología es dar cuenta de la génesis, del ámbito ontológico originario, pero en su verdadera especificidad, a partir de sus modos de manifestación y no simplemente dando por supuesto un conjunto de teorías, sino que se trata de describir la forma en que la fenomenalidad de lo trascendental acontece y por eso mismo la fenomenología no pudo quedarse satisfecha con la descripción kantiana, sin embargo, siempre será deudora de una idea clave y fundamental de la filosofía de Kant, a saber, la importancia ontológica de la subjetividad para la constitución del sentido. Y es aquí donde se ubica el problema de esta tesis. Porque como hemos dicho, el problema que nos interesaría abordar en esta tesis es el problema de la intencionalidad, que no es otro sino el de la génesis del sentido. Para ello tendremos un recorrido bastante largo, pero necesario. Nuestro objetivo final de la tesis es comprender la crítica que Michel Henry hace al concepto de intencionalidad que surge en la fenomenología, aunque, es evidente que para que esto pueda hacerse claro primeramente tenemos que mostrar qué es la intencionalidad y

cuál es la problemática que viene con ella, ya que si no tenemos claro el contenido de ese concepto, entonces no se podrá ver la profundidad de este gran pensador francés. Hacemos esta aclaración porque para llegar a nuestro objetivo vamos a dar un rodeo bastante largo. De inicio partiremos desde la idea de intencionalidad que se da por primera vez en la fenomenología de Husserl, específicamente en la V Investigación Lógica, ya que esta primera forma de comprender la intencionalidad ha sido la base de posteriores desarrollos teóricos importantes en fenomenólogos como Heidegger, Levinas, Marion, y Henry. A pesar de ello, digámoslo de una vez, no todo ha sido una aceptación pie juntillas de la propuesta de Husserl, sino que la fenomenología se ha desarrollado a partir de diversos cuestionamientos a Husserl, la heterodoxia ha sido la esencia de la fenomenología. Entonces lo primero que tenemos que decir es que se han hecho diversos cuestionamientos importantes a la idea de la intencionalidad que estaba implicada en las *Investigaciones Lógicas* de Husserl y son precisamente algunos de ellos los que buscamos analizar en este proyecto. Intentamos analizar el concepto de intencionalidad, sus alcances y desarrollos, pero a la vez intentaremos mostrar, con el pensamiento de Henry, sus límites.

Para ello, primero debemos dar un breve bosquejo de la intencionalidad. Ha sido gracias a de Franz Brentano, a partir de su obra *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, que el concepto de intencionalidad, el cual había sido ampliamente utilizado por los pensadores de la Edad Media, recobró un lugar central para la explicación de la mente humana y su relación con la realidad. Esto se debe, en primer lugar, a un problema ontológico fundamental, a saber, que en la realidad existen diversas formas de fenomenalidad que no pueden reducirse a una forma unívoca de manifestación; es decir que en la realidad existen diversos tipos de objetos, como los objetos materiales, los objetos de la volición, de la imaginación, de la moral, etcétera. El problema ontológico de fondo es que cada uno de estos ámbitos o regiones ontológicas posee una forma específica en la que sus objetos aparecen. Esto es algo que los pensadores de la Edad Media tenían sumamente claro, sin embargo, en los siglos posteriores esta concepción de la realidad se tergiversó, especialmente a finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, pues gracias a los avances científicos se ha ido asumiendo acríticamente una ontología de corte materialista que intenta describir lo que es la realidad partiendo sólo de la materialidad y sin tomar nada más

en cuenta. Es decir que en la actualidad se ha adoptado el supuesto de que toda explicación que se haga sobre la existencia de algún objeto depende de que éste pueda mostrarse de alguna manera bajo condiciones empíricas. Así, se da por sentado que la ontología debe de tener bases empíricas. El problema de ello es que a partir de esta asunción acrítica se llegan a aceptar concepciones ontológicas materialistas que no dan cabida a otros tipos de fenomenalidad y este es uno de los mayores problemas que se han presentado para la ontología contemporánea, tal y como lo muestran las propuestas de Daniel C. Dennett u otros filósofos de la mente¹. Al vislumbrar este tipo de problemas ontológicos fue necesario que se diera nuevamente un cambio en la concepción del quehacer filosófico, porque lo que estaba pasando era que las teorías hacían que la realidad se adaptara a lo que ellas decían y, por ello, la realidad quedaba restringida y supeditada a lo que alguna teoría dijera. Frente a este problema es que Brentano recuperó el concepto de intencionalidad, porque gracias a él se logra mostrar de una mejor manera cómo es que se va constituyendo el sentido de la realidad sin la necesidad de restringirla y haciendo que ella se manifieste de manera originaria.

La intencionalidad es definida regularmente de la siguiente manera: “Que toda conciencia es conciencia de algo”. Con este *dictum* se intenta describir el siguiente hecho fundamental: que para que toda experiencia subjetiva sea posible, entonces es necesario que ésta esté dirigida hacia algo, o más concretamente que esté dirigida al mundo. Señala que sólo es posible que exista la experiencia en tanto que a ella le es necesario estar volcada de alguna forma hacia la realidad, y este sería su rasgo ontológico fundamental. Experimentar es estar relacionado de cierta manera a la forma en que algún objeto se manifiesta. Esto se debe al hecho de que juzgar, querer, desear, odiar, imaginar, etcétera, implican siempre estar dirigidos hacia algo. Siempre juzgamos acerca de la verdad o la falsedad de algún estado de cosas que se nos presenta en la realidad, queremos esto o aquello, deseamos que se realice tal o cual cosa; es por ello que la intencionalidad significa estar siempre volcados

1. De manera específica puede verse su libro más famoso y reconocido *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar* (1995). En él Dennett intenta aclarar los procesos de la conciencia desde un punto de vista meramente materialista, sin embargo, el problema que puede plantearse no es tanto el que no todo proceso de la conciencia se dé en el cerebro o en algún órgano del cuerpo, sino que la explicación de estos procesos no puede reducirse a eso. Por ejemplo, cuando alguien siente amor por otra persona no sólo significa que haya alguna secreción o estimulación en el cerebro, sino que tiene también otro sentido que se basa en un proceso material, pero que no se reduce sólo a eso.

hacia el mundo, es la auto-trascendencia de la subjetividad que está de facto inmersa en el mundo. Lo cual inmediatamente nos remite al hecho de que la subjetividad nunca puede ser entendida como si ésta estuviese enclaustrada en sí misma, sino que la conciencia es desde siempre la auto-trascendencia de sí a partir de la intencionalidad. Sin embargo, esto sólo es una reducción y simplificación del sentido que tiene la intencionalidad. El problema que la intencionalidad estaría intentando resolver, o por lo menos vislumbrar, es cómo se constituye el sentido en el mundo, dar cuenta del ámbito ontológico fundamental; es decir, que la intencionalidad busca dar cuenta de lo trascendental, cómo es que se manifiesta y actúa en la realidad, por lo tanto, su pregunta específica es la misma que la filosofía se ha hecho desde sus inicios, cómo es posible que el mundo sea significativo, este es el problema que está a la base de la intencionalidad. Entonces es necesario decir que si estamos preguntando por la constitución del sentido, es decir, por cómo es que se constituye la objetividad del mundo, entonces tenemos que reconocer que solamente existe la objetividad a partir de la correlación del mundo con los actos subjetivos. Es decir que el sentido del mundo no puede aparecer sin que haya también participación de la subjetividad, en primer lugar por una razón ontológica de peso, a saber, porque hay ciertos objetos de la realidad que sólo aparecen gracias a los actos de la subjetividad, por ejemplo, los conceptos o lo que en la Edad Media se denominó el problema de los universales, los cuales tienen una existencia autónoma de los sujetos empíricos, pero sólo aparecen o tienen realidad en tanto que un sujeto logra aprehenderlos a partir de sus capacidades cognitivas. Es por eso que los fenomenólogos intentan aclarar los actos subjetivos, pues se dieron cuenta que sólo se hará manifiesta la comprensión del sentido del mundo al aclarar la forma en que la subjetividad conoce lo real.

De esta manera, y esto es algo sumamente importante, con el problema de la intencionalidad se intenta mostrar que la objetividad del mundo sólo es manifiesta a partir de la constitución que una subjetividad realiza, pues es ella la que es capaz de recibir tal manifestación, se muestra que la subjetividad es la que se encuentra con la objetividad del mundo, que ella es capaz de recibir esta donación y, de esta manera, es ella la que puede tematizarla. La objetividad, por tanto, no es algo que aparezca por sí misma en la realidad, sino que es lograda a partir de la constitución que realiza la subjetividad al hacer patente la

propia manifestación del mundo. Por esto mismo se nos hace evidente que no es posible hablar de la objetividad sin que de por medio se tome en cuenta la intervención de la subjetividad, de ahí se nota que el verdadero problema cuando intentamos investigar la génesis del sentido o la constitución de la objetividad es mostrar cómo se relacionan la subjetividad que conoce, que vive, con la realidad que es vivida y, por otra parte, puesto que no queremos defender un subjetivismo, es necesario señalar que la realidad que se hace presente solamente a partir de la subjetividad. Es por esto que la correlación intencional es fundamental, ya que para saber cómo es posible que el mundo objetivo necesitamos mostrar cómo es conocido a partir de la subjetividad. Este es el problema que Husserl, Henry, Marion y los demás fenomenólogos plantean en sus escritos.

La intencionalidad, por ende, tiene que verse como uno de los problemas fundamentales de la filosofía, ya que sólo a partir de ella es que podremos comprender verdaderamente cómo se constituye la objetividad del mundo, sin reducir lo que es la realidad a teorías que intentan explicar lo que es a partir de sus propios supuestos, a partir de la intencionalidad se intenta señalar la manera en que se manifiesta la constitución del sentido, pero en su manera más originaria, dado que la realidad en su estructura ontológica fundamental se daría de manera intencional, ya que no hay una subjetividad sin el mundo y pero tampoco es posible que el mundo se dé sin la subjetividad. Por eso, lo que está a la base o como problema esencial de la intencionalidad es la finalidad de mostrar el fundamento ontológico de la realidad. El propósito ontológico más fundamental de la fenomenología es mostrar cómo es posible que la manifestación pura se dé, necesita hacer evidente la forma en que se presenta la donación del mundo.¹ Dicho de otra manera, la fenomenología tiene que describir la forma en que aparece la condición trascendental del aparecer del mundo, tiene que hacer visible cómo es que se manifiesta el ámbito de lo trascendental, este es, a su vez, otro de los problemas que intenta solucionar la intencionalidad.

¹ “En effet, si les modes d’apparaître n’avaient rien à voir avec une donation, ils ne donneraient bien sûr rien, et surtout pas un apparaissant —évidence morte ; ce n’est qu’en tant qu’ils donnent, qu’ils peuvent, par donation, laisser l’apparaissant apparaître. *La corrélation entre apparaître et apparaissant, donc la définition même du phénomène, repose tout entière sur la donation : elle seule peut investir les modes d’apparaître d’une dignité phénoménologique suffisante pour qu’ils assument le rôle des apparitions d’un apparaissant, bref pour qu’ils donnent l’objet apparaissant*” (Marion 1997, 34. Énfasis mío).

Sin embargo, un pensamiento que esté educado por la tradición filosófica rápidamente podría preguntar: ¿cómo es posible que pueda revelarse la condición trascendental en su pureza? ¿Cómo sería posible que la condición trascendental de la realidad se haga ella misma mundana? Y esto por una razón, si la manifestación pura lograra revelarse, si ella pudiera hacerse presente, entonces ella misma sería otro fenómeno más y por ello mismo no podría ser el fundamento de los demás fenómenos, sino que simplemente sería parte de ellos. Desde Kant parece ser un supuesto filosófico que la condición trascendental que permite determinar el aparecer de los fenómenos no puede ser ella misma un fenómeno, o lo que es lo mismo, que la condición trascendental no podría nunca fenomenalizarse, pues parecería que su estatuto trascendental se perdería al ponerse al mismo nivel de los fenómenos, ella misma sería parte de lo condicionado. Así, el problema que se plantea es el siguiente: lo que es la condición trascendental del aparecer de los fenómenos no puede nunca ser él mismo un fenómeno, debido a que perdería su carácter condicionante. Con lo cual parece que siempre debería haber una auto-exterioridad que la misma condición trascendental genera para sí misma, para que su estatuto pueda seguir siendo trascendental.¹ Sería en esa auto-exterioridad donde ella se colocaría y, sin embargo, esta posible objeción nos dejaría con un problema fundamental, a saber, que si es cierta esta auto-generación de la exterioridad que origina lo trascendental, entonces una indagación sobre la manifestación pura o sobre lo trascendental en general carecería de sentido, ya que esa exterioridad que auto-genera lo trascendental no podría ser nunca definida sin a la vez perder lo que le es esencial, es decir, su trascendentalidad. El problema que acarrea este presupuesto filosófico kantiano es que si fuera cierto lo que en él se enuncia, entonces no sería posible pensar el ámbito trascendental a no ser como una cuestión pura o meramente formal. Como algo que nunca puede ser investigado realmente, sino que sólo podría ser supuesto o, a lo mucho, que sólo podría ser estudiado de manera indirecta, debido a que nuestra investigación necesitaría partir de los diversos fenómenos que se hacen presentes y a través de ellos es que podríamos derivar ciertas leyes

¹ “Más bien, basta pensar esta pro-ducción del afuera del mundo por sí misma, como un hecho primero y absoluto. *Es el «afuera» mismo lo que se exterioriza desde y por sí mismo. La «verdad del mundo» no es más que eso: la auto-producción del «afuera» como horizonte de visibilidad en y por el cual todo puede hacerse visible y, por tanto, «fenómeno» para nosotros*” (Henry 1996, 26. Énfasis mío).

trascendentales que los hacen posibles; es decir, la filosofía debería moverse sólo a partir de indicaciones. Pero ¿el rigor filosófico, en verdad, podría limitarse sólo a una investigación de este tipo; es decir, a una investigación indirecta del ámbito más fundamental? ¿Estamos realmente imposibilitados para aclarar la forma de manifestación del ámbito trascendental? Esta es la pregunta que los fenomenólogos han respondido por la con una rotunda negativa. En principio porque es algo completamente ilegítimo para una investigación fenomenológica dar crédito a algún elemento que no pueda ser aclarado a lo largo de las descripciones correspondientes. La fenomenología nos obliga a que debemos ser capaces de hacer manifiesto el modo de presentación de los diversos fenómenos, pero siempre partiendo desde su aparecer mismo, nunca podemos hacer una descripción fenomenológica de manera indirecta. Entonces el problema vuelve a plantearse: ¿cómo se presenta el ámbito trascendental? Y la fenomenología ha respondido que el ámbito trascendental puede mostrarse a partir del estudio de la subjetividad trascendental y su correlación intencional con el mundo; es solamente a partir del estudio de la correlación intencional donde podrá dilucidarse la verdadera forma de manifestación del ámbito de lo trascendental.

Lo que se trata de mostrar es que la correlación entre el mundo y la subjetividad es parte esencial de la descripción de la estructura de la manifestación de la realidad. Esto se debe a que no puede existir manifestación alguna de los fenómenos sin que esta correlación se haga presente.¹ Así pues, podemos ver que el problema de la intencionalidad no es uno más entre otros, sino que tiene una prioridad ontológica al ser necesario para la clarificación de la génesis del sentido. Por ello, la intencionalidad es el problema fundamental de la fenomenología, porque sólo a partir de ella es que podremos comprender verdaderamente cómo se constituye la objetividad del mundo. La intencionalidad no es primeramente una solución a los problemas fundamentales de la filosofía, sino que ella es el nombre de esta multiplicidad de problemas que se encuentran intrincados mutuamente. Por eso mismo, debemos ir hilando en las diversas problemáticas que la intencionalidad trae consigo para poder llegar a la propuesta de Michel Henry, a la autoafección de la vida.

¹ “The coincidence of the world-pole and the I-pole/field with one another as correlative identities arises out of the primal flowing presencing which ‘is continuously a being-in-itself through its being-for-itself [...] through a self-appearing, through an absolute appearing, in which that which appears necessarily is (Hua VIII, 412). *All proper senses of ‘I’ and world emerge out of this consideration; and therefore, this consideration is prior to all proper senses of ‘I’ and ‘world’*” (Hart 1992, 12. Énfasis mío).

Porque Henry va a ser uno de los críticos más potentes a la intencionalidad y no porque quiera eliminarla como problema filosófico, sino porque, a su juicio, la intencionalidad y todo su ámbito ontológico que le es inherente no es suficientemente fundamental, es decir, no logra acceder a lo esencial del aparecer de la realidad. Haría falta ir más allá de la trascendencia hacia el mundo, porque esa trascendencia no estaría fundada en sí misma. Para Henry el gesto trascendente de la fenomenología, el ser conciencia de..., el movimiento extático en Heidegger, o la trascendencia del Otro en Levinas, todo ello estaría falto de *realidad*. Sería reificación de lo originario, de la afección de la vida que se da en una interioridad que en un primer momento nunca sale de sí, sino que es la vivencia plena en el pathos de la vida. Esto es lo que Henry nos va a querer mostrar, que la afectividad de la vida es el momento instaurador originario en el que surge todo el sentido, si hay sentido es porque la vida misma tiene experiencia de sí, es la auto-experiencia de la Vida. Sin embargo, para comprender su crítica y toda la profundidad de Michel Henry, de su pensamiento deberemos estudiar lo que es la intencionalidad, es por eso que hablábamos de un largo rodeo, pero que a la larga es necesario. Nuestro primer objetivo será sentar una idea de intencionalidad partiendo de la V Investigación Lógica de Husserl, de allí pasaremos a la crítica que se da a la intencionalidad a partir de la fenomenología heideggeriana, en donde, a juicio de Heidegger, ya no se da prioridad al ámbito teórico, sino que se muestra que el sentido primeramente es práctico, y allí es donde Heidegger, apoyándose en Aristóteles, encontrará un suelo ontológico más originario. Sin embargo, la propuesta de Heidegger también tuvo cuestionamientos muy importantes, Michel Henry será uno de los principales, sin embargo, antes de pasar a la propuesta de Henry debíamos hacer una breve exposición de la fenomenología de Jean-Luc Marion y Emmanuel Levinas, porque en estas propuestas es donde se sintetiza de mejor forma la crítica a la intencionalidad heideggeriana y se hace un avance en dirección de la fenomenología que Henry nos dará, así finalmente y después de este recorrido es que podremos comprender de una mejor forma la propuesta de Michel Henry y su necesidad de reivindicar una fenomenología no-intencional, la afección de la vida. Esto es lo que trataremos de exponer a lo largo de la tesis, pero la pregunta que debe guiarnos siempre es en dónde se ubica la génesis del sentido.

CAPÍTULO 1. Primer bosquejo de la intencionalidad a partir del esquema Materia y Acto de Aprehensión en la fenomenología de Edmund Husserl.

“Subjektivität, und sie universal und ausschliesslich, ist mein Thema, und es ist ein rein in sich abgeschlossenes, independentes Thema. Dass das möglich ist und wie, das zu zeigen ist die Aufgabe der Beschreibung der Methode der phänomenologischen Reduktion.,,

Edmund Husserl

El problema que Husserl quería resolver en sus primeros intentos filosóficos era el poder dar una fundamentación a la aritmética, recordemos que la tesis de habilitación de Husserl se llamaba *Sobre el concepto de número*. El problema que vio Husserl era que para poder fundamentar la idea de número primero necesitaba mostrar los fundamentos de la matemática, es decir, que tendría que dar cuenta del ámbito formal que hace posible la matemática, lo que hace posible sus leyes y sus conceptos; esto es así porque lo que está a la base de un concepto no puede ser sino una estructura formal, pues en tanto que un concepto no está sometido a los objetos empíricos, entonces lo empírico no será lo que nos permita dar una aclaración total sobre ese mismo concepto. Es por eso que Husserl en sus inicios filosóficos se dio cuenta de que era necesario hacer un análisis de lo que él denominará una lógica pura. Sin embargo, el problema que se le presentó es que si es posible y necesario un ámbito formal que sería el fundamento de lo empírico, entonces el problema es mostrar cómo es posible la existencia de este ámbito, pues la pura suposición axiomática no serviría para mostrar y aclarar el fundamento, es aquí que Husserl tiene una pregunta de alcances filosóficos importantes: ¿Cómo es posible que haya una relación entre el ámbito ideal y el ámbito real? ¿Es acaso necesario simplemente decir que el ámbito ideal existe de una forma distinta y ya? ¿Postularlo como un mundo de las ideas en un gesto platónico? Evidentemente esta no fue la solución que Husserl podía dar, sino que se centró en un análisis de la subjetividad, él entendió bien que tanto lo ideal como lo real son sólo distinciones teóricas, fundadas sobre un ámbito mucho más originario que las hace posibles. Este ámbito que Husserl vio con claridad fue la intencionalidad. Así, el filósofo moravo comprendió que es a partir de la intencionalidad el cómo es posible comprender y fundar el ámbito formal, pues la subjetividad es el espacio de revelación que posibilita entrar al ámbito formal, es gracias a ella que podemos acceder a diversos estratos ideales del mundo y que la realidad puede cobrar una significatividad de orden superior. Así, el

proyecto de la filosofía de Husserl comienza por la pregunta por la *mathesis universalis*, y para mostrar cómo es posible y esto se logra a partir de la intencionalidad. Es por eso que Klaus Held nos dice:

“Das Forschungsthema der Phänomenologie ist die Aufweisung der universalen intentionalen Korrelation von Sein und Bewusstsein. Im Sinne der Phänomenologie gibt es nur ‚Welt für mich‘ und ‚mich‘ nur ‚in intentionaler Weltbezogenheit‘. Das sind keine vorweg dekretierten dogmatischen Formeln, sondern in der Erhellung des ‚für mich‘ besteht gerade die phänomenologische Aufgabe. Feststeht jedoch: Welchen Sinn jegliches erdenkliche Seiende haben mag, er muss sich aufklären lassen im Rückgang auf die Erlebnisse oder Erfahrungen, in denen Seiendes dieser oder jener Art zur ursprünglichen Gegebenheit kommt. Nichts ist denkbar, das nicht ein wirklicher oder möglicherweise von mir Gedachtes, Gefühltes, Phantasiertes, Geliebtes usw. wäre. Der zu erforschende universale Bezug vom ‚Ich‘ zur ‚Welt‘ heisst Intentionalität.” (Held 1966, 3)

Entonces el problema principal del que se ocupa Husserl en las *Investigaciones Lógicas*, su primer gran obra filosófica, es de la relación que existe entre la subjetividad que conoce el mundo y la objetividad que es contenida en el conocimiento. Por esto mismo podemos decir que la intencionalidad es el problema fundamental de la fenomenología husserliana¹ y a su vez ella es la que permitirá mostrar los estratos originarios de la constitución del sentido. Así, la idea de Husserl es que es que a partir de una correcta comprensión de la intencionalidad es que podrán hacerse evidentes las diversas formas originarias de la manifestación de la realidad, en especial se hará posible mostrar cómo es que el ámbito trascendental aparece, ya que la explicitación de la intencionalidad implicará hacer evidente cómo es posible que el mundo puede manifestarse; es decir, sólo a partir de su clarificación es que podremos hacer evidente la estructura ontológica que subyace a la fenomenalidad de la realidad. A su vez, también con su explicitación es que será posible hacer visible las diversas formas de la fenomenalidad del mundo, lo cual implicará la posibilidad de aclarar cómo es posible que el mundo sea revelado en su completa objetividad a partir de la subjetividad. La intencionalidad, por ende, es el problema

¹ Esto lo afirma Husserl en diversos lugares: “El problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de intencionalidad.” (Husserl 1913, 348) esto también lo expresa en *La crisis de las ciencias europeas*: “La primera irrupción de este a priori de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación (durante la elaboración de mis *Logische Untersuchungen*, aproximadamente en el año de 1898) me sacudió tan profundamente que, desde entonces, toda mi vida de trabajo estuvo dominada por la tarea de una elaboración sistemática de este a priori de correlación. El curso ulterior de las reflexiones del texto hará comprensible cómo la inclusión de la subjetividad humana en la problemática de la correlación tiene que forzar necesariamente una transformación radical del sentido de toda esta problemática y cómo, finalmente, la reducción fenomenológica tiene que conducir a la *subjetividad trascendental absoluta*.” (Husserl 1991 a, 175. Énfasis mío.)

fundamental de la fenomenología, porque sólo a partir de ella es que podremos comprender verdaderamente cómo se constituye la objetividad del mundo. Sin embargo, aquí hay que hacer una aclaración, “Husserl no quiere *probar* que nosotros encontramos la objetividad, él acepta esto como un hecho patente, pero lo que él quiere explicar es cómo es posible, cómo puede ser entendida ésta.” (Sokolowski 1970, 39). El problema de Husserl es el cómo es posible hacer evidente el sentido, cómo es que lo objetivo, lo ideal, puede pasar a ser parte de lo subjetivo, el llegar a la facticidad, esto es lo que está a la base del problema de la intencionalidad. Por eso Husserl señala:

“Los motivos del análisis fenomenológico, que acabamos de exponer, guardan relación esencial, como fácilmente se ve, con los motivos que se desprenden de las *cuestiones fundamentales epistemológicas*. Pues si concebimos estas cuestiones en la *más amplia* universalidad – esto es, manifiestamente en la universalidad «formal», que hace abstracción de toda materia de conocimiento –, vienen a incorporarse en el círculo de cuestiones que pertenecen a la plena aclaración de la idea de una lógica pura. Efectivamente, el hecho de que todo pensar y conocer se refiera a *objetos* (o a *situaciones objetivas*), y recaiga sobre éstos de modo tal que el «*ser en sí*» de dichos objetos deba manifestarse como *unidad identificable en multiplicidades de actos mentales reales o posibles* y, respectivamente, de significaciones; el hecho además de que todo pensar tenga una *forma mental* sujeta a leyes ideales, que circunscriben la objetividad o idealidad del conocimiento en general; estos hechos plantean, una y otra vez, las siguientes cuestiones: *¿Cómo debe entenderse que el «en sí» de la objetividad llegue a «representación» y aun a «aprehensión» en el conocimiento, esto es, acabe por hacerse subjetivo? ¿Qué significa que el objeto está «dado» «en sí» en el conocimiento? ¿Cómo puede la idealidad de lo universal, como concepto o como ley, desembocar en el flujo de vivencias psíquicas reales y tornarse patrimonio cognoscitivo del pensante?»* (Husserl 1900, I, 220. Énfasis mío.)

Entonces el problema fundamental de Husserl es la intencionalidad, pero lo es porque lo que se busca resolver con ella es el aparecer del sentido o de la significación que existe en el mundo. Significación e intencionalidad son problemas que corren al parejo. Por ello no es de extrañar que la Primera de las *Investigaciones Lógicas* tenga como título “Expresión y Significación”, desde esta investigación es que podremos ver que lo que es verdaderamente fundamental de la empresa fenomenológica, a saber, cómo es que se determinan los elementos originarios de todo el aparecer fenoménico, qué es lo que está a la base de este aparecer y le permite que posea alguna significación. Esto significa que lo que se busca es cómo se da la significación del mundo. De tal forma, al poner en evidencia el problema de la significación Husserl está señalando que su intención es ir al fundamento de todo el pensamiento teórico, que es necesario dar cuenta este trasfondo que toda ciencia y

todo pensamiento teórico suponen. Es en esta primera investigación donde se sientan las bases del problema de la intencionalidad en general.¹ Veámoslo más detenidamente.

La distinción fundamental que Husserl hace en esta primera investigación y que servirá de base para el esquema intencional que iremos mostrando es la distinción entre el fenómeno físico, los actos que dan significación y el acto de cumplir el sentido². Cuando uno intenta analizar la forma en que aparece la significación, nos damos cuenta que el único modo para realizar una descripción exacta que no contenga prejuicios teóricos, pues en cualquier otra forma de proceder lo que pasaría es que si adoptamos primero una teoría sobre la significación ésta interpretaría la fenomenalidad de la significación a partir de sus presupuestos y no permitiría que la significación se mostrase tal cual es, entonces lo que necesitamos es ir directamente a la significación misma. Lo que se necesita es ver cómo es que el significado aparece y nos damos cuenta que el significado aparece en las expresiones. Algo que es expresado posee una significación inherente, así Husserl va a analizar detenidamente el entrelazamiento de la expresión y la significación. La expresión es el lugar originario del aparecer del significado, ya que la expresión es la forma originaria en la que nos movemos en el mundo, el simple enunciamiento de nuestros deseos, voliciones, acciones, de nuestros pensamientos. La expresión ni siquiera debe ser un acto objetivante de orden superior, sino que simplemente decimos y expresamos cosas, expresamos cosas sobre el mundo, de hecho, ni siquiera es necesario que la expresión se limite a un ámbito lingüístico, pues en la realidad puede haber significación sin que haya un acto lingüístico que sea ejecutado, ese es el caso del signo, el signo simplemente señala o indica que hay algo más. Por ejemplo las señales de tránsito, son signos que indican lo que el conductor debe de hacer, allí no hay todavía un acto lingüístico en el sentido estricto de la palabra, pero sí hay significación. Sin embargo, el aparecer más claro de la significación

¹ “Husserl’s interest in meaning stems from a more fundamental sense. The fact that he begins his study with an investigation of meaning is not accidental, for acts of meaning do not comprise only a partial area of theoretical thought. All theoretical acts must be meaningful. This study thus provides the background which others all presuppose and without which they cannot be understood. In treating the problem of meaning, Husserl treats the structure of intentionality in general and thereby builds the framework in which he will handle the reaching philosophical questions he has set out to solve.” (Sokolowski 1970, 41)

² “Si nos colocamos en el terreno de la pura descripción, vemos que el fenómeno concreto de la expresión, animada de sentido, se articula así, por una parte, el *fenómeno* físico, en el cual se constituye la expresión por su lado físico; por otra parte, los *actos* que le dan *significación* y eventualmente una *plenitud intuitiva*, actos en los cuales se constituye la referencia a una objetividad expresada.” (Husserl 1900, I, 243)

se da en las expresiones lingüísticas, porque gracias a ellas es que podemos tener un campo de significación de orden superior, podemos desarrollar teorías, decir qué es lo que pasa en el mundo, expresar nuestras emociones, sentimientos, etcétera. Simplemente se hace mucho más amplio el horizonte del mundo a partir de los actos lingüísticos. Es por eso que Husserl los va a analizar de forma detallada, porque allí es donde se encontraría el fundamento del pensamiento teórico.

Lo importante es ver el porqué de las distinciones hechas por Husserl en esta primera investigación. Tomemos un ejemplo para ir describiendo la situación en que se presenta tal significación. Cuando alguien propone el siguiente juicio “El cielo está nublado” debemos analizar los contenidos del juicio para saber cómo es que posee significación. Analicemos esto, recordemos que aquí sólo estamos analizando el juicio en tanto que expresión, todavía no importa si es verdadero o no el juicio, es decir, que su contenido específico corresponda con la realidad, sino que sólo estamos analizando el ejemplo en tanto que es una expresión. Partamos entonces que hay dos elementos que se distinguen con claridad, el fenómeno físico, pues para que alguien pueda emitir un juicio es necesario que lo emita, que hable, que lo diga en voz alta, esa es la parte física del juicio, la pura y mera enunciación, entonces el juicio existe en tanto que alguien emite un sonido vocálico que permite que un interlocutor lo comprenda, si no existiera este sonido, ruido o cualquier otro elemento físico, no podría enunciarse un juicio. Así pues para que alguien pueda expresar que “el cielo está nublado” tiene que realizar un fenómeno físico. Sin embargo, no todos los fenómenos físicos son significativos, por ejemplo simplemente podemos escuchar ruido en la calle, de los camiones, etcétera, el punto es que no por ello poseen significación en sentido estricto, simplemente aparece un sonido, pero con ello no quiere decir que haya significación. Entonces ¿qué es lo que hace que la significación aparezca? Para Husserl es necesario que haya actos de dar sentido, esto como lo veremos después van a ser distintas modalidades de aprehensión del objeto, pero en este momento en que estamos analizando un juicio, debemos decir que es necesario un acto judicativo. El hecho de enjuiciar una situación objetiva. Aquí no importa ni siquiera el contenido del juicio, porque bien pudimos haber enjuiciado algo completamente distinto, pero lo que importa es la forma del acto el decir que un A es B, que un A tiene una propiedad B, así es como se va configurando el sentido. En tanto que hay actos que logran dotar de

significación a los fenómenos físicos. Un puro ruido no es significativo en sí mismo, necesita de algo más y ese algo más es el acto significativo que tiene que realizar una subjetividad. Así es como realmente va apareciendo la significación. Esto lo veremos mucho más detalladamente. Sin embargo, todavía nos hace falta dar cuenta de la última distinción hecha por Husserl, los actos que dan cumplimiento al sentido. ¿Qué es lo que quiere describir Husserl con esto? El problema que Husserl ve es que el lenguaje puede mentar objetos vacíos, porque cuando hablamos de “La muralla china” o de cualquier objeto o situación objetiva que no tengamos frente a nosotros, entonces estamos haciendo una mención vacía, simplemente no tenemos un cumplimiento intuitivo del objeto al que nos referimos, puede que ni siquiera exista, por ejemplo, cuando alguien habla en estos momentos de las “Torres gemelas”, así bien puede pasar que exista significación en el mundo aunque no logre tener un cumplimiento intuitivo. Y esto es lo que Husserl quiere poner en evidencia, que hay ciertas expresiones que logran tener cumplimiento intuitivo y otras que no. ¿Y para qué lo hace? Para dar criterios epistemológicos más efectivos. Porque hasta la verdad tiene gradaciones. Cuando alguien enuncia, por ejemplo, una verdad como $E=mc^2$ no está diciendo algo que no sea correcto, pero la pura enunciación de una verdad no significa siquiera la comprensión de esta verdad por parte de quien la enuncia. Es esto lo que Husserl quiere poner en evidencia, no es que en sentido estricto haya grados de verdad, sino que el que la enuncia puede tener grados de conocimiento de esta verdad. Si alguien que no supiera mucho sobre física dijera $E=mc^2$, lo que estaría haciendo es una mención vacía, en tanto que no puede haber cumplimiento intuitivo por parte del sujeto que enuncia esa proposición. Por ello mismo no puede ser base suficiente para el conocimiento lo que esté diciendo, no porque sea incorrecto lo que dice, sino por el hecho de que él no tiene una intuición exacta y por tanto, no tiene evidencia de lo que dice. Este es el problema que Husserl quiere mostrar. Que hay grados de evidencia que el sujeto enunciante puede tener sobre lo enuncia y a su vez eso es un criterio epistémico para saber el alcance teórico de lo que se enuncia. Por ello mismo, cuando Husserl afirma la necesidad de tomar en cuenta el cumplimiento significativo, lo que está poniendo a las claras es que es necesario tomar en cuenta dos elementos importantes en el ámbito epistemológico, la intuición y la evidencia. La intuición será un concepto que tiene un alcance ontológico importante en Husserl, pues él nos mostrará que la intuición no sólo se da en la experiencia sensible, como esta

computadora que tengo frente a mí, sino que también aplica para diversas regiones del ser, como en los actos categoriales, en los cuales ya no trato con objetos sensibles, sino con conceptos, juicios, y todo tipo de significaciones de orden superior. Sin embargo, el concepto de intuición será ampliado porque así lo requiere la descripción del fenómeno, porque para tener un conocimiento de lo categorial es necesario que tal objeto se me presente, que esté ahí para que pueda ser descrito fenomenológicamente, no es una pura abstracción, sino que tiene cumplimiento intuitivo. Y este es el alcance ontológico que tanto impresionó al joven Heidegger, porque la intuición permite tener fundamento para todo tipo de objetos de la realidad. Lo que nos falta aclarar ahora es que estas distinciones hechas por Husserl nos muestran lo esencial del acto significativo. Tal acto necesita de un fenómeno físico y de un acto de dar sentido y otro señalamiento importante es que el cumplimiento significativo no es realmente esencial, porque el lenguaje está fundado en esta posibilidad, que no todo lo que decimos tiene que ser intuido de manera inmediata, que es posible mentar en vacío, hablar de los dioses griegos, de un círculo cuadrado, de los superhéroes, de cualquier objeto que queramos de la imaginación, todo eso es posible y lo es porque no es necesario que haya una intuición cumplida para que exista la significación. Sin embargo, lo que está aquí como problema y que Husserl ve con toda claridad es el hecho de que es necesario tomar en cuenta al cumplimiento intuitivo cuando hablamos de cuestiones epistemológicas, porque no todo lo que decimos es verdadero, para que exista la verdad, entonces es necesario que haya cumplimiento, evidencia del fenómeno que estamos enunciando, allí es cuando el cumplimiento significativo muestra sus alcances.

Algo que es importante resaltar, y que es fundamental debido a la Tercera Investigación, es que el acto significativo debe tomarse como una unidad entre el fenómeno físico y el acto de dar sentido, no pueden ser elementos separados. Si hay significación es porque ambos se dan simultáneamente. Si podemos pensarlos de manera aislada es sólo porque para el análisis podemos dejar de lado alguno de sus componentes para centrarnos en el otro, pero esto no significa que el significado se nos dé por uno solo de estos componentes, ellos conforman una unidad inseparable. Así que como se va mostrando el aparecer de la significación. Pasemos ahora a algo igualmente relevante, para Husserl la significación es algo ideal. Eso quiere decir que la significación no se puede pensar como si fuera un objeto material más que habitaría entre nosotros. En el momento en que alguien

afirma, enjuicia, o simplemente dice $2+2=4$ esto no quiere decir que la verdad que él enuncia sea contingente y debida a su acto de enunciación, sino que el hecho de que $2+2=4$ es algo independiente de cualquier hecho psicológico que dependa de quien lo enuncie. Es una verdad ideal y esto es lo más importante que debemos comprender, si no fuera así no sería posible el conocimiento, lo único que tendríamos a la mano serían contingencias y como ya lo señaló bien Hume, de puras contingencias no puede deducirse una ley, a lo mucho sólo se podrían derivar generalidades. Entonces para Husserl la significación pertenece al ámbito de lo ideal. Porque una verdad puede ser expresada en miles de ocasiones y no por ello depende ontológicamente de esas contingencias, sino que la verdad posee una unidad muy específica. Y el significado tiene que ser tratado igualmente. Entonces el significado es algo idéntico y numéricamente el mismo independientemente de cuantos actos lo mienten. De tal forma el significado es un “objeto” de características distintas al “objeto material”. Y ¿por qué es importante esto? Porque nos hace notar otro aspecto importante del acto significativo, que hay un acto significativo posee una significación ideal, pero a su vez también refiere a un objeto. Entonces la significación es lo que indica cómo el objeto es mentado, es decir, que un objeto material no puede aparecer sin una significación, pero esa significación no es algo contingente. Esto es una parte importante de la descripción fenomenológica. Y ver que la significación es algo ideal también es importante porque Husserl va a intentar mostrar que la intencionalidad tampoco es una relación meramente causal, contingente, entre un objeto y un sujeto concretos que gracias a que están uno junto al otro resultan afectados y eso sería lo que origina la intencionalidad. No, sino que la intencionalidad no puede pensarse como una relación causal¹. Además es aquí cuando aparece con mayor claridad la intencionalidad, pues ahora Husserl ha mostrado que todo acto significativo posee una referencia a algún objeto, entonces se elimina la idea de que la significación sea una creación subjetiva, la

¹ La intencionalidad no debe entenderse como si fuera una relación óptica de la subjetividad con el mundo (como si fuera una relación causal). Ella debe pensarse siempre en terminos ontológicos, por eso mismo Heidegger nos dice: “Mit Intentionalität meinen wir nicht eine zuweilen und nachträglich eintretende objektive Beziehung zwischen einem physischen Ding und einem psychischen Vorgang, sondern die Struktur eines Verhaltens als Verhalten zu, Sich-richten-auf; damit charakterisieren wir nicht diese eine bestimmte Wahrnehmung (des Stuhles) hier und jetzt, sondern das Wahrnehmen als solches. Wenn wir die Grundverfassung der Intentionalität der Intentionalität suchen, dan gehen wir am besten ihr selbst nach –Sich-richten-auf. Wir sehen jetzt nicht auf das Sich-richten, sondern fassen das Worauf ins Auge. Wir sehen nicht auf das Wahrnehmen, sondern auf as Wahrgenommene und zwar das *Wahrgenommene dieser Wahrnehmung.*” (Heidegger, 1994, 48. Énfasis mío.)

significación surge como una relación entre la subjetividad y el mundo. Esto es lo que analizaremos a continuación con el concepto de acto objetivante que emplea Husserl e inmediatamente después pasaremos al análisis del esquema acto de aprehensión y materia de aprehensión.

El §41 de la V Investigación lleva como título “Nueva Interpretación del principio de la representación como base de todos los actos. El acto objetivante como depósito primario de la materia”. Esto es importante porque Husserl afirma que “*toda vivencia intencional o es ella misma una (mera) representación, o tiene una representación por base*”, entonces el problema fundamental es qué significa representación en la fenomenología husserliana. De manera concisa para Husserl representación significará acto objetivante. Sin embargo el sentido de acto objetivante tampoco es algo sencillo de definir, a muchos podrá parecer que acto objetivante tiene que estar relacionado con un ámbito teórico y, por tanto, sería fácil mostrar que Husserl nunca logró pensar el origen de la significación de una manera radical pues sólo se basó en actos teóricos fundados y esta creo que es una visión errada de la fenomenología husserliana. Acto objetivante no tiene que ser pensado a partir de un ámbito teórico, sino que significa aparecer, fenomenalizarse. En el § 39 de esta Investigación Husserl nos dice:

“A todo objeto corresponde, pues, la representación del objeto; a la cosa, la representación de la cosa; a la representación, la representación de la representación; al juicio, la representación del juicio, etc. Pero es de observar aquí que la representación del juicio no es la representación de hecho” (Husserl 1900, II, 573)

Lo que podemos ver primeramente es que el concepto de representación no es empleado como si fuera un acto reflexivo, o un acto teórico, pues es contraproducente una teoría que dijera que para que un juicio se dé es necesario reflexionar sobre el juicio que uno está haciendo, simplemente no se apegaría a cómo es que el juicio aparece, la mayoría de las veces ni siquiera pensamos con seriedad sobre lo que enjuiciamos, sino expresamos juicios y ya. Entonces Husserl no está poniendo un carácter reflexivo en la representación ni teórico, sino que en este momento no encontraba un concepto que abarcara las necesidades ontológicas que eran necesarias para la intencionalidad. Pero si tomamos la idea del aparecer como equivalente a la de representación puede que tenga mucho más sentido lo que Husserl está diciendo, porque estaría haciendo como condición necesaria la fenomenalización de algo para que pueda existir la relación intencional. Es decir, la

intencionalidad sólo puede darse en tanto que hay fenomenalidad en el mundo, en tanto que un objeto aparece, en tanto que una cosa se muestra, que el juicio, el deseo, la volición se hagan presentes. Esto se hace mucho más claro cuando Husserl está hablando acerca de los objetos de la imaginación o de la fantasía, pues ellos aunque tengan correlatos o significaciones objetivas no por ello significa que tengan una existencia concreta en el mundo, así para que ellos puedan ser pensados como representación tampoco puede ser posible pensar que esa representación es una imagen subjetiva para conocer un elemento de la realidad, esto es lo que Husserl ha negado categóricamente en la V Investigación, no hay legitimidad en una teoría de las imágenes, entonces lo que tiene que significar el ser una representación es que el objeto tiene la capacidad para fenomenalizarse, que se hace manifiesto. Por eso Husserl puede afirmar:

“Así, en la intuición perceptiva de la imagen de algo, como una contemplación de un cuadro al que dejamos obrar sobre nosotros de un modo meramente estético, sin tomar posición alguna sobre el ser o el no ser de lo representado en él; o también en la intuición de una «imagen de la fantasía», como cuando nos entregamos a fantasear sin tomar posición actual ninguna sobre el ser.” (Husserl 1900, II, 574)

La representación no es la toma de posición sobre el ser de algo, sino sólo el dejar que algo se muestre en su propia fenomenalidad. Sin interpretaciones previas, sin asignarle un sentido específico, simplemente dejando que el objeto se dé tal cual es. Esta sería una mejor forma de pensar el concepto de representación y que se asemejará a lo que después en *Ideas I* va a ser llamado la reducción fenomenológica, pues la reducción con lo que nos va a dejar es con la propia fenomenalidad del objeto, pone en cuestión el sentido de la actitud natural para que el objeto aparezca en sus propias determinaciones. Entonces esto puede ser una base de donde surgiría después la idea de la reducción y además serviría de base para la fenomenología posterior. Tanto así que Henry emplea el concepto de aparecer como la forma originaria del aparecer de lo real y a su vez también lo emplea para señalar la forma en que lo trascendental aparece. Entonces un concepto como el de representación empleado por Husserl no tendría que ser visto a partir de la idea heideggeriana del concepto de re-presentar, en donde habría un sujeto dominador que se haría amo del ser, sino que simplemente el representar es dejar que el objeto se manifieste de la manera en que él es. Sin embargo, todavía se podría preguntar sobre el porqué Husserl emplea el concepto de representación como equivalente al de acto objetivante, ¿qué acaso lo objetivante no posee ya un carácter fundado, no es ya un ámbito teórico, en vez de ser una fenomenalidad

originaria? Esta puede ser la primera impresión que nos cause el concepto de acto objetivante, pero pensemos qué es lo que Husserl quiere decir, lo importante en la fenomenología no es tanto el concepto empleado, sino la experiencia originaria que esté a la base de ese concepto, lo que ese concepto quiere señalar, entonces veamos qué es lo que Husserl nos quiere indicar con este concepto. Lo que el filósofo moravo ve con claridad es que la realidad siempre se nos presenta de forma significativa, sin importar cual sea el objeto que nos aparezca enfrente, éste siempre posee ya una significación inherente. Desde la familiaridad que conforma el entorno, el mundo en el que nos movemos, lo que es lo más normal para nosotros hasta lo desconocido, lo ajeno, lo terrorífico, estos últimos fenómenos no tienen un modo de ser completamente determinado, pero aún así aparecen con una significación determinada, la indeterminación. Entonces lo que esto nos deja ver, es que si la realidad posee un carácter significativo inherente es porque de alguna manera ella se nos presenta con un carácter objetivante. Entonces el concepto de objetivante tiene la intención de señalar el carácter significativo con el que lo real se nos hace presente, no tiene que ver ni siquiera con un ámbito teórico en sentido estricto, como si fuera una determinación del pensamiento que dice cómo tienen que ser las cosas, sino es la propia forma en que la realidad se hace presente. Por eso mismo Husserl afirma que “*Representarse algo quiere decir ahora, por tanto, procurarse una intuición correspondiente de lo que era meramente pensado, esto es, significado, pero en el mejor de los casos sólo intuido de un modo muy insignificante.*” (Husserl 1900, II, 584) Se hace evidente que el pensamiento no es la forma de presentación originaria de la realidad y esto es lo que Husserl quiere afirmar, que lo real no posee una significación que dependa completamente del pensamiento del sujeto, sino que lo real aparece con una significación inherente, la cual no tiene que caer dentro de una intuición cumplida de manera inmediata, sino que simplemente aparece. Así, la idea de representación no tiene que ver con algún acto teórico que haría de la fenomenología de Husserl una descripción completamente fundada, sino que está mostrando es que la intencionalidad puede darse en tanto que existe el aparecer de lo real. Es en eso solamente en lo que puede basarse lo intencional, en que exista una fenomenalidad que pueda ser aprehendida por el sujeto. Si no existiera tal fenomenalidad nada podría ser tematizado, entonces la representación es un concepto clave en la fenomenología husserliana, pero que debe ser entendido de una mejor manera que las críticas tradicionales, llámense las críticas

de Rorty, Ryle, etcétera.

Ahora pasemos de lleno al análisis de la teoría intencional que Husserl tiene en las *Investigaciones Lógicas*. Primero que nada hay que señalar algo, que esta teoría de la intencionalidad que Husserl realiza en su primera obra no es algo terminado, ni siquiera es una teoría que Husserl vaya a sostener en su desarrollo filosófico posterior, sino que es un primer intento por comprender cómo es que se da la significación en el mundo y es importante porque muchos de los desarrollos posteriores de la fenomenología la toman como punto clave para criticarla. Por ello mismo es bueno tener una imagen clara de lo que es la intencionalidad en las *Investigaciones Lógicas*, porque sólo así podremos comprender los desarrollos hechos por autores como Heidegger, Levinas o Henry. Comencemos con un señalamiento que habíamos hecho, a saber, que el problema de la intencionalidad tiene que tomarse en relación con la significación, y lo que hace Husserl es preguntar cómo es posible que la significación se dé en el mundo, la significación no puede ser pensada como un objeto concreto, material más, sino que tiene que hacerse evidente que la significación es algo ideal, entonces el problema es cómo es posible que aparezca lo ideal en el mundo. Para ello Husserl va a distinguir dos grandes elementos de la relación intencional, a saber, el acto intencional y la materia intencional, sin embargo, como veremos después también la significación y el objeto son importantes dentro de la descripción y del estudio de la intencionalidad propuesto por Husserl. Partamos de un breve texto de Husserl para aclarar la distinción:

“En una dirección muy distinta de la seguida y por la distinción últimamente tratada entre los actos en los cuales vivimos y actos que transcurren al margen, puede hacerse otra distinción sumamente importante y por de pronto muy patente. Es la distinción entre el carácter general de acto, que da a éste el sello de meramente representativo o de judicativo, afectivo, apetitivo, etc., y su «contenido», que lo define como representación de *este* objeto representado, como juicio sobre *esta* situación juzgada, etc. Así, por ejemplo, las dos afirmaciones $2 \times 2 = 4$ e *Ibsen es considerado como el principal fundador del moderno realismo en el arte dramático* son, en cuanto afirmaciones, de una misma especie; cada una de ellas está calificada como afirmación. Llamamos a este elemento común la *cualidad del juicio*. Pero el uno es un juicio de este «contenido», el otro un juicio de este otro «contenido». Para distinguir de otros este concepto de contenido, hablamos de *materia del juicio*. En todos los actos llevamos a cabo distinciones semejantes entre *cualidad y materia*.” (Husserl 1900, II, 521)

Husserl piensa que esta distinción esencial que él hace es parte de la misma estructura de los actos objetivantes, de la forma en que acontece el aparecer de la

significación en el mundo. Entonces cuando el filósofo moravo piensa las condiciones indispensables para el aparecer del sentido se da cuenta de que es necesario que exista una materialidad que es la que va a informar y a determinar la referencia intencional sobre el sentido de lo real, pero que a su vez es necesario que exista un acto que logre aprehender esa materialidad y logre llevar a cabo la significación a partir de una determinada forma de la realización intencional. De esta manera Husserl muestra que tanto la materia como el acto son fundamentales para el aparecer de la significación. Pero ¿qué es lo que quiere decir exactamente Husserl? Lo que Husserl está teniendo en cuenta es que la significación, en tanto que estructura formal, debe verse con dos elementos, el acto que puede variar, en tanto que puede ser un acto judicativo, volitivo, desiderativo, recordatorio, dubitativo, de temor, de gusto; es decir, de cada una de las formas en que nos aparece un objeto en el mundo. Porque no es lo mismo enjuiciar “Tengo mucho dinero en el banco” que un acto distinto que tenga el mismo contenido intencional, por ejemplo un deseo, así pues sería “Desearía tener mucho dinero en el banco”; de esta manera se hace evidente algo significativo que el contenido del acto va a variar ontológicamente a partir de cuál sea el acto que estemos llevando a cabo. Pues en el momento en que afirmamos “Tengo mucho dinero en el banco” lo que estamos haciendo es una constatación de un hecho, algo que ocurre en el mundo, entonces la forma de presentación del contenido intencional es de un carácter muy específico, está realmente siendo determinado en su realidad concreta, mientras que en el deseo el contenido del acto no es algo que acontezca realmente en el mundo, no es algo que esté materializado y que sólo tenga que constatarse, sino que su objeto tiene un modo de presentación distinto. Esta es parte fundamental de porqué es necesario saber distinguir entre la diversidad de los actos intencionales. Porque a partir de una buena taxonomía de los actos es que podremos distinguir de mejor forma la manera en que el aparecer del mundo se da, lograremos determinar mucho más puntualmente la fenomenalidad del fenómeno. Sin embargo, todavía hace falta ver el papel de la materia intencional, ésta tiene un papel sumamente importante porque la materia es la única que puede dar la dirección hacia el objeto. Esto implica una prioridad ontológica importante, porque con la distinción entre los actos, vemos los distintos tipos de fenomenalidad que aparecen en la realidad, sin embargo, esto queda sólo como una formalidad vacía, es necesario que algo específico sea insertado dentro de la fenomenalidad de la realidad para

que de verdad acontezca la significación, ya que ésta no puede ser puramente formal y vacía, es necesario que haya contenidos concretos y esos contenidos que nos van a poner la referencia hacia la realidad sólo pueden provenir de la materia intencional. Entonces es en la materia del acto donde en verdad acontece el significado del acto; así Husserl afirma:

“La cualidad sólo decide si lo «representado» ya *en un modo determinado* es presente intencionalmente como deseado, preguntado, juzgado, etcétera. La *materia* debe ser para nosotros, pues, *aquello que hay en el acto que le presta referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no sólo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta*. La materia – podemos seguir diciendo para aclarar este concepto – es aquella propiedad del acto incluida en el contenido fenomenológico mismo, que no sólo determina que el acto aprehenda el objeto correspondiente, sino que también determina *como qué* lo aprehende, qué notas, relaciones, formas categoriales le atribuye en sí mismo. En la materia se funda que el objeto sea para el acto éste y no otro; ella es en cierto modo *el sentido de la aprehensión objetiva* (o más brevemente *el sentido de aprehensión*) que funda la cualidad, pero es indiferente a sus diferencias.” (Husserl 1900, II, 523)

Así, es la significación a partir de la materialidad intencional la que provee a la subjetividad con la direccionalidad hacia el objeto. “Más específicamente, la materia no sólo determina cuál objeto es intencionado, sino también que el objeto es aprehendido o concebido *como*” (Zahavi 2003, 24). Por lo cual, cuando alguien es consciente de algún objeto, no sólo es consciente de un objeto en general, sino de un objeto específico y dado de una manera particular. Esto es lo que Husserl quiere decir a partir de su distinción entre acto de aprehensión y materia de aprehensión en el ámbito intencional. Pero lo más importante es que ve que ambos elementos estructurales de la intencionalidad deben ir unidos de manera intrínseca para que pueda haber sentido o significación¹ en el mundo, es por eso que Husserl ve que un acto no puede tener sólo una cualidad de acto o sólo una

¹ En las *Investigaciones Lógicas* Husserl no hace ninguna distinción entre el concepto de significado y de sentido, de hecho llega a afirmar que bien pueden ser empleados como sinónimos. Sin embargo en *Ideas I* Husserl va a hacer una distinción fundamental entre ambos conceptos, pues el concepto de significación va a quedar relacionado con los actos lingüísticos, y por tanto, con los actos de orden superior que son las teorías, los juicios, etcétera, mientras que el concepto de sentido tendrá un ámbito mucho más originario y amplio, pues muchos de los fenómenos que acontecen en la realidad no tienen una base lingüística, algo puede bien tener sentido sin que sea necesario que sea expresivo, entonces es en esta región originaria que antecede al ámbito temático donde va a suceder el sentido. Así pues, la distinción entre sentido y significación es importante en la fenomenología, sin embargo en las *Investigaciones Lógicas* no es clara y por eso hemos venido trabajando con el concepto de significación, porque Husserl mismo emplea tal concepto. Pero el problema ontológico sigue siendo el mismo, es decir, seguimos indagando por cómo es que aparece el sentido en el mundo. Y en las *Investigaciones Lógicas* no es necesario recurrir al sentido, porque es cierto que aquí a partir del esquema materia y acto de aprehensión no se puede hacer evidente una capa mucho más originaria y no teórica. Lo cual no implica que Husserl no logre pensar en los niveles más básicos de constitución, sino que en su primera obra filosófica no están todavía bien expresados estos niveles.

materia de acto, sino que deben estar siempre unidos. Esta unidad es lo que Husserl llama la esencia intencional del acto¹.

Sin embargo, hasta el momento sólo hemos hablado de las generalidades del esquema que Husserl presenta como siendo parte de la estructura de la intencionalidad, sin embargo aclaremos más detalladamente cómo es que el esquema de la materia intencional y el acto de aprehensión toman forma a la hora de presentar el aparecer de la significación. Lo que ahora necesitamos es pasar a una aclaración de la forma en que se relacionan ambas partes de la estructura. Comencemos con una aclaración, la relación que existe en la intencionalidad no es empírica, sino puramente fenomenológica, esto es lo primero que Husserl enfatiza² y lo hace porque lo que él está indagando es por el origen de la significación, por su estructura ontológica y lo ontológico no puede ser aclarado a partir de elementos ónticos. Así, la intencionalidad no puede ser reducida a un puro subjetivismo, a una metafísica de la subjetividad que tan criticada ha sido, porque no depende solamente de la subjetividad, sino es la estructura a partir de la cual la realidad aparece, sin embargo dicha estructura no es algo óntico, subjetivo, sino la forma en que la realidad acontece. Por eso, lo primero que debemos evitar al pensar la intencionalidad es pensarla como una relación causal o cualquier clase de relación óntica que acontezca en el mundo. Lo siguiente que es importante enfatizar es que la intencionalidad sólo puede ser analizada a partir de un estudio de los actos de la subjetividad, porque si la realidad posee un sentido es porque la subjetividad puede lograr constituir tal sentido, así, es a partir de la subjetividad que la objetividad del mundo puede aparecer. Esto es algo que desde Kant ha quedado claro, pero la diferencia específica que hace que Husserl logre profundizar en el aparecer del fenómeno con su concepto de intencionalidad es que éste no es algo formal, sino que está basado en la vida de la subjetividad, en las vivencias. Entonces la intencionalidad deja de ser una estructura vacía, como las estructuras de espacio y tiempo o las categorías kantianas y obtienen una sustancialidad inherente a partir de la vida del sujeto; si hay

¹ “Dado que, como veremos, debemos considerar la cualidad y la materia como los componentes absolutamente esenciales de que un acto no puede carecer nunca, parece adecuado designar la unidad de ambos, que sólo constituye una parte del acto íntegro, como la *esencia intencional* del acto.” (Husserl 1900, II, 524)

² “Indiquemos en seguida *que este concepto de vivencia puede tomarse de un modo fenomenológico puro, esto es, de tal suerte que resulte eliminada toda referencia a una existencia empírico-real* (a los hombres o a los animales de la naturaleza). La vivencia en sentido psicológico-descriptivo (fenomenológico-empírico) se convierte entonces en vivencia en el sentido de la fenomenología pura.” (Husserl 1900, II, 476-477)

sentido en el mundo es porque podemos vivir ese sentido, el sentido no es una abstracción, sino algo que está íntimamente compenetrado en nuestra vida y si aparece en algún lugar es en nuestras vivencias. Así, la intencionalidad es el aparecer que se da en la vida y es esta vida subjetiva la que hace aparecer lo trascendental. Pero esto lo iremos desarrollando con mucha mayor profundidad en los siguientes apartados de este ensayo.

Ahora bien, los diversos actos intencionales son las diversas formas en que vivimos la significación del mundo. Cuando afirmamos algo, es una clase específica de vivencia que implica la aceptación de un hecho muy concreto, algo que nosotros creemos acerca del mundo, mientras que el agrado, el disgusto, y cualquier otro tipo de actos lo que implican son otras maneras en que vivimos el mundo. Entonces era necesario exponer este vínculo que existe entre el acto y la vivencia, porque la fenomenología no puede partir de elementos abstractos, sino que sus descripciones tienen que partir de la fenomenalidad de la realidad y esa fenomenalidad de la realidad no puede darse sino a partir de las formas en que vivimos el mundo¹. Pasemos ahora al análisis del esquema intencional propuesto por Husserl, cuando nos señala que es necesaria la distinción antes mencionada del acto y materia, ¿por qué es relevante? Porque la vivencia, lo que es sentido no tiene significación hasta que hay un acto de aprehensión. Por lo menos es lo que Husserl declara en las *Investigaciones Lógicas*, que es necesario que exista un acto de aprehensión para que pueda surgir la significación en la realidad. ¿A qué se refiere con esto? Los ejemplos son los que mejor nos dejan captar diferencias fenomenológicas, pues en ellos está contenida la fenomenalidad de lo real. Imaginemos que tenemos frente a nosotros un libro escrito en un idioma que desconocemos, y no en el sentido de que no sepamos que idioma es, porque bien podríamos identificar de qué idioma se trata, pero no por ello lo comprendemos. Lo que nos interesa mostrar aquí es el sentido que está contenido en las frases del libro, no tanto el sentido que el objeto posee para nosotros, porque su sentido es ser un libro, eso lo tenemos claro desde un inicio, sin embargo pasa algo muy específico con un libro de tales características, que no puede haber un acto de lectura por parte de alguien que no comprende lo que está escrito en

¹ De esta manera también podemos criticar a las críticas que se le hacen a la fenomenología por ser o pensar sólo a partir de actos teóricos, esto no es cierto, ni siquiera en las *Investigaciones Lógicas*, en estas investigaciones se pone claro que hay una capa originaria a partir de la cual se da el sentido, nuestra vida. Aunque es cierto que Husserl remarca mucho la necesidad de actos objetivantes para la aprehensión, pero si tomamos en cuenta que lo objetivante no tiene tampoco un carácter eminentemente teórico, y se refiere al aparecer del fenómeno, entonces las críticas que se le hacen a Husserl pueden por lo menos ser cuestionadas. Para aclarar esto sólo hay que leer detenidamente la V Investigación.

el libro. Entonces es un libro que no podemos leer, de tal manera su función de libro no puede ser ejecutada por nosotros, pero ¿por qué? Porque al objeto que tenemos delante de nosotros no podemos ejercerle un acto de aprehensión que haría que comprendiéramos eso que está escrito allí, para nosotros lo que aparece son símbolos físicos, marcas de pluma, de tinta de la imprenta, pero no logra tener un significado concreto. Eso es lo que pasa en esta situación particular. Entonces qué es lo que falta para que pueda darse la significación de lo que está allí escrito, pues que podamos tener un acto de aprehensión que nos permita captar el sentido de eso que está escrito. Entonces Husserl ve que lo que tenemos en este tipo de casos son puras sensaciones, materialidad de un objeto que se nos presenta (las frases escritas sobre el papel), pero no por ello logramos tener comprensión de su significado. Entonces de dónde proviene la significación, no puede ser sólo de la materialidad, pues eso ha estado presente frente a nosotros y no lo hemos comprendido, así, lo que se necesita es un carácter de aprehensión, un acto de dar sentido, eso es lo que hace falta para que sea significativo. Sin embargo, alguien puede decir que tal ejemplo es una abstracción, que en el mundo son pocas las veces que acontece esto y por lo tanto, puede estar afirmando que el carácter de acto no es algo esencial para que acontezca la significación. Para contestar a esto pongamos otro ejemplo, pero ahora en una situación mucho más “normal”. Supongamos que estamos leyendo un libro pero ahora en un idioma que conocemos bien, hasta el punto de dominarlo y que seamos capaces de leerlo sin siquiera necesitar ayuda de una gramática o un diccionario, aquí en tanto estamos leyendo estamos compenetrados en la lectura, lo que se nos está haciendo presente es la significación que las frases nos muestran, podemos afirmarlas, dudar de ellas, pero la significación está presente. Pero si ahora nos fijamos en el tipo de letra del libro, en algo que nos distraiga del acto de leer, vemos que la significación es parte de un acto que estamos ejerciendo, porque cuando nos fijamos en las palabras del libro, y aquí el fijarse en la palabra tiene que ser tomado en sentido estricto, en la mancha de tinta que está frente a nosotros, vemos que es un objeto más del mundo, un objeto concreto, una manifestación física que está allí frente a nosotros, aquí ya no tomamos a la palabra en su función significativa, sino como un acto perceptual, en tanto que estamos percibiendo que eso que está ahí enfrente es un acontecimiento físico más del mundo. Lo que importa es notar que el fenómeno que está frente a nosotros ha cambiado, y ha cambiado porque el modo en que lo aprehendemos ha cambiado, no cambió

su manifestación material, la palabra sigue estando allí frente a nosotros tal como lo estuvo mientras leíamos, sin embargo cambió su sentido, porque el modo a partir del cual la aprehendimos se transformó, ya no estábamos interesados en un acto intencional significativo, sino en ver el sentido del objeto en tanto que acto perceptual. Ver eso que está allí. Entonces se hace evidente que es necesario distinguir entre la cualidad de acto o el modo del acto de aprehensión y la materia de aprehensión, pues una misma materia puede tener distintos sentidos dependiendo cuál sea el modo del acto a partir de la cual estemos dirigiendo la intencionalidad. Esto es lo que Husserl está teniendo en cuenta a la hora de hacer tal distinción, es la forma en que podemos aprehender los diversos sentidos que existen en la realidad, a partir de los actos y su relación con la materia.

Así Husserl quiere mostrar que el acto de aprehensión en cualquiera de sus modalidades (el recuerdo, el juicio, el deseo, la percepción, etc.) es indispensable para la intencionalidad, de hecho es lo que permite que haya intencionalidad. Lo que debemos aclarar es que en esta parte del análisis intencional ya nos estamos moviendo dentro de la descripción de la estructura de la subjetividad, pues es ella la que ejecuta tales actos en tanto que son sus vivencias. Entonces es aquí donde se hace posible la distinción entre los diversos actos, ella es la que los posibilita y por tanto posibilita las diversas formas de aprehender un objeto. Y por ello mismo, hay que hacer una distinción mucho más prolija de todos los elementos que están presentes en la estructura intencional. Una cosa es el objeto intencionado, el objeto hacia el cual nos referimos, otra cosa es el acto a partir del cual nos referimos a tal objeto, y todavía algo diferente es la significación que existe de ese objeto intencionado. Sin embargo, todavía hay un elemento fundamental en la estructura de la subjetividad que hace posible que estas distinciones se den, a saber, las sensaciones que existen sobre ese objeto, la sensación es la manera originaria en que a la subjetividad se le presenta un objeto. Es cierto que es necesario que haya un objeto intencionado, pero a su vez es necesario que haya un correlato subjetivo para que el objeto “real” aparezca. Así tenemos que distinguir entre acto, objeto, significación y sensaciones; y ninguna de ellas tiene que confundirse con alguna otra. Eso sólo haría que la descripción fenomenológica fuera deficiente. Por ejemplo, en la vida cotidiana nosotros casi no estamos volcados hacia el estudio de las significaciones de algo, asumimos que el mundo es de cierta manera, que acontecen ciertas cosas, pero a lo que estamos volcados es a las cosas, a la forma en que

ellas nos afectan en el mundo entorno. Entonces la significación de la cosa, en su sentido teórico, nos pasa desapercibido la mayor parte del tiempo, puede que ni siquiera tengamos que preguntarnos por eso a lo largo de nuestra vida. Esta es la distinción que existe entre el objeto y la significación, el objeto es algo concreto, que nos rodea, lo que nos afecta en nuestra vida cotidiana, mientras que la significación es un elemento ideal que tiene que ver con el sentido del objeto, con sus determinaciones específicas, es por eso que para acceder a la significación debemos estar ejecutando un tipo de acto muy especial y de ahí que se tenga que distinguir entre la significación y el objeto. Por otra parte, ya hemos intentado aclarar el significado del acto, es decir, que es la forma en la que intencionamos el objeto. La manera a partir de la cual lo determinamos, en tanto que afirmado, deseado, querido, fantaseado, etcétera, son las diversas formas en que la realidad se presenta. Sin embargo, todavía falta hacer mucho más claro la estructura del acto, es allí donde se encuentra la sensación. Así, para definir a la sensación recurrimos a Dan Zahavi, pues su exposición es muy clara y precisa:

“Husserl also speaks of the immanent content of the act. What is this suppose to be? Let us assume that I am sitting and examining my pen. I look away for a moment, and then turn my gaze again toward the pen. In this case I have two distinct perceptions (and two distinct appearances) of the same pen. But where should we locate the difference? It is the same intentional object and the same intentional content, but we are dealing with two numerically distinct perceptions, two mental process with their own separate immanent content. The perception is an experience, a temporal conscious process, and its immanent content are the moments or phases that together make up the concrete act qua physical process. In contrast to the intentional and the intentional content that transcend the act (after all the same object can be intended with the same ideal meaning in different acts, by me as well as by others) the immanent content is in a strict sense immanent content occurring in numerically different acts. But what exactly is this immanent content? All acts have an immanent content in the sense of an occurrent subjective intention. In addition, some acts include a further immanent element, namely sensory component.” (Zahavi 2003, 25)

Entonces primero digamos que lo que Husserl caracteriza como contenido inmanente es la instanciación del significado, lo cual se logra a partir de un acto subjetivo que ejecuta tal acto. Sin embargo, la significación es un momento ideal que no depende de una subjetividad, en tanto que diversas personas pueden tener la misma significación en diferentes momentos y a partir de diferentes actos. Sin embargo, para lo que nos interesaba la descripción de Zahavi es que pone en consideración a las sensaciones, ellas son parte del contenido inmanente del acto, es decir, son parte integrante de la forma en que se instancia

una significación. Las sensaciones, son algo inherente al acto, en tanto que es la materia informe que es vivida por la subjetividad y es a partir de ella que logra aprehender la significación del objeto, esas sensaciones son las que posibilitan que el acto logre constituir la relación intencional. Así, sigamos con la explicación que da Zahavi:

“In order to clarify what Husserl understands by sensations, let me return to the example given above. I am sitting with the pen in my hand and turn into it around in order to examine it carefully. In this process, I am always directed toward the same object and I am constantly conscious of the pen. But this consciousness of the one and the same object is so to speak established across manifold. Not only because my perception qua temporal process is changing all the time, but also because I am constantly living through a changing manifold of visual and tactual sensations. These sensations are neither mental nor perceptual objects – Husserl is not suddenly defending a version of the representative theory of perception, he is not claiming that the direct object of our perception is an intramental sense-datum representing the external object. Rather, he is claiming that there are nonintentional experiential elements, moments of experiencing that make up part of the perceptual act. They are part of the experience, not part of that which is perceived. Since different sensory contents can be lived through although one and the same object is intended, that is, since the same object can be intended across different sensations, it is obvious that the two must be distinguished, and that the object cannot be reduced to a complexion of sensations. Let me repeat: According to Husserl we are not directed towards this intramental content. The sensations constitute the act, but they are not that which is intended, they are not that which the act is conscious *of*. If I am looking at the Empire State Building, then it is this building, and not my visual act, that I perceive. The act and its immanent components are simply lived through unthematically and prereflectively. An interesting asymmetry is consequently revealed: That which is contained in the act is not that which we intend, and that which is intended is not contained in the act.” (Zahavi 2003, 26)

Entonces las sensaciones no son parte de los objetos del mundo, sino que forman parte integral de la experiencia subjetiva, no del objeto. Es la forma en que la subjetividad vive el mundo de forma pre-reflexiva, pre-temática. Por ejemplo, cuando nosotros tenemos en nuestras manos un pedazo de hielo, podemos saber que ese objeto tiene la cualidad de estar frío, pero una cosa es esa cualidad objetiva que posee el pedazo de hielo y una cosa es la sensación de frío que podemos tener en nuestras manos. Las sensaciones no son ni pueden ser parte constitutiva del objeto que estamos aprehendiendo, sino que es la forma subjetiva a partir de la cual el objeto se nos hace presente. Y esto es necesario tenerlo en cuenta, porque sólo así es como se completará la descripción del acto intencional. Entonces las sensaciones nos permiten definir de una mejor forma la materia del acto intencional, porque de lo que hablamos al mencionar la materia del acto intencional no es algo que esté dado en el objeto, no es algo que tenga un tipo de ser

distinto a lo subjetivo, sino que es lo subjetivo mismo, es en esa plenitud subjetiva, en su vivencia del mundo donde se localiza la sensación. Y esto es parte importante para el esquema intencional que nos presenta Husserl. Porque hacia lo que estamos entendiendo siempre es hacia el objeto, pero la única forma para lograr constituir al objeto es partiendo de la vivencia que tenemos de éste. No hay otra forma, no podemos suponer su existencia, eso sería un error en la descripción fenomenológica, un objeto que tiene existencia en el sentido de ser un objeto material, sólo puede ser descrito como perteneciendo a un acto de la percepción, porque la percepción es la que es capaz de presentar a sus objetos en “carne y hueso”, pero es la descripción del acto perceptivo la que nos permite constituir la referencia a un objeto material concreto. Sin embargo, ¿Cómo es que logramos iniciar la descripción? ¿Cuáles fueron los elementos que nos permitieron describir al objeto material? Pues en primer lugar la materia del acto intencional, es decir, las sensaciones que tenemos del objeto y por otra parte el acto de aprehensión en alguna de sus modalidades, aquí sería un acto perceptivo. Detengámonos un momento y veamos con mayor detalle esto último, porque aquí es donde está el punto clave del esquema intencional que Husserl nos presenta en las *Investigaciones Lógicas*, lo que el filósofo moravo nos dice es que el acto intencional es un acto inherente a la subjetividad, un acto que se da en la vivencia de la subjetividad, a su vez afirma que en nuestras vivencias tenemos un momento en el que simplemente la vivencia se vive, es decir estamos siempre teniendo experiencia del mundo, pero esa experiencia es ciega, no tiene una forma intencional, sino que vivimos el mundo. Este es el papel de las sensaciones en el esquema materia y acto intencional, las sensaciones son el soporte de la cualidad del acto, pero ellas mismas no son intencionales, no logran aprehender la significación de objeto intencionado. Porque ellas son una multiplicidad de sensaciones, y por la existencia de una multiplicidad nunca puede sacarse una significación unitaria, no habría cómo hacerlo. Es por eso que Husserl piensa que para que la significación unitaria acontezca en el mundo es necesario un carácter de acto; es decir, que las sensaciones sean interpretadas de alguna manera, esta interpretación es lo que Husserl denomina el carácter del acto, y este carácter del acto es lo que permite que se presente la fenomenalidad del fenómeno en plenitud, pero este acto también nos muestra que existe un significado ideal, que no es algo que esté encerrado en la inmanencia de la subjetividad; la significación que se presenta con el carácter de acto es lo que permite que la

intencionalidad sea un dirigirse a, es lo que posibilita la trascendencia hacia el mundo, hacia el objeto, hacia el significado, esto es lo que no hay que perder de vista, pues el carácter ontológico fundamental de la intencionalidad es la trascendencia. Volviendo al esquema que nos presenta Husserl, nos damos cuenta que lo que nos quiere decir es que el aparecer del objeto se da en la interacción entre las sensaciones y la interpretación de estas sensaciones. Entre la materia del acto y el acto de aprehensión. Sólo una breve aclaración, las sensaciones no son intencionales porque, siguiendo el ejemplo del hielo, cuando yo tengo la sensación de frío, esa sensación es puramente subjetiva, no está dirigida a ningún objeto, sino que su referencia se agota en la pura subjetividad, en la vida del sujeto, por tanto, si la intencionalidad es un referirse a algo, la sensación no se refiere a nada más que a ella misma, a la vida que es vivida por la subjetividad. Nunca puede tender hacia algo distinto de eso, por eso es que las sensaciones no pueden ser intencionales, por lo menos no a partir del esquema que Husserl da en las *Investigaciones Lógicas*, ya tendremos más adelante oportunidad de estudiar más a fondo esta cuestión. Sin embargo, antes de terminar este apartado veamos un comentario muy pertinente de Robert Sokolowski:

“The words which Husserl uses to express the function of intentions are ‘interpretation’ (*Deutung*), ‘apperception’, and apprehension (*Auffassung*). [...] The sense of these terms is that intentionality ‘interprets’ sensations, it carries out an operation on them, in such way as to bring about objectivation. In saying that we interpret our sensations and thus constitute objectivity, however, Husserl does not mean that we first perceive sensations and then infer a reality from them. The interpretation or apprehension involved here is the peculiar type which we have described in our definition of intentionality and sensory content: intentions animate sensations and are carried by them, and through them mean or intend objective reality. *Thus although meaning and reference come entirely from the intentional moment in the schema, intentionality is not entirely free in forming the sense and the reference that arise, because it must operate on the specific sense data that are given to it in a peculiar case.* In other words, although intentionality alone constitutes meaning and objects, sensations also have a role in determining their constitution, even though this role is a passive one, the role of ‘raw material’ out of which the objective is formed. *However, Husserl does not succeed in explaining the functions carried out by sensations, paradoxically, until he finally abandons the matter-form schema in his theory of genetic constitution. Until that time, they remain an unresolved knot in his phenomenology.*” (Sokolowski 1970, 56. Énfasis mío.)

Lo que nos quiere señalar Sokolowski es que hay problemas internos en el esquema intencional presentados por Husserl. En especial en el rol que juegan las sensaciones en el esquema intencional. A partir del esquema intencional Husserl quiere dar cuenta de cómo es que el sentido aparece en la realidad. Entonces se da cuenta que el sentido debe acontecer

gracias a que un acto subjetivo posibilita el aparecer de ese sentido. Y su descripción intenta ser lo más fundamental posible, porque al distinguir entre las cualidades que tiene un objeto y las cualidades que posee la estructura de la subjetividad está mostrando la necesidad de que la subjetividad pueda tener una experiencia pre-temática y pre-conceptual de la realidad, y que esa experiencia será animada a partir de los actos objetivantes y allí es cuando podrá aparecer la significación en el sentido pleno de la palabra. Antes la vivencia de la subjetividad era ciega, estaba simplemente dada en la vivencia, pero al parecer lo que permite interpretar esas vivencias son los caracteres de los actos. Sin embargo, queda aquí la pregunta, si lo que queremos saber es el origen del sentido, y se responde a esto dando un esquema en el cual el sentido aparece por un acto, entonces no se está respondiendo la pregunta, porque el acto lo que nos permite mostrar es la forma en que el sentido del mundo aparece, es decir, que posibilita el aparecer de un sentido ya constituido, algo que ya posee significación, pero aún no se ha respondido cómo es que esa significación aparece, no se ha mostrado su verdadera génesis, lo que la hace posible, sino que se ha dado un esquema que supone un cierto sentido, si se quiere originario, pero queda claro que la descripción fenomenológica no puede asumir acríticamente nada y si su finalidad era mostrar cómo es que aparece el sentido de la realidad, entonces no puede simplemente decir que allí está y la subjetividad lo aprehende por medio de sus actos. Este es el problema que Husserl no puede responder con su esquema de materia y cualidad de acto. No puede decir a ciencia cierta dónde se ubica la génesis del sentido. Por ejemplo, tenemos el significado de “libro”, “planta”, “persona”, etcétera, entonces lo que se necesita explicar es la génesis, cómo surgen esos significados, no decir cómo es que un acto los hace manifiestos. Son dos preguntas distintas y Husserl sólo ha podido contestar a la menos originaria con su esquema intencional. Sin embargo, esta no es su última palabra, volverá sobre el tema al ver las dificultades que hay y él será su principal crítico. Sin embargo, era necesario mostrar a grandes rasgos el esquema de Husserl para ir viendo los desarrollos que se le ha dado al concepto de intencionalidad por parte de otros grandes fenomenólogos. En especial la explicación del esquema intencional nos ayudará a ver la posición de Henry sobre la intencionalidad.

CAPÍTULO 2. Notas sobre la intencionalidad en Heidegger.

El origen práctico del sentido

Ante todo una advertencia, el problema de la intencionalidad en la fenomenología de Heidegger no está presente con claridad en ninguna de sus obras publicadas a lo largo de su vida, ni en *Ser y Tiempo*, *Kant y el problema de la metafísica*, *Identidad y Diferencia*, *Caminos de Bosque* o algún otro de sus libros que él publicó. Entonces esto podría hacernos dudar de lo que Husserl había dicho sobre la intencionalidad, que ella es el problema fundamental de la fenomenología, ya que si uno de los más grandes exponentes de esta corriente filosófica no emplea este concepto en gran parte de sus obras, tal vez significaría que no tiene la relevancia que Husserl quería atribuirle. Sin embargo, el problema de la relación entre Heidegger y el concepto de intencionalidad no es tan simple como negar o afirmar que él emplea este concepto, sino que tenemos que ir más al fondo en esta problemática, debemos encontrar y señalar qué es lo que quiere mostrar la intencionalidad y sólo a partir de ese vislumbramiento del problema por resolver es que se nos hará claro si Heidegger sigue o no con la problemática que está inmersa en el concepto de intencionalidad. Por esto mismo habíamos señalado en el apartado anterior que la intencionalidad trata de responder por la pregunta por el sentido de la realidad. El cómo del aparecer del sentido. Y este es el mismo problema el que Heidegger va a tratar de resolver toda su vida, a saber, la pregunta por el sentido del Ser. Ya que esta pregunta de nuestro pensador de la Selva Negra lo que indaga es el fundamento ontológico del ente y, por ello, qué es lo que permite que el ente tenga sentido. Así, se produce un desplazamiento en el nivel conceptual que emplea Heidegger, pero no por ello deja de lado el problema fundamental de la intencionalidad, la génesis del sentido. Por lo cual no parece suficiente razón el hecho de que Heidegger no emplee el concepto de intencionalidad en sus obras mayores para eliminarlo de su problemática fenomenológica, algo mejor, parece ser, el tratar de encontrar los elementos relevantes de este concepto en la obra de Heidegger e ir viendo su transformación conceptual y el porqué de ella, hasta tal punto que para Heidegger ya no sea necesario su empleo. Entonces lo que intentaremos hacer en el presente apartado es dar una interpretación de la intencionalidad en la fenomenología de Heidegger, aunque de manera oblicua, ateniéndonos a algunas indicaciones que Heidegger da en algunos

cursos, pero tratando de encontrar el trasfondo del problema de la intencionalidad. Recordemos que el problema de la intencionalidad es tratado por el filósofo de la Selva Negra principalmente en los cursos que dictaba en las Universidades de Friburgo y Marburgo, es decir, en los años en que era profesor extraordinario allá por los años inmediatamente posteriores al fin de la Primera Guerra Mundial y en especial en toda la década de los 1920's, es decir, en los años preparatorios de *Ser y Tiempo*. Es aquí donde se va a situar nuestra pregunta por la intencionalidad en Heidegger, nuestro recorrido tiene que el siguiente camino, vamos a analizar el concepto de intencionalidad principalmente a partir de un curso que Heidegger dio en Marburgo en el año de 1925, el famoso curso titulado: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, porque en él se dedica todo un apartado al problema de la intencionalidad, eso nos hace pensar que nuestra problemática no le es ajena a Heidegger y mucho menos si tenemos en cuenta que de este curso se desprenderán elementos sumamente importantes para su obra clave de esa misma década. Esto nos servirá de punto de anclaje y después intentaremos partir a algunos desarrollos que Heidegger hizo en *Ser y Tiempo*. Sin embargo, digámoslo de una buena vez, nuestro objetivo no es intentar definir la intencionalidad a partir de Heidegger, sino que nuestra intención verdadera es mostrar cuáles han sido las críticas él le ha hecho al esquema intencional de materia y acto de aprehensión de Husserl, a tal punto que trata de eliminar hasta el concepto mismo de intencionalidad. Es aquí donde Heidegger muestra su mejor versión filosófica, su gran aportación a la filosofía viene especialmente en las críticas que le ha hecho a las grandes tradiciones filosóficas, el cuestionar supuestos, allí es donde realmente se ve la grandeza de Heidegger y además es donde se nota que es uno de los mejores críticos. Es por eso que nuestra interpretación del problema de la intencionalidad en Heidegger sólo puede ser elíptica, si llegamos a algún lugar en el problema de la intencionalidad sólo será tras haber hecho un rodeo. Esta es la advertencia que queríamos hacer antes de iniciar el análisis de la fenomenología heideggeriana.

En primer lugar, y ya entrando en materia, recordemos que en *Ser y Tiempo* el problema de la intencionalidad brilla por su ausencia, Heidegger no emplea el concepto de intencionalidad de manera explícita; sólo hace dos alusiones a dicho concepto a lo largo de toda esta obra. La primera en el §10 en el que está describiendo la forma en que Scheler concibe la esencia del ser humano como siendo capaz de realizar actos intencionales. Sin

embargo, en esta primera aparición explícita del concepto de intencionalidad Heidegger no la está empleando técnicamente, ni para un fin filosófico específico, sino que simplemente es la descripción de una posición filosófica a la cual luego criticará por su falta de originalidad a la hora de pensar en la esencia de lo humano y así se ve que no es un concepto relevante en este contexto. La otra ocasión, y última, que Heidegger menciona el concepto de intencionalidad es en una nota a pie de página del §69 en el que Heidegger está desarrollando el problema de la temporalidad del mundo y en la nota nuestro filósofo remite a la teoría de la intencionalidad en la percepción que se encuentra en la fenomenología de Husserl y en ella nos explica que en la percepción es en donde se nota el carácter temporal de los fenómenos. Esta es la última vez que emplea el concepto de intencionalidad en *Ser y Tiempo*¹, lo cual hacía creer a muchos de sus intérpretes que Heidegger había “superado” los dogmas de la fenomenología husserliana y que había hecho una radicalización de sus problemáticas y con ello, eliminado los supuestos metafísicos de la fenomenología. Sin embargo, si lo vemos con detenimiento, ¿es cierto que Heidegger ha dejado atrás la problemática de la intencionalidad solamente porque no emplea el concepto como tal?, es decir, ¿puede acaso un problema filosófico residir solamente en el empleo de conceptos? A nuestro juicio no, porque el empleo de conceptos es sumamente relevante en la filosofía en general, en tanto que ayudan a tematizar la experiencia originaria que se trata de mostrar al lector, pero el empleo o no empleo de un concepto específico no elimina una problemática filosófica tan fundamental como lo es el aparecer del sentido. Esto es lo que queremos poner en evidencia desde el principio, por eso el problema de la intencionalidad no está eliminado en la filosofía de Heidegger, sino que está trabajando a partir de diversas descripciones. Lo que tenemos que saber realmente es cómo está trabajando la intencionalidad en la fenomenología heideggeriana. Para eso tomaremos primero un breve pasaje que del curso que dictó en Marburgo en el semestre de verano de 1927, el mismo año en que publicó *Ser y Tiempo*:

“Una cosa es cierta. El recurso a la intencionalidad de los comportamientos respecto de las cosas no hace comprensible el fenómeno que nos ocupamos, o hablando de un modo más cauto, la *única caracterización de la intencionalidad habitual hasta ahora en la fenomenología se muestra inadecuada y superficial.*” (Heidegger 1927 b, 204. Énfasis de Heidegger.)

¹ Debo estas referencias de la aparición del concepto de intencionalidad en *Ser y Tiempo* al artículo de Dermont Moran “Heidegger’s Critique of Husserl’s and Brentano’s Accounts of Intentionality”. (Moran 1999, 41)

Esta afirmación nos pone a pensar. Lo que Heidegger está afirmando en su lección no es la necesidad de eliminar el concepto de intencionalidad en la fenomenología, sino todo lo contrario, porque el problema real ha sido que la intencionalidad no ha sido pensada con plena profundidad, todavía hay elementos importantes que no han sido sacados a la luz a partir del esquema desarrollado por Husserl, por lo cual lo que está haciendo Heidegger es que sus alumnos puedan pensar en esa inadecuación y superficialidad que es la estructura intencional que Husserl ha señalado en las *Investigaciones Lógicas*. Pero ¿qué es lo originario de la intencionalidad que no ha sido pensado? Para Heidegger el problema que existe con el esquema de materia intencional y modo de aprehensión es que en un esquema que le da preeminencia al ámbito teórico, es decir, que el modo de caracterizar la realidad a partir del esquema es a partir de un modelo epistemológico y esto es lo que a Heidegger le genera conflicto. Para el filósofo de la Selva Negra cuando acontece el sentido en el mundo no es porque hay un sujeto que ejecuta un acto de aprehensión, sino que el mundo ya posee un sentido específico antes de toda posible reflexión. El mundo siempre es ya significativo. Esto es lo que Heidegger va a querer mostrar, que la significatividad del mundo no depende de la actividad constituyente de un sujeto, sino que la actividad constituyente puede darse en tanto que el mundo posee ya una significación inherente. Entonces el problema que Heidegger sigue teniendo es el mismo que el de la intencionalidad, a saber, el aparecer del sentido en el mundo. ¿Cuál es la forma originaria en que puede algo ser significativo? Esa es la pregunta que sigue guiando las cavilaciones de Heidegger, sin embargo él va por un lado diferente a la propuesta de las *Investigaciones Lógicas*. Veámoslo con más detenimiento, que de esta discusión es de donde se desprenderán las diversas posturas fenomenológicas posteriores.

Como continuamente hubo señalado Franco Volpi, Heidegger a partir de la mitad de la década de 1910 hasta la publicación de *Ser y Tiempo* estudió profundamente la filosofía de Aristóteles, de hecho muchos trabajos recientes se han centrado en este tema. Lo importante no es tanto el hecho de estudiar a un autor, sino los temas, las ideas que uno encuentra en la filosofía de ese autor. Y en este caso Heidegger encontró en Aristóteles la forma en que puede ser pensado de manera originaria la aparición del sentido, encontró que la vida práctica es la que sustenta la actividad teórica del hombre, que antes de ser seres pensantes somos seres que están volcados hacia el mundo de manera práctica. De tal forma,

Heidegger encontró que la modalidad teórica de la vida es algo fundado y si lo que se está buscando a partir de la intencionalidad es la forma originaria en la que el sentido aparece, entonces no podemos simplemente asumir que lo teórico debe tener la única relevancia, por lo menos no como axioma, tendría que mostrarse en una descripción fenomenológica que este es el caso, no podemos tener presupuestos en esta cuestión tan fundamental y para Heidegger este no es el caso, el modo originario para el acceso de sentido no es y no puede ser el carácter teórico de la vida. Ahora bien podemos preguntar si con esto Heidegger estaría tratando de eliminar la intencionalidad. Frente a esto debemos reconocer que el filósofo de la Selva Negra no puede dejar de reconocer el carácter originario de la intencionalidad, el aparecer del sentido en el mundo sólo puede darse en una correlación entre el mundo y la subjetividad, pero Heidegger piensa que el concepto de sujeto posee muchas determinaciones o implicaciones metafísicas debido a la carga de sentido que le ha dado a este concepto la tradición filosófica¹ y ello puede conducirnos a prejuicios que no deberíamos tener, porque todo prejuicio que tengamos cuando estemos investigando el origen del sentido conllevará una determinación específica de este origen y no tendríamos acceso a lo originario que estamos tratando de describir. Esta es la razón por la que decide no emplear el concepto de subjetividad, sino que emplea un concepto que tenga menos connotaciones o implicaciones filosóficas, a saber, el Dasein, aunque lo originario del Dasein sigue siendo el ser la manifestación originaria y fáctica de la vida del ser humano. Ahora bien, regresemos a la relación que existe entre Heidegger y Aristóteles, ¿qué es lo que Heidegger vio en la filosofía práctica de Aristóteles? Que Aristóteles concebía a la teoría como una manera del actuar humano, de hecho el ideal del actuar, pero no por ello dejaba de lado otro tipo de modalidades de la vida. Gracias a Aristóteles Heidegger encontró los diversos comportamientos de la vida del ser humano, vio que “junto a la θεωρητικὰ están la πρακτικὰ y la ποιητικὰ, que son una forma de comportarse del hombre con el ente. Debido a eso recurre Heidegger de nueva cuenta a Aristóteles: éste se mantiene, según él, aún abierto a la multiplicidad de los comportamientos descubridores de la vida humana que él puede acoger en las propias determinaciones del Dasein.” (Volpi 2009, 12) Estos tres conceptos aristotélicos van a ser de suma importancia para el desarrollo

¹ Piénsese especialmente en la interpretación que Heidegger hace de la subjetividad en el tomo II de su Nietzsche. (Heidegger 1975)

filosófico heideggeriano, lo veremos más adelante. Esta misma idea Heidegger la explica en el semestre de verano de 1928, titulado *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*:

„Daß das Phänomen der Welt umgebogen bzw. ontisch angesetzt wird als ein vorhandenes Reich von Ideen, zugänglich einer bloßen Anschauung, hat neben anderen einen Hauptgrund darin, daß die Transzendenz von früh an primär im Sinne des θεωρεῖν genommen wurde, und das heißt: Die Trans-zendenz wurde nicht in ihrer ursprünglichen Verwurzelung im eigentlichen Sein des Daseins aufgesucht. Gleichwohl war dieses als eigentliches Handeln, als πράξις, auch der Antike natürlich nicht unbekannt.“ (Heidegger GA 26, 236)

Comprender la vida humana, la existencia, a partir de la praxis es un modo de comprender el sentido que se tiene del mundo. Así, lo que quiere Heidegger es mostrar que el esquema materia de aprehensión y acto de aprehensión es una forma interesante para resolver los problemas epistemológicos, para determinar la forma en que podemos conocer el mundo, pero de ninguna manera sirve para determinar la forma originaria en que acontece el sentido de la realidad. Esto es lo que está de fondo en la discusión entre Heidegger y el esquema intencional de Husserl. Sin embargo, la relación intencional que Heidegger propone en vez del esquema materia y acto de aprehensión a partir del ámbito práctico de la vida no es tan original como él lo supone, de hecho Husserl mismo ya lo había reconocido en varios de sus manuscritos, los cuales sólo fueron publicados tras su muerte, pero a los que Heidegger tenía acceso gracias a la íntima relación que tuvo con su maestro en esa misma década. Pero esto lo trataremos un poco más adelante, antes de meternos en esta problemática específica nos enfrentamos a un problema que Heidegger tenía a la vista, a saber, si el carácter teórico que tenemos del mundo sólo nos permite tener una comprensión fundada del sentido, entonces cómo es posible que la filosofía misma pueda acceder a la originariedad del sentido, ¿acaso el lenguaje filosófico, o el lenguaje en general, no es en alguna manera un ámbito que reifica la experiencia? Es decir, el problema es saber si lenguaje es capaz de mostrar esa originariedad y el surgimiento del sentido sin que éste quede de alguna manera tergiversado por el mismo lenguaje. Este es el problema que Heidegger denominará la indicación formal.

El problema que Heidegger toma como propio es planteado por Paul Natorp en su libro *Allgemeine Psychologie*. En este libro Natorp plantea el siguiente inconveniente, señala que la fenomenología se basa en el estudio de la subjetividad, esto en tanto que la

subjetividad es parte esencial de estructura de la intencionalidad, sin subjetividad no puede mostrarse el sentido. Por lo cual la fenomenología sería a la vez el estudio de la subjetividad ya que sólo de esta manera es que se podría conocer el ámbito que permite o posibilita el aparecer del sentido. Si no fuera por el estudio de la subjetividad, no sería posible mostrar cómo es que el sentido acontece. Ahora bien, como todo buen neo-kantiano, Natorp ve que el problema es que para estudiar la subjetividad es necesario que ella sea nuestro objeto de estudio. Pero al momento de estudiar la subjetividad, ella tiene que ponerse como su propio objeto, es decir, que ella se hace parte de su reflexión, o mejor dicho, ella reflexiona sobre sí misma y es aquí donde Natorp ve el problema, si la subjetividad se vuelve objeto de estudio, entonces ella misma ya no es pensada como subjetividad, como lo que posibilita el aparecer del sentido, sino que ya es un objeto más del mundo, algo ya determinado y no se piensa más como siendo lo que posibilita toda determinación. Su estatuto ontológico cambia por esa reflexión que hace sobre sí misma, pasa de ser algo incondicionado a ser parte de los objetos condicionados del mundo. Por eso Natorp termina proponiendo un proceso de purificación como método filosófico, porque lo que supone es que las experiencias originarias de la vida se van perdiendo a partir del proceso reflexivo y por ello necesitamos un proceso de reconstrucción en el que podamos ir recabando nuevamente ese sentido originario que se nos ha escapado. Este problema hace que Heidegger medite a fondo, no tanto por el problema de la subjetividad, porque pronto veremos que él también hace una crítica, sino por el problema de la determinación lingüística, Heidegger necesita saber si es posible un lenguaje o un metalenguaje que pueda expresar la originariedad del sentido sin reificarla. El problema con la teoría de Natorp de la reconstrucción, y por la cual no puede ser aceptada, es que es eso una teoría y Heidegger como buen fenomenólogo no puede aceptar teorías, tiene que ir a la descripción del fenómeno en su pureza radical, por lo cual no puede contentarse con teorías, sino que tiene que pensar a fondo el problema. Sin embargo se erige una dificultad, ¿cómo es posible hacer un método o una descripción fenomenológica sin que ésta reifique la experiencia originaria que quiere sacar a la luz? El objetivo de Heidegger es situar a la filosofía a partir de un nuevo tipo de fundamentación que logre aprehender lo originario en su calidad de originario¹. Porque ¿cuál es el problema que había en la filosofía en esa

¹ Es por eso que Heidegger dice en su curso del Semestre de Verano de 1920 titulado *Phänomenologie der*

época? Principalmente estaba en boga el neo-kantismo y ellos tenía una forma muy particular de interpretar la filosofía, como el estudio de las condiciones *a priori* del conocimiento, pero como señalamos en el apartado anterior, desde Husserl se había notado que este tipo de proceder es sólo formal y fundado, ya que se dejan de lado las modalidades originarias de la vida, porque de lo formal no puede determinarse lo más originario. Este era el problema que Heidegger tenía a la vista. Entonces la filosofía no puede partir de un estudio meramente formal, sino que debe poseer un método que logre aprehender la facticidad de la vida, que sea capaz de localizar lo originario y que logre expresarlo. La filosofía, por tanto, debe partir de la facticidad de la vida y hacer una interpretación de ella, por ello Heidegger nos dice en el § 3 de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*:

“La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir la posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender.” (Heidegger 1923, 33)

La labor filosófica, por tanto es comprender la existencia de manera radical y si ello acontece es porque la filosofía tiene que pensarse como ciencia originaria, por lo menos esta es la idea que tiene el joven Heidegger. En un gran artículo de Adrián Bertorello (Bertorello 2005), muestra que la filosofía, entendida como ciencia originaria, de Heidegger se centra en tres aspectos: 1) El carácter circular de la filosofía, 2) El estatuto modal del discurso filosófico y 3) La producción de conceptos. El primero de ellos se trata de que la filosofía, mientras intenté empezar sus análisis desde la facticidad, no podrá ir nunca más allá de ellos, el Dasein tendrá siempre que partir de su situación fáctica de estar situado en una historicidad concreta y, por ello, lo que intentará comprender es esa misma facticidad de la que no puede salir, entonces es un círculo hermenéutico el que se muestra, lo que hay comprender es el hecho de que la vida se desenvuelve en su facticidad, pero habrá que comprenderlo desde la facticidad misma. Lo cual sólo implica el llevar a cabo el grito de batalla de la fenomenología ¡a las cosas mismas!; es decir, no tener supuestos en el análisis, sino partir desde la cosa misma, en este caso desde la facticidad de la vida. Eso mismo nos dice Heidegger en su curso del semestre de invierno de 1920/21, las famosas lecciones de la *Phänomenologie des religiösen Lebens*:

Anschauung und des Ausdrucks,: Stellt man das Problem aber in das Absehen auf eine radikale Neufundierung der Philosophie“ (Heidegger 1920, 8)

“Aber jene Problemstellung versteht von ihrem eigenen Gegenstand weg, sie bringt den Gegenstand zum Verschwinden. Dagegen ist es die Tendenz des phänomenologischen Verstehens, den Gegenstand selbst in seiner Ursprünglichkeit zu erfahren.” (Heidegger 1920/21 76)

De tal forma “la modalidad originaria consiste en asumir una perspectiva que no esclerotice la unidad semántica del acontecimiento de la vida, sino que, desde el interior mismo de ella, se construya como una mirada que refleje la vida como tal. Por eso, esta modalidad no viene ni de arriba ni de abajo ni desde afuera, se acredita a sí misma en la identificación con la vida. El carácter absoluto de ella radica precisamente en ello, a saber, en la imposibilidad de derivarla de una realidad que esté fuera del acontecimiento de la vida.” (Bertorello 2005, 124). Por ello Heidegger nos dice:

“Ahora bien, el hecho de que Husserl hable de un *principio* de los principios – es decir, de algo que precede a todos los principios y que nos salvaguarda de los errores de la teoría – ya muestra que ese principio no es de naturaleza teórica, si bien Husserl no se pronuncia al respecto. Se trata de la intención originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta *simpatía con la vida* que es idéntica con el vivir mismo. De entrada – es decir, liberándonos cada vez más de este camino teórico del que provenimos – siempre *vemos* esta actitud fundamental, siempre estamos orientados *hacia* ella. La misma actitud fundamental comienza a ser absoluta cuando vivimos en ella misma – y esto no lo logra ningún sistema conceptual por muy elaborado que esté, sino la vida fenomenológica en su constante proceso de expansión” (Heidegger 1919, 133)

A partir de la vida es la única forma de poder alcanzar el ámbito originario y la vida no puede entenderse en su originariedad a partir de actos intencionales, sino a partir de comportamientos del Dasein frente al mundo. Se cambia el esquema teórico de un sujeto que contempla al mundo, por la comprensión práctica, en tanto que el Dasein se comporta de alguna manera frente al mundo a partir de su propia facticidad a la que está entregado. Esto unido a la idea que obtuvo de Aristóteles se vuelve una tesis importante de la filosofía del joven Heidegger, a saber, que la posibilidad de poder explicitar la originariedad de la vida sólo es posible en tanto que el significado del mundo no sólo es teórico, sino que hay un sentido pragmático del mundo sobre el que se funda el sentido teórico. Por eso, la teoría puede ser algo derivado, porque está fundada en un sentido originario del mundo que acontece en las prácticas del Dasein, en los distintos comportamientos que él posee gracias a su facticidad. Esto que hemos venido explicando también puede ser aplicado para el punto 2 que señalaba Bertorello, porque el estatuto modal del discurso filosófico nos remite al hecho de que el discurso filosófico no es algo meramente abstracto y vacío, sino que

surge desde la facticidad misma. Por eso Bertorello nos explica: “La noción de modalidad es, desde el punto de vista lógico-lingüístico, una categoría semántica que describe la actitud del sujeto (*modus*) frente a lo dicho (*dictum*). La modalidad es un concepto que está estructurado deícticamente.” (Bertorello 2005, 123) Por lo cual, que el estatuto filosófico sea, en tanto que ciencia originaria, sólo posible de manera modal significa que debe ser él mismo una estructura deíctica, partir del aquí y del ahora del Dasein que comprende el mundo, sin salir de su propia vida y sólo así es como se logra al tematizar la facticidad de la vida. Por esto mismo podemos pasar al tercer aspecto de la filosofía entendida como ciencia originaria, la formación de conceptos. La intención de la filosofía no es sólo decir que es una cosa particular, ya lo decía Aristóteles no puede haber ciencia de lo particular, sino que intenta mostrar las estructuras originarias que determinan a los entes, por eso mismo es que la filosofía está obligada a crear conceptos, pues los conceptos son la manera de apresar lo universal, es lo que permite trascender lo particular. Sin embargo, crear conceptos no significa, entonces olvidarse de la facticidad de la vida, sino hacerla manifiesta en a partir de estos conceptos. Esto tiene implicaciones interesantes y lo cual va a ser parte de la crítica que Heidegger hace a la tradición filosófica, pues si un concepto tiene como origen la facticidad de quien lo enuncia, eso significa que la facticidad de cuando fue conceptualizada por primera vez esa experiencia originaria que está a la base de tal concepto puede cambiar, porque la facticidad del ser humano cambia históricamente, y por lo cual, el concepto va a ir adquiriendo nuevos sedimentos de sentido a partir de las diversas tradiciones que se lo van apropiando, hasta el punto de que se olvida la facticidad originaria que el concepto quería mostrar en primer lugar y esto es lo que ocasiona que la filosofía pueda tener presupuestos, porque la tradición nos ha heredado conceptos con tales determinaciones semánticas y significativas que nos dicen el modo de mirar algún fenómeno y con ello determinamos de antemano la fenomenalidad del aparecer de tal fenómeno, no lo dejamos ser en su propia esfera y en su plenitud. Esto es lo que está a la vista de Heidegger y por eso va a tratar de desmontar la tradición metafísica, no con la idea de eliminarla, sino para ir a lo profundo, a las experiencias originarias que están a su base y que han permitido que se manifiesten sus conceptos originarios. Pero regresemos al punto que estamos tratando, la idea de Heidegger es que la creación de conceptos sólo puede partir de la facticidad, pero a su vez el concepto debe llevarnos hacia la experiencia

originaria que lo hizo surgir, no podemos tener presupuestos si queremos encontrar el origen del sentido. Esta es la consigna. Es gracias a este contexto que podemos pasar a un breve análisis de la indicación formal.

El problema de la indicación formal Heidegger lo trata en sus lecciones tituladas *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, en ellas Heidegger busca un carácter de la vida que sea capaz de escapar a la objetivación absoluta, que haya algo en la vida que la mantenga en la originariedad. Es por eso que Heidegger tiene que distinguir entre distintas modalidades conceptuales, porque el carácter de la vida es expresado en conceptos, pero él se da cuenta que no todos los conceptos son capaces de expresar esa originariedad. Su pregunta, por tanto, va dirigida hacia cuáles son los conceptos o el nivel conceptual que en verdad pueden mantener el estatuto originario de la vida sin que ésta sea tergiversada, es decir, que puedan conservar el carácter práctico de ésta, el carácter originario en que se manifiesta la aparición del sentido. De tal forma la reflexión que Heidegger hace da cuenta de que la actitud teórica oculta la facticidad del Dasein, entonces si esto es cierto, se tiene que mostrar otro tipo de actividad conceptual que no tergiversa esa facticidad, es aquí cuando Heidegger distingue entre la actividad teórica, cuya finalidad es la objetividad, y la objetivación formal. La objetivación formal tiene la finalidad de describir lo fáctico sin que a la vez se lleve un proceso de privación de la vida. Por eso Heidegger nos dice:

“En contraste con este constreñimiento, la teorización formal es evidentemente libre. A partir de esta situación emergen de manera inmediata nuevas evidencias:

1. La motivación para una teorización formal tiene que ser *cualitativamente* diferente; y de acuerdo con esto:
2. No forma parte de la secuencia de los estadios de los niveles específicos de privación de vida; y de acuerdo con esto:
3. La teorización formal tampoco es la cima, el punto más elevado del proceso de privación de vida.

Lo que hasta el momento se calificaba de eminentemente teórico, parece que no forma parte del proceso de privación de vida. De este modo, existirían dos tipos de conductas teóricas fundamentalmente diferentes, cuya conexión esencial representa de entrada un gran problema. Las conclusiones en el [terreno de] la fenomenología siempre son peligrosas y carecen de valor mientras su contenido no se muestre con evidencia. También podría darse el caso de que lo formalmente objetivo no tuviera inicialmente ninguna conexión con el proceso teórico, es decir, que el origen de sus motivaciones en la vida fuera algo cualitativa y esencialmente diferente, de modo que no resulte apropiado hablar de *tipos* y de diferentes tipos de procesos de posibles teorizaciones. Dijimos que *la objetivación formal es libre*, es decir, no está constreñida por ningún estadio. Cada estadio tiene en sí mismo la posibilidad de ser

considerado desde un punto de vista formal.” (Heidegger 1919, 138)

Y ¿cómo es posible que lo formal no sea una determinación cuya finalidad sea la objetividad? Porque la indicación formal, aunque parte de la facticidad, no por ello se queda anclada a esta facticidad, sino que en tanto que es formal, es que puede hacer abstracción del contenido específico que se le presenta, aunque esté partiendo de él, puede partir de esa facticidad para mostrar la posibilidad ontológica del mundo. Ya no es el agotamiento en la determinación fáctica del aquí y el ahora, sino que la formalidad abre la posibilidad ontológica, muestra la independencia a cualquier tipo de contenido y hace evidente la apertura constitutiva del mundo. Entonces se nota que la finalidad de la indicación formal no es la objetividad, no busca determinar algo de una manera completamente específica, sacarlo de su contexto vivido para mostrar su esencia, decir esto es así, sino que lo formal permite mostrar las posibilidades ontológicas del ente, que ya se encontraban en la facticidad, pero que esa misma facticidad anclaba a una determinación específica, y es por ello que también el concepto de indicación es importante, porque el concepto de indicación es lo que hace presente la facticidad, algo que puede indicar es lo que está aquí y ahora, la indicación es lo que se hace presente, entonces el indicar es posible si se piensa en la facticidad de la vida, entonces indicación quiere decir presentación del ente, es su concreción lo que se muestra, algo que está ahí, eso es lo que puede ser una indicación. Por lo cual la indicación formal parte de la facticidad mostrando al ente en su concreción, pero no se agota en ello, sino que abre las posibilidades que el ente tiene gracias a la formalidad. “La independencia de cualquier tipo de contenido, su pura formalidad, expresa apertura constitutiva. El discurso formal da cuenta una tenencia originaria de la vida. Por eso, objetiva de un modo originario. Es interesante notar que Heidegger propone un acceso vital al fundamento de la formalización.” (Bertorello 2005, 135). Por lo cual, la indicación formal es la manera en que Heidegger va a poder contestar a la necesidad de un lenguaje que no reifique la vida, lo que se necesita es que el lenguaje indique las posibilidades ontológicas de ésta y ello implica la necesidad de hacerle violencia al lenguaje mismo, para que sea capaz de aprehender lo originario. Esta es otra de las claves de la fenomenología de Heidegger, si queremos ir a lo originario tenemos que obligar al lenguaje a que lo muestre, sin importar que rompamos en algunos casos leyes gramaticales u otro tipo de reglas lingüísticas, porque ellas se fundan también en ese

aparecer originario. Sólo para cerrar el punto de la indicación formal debemos decir que es un tema de gran complejidad y que nuestra exposición ha sido sólo de carácter indicativo, no podemos tratarlo a profundidad aquí debido a que no es el tema específico que nos interesa, pero como veremos en un momento es importante haberlo señalado, ya que los conceptos que Heidegger emplea en *Ser y Tiempo*, especialmente los existenciales tienen la función de la indicación formal, porque muestran la facticidad del Dasein, pero no sólo eso, sino que a la vez ponen en evidencia la posibilidad ontológica que él mismo posee. Es por eso que era importante señalarlo, porque la intencionalidad en el sentido originario que Heidegger quiere mostrar necesitaba de un andamiaje conceptual que fuera el correcto para expresar el fenómeno originario que él busca, es decir, la facticidad de la vida a partir del horizonte práctico en el que Heidegger la coloca. Sin la explicitación de la indicación formal hubiera quedado coja la explicación existencial de Heidegger. Lo que ahora nos interesará es regresar al ámbito práctico del aparecer del sentido, esa transformación del esquema fenomenológico que nos propone nuestro autor. Y especialmente mostraremos la relación que existe en este punto entre Husserl y Heidegger.

Lo que Aristóteles le enseñó a Heidegger es que “el *Dasein*, la vida humana, no se comporta originariamente en una actitud contemplativa, constataadora y veritativa, es decir, en una comprensión teórico-reflexiva de sí mismo, en una *inspectio sui*. El *Dasein* se comporta hacia su ser más bien en una actitud práctico-moral, en la que en cada caso le va su ser mismo, en el sentido de que tiene que decidir sobre su ser” (Volpi 2009, 17) La pregunta filosófica relevante es y ¿qué quiere mostrar Heidegger con esto? En principio que no es posible que lo teórico sea descrito como siendo lo más originario y esto tiene implicaciones ontológicas de suma relevancia, porque lo que Heidegger ve es que si describimos el aparecer del sentido a partir del esquema intencional dado por Husserl lo que termina por pasar es que se vea el aparecer del sentido como algo que es fundado, para Heidegger esa no es la forma en que acontece el sentido de manera originaria. Ante todo nos *movemos* en el mundo, no lo contemplamos. Sin embargo, ¿es Heidegger el que instaaura este punto de vista en la tradición fenomenológica? A nuestro juicio no, esto ya estaba presente en Husserl, veamos algunos ejemplos significativos de esto:

“En la vida corriente no tenemos nada que ver con *objetos* de la naturaleza. Lo que llamamos *cosas* son pinturas, estatuas, jardines, casas, mesas, vestidos, herramientas, etc. Todas ellas son *objetos* de valor de diferente índole, *objetos* de uso, *objetos* prácticos. Estos no son *objetos* científico-naturales.” (Husserl 1952, 56)

“Lo mismo ocurre por todas partes. Incluso en la esfera de la voluntad. Es la diferencia entre el querer actual, el vivir en la actitud volitiva, y, en actitud teórica, poner y juzgar lo querido como algo prácticamente exigido, y casos por el estilo. Podemos vivir en el resolverse volitivo o en el hacer que lo lleva a efecto: entonces están presupuestos ciertos actos representativos, eventualmente actos de pensamiento de diferente nivel, y actos valorativos. Pero en conjunto son actos que no son ejecutados en el sentido señalado. *La ejecución propiamente dicha radica en el querer y el hacer. La actitud cambia y se vuelve teórica cuando echamos una mirada teóricamente captante a la resolución y a la acción y similares, y eventualmente juzgamos sobre la base de este comportamiento teóricamente intuitivo o representativo.*” (Husserl 1952, 40. Énfasis mío.)

“El yo, que vive en forma concreta en su medio ambiente, entregado a sus fines prácticos, no es en primer lugar un yo contemplativo.” (Husserl 1948, 68)

“Die konkrete ‘Umwelt’ ist danach durchaus ‘bedeutsame’, ‘interessante’, den personalen Interessen gemäss gegliederte und typisierte, also Korrelat der Person selbst (die seiend ist als identische ihrer jeweils begründeten Habitualitäten). Hierbei ist nicht bloss von Gliederung, sondern auch von Schichtung zu sprechen. Was immer schon Bedeutsamkeit hat in bezug auf gewisse Interessen, tritt in Betracht für andere Interessen und bekommt von ihnen Bedeutsamkeiten einer evtl. neuen Dimension, so dass die Bedeutsamkeiten nicht etwa nebeneinander liegen und sich so zur Einheit eben aus der Einheit eines Interesses verknüpfen, sondern verschiedenen Dimensionen angehören.” (Husserl 1973 III, 56)

Husserl, como se nota en los textos citados, también ve la originariedad del carácter práctico, de hecho hasta les llama comportamientos al igual que Heidegger. ¿Y para que hacemos esta aclaración? Porque hay muchos críticos de la fenomenología que quieren ver a Husserl como un pensador que solamente se abocó a indagar en los ámbitos teóricos del sentido y que no logró ver con mayor profundidad los problemas filosóficos. El punto por tanto, sólo es indicar los logros de Heidegger pero en su justa medida. Queremos dar cuenta que el esquema de materia y acto de aprehensión es insuficiente para pensar el aparecer del sentido, de hecho Husserl mismo lo vio, pero hay que recordar que sólo fue el inicio de su pensamiento acerca de la intencionalidad, su propuesta y los niveles de profundización en el problema de la intencionalidad fue cambiando a lo largo de su vida, sin embargo, algo que nunca dejó de lado es que del hecho de que aunque el sentido originario de la vida sea práctico no por ello se tiene que dejar de lado el aspecto objetivante de ésta, porque si lo olvidamos, entonces no sería posible explicitar a esta vida. ¿No se parece esto al problema

de la indicación formal? Lo dejamos como pregunta. Consideradas así las cosas parecería que no hay mucha diferencia en este punto entre Husserl y Heidegger, y tal vez eso sea cierto, su idea fundamental es que considerar al ser humano a partir de la vida práctica puede cambiar la interpretación que tenemos de éste y mostrar ámbitos de significación mucho más originarios¹. Sin embargo Heidegger va a sacar consecuencias ontológicas importantes de este cambio de paradigma y eso es lo que vamos a intentar mostrar. De hecho nos enfocaremos en tres de estas consecuencias ontológicas. 1) Veremos la diferencia que hay entre la concepción de Husserl y Heidegger sobre los objetos del mundo, esto nos llevará a 2) Mostrar la crítica que Heidegger hace a la subjetividad y esto último 3) Nos llevará hacia la comprensión que Heidegger tiene de la verdad. Este va a ser el recorrido con el que intentaremos ver la profundización de la intencionalidad que Heidegger propone, y a su vez, veremos daremos algunas indicaciones de los problemas que trataremos en el siguiente apartado.

Comencemos nuestro análisis citando un conocido texto de Husserl, una parte del §27 de *Ideas I*, donde justamente nos habla de la originariedad del mundo práctico:

“Este mundo está persistentemente para mí ‘ahí delante’, yo mismo soy un miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero *mundo de cosas*, sino, en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes*, un *mundo práctico*. Sin necesidad de más, encuentro” las cosas ante mí pertrechadas, así como cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas y feas, gratas e ingratas, agraciadas y desgraciadas, agradables y desagradables, etc. En forma inmediata hay ahí cosas que son objetos de uso, la ‘mesa’ con sus libros, el ‘vaso’, el ‘florero’, el ‘piano’, etc. También estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos son inherentes *constitutivamente a los objetos que ‘están’ ‘ahí delante’ en cuanto tales*, vuélvame o no a ellos y a los objetos en general. Lo mismo vale, naturalmente, así como para las meras cosas, también para los hombres y animales de mi contorno. Son ellos mis ‘amigos’ o ‘enemigos’, mis ‘servidores’ o ‘jefes’, ‘extraños’ o ‘parientes’, etc.” (Husserl 1913, 66)

Ahora bien, como en lo que sigue de este apartado debemos ver con mayor detenimiento la propuesta de la fenomenología de Heidegger, tomaremos como base las interpretaciones que él hace de la fenomenología de Husserl, muchas de ellas pueden ser cuestionadas y hasta deben ser eliminadas para una buena comprensión de Husserl, pues

¹ Esto lo señala bien Heidegger: „Die Einsicht in die Intentionalität geht nicht so weit, daß man zugleich sieht, daß das Erfassen dieser Struktur als Wesens-struktur des Daseins den ganzen Begriff des Menschen revolutionieren muß.“ (Heidegger GA 26, 167)

hay veces que lo que dice Heidegger sólo es una reformulación de lo que dice Husserl, sin embargo este no es el lugar para desarrollar este punto, pues nos llevaría mucho más lejos del tema propuesto, esta sólo es una aclaración previa, para evitar malos entendidos sobre el pensamiento de Husserl. Comencemos el análisis, si tomamos la descripción que Husserl hace de la actitud natural hecha en el párrafo citado Heidegger no le pondría objeciones, pero el problema surge, a juicio de Heidegger, en el desarrollo que Husserl sigue en *Ideas I*, porque después de mostrar lo que es la actitud natural, es decir la descripción antes hecha, lo que propone Husserl como forma de aprehender lo originario es ejecutar la reducción fenomenológica, porque en tanto que la fenomenología busca ser ciencia de esencias tiene que dejar el mundo de la actitud natural, porque en él sólo encontramos entes, y no podemos encontrar allí lo que lo fundamenta, de tal manera para sacar a relucir el fundamento ontológico de la realidad es necesario ya no preguntar por un ente, sino por lo que condiciona el aparecer de todos los entes, lo que entonces estaría posibilitando la reducción es la posibilidad de abrir una región del ser que contiene una pureza y originariedad absoluta, a saber, la conciencia. Con lo cual, Husserl pasará en este libro I de *Ideas* a analizar los actos de la subjetividad, los cuales permiten constituir los diversos tipo de objetividades que se presentan en el mundo. De tal manera que “si tenemos presentes las características que Husserl da de la conciencia pura, considerándola la región fenomenológica misma, se ve que las cuatro [características que Husserl le estaría dando a la conciencia] – ser en cuanto ser inmanente, ser absoluto en el sentido del darse absoluto, ser en cuanto ser absoluto en el sentido de ser constituyente frente a todo lo trascendente y ser en cuanto ser puro frente a toda individuación – son características que no se han sacado de lo ente mismo, sino que se le atribuyen por cuanto se pone, con determinadas miras, la conciencia en cuanto conciencia pura.” (Heidegger 1925, 140-41) De tal manera, lo que Husserl estaría proponiendo para acceder a la originariedad sería nuevamente recurrir al esquema acto y materia de aprehensión, tal vez ahora con rasgos mucho más ontológicos, en tanto que la región absoluta de ser es la conciencia y sería la que determinaría el modo de aparecer de los entes, pero a final de cuentas terminaría recurriendo al esquema propuesto en las *Investigaciones Lógicas*. Desde esta observación se ve que Heidegger tiene algo que recriminarle a esta “región absoluta” que Husserl ve en la conciencia, pero no nos adelantemos. Entonces lo que Husserl propondría para ir describiendo la

constitución del sentido originario del mundo, debe encontrarse en los actos más originarios de la conciencia, especialmente en la percepción. Ella es y será el criterio que tiene Husserl para aclarar el sentido de lo real en sentido estricto. Este carácter de la percepción es algo que Heidegger expone con claridad:

“Tras la publicación de la *Investigaciones Lógicas*, el trabajo de Husserl se centró ante todo en la generalización de la fenomenología de la percepción, dicho sea en el sentido más amplio de la expresión, no sólo percepción de los sentidos, sino aprehensión originaria en los diferentes dominios de los objetos” (Heidegger 1925, 123)

Los análisis fenomenológicos de los cuales que habla Heidegger en su curso bien podrían ser el manuscrito de las *Ideas II*, al que tuvo acceso, ya que Husserl le dio un ejemplar, o los diversos manuscritos que fueron base para los libros *Experiencia y Juicio* y *Lógica Formal y Lógica trascendental*. Pero ¿cuál es el punto que Heidegger quiere mostrar con el énfasis en la percepción? No es fácil de detectar, pero la crítica que Heidegger parece estar haciendo es que Husserl está aceptando una ontología basada en estratos o sedimentos de sentido, es decir, que Husserl asume que en el mundo práctico hay herramientas, útiles, etcétera, pero a final de cuentas ellos son tal en tanto que hay un estrato de sentido originario que los sustenta, a saber la percepción, porque es el acto originario de la subjetividad, si hay sentido es porque la subjetividad lo percibe y percibir se toma en un sentido amplio. Por eso mismo, si hay y si puede haber útiles prácticos es porque hay una actividad constituyente básica que la subjetividad realiza de forma pasiva, y con esto Heidegger quiere mostrar que lo que debemos tomar en cuenta es que a partir de esta posición ontológica el sentido originario sigue estando en un acto de la subjetividad, un acto ahora mucho más originario que los actos teóricos, pero a final de cuentas un acto más. Y esto es lo que Heidegger piensa que es un error, porque no cree que sea posible el aparecer del sentido sólo porque hay una constitución de éste. En el libro II de *Ideas*, que se publicará después de la muerte de Husserl, encontramos lo que Heidegger señalaba, veámoslo:

“De lo propiamente subjetivo, del yo mismo y su comportamiento – tanto el activo como el pasivo, tenemos ahora que distinguir por un lado lo objetivo, FRENTE a lo cual el yo se comporta activa o pacientemente, y por otro lado el SOPORTE ‘MATERIAL’ sobre el cual se edifica este comportamiento. Pues, en toda vida de conciencia, el estrato de las tomas de posición, de los actos en general, se edifica sobre estratos inferiores. Podemos aquí enlazar lo anteriormente dicho. Los *objetos* del mundo circundante, frente a los cuales el yo actúa en sus tomas de posición, por

los cuales está motivado, están todos ellos constituidos primigeniamente en actos de este yo. Los bienes, obras, *objetos* de uso, etc., remiten a actos valorativos y prácticos en los cuales las ‘meras cosas’ recibieron ese nuevo estrato de ser.” (Husserl 1952, 261)

Así, lo que nos quiere mostrar Heidegger es que para Husserl el sentido originario siempre tiene que ser una constitución que realiza una subjetividad, ya sea activa o pasivamente. Por ello mismo, lo que Heidegger le critica a Husserl no es la forma en que realiza la descripción del mundo entorno y del sentido práctico que le es inherente, sino que la crítica se dirige hacia el modo de acceso que Husserl da a ese sentido originario¹. El sentido originario, para Heidegger, no puede estar fundado en un acto de la subjetividad, sino que simplemente acontece en el mundo tal cual es, en forma práctica y es esa práctica la que permite después desprender una mirada reflexiva y allí es donde encontraremos todos los sedimentos que se quieran, pero lo originario no pueden ser esos elementos que sólo podemos encontrar a partir de un acto de reflexión, por más que estén allí. Por ello, en lo que Heidegger pone énfasis es en que el mundo es siempre significativo, es por esto que en *Ser y Tiempo* podrá decir que nosotros tenemos siempre ya una pre-comprensión del mundo, porque estamos fácticamente en un mundo que ya es significativo para nosotros. Entonces la transformación ontológica que Heidegger quiere hacer en su descripción intenta dar cuenta de una estructura ontológica que está dada sin que medie la capacidad subjetiva, es mundo es el que se ofrece de forma significativa antes de toda forma de posición que la subjetividad, el *Dasein* pueda hacer. Ese es el sentido que Heidegger quiere ofrecernos, el sentido no puede aparecer a partir de estratos de sentido, sino que ellos sólo aparecen gracias a un horizonte de significación que es ya siempre el mundo. Así, el modo de acceso a la originariedad del sentido no puede basarse en actos de la subjetividad, sino en rasgos o estructuras ontológicas que son parte esencial de lo real, del mundo. Esto es lo que Heidegger quiere describir en *Ser y Tiempo* con el existencial del *estar a la mano*, porque el ser-útil no es algo que sea constituido por el sujeto, sino que es el sentido originario de la relación práctica que hay con el mundo, Heidegger nos dice:

¹ Esto es lo que nos muestra Søren Overgaard en su excelente libro *Husserl and Heidegger. On Being in the World* donde afirma: “Heidegger not only agrees with this description, but also recognizes it Husserl’s. In other words, Heidegger does not believe that Husserl would claim that the world of the natural attitude is one of ‘pure’ matter with no significance. What he does accuse Husserl of, however, is the failure to offer any adequate account of the mode of *access* a subject could have to the equipment encountered in the lifeworld.” (Overgaard 2004, 10)

“El modo de ser del útil en que éste se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el *estar a la mano* [*Zuhandenheit*]. Sólo porque el útil tiene este ‘ser-en-sí’ y no se limita a encontrarse ahí delante, es disponible y ‘manejable’, en el sentido más amplio. **El puro mirar hacia tal o cual ‘aspecto’ de las cosas, por agudo que sea, no es capaz de descubrir lo a la mano. A la mirada puramente ‘teorética’ hacia las cosas le falta la comprensión del estar a la mano. Sin embargo, ese trato que usa y manipula no es ciego sino que tiene su propia manera de ver, que dirige el manejo y le confiere su específica seguridad. El trato con los útiles se subordina al complejo remisional del ‘para-algo’.** La visión que se da en semejante ‘plegarse a’ es la *circumspección* [*Umsicht*].” (Heidegger 1927, 97. Énfasis mío.)

Es interesante la nueva descripción que hace Heidegger del *estar a la mano* y si vemos en *Ser y Tiempo* se hace la distinción entre este existencial y el *estar ahí* del ente. Lo más importante es saber el porqué de esto. No se crea que esto es pura divagación, sino que va conectado íntimamente con la crítica que Heidegger realiza a la estratificación del sentido. El concepto del *estar ahí* del ente para el filósofo de la Selva Negra tiene un carácter fundado, porque el *estar ahí* es ya un ente constituido. Los objetos que tenemos frente a nosotros cuando llevamos a cabo una reflexión, es decir, es cuando tenemos al objeto en el sentido estricto de la palabra, un objeto esperando a ser determinado de varias maneras. Pero para Heidegger esto es algo extraño, porque supondría que el objeto tiene siempre ya un sentido y que cuando reflexionamos y cuando lo aprehendemos mediante diversos actos lo que estamos haciendo es sacar ese sentido que el ente ya tenía. Y este es el problema que nuestro filósofo ve, porque así es como ha pensado tradicionalmente la filosofía, en la interpretación de Heidegger, que el objeto posee cualidades secundarias, pero que al ir quitando estas cualidades segundas, al ir profundizando en la aparición del ente se revela la sustancialidad del ente, lo que lo hace ser lo que es, su esencia. Y ¿cuál es el problema con esta concepción? Que pensar de esta manera nos lleva a reificar la realidad, a dotarla de un sentido únicamente. En el momento en que se piensa que hay una esencia del ente esperando ser descubierta lo que se tiene como prejuicio es la existencia de ese sentido que permite anclar todos los demás sentidos del ente, como si hubiera siempre ya un sentido unitario que permite ser a los demás. Si pensáramos así, tal vez sería prudente tener una ontología de estratos y lo que tendríamos que buscar es el estrato más originario, pero de esta forma volveríamos a tropezar con la misma piedra de la necesidad de constitución pasiva de la subjetividad. Pero no sólo eso, sino que también tendríamos que pensar el sentido del ser, de la realidad, de la existencia como subsistencia, como algo estando ahí siempre esperando a ser encontrado y el ideal de la vida humana sería el

conocimiento. Sin embargo, eso es justamente lo que Heidegger quiere criticar, porque antes de ser una descripción fenomenológica esto es un supuesto que nos ha traído la tradición filosófica, y si lo asumimos perderemos las posibilidades ontológicas de la realidad. Lo real ante todo es posibilidad y eso entonces no puede definirse a partir del concepto de sustancia, esencia o conceptos afines. Esta es la preocupación de Heidegger, por eso tiene que recurrir a la descripción fenomenológica para mostrar que el carácter del *estar ahí* del ente es un existencial fundado en uno mucho más originario el *estar a la mano* y además el estar a la mano sólo es posible por la *apertura* del mundo. Y esa *apertura* es un sentido práctico que se concretiza en el *estar a la mano* en tanto que nos muestra a los entes en su función de útil antes que de objeto. Entonces para Heidegger se necesita mostrar que no hay un tal estrato originario, sino que este es ya un pensamiento fundado. Esto puede notarse en el curso que dicta en 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*:

“Fichte plantea el problema cuando dice: «Señores, piensen en la pared y después piensen en aquel que piensa en la pared». En la petición «piensen en la pared» se encuentra ya una construcción que ejerce violencia sobre los hechos, un punto de partida no fenomenológico. Pues, en nuestro comportamiento habitual respecto de las cosas nunca pensamos en *una* cosa, y siempre que captamos propiamente una por sí misma, la tomamos a partir de un entramado al que pertenece en virtud de su contenido quiditativo: pared, habitación, contorno. *La petición «piensen en la pared» comprendida como el comienzo de una vuelta hacia aquel que piensa en la pared, como el comienzo de la interpretación filosófica del sujeto, dice: Háganse ciegos para todo lo que ya está dado de antemano* y para toda aprehensión expresamente pensante. Pero ¿qué es lo dado de antemano? ¿Cómo se nos muestra primariamente y la mayor parte de las veces el ente con el que nos confrontamos? Sentados aquí, en un auditorio, no aprehendemos, en verdad, las paredes, a menos que nos estemos aburriendo. *Sin embargo, las paredes están ya presentes incluso antes de que las pensemos como objetos*. Mucho más se nos da, antes de cualquier determinación por el pensamiento. Mucho más, pero ¿cómo? No como un montón confuso de cosas, sino como un contorno que contiene dentro de sí un entramado cerrado e inteligible. ¿Qué significa esto? ¿Aquí una cosa con estas propiedades, allí otra con aquellas, una yuxtaposición, una superposición, una compenetración de cosas, de modo que, por así decir, pasamos de una a otra a ciegas para, reuniendo las cosas individuales crear finalmente un entramado? *Eso sería una construcción desarticulada. Más bien, lo que se da primariamente – aunque de ello no se es consciente en forma explícita y expresa – es un entramado de cosas.*”(Heidegger 1927, 205. Énfasis mío)

En su descripción Heidegger señala que el sentido originario del mundo no se da a partir de actos, porque esos actos ya son teóricos y lo teórico, como vimos en el problema de la indicación formal, no pueden entregarnos la experiencia originaria. Es por eso que Heidegger ya no puede centrarse en las estructura de la subjetividad, porque ellas

implicarían una reificación de la fenomenalidad del fenómeno. Entonces qué es este sentido que muestra Heidegger, un concepto que funciona como una indicación formal, el *estar a la mano*, no intenta ser una determinación del ente, sino simplemente un concepto que muestra la posibilidad originaria de la facticidad del ente, al intentar no definirlo como esto o aquello, sino mostrarlo como útil lo que se logra es mostrar la posibilidad ontológica de que el ente sea más cosas. No hay una determinación univocista, sino una pluralidad de significación. Además Heidegger hace evidente que este sentido originario acontece de manera contextual, el ente es parte, un momento integral de un mundo significativo. Es así que el filósofo de la Selva Negra está proponiendo una teoría holística del sentido, no hay sentido sin que este sentido aparezca en un entramado significativo. Y esa red significativa es parte de una pre-comprensión que tenemos del mundo. Esto evidentemente trae consecuencias ontológicas importantes, la crítica que Heidegger hace a la subjetividad es parte de esta forma de pensar la intencionalidad, porque ahora la prioridad ontológica ya no recae en el acto del sujeto, sino en el modo de aparecer del ente, la pregunta ya no es ¿cuál es el acto originario de constitución del ente? Sino ¿cuál es el modo de ser originario del ente? Se cambia la prioridad en el esquema que Husserl había planteado, claro, si nos permiten hablar así, porque Heidegger tal vez diría que su descripción es anterior a todo esquematismo posible. Por esto mismo, tal vez caracterizar la fenomenología de Heidegger como una fenomenología noemática, como lo propone Rudolf Bernet, no sea una mala opción¹. Es así como Heidegger en su curso *Prolegómenos para una historia del concepto de Tiempo* puede hacer la distinción entre diversas formas de aparecer del ente, aquí tomando el ejemplo de una silla situada en un salón de clases, Heidegger hace notar que la silla puede tomarse como 1) Un útil del mundo entorno, porque la silla la uso, llego al salón y simplemente me siento, no me pongo a pensar o a contemplar la silla cada vez que me siento en ella, sino que llego al salón, me siento y se acabó el problema, la silla está cumpliendo así con su finalidad práctica. No hay una determinación teórica en esto. Por otra parte, Heidegger muestra que ahora con una mirada ya reflexiva sobre el objeto podemos ver sus componentes esenciales, como que a toda silla le corresponde un respaldo,

¹ “Heidegger se fait ici le défenseur de ce que, plus tard, on a appelé une « phénoménologie noématique », c’est-à-dire d’une tentative de s’approcher de la mystérieuse co-appartenance intentionnelle à partir d’une interrogation serrée de l’*intentum*. Heidegger argue du caractère naturelle d’une telle démarche qui se laisse porter par le mouvement de la relation intentionnelle vers l’*intentum*” (Bernet 1994, 42)

unas patas (o lo que algo semejante), etcétera, es decir, puedo verla describiendo como siendo una parte de la naturaleza, y esto quiere decir, determinable. Y, todavía más, a esta misma silla todavía puedo verla de una forma más general, como siendo una instanciación de una cosa en general, es decir, puedo eliminar hasta sus componentes que la hacen ser silla para pensarla como algo más universal, como siendo una cosidad, y al describirla de así lo que intento es determinar la forma en que una cosa se da, hablando en una generalidad mucho más amplia, tratando de mostrar la estructura que permite que algo sea una cosa. Aquí ya nos movemos en un grado de abstracción más elevado, pero como vemos todo está dado en el mismo fenómeno, la silla que está allí en el salón. Entonces lo que puede cambiar el sentido del objeto no es el acto frente al objeto, sino el comportamiento que tenemos con el objeto, por eso, para Heidegger, lo que importa no es el acto a partir del cual aprehendemos ese objeto, sino la forma en que el objeto aparece a partir de nuestros comportamientos. (Cf. Heidegger 1925, §5) Este rasgo ontológico es de suma importancia capital y el cual hay que remarcar, porque para Heidegger la subjetividad ya no puede tener un rol ontológico fundamental en el aparecer del sentido, no nos cansaremos de repetir que esto es algo que hay que tener presente, ya que por esta idea a Heidegger le dirigirán las críticas más fuertes fenomenólogos como Emmanuel Levinas y Michel Henry y hasta el mismo Husserl, pronto lo veremos. Por el momento digamos que para Heidegger el sentido es ontológicamente dependiente del aparecer del *Ser* y no de la subjetividad. Por lo menos esta es la idea que tiene Heidegger, y nos llevará al segundo punto de importancia, su crítica a la subjetividad.

Es extraño, pero las grandes críticas que Heidegger realiza siempre van unidas de alguna u otra manera a la fenomenología de Husserl. En este caso es representativa la crítica que el filósofo de la Selva Negra hace a la conciencia, la región absoluta, que de acuerdo con Husserl, es la forma más originaria de la manifestación del sentido. Un muy buen resumen de esta crítica nos la presenta Jocelyn Benoist:

“El análisis heideggeriano parte de la idea de que la intencionalidad pertenece al ámbito de una región del ser, la conciencia. La cuestión es saber si el pensamiento de la intencionalidad ha planteado o no la cuestión previa del ser de esa región. Ya puede uno indignarse sin ir más lejos: ¿es cierto que la conciencia en Husserl puede caracterizarse como una región del ser? Pero en este punto la lectura de los textos es inapelable: sin duda que sí. El Husserl de *Ideen* razona en términos de regiones, entendidas como regiones de ser, y articula particiones propiamente ontológicas. Husserl habla aquí de ‘ontologías regionales’, al margen de la

paradoja de una fórmula que parece subvertir el estatuto tradicional de la ontología como *metaphysica generalis*. Y la conciencia misma está bien determinada como una región de ese tipo, susceptible de una ontología regional; la oposición entre las dos regiones ‘mundo’ y ‘conciencia’ adquiere así un valor axial en esa demarcación. El objetivo del fenomenólogo que lleva a cabo la reducción es ‘alcanzar una nueva región del ser’. Se trata de una conquista ontológica, y allí donde se busca la conciencia se la busca desde el primer momento como ser. La conciencia sólo se resiste a la reducción fenomenológica en la medida en que se ve provista de un ‘ser propio’ (*Eigensein*). Es en virtud de su constitución ontológica particular como subsiste a modo de ‘residuo fenomenológico’, subsistencia que, recíprocamente, la confirma como ‘región del ser original por principio’. No sólo es la conciencia región del ser sino que, como tal, reviste una especie de primacía ontológica que retendrá toda la atención crítica de Heidegger, porque este ser de la conciencia se ve determinado como ‘ser absoluto’.” (Benoist, 1999, 23-24)

Ahora tomemos el texto de Husserl que todo mundo cita para criticar a la conciencia, en tanto ser absoluto. Es parte del § 49 de *Ideas I*, y Husserl allí quiere mostrar que la conciencia es lo único apodíctico que quedaría tras la eliminación del mundo en el momento de la ejecución de la reducción.

“Si añadimos los resultados que logramos al final del último capítulo, si pensamos en la posibilidad del no-ser entrañada en la esencia de toda trascendencia de cosas, resulta evidente que *el ser de la conciencia*, de toda corriente de vivencias en general, *quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia*. Modificado, ciertamente. Pues la aniquilación del mundo no quiere decir correlativamente sino que en toda corriente de vivencias (la corriente total y plena de las vivencias de un yo, tomada, pues, sin términos por ninguno de sus dos lados) quedarían excluidos ciertos órdenes de experiencias y por consiguiente ciertos órdenes de la razón teorizante que busca su orientación en ellos. Pero esto no implica que quedarán excluidas otras vivencias y órdenes de vivencias. *Así, pues, ningún ser real en sentido estricto, ningún ser que se exhiba y compruebe mediante apariencias a una conciencia, es para el ser de la conciencia* (en el más amplio sentido de corriente de vivencias) *necesario. El ser inmanente es, pues, ya sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio nulla ‘re’ indiget ad existendum. Por otra parte, el mundo de la ‘res’ trascendentes está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia lógicamente fingida, sino a una conciencia actual.*” (Husserl, 1993, 112-113)

Antes de ir al meollo del asunto; es decir, con la conciencia absoluta de Husserl, hagamos primero una pregunta general que seguramente Heidegger se planteó: ¿cuál es el problema con la subjetividad? Ninguno en particular se podría contestar, siempre y cuando sea entendida de una manera adecuada. Sin embargo, para Heidegger por lo menos existen dos problemas en la tradición filosófica que están relacionados con el problema de la subjetividad, el primero es el problema es que a lo largo de la tradición filosófica siempre

se ha pensado al sujeto, a la subjetividad, como sustancia, como algo determinado, como si tuviera una esencia establecida y específica, y por eso como si fuera *un estar ahí del ente*. Este es el primer problema que Heidegger nos va a señalar en casi toda su obra, pensemos simplemente en los dos tomos de *Nietzsche*, y por eso nos aclara desde los primeros párrafos de *Ser y Tiempo* que “*la ‘esencia’ del Dasein consiste en su existencia.*” (Heidegger 1927, 67) Hay que notar algunas cosas interesantes en esta afirmación, la primera y más evidente es que cuando Heidegger está hablando de esencia, esta palabra es puesta con comillas, es decir, que no tiene el sentido tradicional que le asignamos continuamente, lo cual nos deja ver que hay algo que está tratando de decirnos, que la esencialidad del Dasein tiene un carácter muy particular que tal vez los demás entes no tengan y éste es efectivamente es el caso, es lo que de manera inmediata nos explica, al decir que esa esencia es la existencia, pero esto por lo menos es problemático, porque la esencia suele interpretarse a partir de determinaciones, de decir esto es así o de esta manera específica, sin embargo cuando Heidegger afirma que la esencia del Dasein es la existencia está afirmando que la esencia del Dasein no puede ser algo específico, determinado, sino que es la pura posibilidad de ser. Entonces, para Heidegger, este es el primero problema, que el Dasein, la subjetividad se piensa como algo determinado cuando en verdad es algo abierto a la posibilidad. El segundo problema que Heidegger enfatiza, y es algo señalado por Benoit y siguiendo la interpretación heideggeriana claro está, es que la subjetividad se ha tomado, por lo menos desde Descartes como siendo el fundamento del aparecer de los entes, si algo aparece es porque tiene un correlato subjetivo y sólo por ese correlato es que puede aparecer. Entonces, a juicio de Heidegger, se estaría haciendo algo sumamente indebido, se estaría dando prioridad a un ente sobre todos los demás, hasta tal punto que este ente estaría teniendo las características que sólo son dignas del *Ser*, a saber, ser el fundamento ontológico de los entes. Entonces el segundo problema que Heidegger ve es mucho más profundo, la subjetividad se piensa como siendo la referencia para todo tipo de objetivación y para el aparecer del sentido. Así el cuestionamiento de Heidegger viene sobre esta supuesta prioridad ontológica. De tal manera Heidegger afirma en los *Prolegómenos para una historia del concepto de Tiempo*:

“La reflexión crítica nos ha hecho ver que *también la investigación fenomenológica se halla bajo el hechizo de una vieja tradición y precisamente allí donde se trata de caracterizar del modo más originario lo que es su asunto más peculiar –la*

intencionalidad. La fenomenología viene a caracterizar lo que es su cosa, el asunto suyo más peculiar, *contraviniendo* su principio más propio, esto es, no a partir de las cosas mismas, sino de un prejuicio tradicional que se ha convertido en algo supuesto, prejuicio en cuyo sentido está justamente el impedir que se dé el salto originario al ente temático entendido. Así, pues, la fenomenología, en la tarea fundamental de caracterizar su campo más propio, ¡resulta ser *no fenomenológica!* –es decir, ¡resulta ser *pretendida, falsamente fenomenológica!* Y esto, en un sentido aún más fundamental. *No sólo el ser de lo intencional*, esto es, el ser de cierto ente determinado, *queda sin determinar, sino que se dan divisiones originarias de lo ente* (conciencia y realidad) *sin haberse, o al menos haberse cuestionado acerca de él, el sentido de aquello, precisamente el ser, con miras a lo cual se dirige.*” (Heidegger 1925, 163)

Entonces ahora que ya podemos pasar a la crítica específica contra Husserl preguntémosnos ¿qué es lo que Heidegger le está criticando a la fenomenología? En este texto que hemos citado, cuando Heidegger hace la crítica a la conciencia pura se refiere explícitamente al problema de la intencionalidad. Y ¿por qué? Porque, como hemos intentado mostrar, se da cuenta que la intencionalidad tiene que ver principalmente con el aparecer originario del ente, entonces si se entiende la intencionalidad de un modo tergiversado, también estaremos pensando de forma tergiversada el sentido originario del mundo. No es que la intencionalidad sea un error, esto también lo ve el filósofo alemán, sino que a lo que exhorta Heidegger es a pensarla desde una perspectiva que no tenga supuestos, que permitamos que la intencionalidad aparezca con todo su esplendor, sin que haya nada que la determine de algún modo. Y ese es el problema que Heidegger tiene con el concepto de subjetividad, porque desde el idealismo alemán el concepto de subjetividad se cargó con una serie de significaciones que no son originarias, a juicio de Heidegger, como el “auto-posicionamiento del yo” de Fichte, o como cuando Schelling nos dice con el título sugerente de uno de sus libros de juventud “Del yo como principio de la filosofía”, etcétera, todas estas determinaciones que ocultan el fenómeno originario del sentido y son los supuestos que Heidegger quiere eliminar. Su pregunta es pertinente: ¿Por qué tenemos que pensar el aparecer del sentido a partir de una teoría filosófica específica? Y su idea es simple, eliminemos este tipo de pensamiento y partamos del fenómeno mismo, debemos partir sólo de la fenomenalidad de la intencionalidad, y esa fenomenalidad no muestra que la subjetividad tenga una prioridad ontológica, sino que es el objeto en su modo de manifestación el que ya posee el sentido originario. La subjetividad tiene comportamientos distintos hacia el objeto, pero el objeto es el que posee de antemano el sentido que la

subjetividad puede ir abriendo.

Específicamente lo que Heidegger le reprocha a Husserl es que piense que la conciencia posee cuatro características fundamentales: 1) La conciencia es ser inmanente, 2) La conciencia es ser absoluto en el sentido de un darse originario, 3) La conciencia es un darse absoluto en el sentido de «nulla re indiget ad existendum» y 4) la conciencia es ser puro. (Cf. Heidegger 1925, 136-40) El filósofo alemán es muy específico en las críticas que le dirige a Husserl, aquí no podemos desarrollarlas sino sólo las enunciamos, pero el sentido general de su crítica es lo que va a dirigir el pensamiento de Heidegger a lo largo de su vida, que el Ser es algo que todavía no ha sido determinado. Es más que ni siquiera se ha planteado con rigor la pregunta por el sentido del Ser. Pero lo que le preocupa es que la conciencia se toma como siendo el Ser mismo, como el fundamento ontológico del ente, lo que posibilita su aparecer. Entonces el problema real, como se muestra en la cita anterior, es que si no preguntamos por el ser de la intencionalidad, entonces no podremos determinar el marco originario del aparecer del sentido, porque sólo pondríamos nuevamente a un ente que ocupe el lugar de la sustancia, dios, la subjetividad, etcétera, entes que se han pensado como fundamento, pero que sólo han sido pensados de esta manera porque no hemos sido radicales en el pensar mismo. Por eso nuevamente Jocelyn Benoist nos dice:

“El análisis heideggeriano parte de la idea de que la intencionalidad pertenece al ámbito de una región del ser, la conciencia. La cuestión es saber si el pensamiento de la intencionalidad ha planteado o no la cuestión previa del ser de esa región [...] Simultáneamente, Heidegger plantea a Husserl una cuestión propiamente fenomenológica que se refiere, propiamente hablando, a lo que podría llamarse una ‘fenomenología de la fenomenología’: ¿sobre qué suelo fenomenológico se gana el dominio de objetos de la fenomenología? Es decir, en suma: ¿de qué se habla al hablar de intencional? ¿Qué es lo que confiere su contenido fenomenológico concreto a esta noción de intencionalidad? ¿Sobre qué fenómenos puede conquistarse su sentido auténtico, que subyace constantemente a los análisis pretendidamente ontológicos de la fenomenología?” (Benoist 1999, 24)

Esta crítica o este cuestionamiento que señala Benoist es bastante importante y no hay que perderlo de vista, ¿qué es lo que justifica o qué es lo que funda la intencionalidad? Esta será una pregunta fundamental para Michel Henry. Sin embargo, regresemos a Heidegger, el problema por tanto es el ser de lo intencional, y en general se plantea la pregunta de ¿cuál es el sentido del ser en general? Esto es lo que ya no puede responderse a partir de un ente, ningún ente puede ser el fundamento absoluto de los demás entes, por más que algún ente tenga prioridad ontológica, como es el caso del Dasein, por eso el

cuestionamiento del ser de la intencionalidad, para Heidegger, va más allá del estudio de la subjetividad. Este problema del sentido del ser en Heidegger sería un tema para otra tesis y no podemos tratarlo, sólo queríamos exponer brevemente la problemática que el filósofo de la Selva Negra ve en la conciencia. Entonces lo que hay que seguir recalando es que si situamos el sentido originario en el Ser, es decir, en algo que ya no tiene un correlato subjetivo específico, porque todo correlato está ya determinado de antemano por ese Ser, si el Ser ya no es más que una trascendencia extática en la que se abre el sentido del mundo en su originariedad a partir del tiempo, entonces el problema será determinar esa relación que hay entre el Ser y el Dasein. Evidentemente el Ser tiene prioridad ontológica, pero Heidegger necesita pensar de una forma extraña el ser de la subjetividad. De hecho este es el problema que ven los fenomenólogos posteriores. Esto lo veremos en los dos apartados siguientes donde tocaremos la fenomenología de Jean-Luc Marion, Emmanuel Levinas y Michel Henry. Sólo nos falta indicar el problema de la verdad en el pensamiento de Heidegger, tema por demás difícil, pero trataremos de dar una breve exposición a partir de sus cursos de juventud.

Veritas est adequatio rei et intellectus. Ésta es la forma en que Tomás solía definir la verdad y que pasó a la tradición como una definición natural. En la fenomenología este concepto fue criticado por Husserl, porque no lograba dar cuenta de los campos que no estaban dados en el juicio o en algún otro acto reflexivo, podríamos decir que la fenomenología amplió el ámbito de lo verdadero, porque Husserl se dio cuenta de la importancia de la necesidad evidencia para que pueda decirse que algo es verdadero. Y que haya evidencia no es algo unívoco, porque en la realidad existen diversas formas de ser, por lo cual Husserl dividió esas formas de ser a partir de regiones ontológicas, y con ello, logró que cada una de estas regiones tuviera su propio tipo de evidencia y a su vez, su propia manera de cumplimiento. Pero lo más importante es que independientemente de los diversos tipos de evidencia que hay en cada región, para Husserl en las *Investigaciones Lógicas*, que la verdad se dé depende de que haya cumplimiento intuitivo absoluto, esto pasa cuando el fenómeno se ha dado tal cual es. Así Husserl nos dice en el § 37 de la Sexta Investigación Lógica:

“La consideración de las posibles relaciones de cumplimiento conduce, pues, a un *término final en el cumplimiento; en la cual la intención plena y total ha alcanzado su cumplimiento*, y no un cumplimiento intermediario y parcial, sino *último y*

definitivo. El contenido total intuitivo de esta representación final es la suma absoluta de plenitud posible; el representante intuitivo es el objeto mismo, tal como éste es en sí. Contenido representante y contenido representado son aquí una sola cosa idéntica. **Y cuando una intuición representativa se ha procurado definitivo cumplimiento por medio de esta percepción idealmente perfecta, se ha producido la auténtica *adaequatio rei et intellectus*: lo objetivo es «dado» o está «presente» real y exactamente tal como lo que es en la intención; ya no queda implícita ninguna intención parcial que carezca de cumplimiento.**” (Husserl 1900, II, 683. Énfasis mío)

El concepto que Husserl propone de verdad es interesante e importante, de entrada hay que resaltar la importancia del concepto de intuición. La intuición juega un papel tan importante porque hace de la verdad algo concreto, la verdad ya no es una verdad abstracta, antes la verdad era situada en el juicio, es decir, si había verdad era porque se podía señalar si el juicio que se estaba enunciando era concordante con la realidad que se presentaba, pero ¿qué pasaba con los dominios de la realidad en donde no era necesario un juicio para hacerlos presentes? Como en la percepción, allí no es necesario ningún juicio, simplemente me aparecen cosas, objetos y que sepa que son verdaderos no se desprende del hecho de que siempre enuncie que lo que está frente a mí es real, sino que asumo su realidad por su modo de estar dado. Entonces el problema es que la esfera del juicio es un dominio muy limitado para el aparecer de todos los fenómenos, y esto es lo que vio Husserl con mucha claridad y por ello se necesitaba de un criterio que pudiera abarcar las diversas regiones de la realidad que no cabían en la región del juicio, para ello Husserl empleó el concepto de intuición. Ahora la verdad no está fundada en el juicio, sino en la intuición, en que algo se presente tal cual es, que se pueda hacer manifiesto. Por esto mismo para Husserl en las *Investigaciones Lógicas* era necesario analizar los distintos actos de la subjetividad, pues cada uno de ellos era una forma diferente de presentación de la realidad, pues no es lo mismo tener frente a nosotros el libro que queríamos comprar, que simplemente imaginarlo y tampoco es lo mismo el estarlo deseando, en cada caso estamos teniendo como objeto el mismo contenido objetivo, el libro, pero cada uno de nuestros actos nos muestran el libro en un modo de ser distinto. Pero que una percepción, algo imaginado o algo deseado sean verdaderos ahora ya dependen de un solo elemento, del cumplimiento intuitivo. Puede ser que cada uno de estos actos nos presente de manera diferente al objeto, pero lo que no podemos dejar de lado es que en cada acto se intuye ese objeto, así la intención es lo que unifica el modo de ser del objeto y por tanto, su posibilidad de ser verdadero a partir de la

evidencia, que en cada uno de estos actos sería diferente la evidencia y la forma en que se lograría su cumplimiento. La forma en que lo describe Jesús Adrian Escudero es bastante acertada:

“Lo que quiere decir: la evidencia se funda, en último término, en la misma presencia del objeto. Evidencia equivale a presencia. La doctrina husserliana de la verdad, en su estadio inicial de las *Investigaciones Lógicas*, conviene a una filosofía de la intuición. La evidencia predicativa no es el tema básico de la filosofía. Previo y mucho más decisivo es el problema de la intuición. Si la cosa misma no fuera previamente accesible a la intuición, no sería posible dar cumplimiento al acto de significación. El misterio de la donación de las cosas mismas descansa en la intuición, porque es en ella donde por primera vez se hacen patentes para mí. Sin dejar de ser lo que son, las cosas devienen fenómeno para una subjetividad. Dicho de otro modo, sólo a partir de una esfera ante-predicativa (intuición del ser), adquiere sentido el nivel de predicación (evidencia de la verdad). La evidencia depende de la presencia del objeto conocido, mientras que la verdad se reduce a la adecuación entre la intención del acto y lo dado como tal. La verdad consiste, pues, en una relación.” (Adrián 2001, 190)

Este descubrimiento de la intuición es lo que al joven Heidegger le sorprendió mucho más de la filosofía de Husserl, porque permite que la verdad pueda descansar en ámbitos no teóricos y mucho más originarios. Y no por un presupuesto filosófico, sino porque así es como realmente acontece la verdad. Esto fue lo que permitió que pueda pensarse mucho más a profundidad la fenomenalidad del mundo, a tal punto que dice que la fenomenología de Husserl es el “único lugar donde en el presente se puede hallar todavía en la lógica un preguntar viviente” (Heidegger 1925-26, 29) De hecho hay tres elementos que le parecen importantes a Heidegger en esta comprensión de la verdad: 1) Que se logren tomar en cuenta las diversas regiones del ser, así ya no caemos en la idea de que toda verdad es o surge a partir de un solo modelo explicativo, como podría ser el modelo científico, sino que ahora se puede mostrar que hay verdad en otras manifestaciones humanas, como en el arte, en la historia, y hasta en los modos originarios y no temáticos de la vida. 2) Que gracias a esta concepción de la verdad se comprende de una mejor manera la intencionalidad, porque el sentido originario ya no tiene que reposar sobre actos fundados, sino que ya se va perfilando su verdadero ámbito y 3) Que se logra explicar de una mejor manera lo que significa verdad, verdad es acreditación, porque para que algo sea verdadero es necesario que se acredite a sí mismo en la intuición, entonces el aparecer de los entes se da en su propia acreditación. En la forma en que se muestran y eso es lo que podría significar verdad en un sentido más originario. Ahora captamos con mayor

profundidad el fenómeno de la verdad, sin embargo, hay que reconocer que Heidegger siempre supo cómo encontrarle problemas a alguna determinada opinión filosófica, este siempre ha sido uno de los mejores méritos filosóficos el saber poner objeciones, tal vez el único que se iguale en esto a Heidegger sea Derrida. Regresando al punto, ¿qué es lo que piensa Heidegger que está mal en esta concepción de la verdad? En verdad no cree que está concepción de la verdad esté mal, en el sentido de que no sea correcta, sino que piensa que todavía no es lo suficientemente originaria, que hay un sentido en que la verdad aparece de una forma mucho más original. Esto es lo que analizaremos a partir de dos textos el § 44 de *Ser y Tiempo* y algunos fragmentos de *Lógica. La pregunta por la verdad*, su curso de 1925-26. El primer problema que Heidegger tiene con este concepto de verdad, sigue teniendo a la subjetividad como un elemento sumamente importante para la aparición de la verdad, pues el que la cosa se presente, esa presencia es una presencia para la subjetividad, entonces la subjetividad sigue siendo el marco de referencia por el cual podemos pensar que algo es verdadero. Y Heidegger es renuente a aceptar esto, si hay verdad no puede depender de un acto subjetivo, sino sólo del modo en que un objeto se presenta, por ello nos dice:

“Cuando estoy volcado en la intuición de una cosa como intuición que se acredita, entonces el intuir no se pierde en la cosa ni en su contenido específico, sino que éste, en tanto que comparece corporalmente, se intuye expresamente colmador, como identificándose. Pero eso implica que el conocer no se vuelca sólo en la cosa, sino en sí mismo, en tanto que, cuando se realiza la identificación, sabe cuál es su situación en lo relativo a su legitimidad. **Pero su legitimidad es acreditabilidad o acreditación en la cosa.** La identificación, la acreditación, es un asunto intencional: se realiza, y al hacerlo tiene sin reflexión propia un esclarecimiento acerca de sí misma. Si este momento de la autocomprensión irrefleja que hay en la realización intencional de la propia identificación se capta a sí mismo de modo especial, entonces podemos considerarlo eso que se llama evidencia.” (Heidegger 1925-26, 93. Énfasis mío)

Vemos ahora que Heidegger transforma el concepto de acreditación, porque ahora ya no se trata de que lo intuido concuerde con el acto de intuición, sino que el objeto se presente a sí mismo en un sentido pleno, la acreditación, la forma originaria de la presentación de la verdad, ahora reside en la forma de darse del objeto, y por eso mismo el sentido mismo está plegado en el ente, en que el objeto se deje ver y no tanto en el acto intencional. Es una desviación sutil, pero significativa la que realiza Heidegger en este curso, pues como hemos visto lo importante era saber cómo se podía acceder a un modo

originario de la verdad, lo cual se da a partir de los comportamientos de Dasein y no a partir de los actos, se muestra un momento práctico de la acción y además que los comportamientos del Dasein están anclados en la facticidad que es su vida. Así, el concepto de verdad ahora tiene un suelo mucho más nutrido de donde puede fundarse, ya no se piensa en una abstracción en el momento de la verdad, sino que ahora es la concreción absoluta del sentido que se hace presente a sí mismo, por eso “si Heidegger de ahora en adelante entiende el enunciar y el juzgar no ya a la manera de Husserl, como vivencia y acto de la conciencia, sino como un «ser respecto a...», respecto, por ejemplo, a la misma cosa-ente, acerca de la cual se enuncia. El enunciado en cuanto «ser respecto a» tiene un doble significado: significa en primer lugar, que el enunciar es un comportamiento por el que quien enuncia se comporta con respecto a aquello acerca de lo que se enuncia; significa, además, que este comportamiento, como todo comportamiento respecto al ente, está determinado por aquella manera de ser según la cual quien enuncia, en su ser enunciando respecto al ente, tiene él mismo una relación ontológica a ese ser. Esta manera de ser es la existencia. Aquel ente cuya manera de ser es la existencia, no es ni sujeto ni conciencia sino Dasein. El enunciar en cuanto juzgar no es un acto de conciencia intencional, sino un comportamiento del Dasein en su constitución ontológica de la existencia.” (von Herrmann 1996, 46) La verdad ahora se ancla a la existencia, es decir, pasa de ser un acto ejecutado por la subjetividad para convertirse en una estructura ontológica que al abrirse posibilita el darse de los fenómenos, la verdad se presenta es porque el fenómeno puede fenomenalizarse. Así Heidegger está llevando el ámbito de la verdad hacia la estructura de una ontología fundamental que intenta dejar de lado los correlatos subjetivos, y hay algo todavía igualmente originario en la propuesta de Heidegger, y es que esta transformación de la acreditación se da porque Heidegger quiere incorporar la temporalidad al problema de la verdad, el tiempo va a ser el horizonte extático que posibilita la aparición del sentido, y eso es lo que va a permitir que se abra una verdad originaria, porque todo fenómeno aparece temporalmente, por eso su crítica al concepto de acreditación, es por eso que von Herrmann nos dice:

“Este retrotraerse del comportamiento lógico del enunciar y del juzgar hacia las estructuras fundamentales y hacia las estructuras ontologías primordiales, que habían quedado veladas en la lógica tradicional pero también en la lógica fenomenológica, es lo que Heidegger lleva a cabo en este curso con la figura de la temporalidad extática y horizontal del Dasein, y ello en una época en la que la elaboración de *Ser y*

Tiempo se acerca a su fin” (von Herrmann 1996, 40)

Lo que señala von Herrmann es sumamente importante. El cambio que va a realizar Heidegger en la comprensión originaria de la verdad hacia una ampliación de ésta que incluya el tiempo. Pero ¿cuál era el problema que había anteriormente? En la interpretación heideggeriana el problema era que la acreditación implicaba un solo modo de temporalidad, el presente, si algo era verdadero era porque tenía la capacidad de ser presente a una subjetividad, y con ello el rasgo ontológico de la verdad era la presencia. El problema de pensar la verdad como presencia nuevamente nos remitía a pensar al ente como un *estar ahí*, pues ¿qué es lo que puede estar presente? Lo que *está ahí* delante de nosotros, entonces se daba una comprensión del ente que limitaba sus capacidades ontológicas de ser algo más, se hacía del ente algo determinado y es como si se pensara que la realidad, en tanto que verdadera, es algo que tiene que hacerse presente y esto era lo que no cuadraba bien en la propuesta de Heidegger, pues lo que siempre intentó mostrar era que hay formas más originarias de pensar el modo de ser de la realidad, no como una sustancia que está ya siempre determinada de antemano, sino que es algo que puede irse transformando, esa es la posibilidad más grande de la realidad, el ser posibilidad. Entonces Heidegger no podía dejar un concepto de verdad que no lograra aprehender esta originariedad de la realidad. Entonces ¿cuál es el concepto originario de la verdad que puede incluir la temporalidad de lo real? Para Heidegger todo se centra en pensar la verdad como desocultamiento. Heidegger nos dice en el § 44 de *Ser y Tiempo*:

“Ser-verdadero, en tanto que ser-descubridor es una forma del ser del Dasein. Aquello que hace posible este descubrir mismo necesariamente deberá ser llamado ‘verdadero’ en un sentido más originario. *Los fundamentos ontológico-existenciales del descubrir mismo ponen por primera vez ante la vista el fenómeno más originario de la verdad* [...] El estar al descubierto tiene lugar *con ella y por ella* (la aperturidad); por consiguiente, sólo con la *aperturidad* del Dasein se ha alcanzado el fenómeno *más originario* de la verdad [...] *El Dasein es ‘en la verdad’*. Este enunciado tiene un sentido ontológico. No pretende decir que el Dasein esté siempre, o siquiera alguna vez, ópticamente iniciado ‘en toda la verdad’, sino que afirma que a su constitución existencial le pertenece la aperturidad de su ser más propio.” (Heidegger 1927, 241)

Algo que es importante de resaltar es que Heidegger dice que el carácter originario del Dasein es la aperturidad, él abre la verdad del mundo, pero a la hora de caracterizar la forma en que el Dasein abre esta verdad Heidegger nos dice que el Dasein es en la verdad, es decir que el Dasein no pone la verdad, no es la subjetividad la que tiene prioridad, sino

que está dado allí en lo que es verdadero. La verdad es abierta por el carácter de aperturidad del Dasein, pero porque esa verdad ya es algo que está allí dado de antemano, y ¿cómo es está allí? Por el horizonte temporal extático que es parte constitutiva del aparecer del fenómeno. El Dasein como los demás entes es temporal y en esa temporalidad en el carácter de estar volcado siempre a lo que no es él, en su proyectarse fuera de sí gracias a su estructura temporal inherente es que puede aprehender de manera originaria la verdad a partir de sus comportamientos. Esto es lo que Heidegger nos va a aclarar en el § 67 de *Ser y Tiempo*, nos muestra cuál es la relación que existe entre la aperturidad y la temporalidad que posibilita la fenomenalidad del fenómeno:

“Concebido en forma existencial originaria, el comprender es el *proyectante estar vuelto hacia un poder-ser por mor del cual el Dasein existe cada vez*. El comprender abre el poder-ser de cada Dasein, de tal manera, que, comprendiendo, el Dasein sabe cada vez, de algún modo, qué pasa con él. Pero este ‘saber’ no consiste en haber descubierto un hecho, sino que consiste en estar en una posibilidad existencial [...] A la base del proyectante autocomprenderse en una posibilidad existencial se encuentra el futuro, entendido como un venir-a-sí-mismo desde la posibilidad según la cual el Dasein existe cada vez. El futuro hace posible, desde el punto de vista ontológico, a un ente que es de tal manera que, comprendiendo, existe en su poder-ser. El proyectar, que es fundamentalmente futuro, no aprehende primariamente la posibilidad proyectada de un modo temático y en un acto de referencia a ella, sino que se arroja en ella en tanto posibilidad.” (Heidegger 1927 a, 353)

Heidegger nos está intentando mostrar que en la base de la comprensión originaria del sentido se encuentra una estructura temporal y que está determinada por el futuro, porque el futuro es lo que abre posibilidad, deja indeterminado el ser del ente, lo deja ser en sus posibilidades más amplias. Es por eso que la estructura extática temporal del Dasein es un elemento sumamente relevante para Heidegger, si no fuera por la temporalidad que le permite al Dasein el estar dirigido hacia algo más, a sus posibilidades, a partir de su facticidad, entonces no sería posible pensar el ser de una manera más originaria que la sustancia. Toda la ontología de Heidegger se basa en que el ser pueda comprenderse como algo distinto a una pura determinación y eso es gracias a la temporalidad y la estructura extática del Dasein. Entonces ¿por qué hay la posibilidad de aprehender un sentido más originario en las disposiciones prácticas? Porque el Dasein es siempre ya comprensión del mundo y esa comprensión se basa en que el Dasein está abierto a la posibilidad desde su estado de yecto, desde su facticidad, es un poder salir de sí mismo hacia lo otro de sí, posee un carácter extático. Por eso Heidegger nos dice más adelante en ese mismo párrafo:

“En la aperturidad del Ahí el mundo está coabierto. La unidad de la significatividad, es decir, la estructura ontológica del mundo, también deberá entonces fundarse en la temporeidad. *La condición tempóreo-existencial de la posibilidad del mundo se encuentra en el hecho de que la temporalidad en cuanto unidad extática tiene algo así como un horizonte.* Los éxtasis no son simplemente salidas de sí mismo hacia..., sino que el éxtasis le pertenece también un ‘hacia qué’ de la salida. A este ‘hacia qué’ del éxtasis lo llamamos esquema horizontal. El horizonte extático es diferente en cada uno de los tres éxtasis.” (Heidegger 1927 a, 380)

Entonces la pregunta por la verdad en Heidegger nos muestra un momento más originario de ésta al pensarse como desocultamiento, como descubrimiento. Y esto es parte inherente del carácter del Dasein, el ser apertura para el sentido del mundo, lo cual se debe a que a su estructura le pertenece la temporalidad extática, el poder salir hacia. Y esto es una profundización de la intencionalidad, porque la intencionalidad siempre se definió como un ser conciencia de, pero en el momento en el que Heidegger quiere dejar de lado a la figura de la subjetividad tiene que encontrar una estructura más originaria que permita seguir pensando ese estar volcado hacia el mundo, pero a profundidad. Esto es la temporalidad extática. Y así se completa el desarrollo de la intencionalidad en Heidegger, pues hemos mostrado sus tres rasgos más importantes 1) El carácter práctico del sentido, el cual sólo se logra si 2) Hay un desplazamiento fundamental de la subjetividad, porque el sentido originario no puede depender ya de sus actos, sino en algo más y ese algo más es 3) La comprensión de la verdad como desocultamiento, pues es así como puede adquirir un carácter temporal la verdad y con ello ver la estructura extática del Dasein, que puede interpretar y comprender al mundo porque está siempre en la verdad, en su temporalidad inherente. Hay que recordar bien estos tres elementos, porque los fenomenólogos posteriores los tomarán con la seriedad debida y realizarán críticas interesantes a algunos de ellos. En especial al segundo. Esto es lo que nos concierne inmediatamente.

CAPÍTULO 3. Jean-Luc Marion. Hacia una fenomenología de la donación.

En los dos capítulos siguientes nos centraremos en dos de los fenomenólogos más influyentes a finales del Siglo XX, a saber, Jean-Luc Marion y Emmanuel Levinas. El pensamiento de Jean-Luc Marion es todavía un suelo virgen, el hecho de que su obra no sea tan conocida en los círculos fenomenológicos latinoamericanos es que tal vez no se habían traducido algunas de sus obras más importantes, además, claro está, de que Heidegger casi siempre ha opacado al resto de los fenomenólogos. La falta de traducción de obras importantes es algo que aconteció especialmente en el caso de Jean-Luc Marion, hubo que esperar hasta años recientes para que se le hubiera dado la importancia debida. El caso de Emmanuel Levinas siempre ha sido un poco diferente, la relación filosófica que muchos académicos han tenido con él ha sido ambigua, esto se debe a que en gran parte de su filosofía emplea conceptos que han sido prestados de la teología, por lo cual la investigación que se hace en torno a su obra siempre intenta resaltar su tradición judía y quieren derivar de allí el trasfondo para su propuesta ética. Esto no creo que sea tan descabellado, pero sí creo que tergiversa la obra y las ideas esenciales de Levinas, él ante todo siempre se reconoció como fenomenólogo, entonces hay que tomar esta declaración con la mayor seriedad posible, no hay que dejar que los presupuestos religiosos de Levinas se mezclen con sus descripciones fenomenológicas, a tal punto que es mejor sólo centrarse en la descripción que él realiza para darse cuenta de lo que está hablando. Entonces nuestra propuesta será leer a Levinas como fenomenólogo. Ahora bien, las propuestas fenomenológicas de estos autores abarcan innumerables temas y muchos de ellos caen fuera de nuestro ámbito de interés, por lo menos en el tema de esta tesis, así que nos vamos a centrar en uno muy específico. A saber, su crítica que realizan al concepto de subjetividad, en especial al concepto heideggeriano de subjetividad, al Dasein, porque el objetivo de Heidegger al desplazar la figura del sujeto y cambiarlo por el Dasein era señalar que la subjetividad debía de entenderse como algo más originario, no teórico, sino práctico, que el sentido originario sólo podría mostrarse tras este desplazamiento. Sin embargo, lo que estos fenomenólogos cuestionan es que ese desplazamiento heideggeriano no ha sido radical, que su forma de comprender la subjetividad no logra captar algunos de los elementos en verdad relevantes para la constitución originaria del sentido; es decir, lo que van a mostrar es que

la profundización que lleva a cabo Heidegger en el concepto de intencionalidad todavía debe de ser pensada con mucha más seriedad.

Nos centraremos en dos texto muy específicos de Jean-Luc Marion para ver la crítica que le hace al concepto de subjetividad heideggeriano, *El interpelado* y *El sujeto en última instancia*, sólo después de ese análisis podremos ver con mucha mejor claridad porqué es que todavía no se ha llegado al aparecer más originario del sentido a partir de la fenomenología heideggeriana y en especial a partir de la analítica existencial del Dasein. Habrá que recordar que el problema que nos guía a lo largo de este ensayo sigue siendo el mismo, ¿cómo puede aparecer el sentido en su forma más originaria?, pero cada fenomenólogo sabe agregarle algo de profundidad a la pregunta. De hecho tal vez ellos no la hacen explícita, pero al ver hacia donde se dirige su pensamiento uno siempre puede insistir en que tratan de resolver esta problemática que es tan antigua como la misma filosofía. Después de analizar brevemente la propuesta de Marion en estos textos intentaremos indicar lo que él denomina como una tercera reducción, la cual, a su juicio nos conduciría a la donación misma.

En las primeras líneas de su ensayo *El sujeto en última instancia* Jean-Luc Marion realiza una pregunta a las intenciones más profundas de la fenomenología, pregunta si la fenomenología tiene un desafío más grande que determinar lo que viene después del sujeto. No es difícil imaginar el porqué de la pregunta, pues hemos visto que en la fenomenología la figura de la subjetividad juega un papel clave en la estructura de la intencionalidad, el problema es que seguir pensando la figura de la subjetividad en los términos de algo que se contrapone a un objeto para determinarlo, es decir, en su variante teórica, no puede seguir siendo una descripción adecuada, ya Husserl y Heidegger nos han enseñado que hay que pensar la figura de la subjetividad desde una radicalidad mucho mayor para mostrar su originariedad. Sin embargo, hemos visto que Heidegger ni siquiera quiere ya emplear el concepto de sujeto, subjetividad o cualquier otro concepto que se asemeje a estos y lo hace porque quiere mostrar un elemento mucho más originario que la determinación teórica del sentido. Por ello es que se necesitaba el desplazamiento de la figura de la subjetividad, el problema que nos plantea ahora Marion es saber el alcance que ha realizado Heidegger con la analítica existencial desarrollada en *Ser y Tiempo*; ¿es acaso el Dasein la figura que debe instaurarse después del sujeto? ¿O es una nueva máscara que la subjetividad se ha puesto

para seguir encubriendo su verdadero ser? De hecho el análisis que va a realizar este filósofo francés es un desarrollo de las implicaciones ontológicas que posee la figura del Dasein, se trata de llegar lo más profundo posible, esa era la apuesta de Heidegger, así Marion la toma al pie de la letra y va a ir más allá de la apuesta de Heidegger. La pregunta es sobre el ser del Dasein, es el tema que Marion nos lanza desde las primeras líneas de su texto y que nos revelarán una necesidad inmanente de la fenomenología para determinar ese lugar que permite que acontezca el sentido originario del mundo, a saber, la subjetividad. Por eso Marion nos dice:

“En consecuencia preguntamos: ¿en qué medida la analítica sobrepasa la problemática (luego también la abolición) del sujeto metafísico? El *Dasein* alcanza su verdad propia y auténtica en la figura del cuidado (*Sorge*), que le identifica según la resolución anticipadora: ‘El *Dasein* se torna ‘esencial’ en la existencia auténtica, que [ella misma] se constituye como resolución anticipadora’ (*Ser y Tiempo* §65). Conviene pues examinar si ésta última determinación de su sentido de ser permite al *Dasein* superar y por tanto suceder al sujeto, o si debemos esperar otro.” (Marion 1993, 440)

Marion va intentar señalar que en la resolución anticipadora del Dasein es donde Heidegger quiere ubicar y mostrar el verdadero ser del Dasein. Esta va a ser su tesis importante sobre el ser del Dasein, a pesar de ello, antes de pasar a analizar su propuesta lo que primero habría que describir antes de fijarnos en las aporías que trae el Dasein mismo es en los alcances que él nos ha brindado para el desplazamiento de la figura del sujeto, sólo a partir de estos logros es que seremos capaces de ver si el Dasein sigue siendo o no una figura más de esta subjetividad tradicional a la que él quiere reemplazar, y así es que surgirá con mayor profundidad la pregunta por el ser del Dasein.

Como hemos señalado en el apartado anterior hay varios elementos críticos que deben reconocerse en la fenomenología de Heidegger, de hecho hay algunos que son imprescindibles. El primero es que se deja de poner énfasis en el ámbito teórico de la subjetividad, porque si bien es cierto que la subjetividad constituye el sentido del mundo, no por eso significa que ese sentido tenga una preeminencia teórica. ¿Y cuáles son los alcances ontológicos de esta afirmación? Pues bien lo que Heidegger quería mostrar era una nueva forma de pensar la subjetividad, de mostrar en qué manera su ser el ente privilegiado ontológicamente no hacía de este ente el que era capaz de determinar a todos los demás entes, no es él el que en verdad tiene la prioridad ontológica, sino el Ser, entonces el problema, para Heidegger, es que la figura de la subjetividad se había instaurado como

siendo el Ser mismo, el que ponía y disponía a su antojo el ser de los demás entes. La subjetividad era la que posibilitaba toda objetivación del objeto, y por tanto, toda determinación. Esa era la forma en que se entendía a la subjetividad, como lo incondicionado, lo que es y muestra su ser más originario en el condicionamiento de todo lo demás, así por ejemplo lo veía Schelling:

“¡Yo soy! Mi yo posee un ser que antecede a todo pensar y representar. Es en tanto que es pensado, y es pensado porque es; por esta razón, porque se piensa a sí mismo, es y puede ser pensado. Es porque se piensa a sí mismo porque es. Es alumbrado, como causalidad absoluta, a través de su propio pensar. ¡Yo soy! Es lo único que se manifiesta en un poder propio incondicionado.” (Schelling, 2004, 75-76)

Schelling nos quiere decir que lo más propio del Yo es su incondicionabilidad, su carácter condicionante, es el que no necesita de nada más, sino que lo demás lo necesita para ser. Y esto es lo que ya no puede ser la subjetividad para Heidegger, porque estaríamos regresando a un modelo reflexivo del sentido, a un modelo epistémico fundado, y nuestro objetivo es señalar la génesis, no los derivados. Se necesitaba un planteamiento de la subjetividad que no fuera pensado sólo a partir de los ámbitos objetivantes, que la subjetividad ya no fuera pensada sólo como objetivación. Y eso es justamente lo que quiere hacer Heidegger a partir del Dasein, ya que hemos visto que lo más originario del Dasein no es ejercer un acto objetivante para determinar lo que está allí delante, el ente, sino que el Dasein ya habita en la verdad, entonces su motivo originario ya no es objetivar, sino abrir sentido, dar paso a ese sentido que ya está presente, simplemente lo que se necesita es que se haga manifiesto, sin ninguna otra intención, ya luego podrá objetivarse eso que está ya allí, pero en una instancia secundaria, derivada. Así es como se da un desplazamiento hacia una descripción más originaria tanto de la subjetividad, como del sentido. El Dasein abre mundo, abre sentido, pero porque él ya es siempre un *estar-en-el mundo*¹. Entonces esta es

¹ Por eso Marion nos dice: “*Sein und Zeit* no pone sólo en cuestión el Yo trascendental kantiano (tal como podría perfectamente reaparecer aún tras las *Ideen* de 1913); pone en cuestión el Yo fenomenológico en general y en su mismo fondo, entendido según las *Logische Untersuchungen* (contra la piadosa leyenda de una continuidad directa entre 1899 y 1927, según el último Heidegger). ¿En qué consiste esta puesta en cuestión? En una revolución radical: la subjeti(vi)dad no reconoce ya por objetivo la objetivación del objeto, porque el instrumento último de esta objetivación —la intencionalidad— no apunta ya, como para Husserl al llevar a término el proyecto kantiano, a la constitución de objetos, sino a la apertura de un mundo. La intencionalidad constituyente de objetos ciertamente permanece, pero reducida al rango de un caso particular y derivado de la determinación fundamental del ser-en-el-mundo, que afecta a quien, desde ese momento, renuncia al título de “sujeto”, puesto que disipa la fascinación de la objetivación de los objetos en beneficio del título de *Dasein*.” (Marion 1993, 440)

la primera característica que busca borrar Heidegger del Dasein, su carácter objetivante para darle paso al carácter de apertura que él posee. Y esto no es por gusto, sino que es la forma originaria en que el Dasein se presenta, no hay que olvidarlo.

El siguiente elemento que Heidegger quiere dejar a un lado de la figura clásica del sujeto es el entenderlo como sustancia, como algo que está determinado siempre de antemano. ¿Y por qué? Porque el sentido profundo de nuestro ser no es algo dado de una manera predeterminada, sino que vamos ganando esa determinación en tanto que vivimos nuestra vida, en tanto que estamos siendo, entonces nuestro ser no es algo clausurado desde el momento en que nacemos, sino que siempre estamos abiertos a la posibilidad, es por eso que la estructura ontológica que nos define no puede ser la sustancialidad, eso sería pensarnos como algo cerrado, como algo que ya no posee posibilidades, sino sólo un estar allí cumpliendo lo que siempre fue, y eso no es lo que nos define, sino ante todo el ser algo más, el ser posible, por eso el “ser de este ente (del Dasein) se las ha este mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser. Es el *ser* mismo lo que le va cada vez a este ente.” (Heidegger 1927 a, 67) Y el irle su ser en cada ocasión es el estar abierto a la posibilidad de ser. El ser de este Dasein que en cada ocasión es el mío, según Heidegger, sólo se hace accesible si nos arriesgamos, si ponemos en juego nuestra existencia, esta es la forma en que Heidegger está pensando el ser del Dasein, como un poder ser que se gana al exponerse, al arriesgar su ser. Es la única manera en que el Dasein va a ganar su autenticidad. Es en esta exposición donde el Dasein va a ganar lo que le es más propio, su ser, es por eso que el existencial *ser para la muerte* quiere poner de manifiesto esta última posibilidad del arriesgarse, en donde encuentro y se expone cada vez mi finitud, se me da la posibilidad de ya no ser más, y así es la única manera en que puedo asumir mi propio ser. Por lo cual el Dasein ya no se comprende tampoco como sustancia, sino siempre como una posibilidad de ser. Estas son las dos características fundamentales que Heidegger ha intentado señalar como esenciales al Dasein mismo, y que permiten pensarlo de diferente forma al sujeto tradicional. Por ello mismo Marion nos dice:

“para dejar aparecer el *Dasein*, que le opone de entrada la doble paradoja de no constituir ningún objeto, y después, de no asegurarse ninguna sustancialidad, sino de no alcanzar su propio ser más que arriesgándose a ello en primera persona.” (Marion 1993, 442)

Lo que se busca enfatizar es que el Dasein “descalifica sin duda toda pretensión a la

auto-fundación de un yo incondicionado” (Marion 1993, 442). Y sin embargo ahora sí ya podemos entrar al análisis que hace Marion del Dasein, saber cómo es que se da el ser mismo del Dasein, ¿en qué consiste ser para el Dasein? Puesto que ya se han dejado de lado las características más esenciales del sujeto, entonces sigue siendo pertinente mostrar cuál es la nueva determinación de ese ser que busca desplazar la figura del sujeto. Para Jean-Luc Marion, el ser propio del Dasein se juega en la resolución¹ y Marion lo va a analizar en tres fenómenos que se hacen presentes por esta misma resolución, a saber, la angustia, la conciencia de la deuda y el ser para la muerte. Antes de analizarlos démosle la palabra a Marion:

“La apertura del *Dasein* se despliega en un modo privilegiado, la resolución. En efecto, la resolución, entendida como anticipadora, despeja el ser del *Dasein* como cuidado (*Sorge*) y permite alcanzar el sentido del ser a partir del porvenir. Se trata, pues, de determinar cómo la estructura extática del cuidado se realiza fenomenológicamente: en una palabra, ¿qué resuelve la resolución, a qué se resuelve la resolución para el *Dasein*, sobre qué recae la decisión? La resolución se prepara y se señala concretamente en varios fenómenos que se ordenan a ella en constelación: se trata de la angustia, de la conciencia de deuda, y del ser-para-la-muerte (como anticipación); ahora bien, todos presentan un carácter común, esencial a la resolución; no hay más que destacarlo.” (Marion 1992, 442)

Lo que buscamos determinar es ese carácter común que nos deja ver la resolución, porque allí es donde se muestra el ser del Dasein. Por eso analicemos estos tres fenómenos que Marion nos propone. El primero es la angustia. Para muchos intérpretes la angustia en Heidegger es la forma en que se lleva a cabo la reducción fenomenológica propuesta por Husserl. Así de simple y abstracto como se ve sería su sentido ontológico. Como venimos marcando en cada uno de los temas difíciles que nos salen al paso, este no es el lugar para aclarar por completo la relación que hay entre angustia y reducción, pues esto necesitaría un amplio desarrollo que no podemos dar aquí, pero señalaremos a grandes rasgos lo que significa la reducción, para ver qué es lo que Heidegger quería mostrar. La reducción en Husserl es la puesta entre paréntesis de la tesis natural del mundo, es decir, el carácter del mundo tal como se nos presenta en la cotidianidad. Y ¿por qué esta necesidad? Porque en la cotidianidad nos encontramos con cosas, con útiles, con objetos, pero no encontramos allí el fundamento de esos entes, sino que sólo tenemos puras relaciones ópticas. Entonces lo

¹ Así Heidegger nos dice en el § 60 de *Ser y Tiempo*: “La resolución es un modo eminente de la aperturidad del Dasein. Ahora bien, la aperturidad fue interpretada más arriba en forma existencial como la *verdad originaria* [...] Con la resolución se ha alcanzado ahora esta verdad que, a fuer de *propia*, es la más originaria del Dasein.” (Heidegger 1927 a, 314-15)

que queda siempre oculto es la conciencia trascendental y su capacidad constituyente de mundo, es lo que Husserl le reclama a las ciencias, que ellas se han olvidado de su fundamento ontológico, que toda verdad surge a partir de la subjetividad en alguno de sus actos o modalidades constitutivas, por lo cual Husserl tiene que hacer ver la forma en que la conciencia constituye al mundo. Así es como aparece la reducción, por lo menos en *Ideas I*, porque al buscar una región del ser que sea absoluta y que pueda presentarse por sí es que Husserl llega a la conciencia pura. Anotemos algo que es de suma importancia, la reducción para Husserl es parte de un acto de libertad que tiene el sujeto que quiere conocer los fundamentos ontológicos de la realidad, aquel que quiere saber realmente cómo es que el sentido aparece y lo puede lograr a partir de la ejecución de la reducción fenomenológica y ella le dará acceso a la conciencia pura con todos los privilegios que eso conlleva. Pero es un acto de libertad el que permite poner en cuestión a los objetos de la cotidianidad, sin importar el rol que jueguen en nuestra vida. Somos capaces de dejarlos a un lado para ir hacia lo esencial, al ámbito trascendental. Esto es algo que también va a ser cuestionado por Heidegger y no tanto por el resultado de la reducción, que es acceder al campo trascendental, sino por la forma en que la llevamos a cabo, porque para Heidegger el modo de acceso a lo trascendental no se da por un acto de libertad, pues el mundo entorno, en su cotidianidad es siempre algo que está allí para mí, de hecho puedo estar sin preguntarme por su sentido, porque todo me es familiar, todo es significativo, entonces allí no tengo siquiera la necesidad de preguntar por el qué de nada, está allí, cumple su función y nada más hay que agregar. Entonces la motivación para acceder al campo trascendental no viene dada por una actividad de mi libertad, sino por algo que rompa esa cotidianidad, algo que me quite la tranquilidad en la que vivo. El acceso al campo trascendental se da más por un acto que permite asombrarse del mundo, como bien lo dijo Platón, porque algo no sale bien, el cuestionamiento por el ente empieza cuando se va perdiendo esa familiaridad que tenemos con el entorno, por ejemplo en *Ser y Tiempo*, cuando Heidegger está hablando del útil, del martillo, pregunta ¿cuándo es que nosotros podemos determinar lo que es un martillo? Pues cuando se pierde la familiaridad del útil, cuando el útil ya no funciona como útil, cuando algo anormal pasó es que cambié mi comportamiento frente al ente que tengo allí delante, es tal vez porque se dio el hecho de que algo ha perdido su sentido. Entonces el distanciamiento del ente, la posibilidad de preguntar por su ser se da en la anormalidad de

su función, es decir, porque se hace presente una ausencia de sentido. Es en lo que nos perturba y nos saca de la cotidianidad diaria lo que nos permite acceder a lo trascendental, no un acto de libertad, sino una situación afectiva en la que nos encontramos con una ausencia. Esta ausencia es la que me hace preguntarme por el ser de los entes, pero a la vez es la que me dice que ese ser no lo puedo encontrar en los entes mismos, pues he perdido la seguridad que en ellos tenía, es aquí cuando el Dasein se encuentra con un abismo, con algo que ya no le permite ser de la manera en que regularmente se comporta. Y es aquí donde entra el papel de la angustia en Heidegger. Esto lo muestra perfectamente Rudolf Bernet:

“This manifestation of the authentic being of Dasein and of the world that takes place in anxiety is again the result of a confrontation between Dasein and absence. This time it concerns not the absence of a tool, but the absence of this being ready-to-hand that the absence of the tool had already made manifest. Thus anxiety is the experience of a redoubled absence, the disclosure of this radical nothingness that Heidegger calls ‘the nothing ready-to-hand’ (SZ 187/232). In anxiety one watches a shipwreck of ‘the beings within-the world’ to which Dasein clings proximally and for the most part’ (191/231). Whereas in the disturbance of usage, equipment alone loses its purposiveness and thus becomes ‘un-employable’, anxiety, on the contrary, brings about the collapse of all significance in the familiar world. In anxiety ‘the world has the character of complete in-significance’ (SZ 186/231).” (Bernet 1994, 264)

La ansiedad para el Dasein no es el cuestionamiento de un ente, sino la puesta en cuestión de la totalidad de los entes, en la ansiedad ya no se abre el carácter de ente, sino que estoy abierto al fenómeno del mundo¹. A su completa apertura en tanto fenómeno, porque lo concreto, gracias a la angustia, ha perdido su interés y valor para mí. Sin embargo, ¿a qué nos entrega la angustia? Lo que nos va a entregar es el ser mismo del Dasein, esto gracias a un desdoblamiento, porque se el mundo ha perdido su valor, y entonces la angustia nos abre al fenómeno de la Nada, porque todos los entes han sido puestos en cuestión y con ello su sentido, entonces ya no estamos volcados a nada del ente, o mejor dicho, ahora estamos frente a la Nada del ente, y es allí donde el Dasein ahora encuentra en su propio ser, porque ha sido aislado de los entes y se encuentra él mismo, por eso Heidegger afirma:

“La angustia revela en el Dasein el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es

¹ “El angustiarse abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo. No se trata de que primero se prescinda reflexivamente del ente intramundano y se piense tan sólo el mundo, ante el cual surgiría entonces la angustia, sino que, por el contrario, la angustia como modo de la disposición afectiva, abre inicialmente el *mundo en cuanto mundo*. Sin embargo, esto no significa que en la angustia quede conceptualizada la mundaneidad del mundo.” (Heidegger 1927 a, 209)

decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su *ser libre para...* (*propensio in...*) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre. Pero este ser es, al mismo tiempo, aquel ser al que el Dasein está entregado en cuanto estar-en-el-mundo. Aquello *por lo que* la angustia se angustia se revela como aquello *ante lo que* ella se angustia: el estar-en-el-mundo. La identidad del ante-qué y del por-qué de la angustia se extiende incluso al angustiarse mismo, porque éste, en cuanto disposición afectiva, es un modo fundamental del estar-en-el-mundo. *La identidad existencial del abrir y lo abierto, de tal manera que en este último queda abierto el mundo como mundo y el estar-en en tanto que poder-ser aislado, puro y arrojado, deja en claro que con el fenómeno de la angustia se ha hecho tema de interpretación una disposición afectiva eminente. Así la angustia aísla y abre al Dasein como solus ipse. Pero este ‘solipsismo’ existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al Dasein, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo.*” (Heidegger 1927 a 210. Énfasis mío)

La angustia, como siendo parte de la resolución, arroja al Dasein al fenómeno del mundo, pero a su vez lo arroja a sí mismo sobre su propio ser, a su ser posible. Es allí donde el Dasein puede ver su ser como posibilidad, es el éxtasis el que se hace presente como su propia posibilidad, una posibilidad de su sí mismo, no ya como una sustancialidad, sino como posibilidad abierta al mundo.

El fenómeno de la llamada se da en *Ser y Tiempo* en el contexto en el que Heidegger quiere describir cuál es la autenticidad del Dasein, porque en sus análisis nos había mostrado que en la cotidianidad el Dasein se encuentra en el Uno, en el *Das Mann*, que no es otra cosa sino la indeterminación de su propio ser, el no estar preocupado por ello, el estar dado en la indeterminación de la vida, el ser uno más entre los otros, sin hacer nada que nos distinga de ellos y sin pretender hacerlo. Sin embargo, el Dasein puede volcarse hacia sí mismo, encontrar su autenticidad y esto se logra a partir de la llamada. En cierto sentido esta posibilidad del Dasein es lo que puede caracterizarse como la doble vida del sujeto (*Cf.* Bernet 1994, *passim*). Esto es lo que nos dice Heidegger:

“Ahora bien, lo que hace existencialmente posible esta presentación es que el Dasein, en cuanto compresor, puede *escuchar* a los otros. Perdido en lo público del uno y en su habladuría, el Dasein, al escuchar al uno-mismo, *desoye* su propio sí-mismo, y si lo ha de poder por sí mismo entonces primero deberá poder encontrarse: encontrar al sí mismo que ha sido desoído precisamente en la *escucha* del uno. Esta escucha del uno ha de ser quebrantada, esto es, ha de recibir del Dasein mismo la posibilidad de un escuchar que la interrumpa. Para que el quebrantamiento sea posible requiere de una interpelación de carácter inmediato. Esta llamada quebrantará la escucha del uno en la que el Dasein se desoye a sí mismo si logra despertar, en virtud de su propio llamar, una escucha de características enteramente

contrarias a las del escuchar perdido en el uno. Si éste se aturde en el ‘bullicio’ y la equivocidad de la siempre ‘nueva’ habladuría cotidiana, la llamada ha de llamar silenciosa e inequívocamente, sin dar lugar a la curiosidad. *Aquello que da a entender llamado de esta manera es la conciencia.*” (Heidegger 1927 a 290-91)

La llamada es una llamada hacia la toma de conciencia de uno mismo, es el hecho de buscar la autenticidad propia que se ha perdido en el uno. Así, aunque de forma originaria el Dasein esté inmerso en un mundo de la cotidianidad, eso no significa que allí se encuentre su ser más propio, esto es lo que nos empuja hacia la búsqueda de el ser más propio del Dasein, es una investigación sobre su sí mismo, sobre el modo en que se fenomenaliza, así en el momento en que la autenticidad del Dasein sale a relucir es porque la llamada hace que el Dasein se dirija hacia su propia interioridad. Sólo a partir de allí es que podrá preguntar sobre su ser propio. El estar llamado significa que el Dasein puede tener conciencia, en tanto que ha encontrado su ser sí mismo y eso es lo que posibilita la conciencia de la deuda. Si el Dasein estuviera siempre inmerso en el Uno, entonces nunca podría asumir que él debe algo, porque en principio no podría ni siquiera reconocerse, asumir su sí mismo, por ello si la conciencia de la deuda es posible es porque el Dasein puede asumir su existencia auténtica. De lo cual se desprende el siguiente comentario de Heidegger:

“La llamada es llamada del cuidado. El ser-culpable constituye el ser que llamamos cuidado. En la desazón el Dasein está en originaria solidaridad consigo mismo. La desazón pone a este ente frente a su cruda nihilidad, constitutiva de su más propio poder-ser. En la medida en que el Dasein, en cuanto cuidado, se juega su ser, desde la desazón él se llama a sí mismo, en tanto que uno fáctico-cadente, a despertar su poder-ser. La llamada es pre-vocante llamada hacia atrás; *pre*: a la posibilidad de hacerse cargo por sí mismo, existiendo, del ente arrojado que él es, *hacia atrás*: hacia la condición de arrojado, para comprenderla como el fundamento negativo que él tiene que asumir en su existencia. **La pre-vocante llamada hacia atrás de la conciencia le da a entender al Dasein que – estando en la posibilidad de su ser como fundamento negativo de su proyecto negativo – debe recuperarse de su pérdida en el uno, y retornar a sí mismo; es decir, le da a entender que es culpable.**” (Heidegger 1927 a 305. Énfasis mío.)

Así nuevamente es gracias a un extrañamiento, a la experiencia de la ausencia, en el hecho de que no encuentro en los entes, en la cotidianidad, en la familiaridad que me brinda el entorno lo más propio de mi ser, que se realiza una ruptura con ese sentido que está dado de antemano, no es algo que el Dasein quiera y que ejerza por libertad, sino que es ese hecho el que lo conduce a que asuma su libertad en el poder ser, y es así como es posible buscar la autenticidad de su ser. Y ese ser es el éxtasis que se abre ante el Dasein,

indicándole su posibilidad de ser. Sin embargo, ese éxtasis no se abre hacia ningún ente, sino que está fundado en la experiencia de un sí mismo que se encuentra al poner en cuestión la entidad de los entes. Así, “la conciencia de deuda no abre, pues, el *Dasein* a ningún ente del mundo, sino a su propia trascendencia hacia el ente en general, trascendencia que es lo único que abre un mundo. En sentido estricto, la conciencia de falta no abre nada al *Dasein*, sino a sí mismo en tanto que trasciende los entes.” (Marion 1993, 443) Nuevamente el fenómeno de la resolución, a partir de la conciencia de la deuda, permite ver las posibilidades ontológicas del *Dasein*, su posibilidad de ser, su aperturidad al mundo, pero todo esto sólo es posible en tanto que el *Dasein* se asuma en su posibilidad más propia, en su autenticidad de ser, en el arriesgarse. Y es ese mismo tener que arriesgarse para ser que nos muestra el último fenómeno de la resolución el *ser para la muerte*.

El *Dasein* al buscar su ser más propio, ya no está volcado hacia la cotidianidad de los entes, sino hacia la experiencia de la posibilidad ontológica que se le abre, es allí cuando él ve su posibilidad última, se enfrenta al hecho de que puede morir, la muerte, por tanto, también es una de las posibilidades ontológicas de este ente que puede preguntar por su ser¹. Y la muerte es siempre la posibilidad más eminente del *Dasein*, porque ella es la que le permite al *Dasein* comprender su finitud y, en ese mismo sentido, comprender la significación de su estar en el mundo en tanto proyecto, en ser siempre posibilidad. Es la comprensión originaria de su ser, por esto mismo, porque es aperturidad de ser siempre algo más. Es esto lo que se descubre en la experiencia que nos abre la muerte. Abre un ámbito lleno de posibilidades, por eso Heidegger nos dice:

“El estar vuelto hacia la muerte, en cuanto adelantarse hasta la posibilidad, *hace* por primera vez *posible* esta posibilidad y la deja libre en cuanto tal [...] La muerte es la posibilidad *más propia* del *Dasein*. El estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al *Dasein* su *más propio* poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego.” (Heidegger 1927 a 282)

Esto sólo nos deja nuevamente enfatizar que la autenticidad del *Dasein* alcanzada en la resolución siempre es la puesta en cuestión de los entes, el *Dasein* tiene que acceder hacia algo que ya no son los entes. Hacia la Nada del ente, para que así pueda verse una estructura profunda que sea capaz de mostrarnos al Ser, ya no pensado como ente, sino en

¹ “En primer lugar, es necesario caracterizar el estar vuelto hacia la muerte como un *estar vuelto hacia una posibilidad*, a saber, hacia una posibilidad eminente del *Dasein* mismo.” (Heidegger 1927 a, 280)

todo su esplendor. Pero ¿cuál es el resultado de la resolución? Que los tres fenómenos que permiten ver al Dasein en su resolución anticipadora, como cuidado, lo llevan a la auto-experiencia del Dasein. Porque sólo así es que el Dasein puede alejarse de los entes, de lo óntico, para poder abrir el ámbito ontológico. Sin embargo, esta experiencia del sí mismo del Dasein no es un nuevo tipo de sustancialidad, sino la explicitación de que el Dasein es en cada caso el mío, es la forma en que se muestra la insustituibilidad del Dasein en la necesidad de arriesgarse para alcanzar su autenticidad. Así, lo más esencial del Dasein no es algo determinado, sino su plena posibilidad de ser. Es por eso que el Dasein termina siendo una descripción más originaria que la subjetividad pensada como sustancia, como la que se pone a sí misma para determinar a los objetos. Pero lo que no se puede dejar de lado es que la descripción del Dasein termina mostrando que el Dasein en su autenticidad termina siendo un Sí mismo. Es por eso que Marion ve aquí un problema de grandes alcances ontológicos:

“Así, la ipseidad se prolonga en una constancia de Sí-mismo, que ofrece dos caracteres; por un lado, se prolonga en una auto-constancia que confirma que el cuidado reconduce el Sí-mismo a Sí mismo y el *Dasein* a una forma de identidad consigo mismo; por otro lado, la constancia de Sí-mismo permite no sólo comprender una figura evidentemente metafísica (la “pretendida permanencia del sujeto”), sino incluso comprenderla a partir de la autenticidad. La analítica del *Dasein* vuelve así encontrar, muy cerca de la familiaridad y partiendo sin embargo del cuidado que se separa muy lejos de ella, el avatar metafísico de la subjetividad constituyente. Surge así la prodigiosa paradoja de 1927: el éxtasis del cuidado, que radicaliza la ampliación y la destrucción del sujeto trascendental de Descartes, Kant y Husserl, no por ello deja de imitarlo al restablecer una autarquía del *Dasein*, idéntico a Sí-mismo por Sí-mismo, hasta el punto de que esta ipseidad se estabiliza en una auto-posición. Autarquía: el término, por extraño que sea, es adecuado, desde el momento en que la resolución, al abrirse al mundo en el éxtasis del cuidado, no descubre, finalmente, otra cosa que el Si-mismo del *Dasein* reconducido a Sí-mismo. Aunque la autarquía y la auto-posición no vuelven a la auto-constitución y la permanencia en la subsistencia, la imitan. Sobre el *Dasein* sigue planeando la sombra del *ego*.” (Marion 1993, 445)

Entonces la pregunta de Marion se vuelve sumamente relevante en los proyectos fenomenológicos posteriores, porque está tratando de mostrar que la descripción del Dasein aún sigue siendo algo fundado, por eso aunque Heidegger haya intentado llevar el origen del sentido hacia un ámbito práctico, no por ello significa que haya alcanzado su objetivo, dar cuenta de el ámbito originario de la aparición del sentido. Si el Dasein aún sigue teniendo ciertas características de la figura del sujeto, y que son parte del auténtico ser del Dasein, entonces lo más prudente sería volver a pensar la figura misma del Dasein, ver si es

posible que acontezca una figura, una fenomenalidad más primigenia que posibilite al ser del Dasein, porque “podría ser, sobre todo, que el *Dasein* no sobrepase completamente la temática del sujeto, como sin embargo implicaba expresamente el proyecto de una ‘destrucción de la historia de la ontología’ en su segunda sección. Aventuraremos, pues, la hipótesis siguiente: la analítica del *Dasein* no designa tanto lo que sucede al sujeto, cuanto el último heredero del sujeto mismo, de tal forma que el *Dasein* ofrece menos una superación del sujeto que la vía para, eventualmente, llegar a ella. De forma también que la superación del sujeto no puede afrontarse más que pasando a través del *Dasein*, por tanto, destruyéndolo también a él.” (Marion 1993, 446) Esto mismo es algo visto por Jaques Derrida y declarado en una entrevista que le hace Jean-Luc Nancy, cuando Nancy le hace ver que el proyecto de Heidegger a partir del Dasein es desplazar por completo a la subjetividad y Derrida responde:

“Es este efecto de consigna a lo que apunto. Segunda cuestión: aquello que tú llamas el ‘hilo del cual tirar’, en Heidegger resulta quizá, entre otras vías, de aquella de una analogía (a tratar muy prudentemente) entre la función del *Dasein* en *Ser y Tiempo* y la de un sujeto en un dispositivo ontológico trascendental, incluso ético-jurídico. **El *Dasein* es irreductible a una subjetividad, desde luego, pero la analítica existencial conserva todavía los rasgos formales de toda la analítica trascendental. El *Dasein* y aquello que en él responde a la pregunta “¿quién?” viene, desplazando ciertamente muchas cosas, a ocupar el lugar del ‘sujeto’, del cogito o del ‘*Ich denke*’ clásico. Preserva ciertos rasgos esenciales (libertad, decisión-resolución, para retomar esta vieja traducción, relación o presencia a sí, ‘llamada’ (*Ruf*) sobre la conciencia moral, responsabilidad, imputabilidad o culpabilidad originaria (*Schuldigsein*), etc.) Y cualesquiera hayan sido los movimientos del pensar de Heidegger después de *Ser y Tiempo* y “después” de la analítica existencial, no han sido dejados ‘atrás’, ‘liquidados’.**” (Derrida 1989. Énfasis mío)

Lo más interesante de esta crítica es que se está buscando lo mismo que Heidegger anhelaba, mostrar la forma originaria en que el sentido aparece y por ello mismo, mostrar una figura que logre poner de manifiesto esta originariedad. ¿Pero cuál es esta figura que debe surgir a partir de la crítica del Dasein? ¿Cuáles son sus características que ya no lo hace pertenecer a la metafísica de la subjetividad? ¿O acaso será necesario regresar a una radicalidad metafísica para poder pensar la originariedad del sujeto? Este es uno de los temas principales de Jean-Luc Marion. La figura que sucede al sujeto para Marion es el interpelado. Y se basa especialmente en la Kehre de Heidegger, pues a partir de la década de 1930 Heidegger se da cuenta que el Dasein sigue reteniendo elementos esenciales de la

metafísica y eso hace dar un giro a su pensamiento. Y lo que empieza a poner en cuestión es la primacía del Sí mismo para lograr acceder a lo trascendental, sus conceptos ya no se van a centrar en una analítica del Dasein, sino en la escucha del Ser. ¿Pero qué implica esto? Que ontológicamente hay algo más fundamental que el ente ontológicamente privilegiado, que él es porque es siempre en la escucha de la llamada del Ser. La subjetividad ya no puede pensarse a partir de sus capacidades ontológicas, sino sólo a partir de una pasividad absoluta en la que ella puede ser determinada. Pero esta pasividad implica que sólo logra constituirse porque algo siempre le es ya dado de antemano. Esto que le es dado se presenta en la forma de una autoafección, entonces vemos que ahora en los conceptos ontológicos ya no hay una prioridad del poderío de la subjetividad, sino al contrario de lo que la determina para ser, de lo que le da posibilidad. En la figura del interpelado, él es siempre porque hay una llamada que le antecede antes de que él ponga su forma nominativa, yo, siempre es reclamado y conminado como un mí, nunca como yo. Se necesita terminar con el poderío del yo para poder pensar el sentido originario, porque si no es así, entonces a final de cuentas el sentido seguiría dependiendo de una subjetividad. Y esto es lo que ya no puede ser posible para Marion. Ahora ocurre un desplazamiento mucho más originario hacia las formas pasivas de la subjetividad. Por eso Marion nos dice:

“Además, cuando resuena la reclamación que llama por mi nombre, no conviene más que responder – quizá tan silenciosamente como ella misma ha podido silenciosamente convocarme – y responder con un “¡heme aquí!”, sin decir ni pretender adelantar el más mínimo “yo”. La reclamación suscita un “¡heme aquí!”, libera, pues, un *me*, sin dejar lugar a un *yo*. El nominativo deja paso a lo que – provisionalmente al menos— parece un caso con régimen. Contrariamente a las apariencias, no se trata ya aquí (como en los análisis anteriores) de una crítica clásica del *Yo* trascendental por y como un *yo/mí*, empírico y constituido (a la manera de Kant, Husserl y Sartre). Pues, al final, esta crítica restablece, aún más radicalmente un *Yo* trascendental, no constituido porque constituyente, siempre originario precisamente porque permanece incognoscible e inconstituible como objeto; en efecto, en este régimen metafísico, la relatividad del *yo/mí* empírico subraya aún más netamente la absoluta primacía del *Yo* trascendental y constituyente. Aquí, por el contrario, en este régimen en el que la reclamación *me* interpela, el *yo/mí* que ella *me* otorga y al que *me* asigna no designa, de rechazo, a ningún *Yo* trascendental, constituyente o absoluto. La reclamación, al reclamarme, reenvía, a través de este hecho, a su reclamación originaria. La experiencia del *me* que yo *me* oigo decir no ofrece ninguna prueba de algún *Yo* trascendental venido del trasmundo, sino, en tanto que pura y simple experiencia, me afecta por su reclamación y me asigna el estatuto de interpelado. El polo que surge y al cual debo referirme, o más exactamente, al cual el *yo* debe, en adelante, referirse como un *me*, no reconduce a ningún plano ulterior – un *yo*, un *Yo* que permanecería en reserva invisible, como un polo más originario, que abriría el horizonte fenomenológico y lo gobernaría –, sino que

designa una instancia inconcebible, innombrable, imprevisible, que ejerce la reclamación misma. Sin duda, al oírme así interpelado, me siento reclamado, por tanto convocado, como un sospechoso para verificar su identidad, y de esta forma identificado. Pero precisamente esta identidad no me pertenece propiamente: yo no puedo producirla por mi propia iniciativa y si alguna vez me llega a ser accesible, la debería a una palabra proferida desde fuera. *Me* siento (más exactamente, el yo se siente) como un *mí/me*, es decir, experimenta su pura y simple identificación en la experiencia pasiva de un *mí* sufrido y recibido.” (Marion 1993, 450)

En la interpelación, forma originaria en que se presenta la fenomenalidad, no hay un yo constituyente, sino un interpelado al que se le llama, antes de que pueda decir siquiera yo, es una instancia originaria en que se ha perdido todo elemento constitutivo de la subjetividad, ya no puede haber algo parecido en este ámbito, por eso mismo ya no puede pensarse el sentido tampoco a partir de el comportamiento práctico, porque aún allí donde se ha eliminado la capa teórica del sentido, todavía quedan bosquejos de una teoría constituyente de la subjetividad. Es un trazo de la metafísica que todavía no se había eliminado, es por eso que “el interpelado siente, cuando la reclamación se cumple, una llamada lo suficientemente poderosa y constrictiva para tener que rendirse a ella, en el doble sentido de desplazarse hacia ella y de someterse. De esta forma, debe renunciar a la autarquía de todo tipo de auto-afirmación y de auto-efectuación: es en tanto que alterado por una relación originaria como se reconoce eventualmente identificado. El puro y simple choque (*Anstoss*) no identifica el yo más que transmutándolo inmediatamente en un *me*.” (Marion 1993, 450) Solamente esta aparición de la figura del interpelado es lo que a juicio de Marion nos dejará ver la fenomenalidad tal cual se presenta, es decir, la originariedad del sentido. Esto es lo que va a denominar la tercera reducción, la primera es llevada a cabo por Husserl en la cual quedan de lado los fenómenos del mundo, para dejarnos ver la esencia de esos mismo objetos, sin embargo, para Marion esta reducción sigue entregándonos a la donación en la que se determina al fenómeno como objeto, en tanto que el objeto es lo que se puede aprehender a partir de un acto¹. Por otra parte, la segunda reducción fue llevada a cabo por Heidegger en su intento de radicalizar la reducción llevada a cabo por Husserl, sin

¹ “Husserl hipoteca así su conquista esencial –que mediante la reducción, la donación decide la fenomenalidad – someténdola al paradigma no cuestionado de la objetividad. Asumiendo su equivalencia, Husserl no se interroga jamás sobre su contraste esencial: una fenomenalidad de la donación puede permitir que el fenómeno se muestre en sí y por sí porque se da, pero una fenomenalidad de la objetividad sólo puede constituir el fenómeno a partir del *ego* de una conciencia que lo mienta como su nóema. Husserl retrocede frente a su propio avance, restringiendo la donación a una de sus mínimas posibilidades fenomenológicas: el objeto. Lo que Husserl liberó no lo liberó a él mismo, sino que se planta ante su propia abertura. La donación resulta, por tanto, una abertura no practicada todavía.” (Marion 1998, 77)

embargo él tampoco pudo ver el fenómeno de la donación de manera originaria, pues él lo pensó siempre a partir de la entidad, ni siquiera en su pensamiento más radical con la *Ereignis* logra eliminar su pensamiento de la donación a partir de la entidad. Porque el Ser siempre es pensado como dado en la lejanía, en una imposibilidad de aparecer, entonces el problema es que el Ser nunca puede presentarse en sí mismo, sino siempre hay una decisión originaria de hacerlo ausente y es en esa ausencia, que el Ser se da, así siempre se piensa en una ausencia, pero es una ausencia de lo ente, entonces ¿no estaría siempre pensando al Ser a partir de los entes? Aunque sea en forma negativa, en lo que no se da en el ente, en lo que se presenta cuando el ente ya se ha alejado. Pero siempre tiene que recurrir al ente para poder hacer manifiesta a la donación. Y el problema es que necesitamos siempre describir el fenómeno tal cual se da, y en este punto Heidegger parece tener un presupuesto bien claro, el Ser no puede hacerse presente, lo que habrá que determinar es si esto es parte de una descripción fenomenológica o un prejuicio heredado del romanticismo alemán¹. El imperativo de Jean-Luc Marion es pensar el sentido en sus formas más originarias, a partir de una tercera reducción que ya no muestre ningún poder constituyente del yo, sino que implique siempre su condición pasiva, su heme aquí, es por eso que los temas tratados por este autor son tan prolíficos, el erotismo, la teología, el arte, etcétera, porque todos estos fenómenos no se dejan reducir ni a lo objetual, ni a la enticidad, sino que cuestionan una forma más originaria de comprender la fenomenalidad. Entonces la fenomenología nos exhorta a seguir profundizando a partir de modos más originarios del sentido. Y esto es lo que sigue siendo la tarea principal de la fenomenología: ¿cómo se constituye la génesis del sentido?

¹ Por ejemplo Novalis nos dice : „Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge.“ Y habría que preguntarse si la idea que Heidegger tiene del ser no se deriva de esta filiación romántica, pues parece estar la misma idea en su base, que siempre existe una determinación, ya sea lingüística, u óptica, que no permite que el Ser, lo incondicionado, aparezca tal cual es. ¿Pero esto es algo fenomenológico? Que quede como pregunta, pues será algo que una descripción fenomenológica tendrá que dar cuenta si quiere llegar a lo más originario del problema.

CAPÍTULO 4. Emmanuel Levinas. Mundo, Sensibilidad y Rostro.

La fenomenología de Emmanuel Levinas va a ser uno de los hitos del Siglo XX, ya que gracias a él es que la ética ha podido ser pensada desde nuevos paradigmas que la tradición no tenía contemplados, además otra de sus aportaciones filosóficas es el hecho de que nuevos temas han podido ser incorporados al análisis de la ética. Pero lo que es más importante es que la ética de Levinas está fundada en sus análisis fenomenológicos, no hubiera sido posible un desarrollo como fue llevado a cabo por este filósofo francés sin el ámbito fenomenológico. Es por ello que para comprender su profundidad es necesario tener presente los elementos más relevantes de su crítica a la fenomenología y de la forma en que se va apropiando los conceptos que ella emplea para dotarlos de nuevas profundidades y significaciones. Esto es lo que intentaremos ver en este apartado del ensayo, sin embargo, y lo anticipamos de una buena vez, por el tema que estamos tratando no tendremos la oportunidad de ver a profundidad sus análisis del rostro, del Otro, de la idea de lo Infinito, porque esto para Levinas sale del ámbito intencional, es un ámbito en el que ya no juega la comprensión, es lo que está fuera del ser y por ello, algo que sale de nuestro tema. Pero eso sí, para poder decir porqué sale de nuestro tema es necesario que hagamos explícito el análisis de la intencionalidad llevado a cabo por Levinas, ya que la afirmación de que el Otro sale del ámbito del Ser es impresionante para el que la lee y a la vez incomprendida por muchos, es por ello que nuestra descripción intentará hacer explícita esta afirmación de Levinas. Si se cumple este objetivo significará que hemos llevado a cabo de buena forma nuestro tema principal, la intencionalidad.

El objetivo de Levinas, como el de los demás fenomenólogos, es saber dónde y cómo se origina el sentido. Esto podría ser objetado inmediatamente, de hecho hasta habría algunos que lo negarían rotundamente, porque se piensa de inmediato en el tema del Otro, de la idea de Dios, del Amor, todos estos temas que Levinas nos ha enseñado a pensar, sin embargo se olvidan de que Levinas ante todo es un gran fenomenólogo, que esto es lo que le ha llevado a concebir la problemática tal cual la ha planteado. Es por eso que aquí nos detendremos e intentaremos mostrar que la base fundamental de la fenomenología de Levinas sigue siendo el origen del sentido y, además, que es gracias a este objetivo que pudo desarrollar los conceptos más originales de su ética fenomenológica. Para mostrarlo necesitamos

comenzar inmediatamente el desarrollo de este interesante tema. Así pues, el problema que se le presenta a Levinas es el mismo que se le ha presentado a los fenomenólogos que hemos expuesto, no obstante, lo importante de Levinas es la radicalidad que le va a dar a los temas tratados, va a dar mayor profundidad a las críticas que se le habían hecho a la intencionalidad expuesta en las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, pero para regresar a una idea más interesante de la intencionalidad planteada por Husserl mismo en sus *Lecciones de la fenomenología interna del tiempo*. Lo cual le va a permitir a Levinas criticar a Heidegger y a su ontología fundamental y a la vez tratar de mostrar que fuera de la intencionalidad se encuentra lo más originario, algo que ya no cae bajo el poder del Yo. La pregunta con la que podríamos empezar nuestro desarrollo puede ser la siguiente: ¿cuál es la crítica que Levinas le hace a la ontología fundamental de Heidegger? Y la respuesta es simple, que no es tan fundamental como Heidegger lo supone. Veamos esto.

Ahora bien, que la respuesta sea simple no implica que el desarrollo de ésta lo sea de igual forma. De hecho es bastante complejo el camino que toma Levinas para mostrar la no originariedad del pensamiento de Heidegger, aunque debemos saber que toda forma para profundizar y negar una descripción fenomenológica hecha por alguien más no es simplemente el hecho de decir que no es cierto lo que se dice, sino que la crítica se debe basar en presentar omisiones a lo largo de la descripción. Decir cuáles son los presupuestos que no fueron aclarados en la descripción de ese alguien más y mostrar que ellos son parte importante, ya sea porque no dejan que la fenomenalidad aparezca tal cual es o porque ellos son algo mucho más originario y que es importante que sea sacado a la luz. Este ha sido hasta el momento la forma en que hemos presentado la intencionalidad, por eso mismo, si las críticas que se han hecho son válidas es sólo porque se ha profundizado en la forma en que se muestra la propia intencionalidad. Esto es lo mismo que va a hacer Levinas con los existenciales de Heidegger, va a señalar que hay algo que le faltó mostrar a Heidegger, que hay omisiones importantes en sus descripciones. Vayamos directamente al problema, ¿qué es lo que Levinas ve como una omisión en la descripción de Heidegger? En principio su concepto de mundo. Tal vez esto es lo más importante de la crítica de Levinas, recordemos que para Heidegger el mundo es una red de significaciones gracias a la cual todo lo que tenemos delante tiene siempre ya sentido, en especial y de manera originaria el sentido para Heidegger es algo práctico, a los entes del mundo los uso antes de pensarlos. Sin embargo,

el problema que ve Levinas es que Heidegger, al igual que para Husserl en su esquema materia y acto de aprehensión, da por supuesto el sentido del mundo, su descripción afirma que el sentido originario del mundo es práctico, pero con ello no se resuelve la cuestión de cómo y dónde aparece el sentido, simplemente se está dando por supuesto un sentido específico, el sentido práctico del mundo, pero con ello ¿hemos solucionado el problema que la fenomenología se ha planteado? ¿Es que acaso no debíamos responder cómo se da el origen de ese sentido en vez de sólo afirmarlo? Esta es la pregunta que Levinas se hace con seriedad. El problema, por tanto, no es simplemente describir el sentido en una de sus formas primigenias, como lo es la praxis, sino que ante todo debemos mostrar cómo es posible el sentido, cómo es la forma en que se hace posible. La pregunta clave, por ende, es: ¿cómo es posible el mundo?, ¿cuál es su origen? Porque todo sentido es parte del mundo, así lo que nos debe interesar no es el sentido sino cómo es que podemos tener sentido. La ontología fundamental de Heidegger al parecer no es tan fundamental y no lo es porque Heidegger en su obsesión por eliminar el aspecto teórico de la descripción fenomenológica, para acceder a una manifestación más fundamental, por su intención de ir a las profundidades de la ontología, parece haber concebido a la subjetividad de una forma muy específica, a saber, tal como la había pensado la tradición filosófica y además la tradición en la interpretación de Heidegger claro está. Él asumió que la forma en que la tradición filosófica había pensado a la subjetividad como *fundamentum inconcussum*, como siendo la dueña de toda representación y, por ello, pensó que la subjetividad era tomada como el ser mismo. Y este prejuicio del sentido del ser pensado a partir de un ente muy específico, la subjetividad, la conciencia, era el que tenía que ser eliminado. Levinas vio que, tal vez, al tratar de eliminar este prejuicio de la tradición Heidegger cayó él mismo en otro prejuicio, no menos infundado, a saber, Heidegger habría asumido que la subjetividad no puede pensarse de otra manera y por tanto que es indispensable sacarla fuera de juego para acceder verdaderamente al sentido del ser. Entonces Heidegger está asumiendo que no es posible pensar a la subjetividad de una manera mucho más originaria, su concepto de Dasein es el intento de reapropiarse de la existencia humana, es de hecho un concepto fundamental en *Ser y Tiempo*, pero él en su obra posterior terminará negando lo más fundamental del Dasein, para tener acceso a la *Ereignis*, el acontecimiento del ser. A final de cuentas la subjetividad en Heidegger queda relegada y tal vez el problema es haberla

pensado de una manera específica, haberle dotado de un contenido que no necesariamente tiene. Y, acaso, ¿esto no es a la vez un prejuicio fenomenológico? Por ello mismo la propuesta fenomenológica de Levinas va a ser un replanteamiento de la propia subjetividad, si queremos acceder a lo más originario, ello tendrá que ser a partir de una comprensión de la subjetividad. Y alguien podrá reclamar este gesto levinasiano al afirmar que esto es un retroceso a lo hecho por Heidegger, porque se va a volver a poner en juego un ente en donde debería estar sólo el acontecimiento del ser, pero tengamos algo presente, si algo como el mundo es manifiesto, si hay sentido, si hay ser, éste es algo que sólo puede ser experimentado por una subjetividad, no hay forma en que podamos omitir la experiencia ontológica del mundo en primera persona, la subjetividad es el hiato del mundo. El problema, por tanto, no es tanto negar la subjetividad, sino hacer ver la manera más originaria en la que se presenta el mundo, el ser, o lo que está más allá de la esencia, sin poner a la subjetividad como siendo pura actividad, sin recurrir a una conciencia constituyente sino mostrar cómo aparece el mundo y cuál es su correlato subjetivo que es necesario. Si es posible hacer estas descripciones fenomenológicas es sólo porque hay acceso a una experiencia originaria y ésta es una experiencia en primera persona, no es nunca algo impersonal, es mostrar que hay un elemento subjetivo que es más objetivo que toda objetividad. Y este es el desafío en el que se enfrasca Emmanuel Levinas. Si hay que pensar, pues hagámoslo con la mayor seriedad y profundidad posible y sin presupuestos de ningún tipo. El problema está claro y a la vista: ¿cómo se manifiesta el sentido?, ¿cuál es su origen?

Como habíamos mencionado, el problema que tiene Levinas con la descripción heideggeriana del mundo es que no explica cómo se ha configurado ese sentido del mundo, sino que lo asume como siendo un sentido práctico. Como una comprensión que se basa en el estar siempre situado de antemano en un mundo en el que todo es significativo para nosotros, hasta lo que no conocemos, lo que nos es ajeno, tiene ya ese sentido de exterioridad a lo familiar, es decir, siempre está inmerso en la significatividad, aunque de forma negativa. Es por esto, que Levinas trata de pensar lo que está al origen del sentido, y por ello, no puede ser partiendo de algo ya constituido como sentido, la problemática tiene que desplazarse de un campo en el que hay una articulación simbólica que hace posible la pre-comprensión del mundo, hacia un campo que hace posible toda estructura simbólica y,

por ello, ajeno a todo sentido. Esto es lo que Levinas va a analizar en *Totalidad e Infinito* con la descripción del gozo. El gozo según Levinas es una estructura mucho más originaria que la pre-comprensión del mundo, porque ante todo el estar situados en un mundo no significa solamente comprenderlo, sino estar viviéndolo, tener una experiencia de él, incluso antes de que el ámbito simbólico aparezca. Si no fuera así ¿cómo podría tener fundamento lo simbólico? ¿Sería posible que fuera auto-constituyente lo simbólico, que no necesitara de nada más? Esta es una buena pregunta que podemos mantener mientras analizamos la propuesta levinasiana, pero digámoslo sin ambages, para Levinas no existe tal posibilidad de la auto-constitución del orden simbólico, el orden simbólico, temático, es siempre ya un derivado de algo mucho más originario. Y esta originariedad que no es planteada por Heidegger es la corporalidad y a su vez la temporalidad, pero vista desde una constitución mucho más originaria que tiene su base en la sensibilidad sintiente de la subjetividad, en toda la esfera pasiva que posibilita la apertura del mundo, la eclosión del sentido es posible porque hay una inmanencia de la vida que la posibilita y eso sólo se hace presente como sensibilidad. Es por eso que “en la perspectiva levinasiana, la facticidad no se limita más al estar-en-el-mundo sino que ella designa la singularidad corporal del sujeto.” (Murakami 2002, 66) Este es el cuestionamiento de Levinas, ¿cómo es posible seguir intentando mostrar los orígenes del sentido a partir de estructuras del Dasein, si este Dasein a la vez parece a la vez ser algo formal? Y no es que Heidegger haya seguido pensando al Dasein como algo teórico, pero lo formal no se agota sólo en lo teórico, sino en no poder dar una explicitación del contenido concreto, de cómo es que es posible, así al mostrar las estructuras de la pre-comprensión del mundo, Heidegger profundiza en la dirección correcta, pero a juicio de Levinas todavía no llega al punto que estaba buscando. Esto se ve claramente en un pasaje de *Totalidad e Infinito* que nos servirá de guía para el comienzo de nuestro análisis.

“El mundo como conjunto de utensilios que hacen un sistema y suspendido de la preocupación de una existencia angustiada por su ser, interpretado como una ontología, atestigua el trabajo, la habitación, la casa y la economía; pero además, una organización particular del trabajo, de modo que los «alimentos» toman en él el valor de combustibles en la maquinaria económica. *Es curioso constatar que Heidegger no toma en consideración la relación de gozo. El utensilio ha ocultado enteramente el uso y la finalidad: la satisfacción. El Dasein, según Heidegger, jamás tiene hambre.* El alimento sólo puede interpretarse como utensilio en un mundo de explotación.” (Levinas 1961, 153. Énfasis mío)

Ahora bien, ¿cuál es la relación que existe entre el gozo y el mundo? ¿Por qué es tan importante, como para decir que Heidegger se ha olvidado de él? Hemos mostrado que Heidegger en *Ser y Tiempo* parte de una pre-comprensión ontológica del mundo, quiere señalar que todo lo que tenemos en nuestro entorno es algo significativo sin tener que ejecutar un acto teórico, sino que simplemente así está siempre dado. ¿Esto que significa ontológicamente? Que para Heidegger el mundo está siempre, desde sus inicios, instaurado dentro de una red simbólica, que es ya significativo y que no puede ser de otra manera. Esto es lo que significa la estructura de la pre-comprensión. ¿Cómo podríamos tener una comprensión previa del mundo, si no estuviera instalada una red simbólica que nos es posible aprehender a partir de nuestros diversos comportamientos? Al parecer en *Ser y Tiempo* hay un vínculo estrecho entre el ser y el lenguaje, y entiéndase que el lenguaje puede ser mucho más amplio que la pura emisión de una voz, pueden ser gestos, símbolos, o más ampliamente todo lo que ofrece una significación, y esta relación es algo que Heidegger da por supuesto como un elemento que nunca falta en el mundo. Esto lo vemos claramente en los primeros párrafos de *Ser y Tiempo*, cuando Heidegger está hablando de la forma originaria, a su juicio, en la que acontece el sentido, en el *estar a la mano*:

“Lo a la mano comparece intramundaneamente. El ser de este ente, el estar a la mano, se halla, por consiguiente, en alguna relación ontológica con el mundo y la mundaneidad. El mundo ya está siempre ‘presente’ en todo lo a la mano. El mundo ya está previamente descubierto en todo lo que comparece, aunque no lo está en forma temática [...] La constitución pragmática de lo a la mano ha sido dada a conocer como remisión [...] como formas de remisión hemos mencionado la utilidad para, la nocividad, la empleabilidad, etc. [...] ¿qué quiere decir remisión? Que el ser de lo a la mano tenga la estructura de la remisión significa: tiene en sí mismo el carácter del *estar-remitido*. El ente queda puesto al descubrimiento con vistas a que, como ese ente que él es, está remitido a algo. Pasa con él que tiene su cumplimiento en algo. El carácter de ser de lo a la mano es la *condición respectiva*.” (Heidegger 1927, 109-110)

Lo que nos señala Heidegger en su análisis es que los entes poseen ya una significación, pero que esa significación está remitida a algo más. Es decir que ningún ente posee su finalidad en sí mismo, sino que hay que buscarla en su uso, en su significatividad práctica, en el para qué es esto, en qué se le emplea, no hay un sentido sin la referencia a algo más, lo cual nos hace ver que en Heidegger está operando toda una base simbólica en su descripción del estar a la mano, no hay posibilidad de que un ente carezca de significación, porque siempre está remitido a algo más, a una red simbólica omni-abarcante

que todo contiene. En Heidegger el origen del sentido es algo que está desde siempre instalado en el hecho de que hay mundo. Mundo es sinónimo de significatividad. No sería posible que se diera uno sin el otro. Y esto mismo pasa a su descripción del útil, es útil sirve para algo, su especificidad radica en el para qué de su uso, no hay forma de que el útil sea pensado en aislamiento, eso sería ya un acto teórico para el filósofo de la Selva Negra, siempre debe estar inmerso en una red significativa, a final de cuentas, como bien lo señala Murakami (Murakami 2002, 67), el mundo parece ser una estructura teleológica que siempre nos llevará a la estructura de la remisión, al para qué de las cosas, de los objetos, de los entes, todo tiene ya una *remisión a algo más*. Es decir, que si hay significación es porque hay todo un entramado significativo que es el mundo. Por eso Murakami nos dice:

“La mondanité est la significativité comme réseau des significations qui soutient le monde, comme réseau des outils et des usages. Dans *Sein und Zeit*, l’articulation du monde et la langue sont inséparables.” (Murakami 2002, 68)

¿Cuáles son las implicaciones ontológicas de esta descripción del mundo? No es algo que sea remarcado muchas veces en los comentaristas de Heidegger, pero parece que los entes no pueden ser comprendidos como fines en sí mismos, siempre debe de haber una comprensión del ente a partir de algo más, a partir de su utilidad, de su empleo o de cualquier otra cosa. El Dasein es el único que puede y debe comprenderse a partir de su poder ser, pero todo lo demás tiene una estructura de remisión que le es dada siempre de antemano, esto significa pensar que el mundo está dado como una red simbólica que abarca y posibilita toda la fenomenalidad del ente. Y esta sería la forma originaria del acontecer del sentido para Heidegger, pero ¿acaso es esta la forma más originaria del sentido? ¿No es esta a su vez una forma de determinar la fenomenalidad, de acotarla en su aparecer? Como hemos visto Marion critica a Heidegger por algo semejante, que a Heidegger hay veces que le hace falta mayor radicalidad en su análisis, porque lo que está a la base de la problemática de Heidegger es el sentido del ser, pero si ya se da por supuesto un sentido, aunque sea una estructura general, un horizonte de visibilidad, ¿no es acaso una imposibilidad para pensar con radicalidad el verdadero sentido del ser? Porque el sentido del ser, o mejor dicho, el ser en general debe ser lo ontológicamente fundante. Lo que hace aparecer a todo ente, lo que ofrece luz, entonces para preguntar por él no debemos suponer una red simbólica del aparecer del mundo. Debemos ir más profundo en nuestra descripción, señalar dónde y cómo es que se manifiesta el sentido. Allí ya estaremos

presentando con claridad el problema. Y esto es lo que ve claramente Levinas. Que hay algo más originario que el sentido, que la significatividad del mundo y hay que preguntar por él. Esto por lo que Levinas apela es el gozo, en él no hay todavía un orden simbólico, el mundo no se me presenta como una referencia a algo más, sino que simplemente se me presenta, es una fenomenalidad que no está determinada todavía, que no tiene aún una significación definida, es simplemente el mundo, y aquí ya podríamos cuestionar si el concepto de mundo está empleándose correctamente, que está frente a la subjetividad y ella antes de toda comprensión *vive* el mundo, lo goza. Esta es la idea que está de base en la crítica de Levinas:

“¿La significación práctica es, por otra parte, el dominio originario del sentido? ¿No supone acaso la presencia de un pensamiento al que aparece, y a cuyos ojos adquiere este sentido? ¿Es capaz, por su dinámica interna, de hacer surgir este pensamiento? Como práctica, la significación remite a fin de cuentas al ser que existe en vista de esta existencia misma. Así es recibida de un término que es fin en sí mismo de suerte que aquel que comprende la significación es indispensable a la serie en la que las cosas adquieren un sentido, como fin en la serie. El remitir que implica la significación se terminaría allí donde el remitir se hace a sí: en el gozo.” (Levinas 1961, 117. Énfasis mío.)

El problema planteado por Levinas es que hay un ámbito más originario que la remisión, porque la remisión siempre nos lleva hacia una exterioridad, hacia un para qué, pero siempre podemos cuestionar en qué se basa este para qué, y en general podemos, por ende, poner en cuestión la estructura misma de la remisión, porque de algún lado debe venirle su soporte ontológico, debe haber algo en lo que se sustente, y como dirá Henry, necesita algo que le dé su realidad. Y ese algo ya no puede remitirse a algo más, sino sólo a sí mismo. Si se remitiera a un algo más el problema sería un círculo vicioso. La descripción de lo originario debe basarse en la inmediatez, no en la referencia a algo más, es allí en lo inmediato, en la inmanencia donde puede encontrarse lo originario. Es por eso que Levinas nos dice:

“Vivimos de «buena sopa», de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc... No se trata aquí de objetos de representaciones. Vivimos de ellos. Esto de lo que vivimos, no es tampoco «medio de vida», como la pluma es medio con relación a la carta que me permite escribir; ni un fin de la vida, como la comunicación es el fin de la carta. Las cosas de las que vivimos no son instrumentos, ni aun utensilios, en el sentido heideggeriano del término. Su existencia no se agota en el esquematismo utilitario que los diseña, como la existencia de martillos, agujas o máquinas. Son siempre, en cierta medida –y aun los martillos, las agujas y las máquinas lo son – objetos del gozo, que se ofrecen al «gusto», ya adornados, embellecidos. Además, mientras el recurso al instrumento supone la finalidad y

marca una dependencia frente al otro, vivir de... señala la independencia misma, *la independencia del gozo y de su felicidad que es la señal original de toda independencia.*” (Levinas 1961, 129. Énfasis mío.)

El gozo es una fenomenalidad que ya no lleva hacia una exterioridad, sino que se agota en sí mismo. Es el aparecer del mundo antes de que se imponga en orden simbólico, anterior a toda actividad constitutiva de la subjetividad. Por eso el gozo no puede pensarse a partir de una subjetividad constituyente, sino sólo a partir de una pasividad originaria que es capaz de recibir la manifestación del mundo, una pasividad que está allí antes de siquiera notarlo. Eso es lo que significa el estar arrojado, y ya no estar arrojado al mundo en el sentido heideggeriano, sino a algo que todavía no se configura como mundo, a la pasividad originaria, a la materialidad, y el mundo es lo que surge y se configura gracias a esa pasividad absoluta. Es por eso que el gozo es una experiencia mucho más originaria, y además, lo que trastoca la mundaneidad heideggeriana, porque “la red de los útiles y de sus significaciones constituyen una teleología, pero contrariamente a Heidegger, el fin de la serie no es el ser del *Dasein*. Es el gozo. La teleología es un corto circuito y se descubre en el gozo. El gozo como «relación inmediata» con el mundo significa un poner fuera de circuito de la mediación simbólica (el útil, el lenguaje, etc.) entre el hombre y el mundo. Dicho de otra manera, es el poner fuera de juego a la teleología que trabaja en la técnica. Todo acto es un medio para realizar un fin. Pero desde el punto de vista de la relación del gozo, todo acto es un fin en sí mismo. La relación de un hombre con el mundo no se experimenta por la manipulación del útil y de la lengua. Esta relación simbólicamente instituida reenvía a una dimensión que no es por ella misma simbólica.” (Murakami 2002, 69) Es por eso que Levinas afirma:

“Si el vivir de..., el gozo, consiste igualmente en ponerse en relación con otra cosa, esta relación no se perfila en el plano del *puro ser*. El acto que se despliega en el plano del ser, entra, también en nuestra existencia, en nuestra felicidad. *Vivimos de actos – y del acto mismo de ser – exactamente como vivimos de ideas y de sentimientos. Lo que hago y lo que soy, es a la vez, de lo que vivo. Nos relacionamos con una relación que no es ni teórica ni práctica. Detrás de la teoría y de la práctica, hay gozo de la teoría y de la práctica: egoísmo de la vida. La relación última es gozo, felicidad.*” (Levinas 1961, 131-32. Énfasis mío.)

La originariedad se encuentra en la vida, la vida es lo que posibilita todo acontecimiento de sentido, ella es su soporte ontológico. Antes de que haya una experiencia de sentido es porque hay experiencia de la vida, el sujeto vive en el mundo. Y el mundo es

un rendimiento constitutivo de esa vida que se auto-objetiva en el fluctuar temporal que es parte inherente de ella misma. Esto es algo que Levinas ha visto con suma profundidad y es lo que analizaremos más adelante, la auto-constitución de la vida. Sin embargo, antes de llegar a este punto, a la auto-configuración de la vida, debemos mostrar cómo es que se presenta lo que se fenomenaliza dentro de esta vida y que es anterior al orden simbólico. Aquí estamos conscientes de que es un terreno filosóficamente peligroso, porque de entrada estamos haciendo un análisis de algo que está presupuesto en todo análisis, la experiencia de la vida en su ámbito pre-temático, pre-conceptual. De hecho puede preguntárenos legítimamente ¿cómo es posible tematizar la vida sin tergiversarla a partir de lo conceptual? Y eso es algo que Levinas tuvo muy claro después del gran artículo de Derrida “Violencia y Metafísica”, en él Derrida muestra que hay una circularidad en el pensamiento de Levinas, porque él busca mostrar el origen del sentido, su dónde y cómo, pero a la vez lo hace con los conceptos que la tradición filosófica nos ha heredado, sustancia, ontología, metafísica, el ser, etcétera. Entonces la pregunta de Derrida era fundamental, ¿cómo mostrar lo originario sin caer de inmediato en el ámbito de lo condicionado? Levinas, por ello, trató de eliminar el vocabulario filosófico, trató que sus descripciones fueran igual de rigurosas, pero sin que a la vez formaran parte de la ‘tradición filosófica’, su idea era transgredir al lenguaje, hacer que éste expresara lo que no se manifiesta regularmente en el lenguaje. Que el orden pre-simbólico pudiera hacerse presente en la simbolización lingüística y si no de forma patente, que por lo menos pudiera verse su lógica interna de lo originario. Que hubiera la posibilidad de que el lector pudiera tener la experiencia que Levinas trataba de expresar. Así que es claro que describir el orden que está fuera de lo simbólico no es sencillo, de hecho es bastante complicado, pero el que intenta buscar lo originario siempre tendrá que encontrarse con esta paradoja de la determinación lingüística y al parecer la solución que se ha dado es rasgar el ámbito lingüístico para intentar que allí aparezca la fenomenalidad en su completa indeterminación. Entonces una vez asumida la mayor dificultad y aquí claro no intentaremos solucionar este problema que es de un orden mucho mayor, intentaremos mostrar lo que Levinas piensa de la presentación de lo originario. Sólo una nota que hay tener presente, la originariedad surge a partir de la vida misma, del vivirse de la misma vida y eso es a partir de la vida de una subjetividad concreta, ya no de una estructura ontológica que presenta la facticidad de la vida, sino que aquí es la vida misma la

que se presenta a sí misma. Con lo que debe quedarnos claro que el análisis en esta parte de la descripción se presenta siempre en el ámbito de lo Mismo, esto lo explicaremos más tarde, pero era necesario hacerlo evidente. Ahora bien, la experiencia originaria del ‘mundo’ es lo que Levinas le va a llamar el ‘elemento’ o lo ‘elemental’. Veamos la descripción que Levinas hace de esto:

“¿En qué la permanencia del hombre en el mundo del que goza permanece irreductible y anterior al conocimiento de este mundo? [...] Para responder a ello es necesario analizar desde más cerca de qué modo nos vienen las cosas que gozamos. *El gozo no las toca precisamente en tanto que cosas. Las cosas vienen a la representación a partir de un trasfondo del cual emergen y hacia el cual vuelven en el gozo que podemos tener de él. Las cosas, en el gozo, no se abisman en la finalidad técnica que las organiza en sistema. Se perfilan en un medio del que se las toma. Se encuentran en el espacio, en el aire, en la tierra, en la calle, en el camino.* Medio que sigue siendo esencial a las cosas, aun cuando ellas se refieren a la propiedad cuyo esquema mostraremos más adelante y que constituye las cosas como cosas. Este medio no se reduce a un sistema, ni a una totalidad en la que el rostro o la mano tendrían que escoger, la virtualidad de las cosas que la elección actualizaría cada vez. El medio tiene un espesor propio. Las cosas se refieren a la posesión pueden llevarse, son *muebles*; el medio a partir del cual me vienen no tiene dueño, fondo o terreno común, que no puede ser poseído, esencialmente de «nadie»: la tierra, el mar, la luz, la ciudad. Toda relación o posesión que sitúa en el seno de lo que no se puede poseer, que envuelve o contiene sin poder ser contenido o envuelto. Lo llamamos lo elemental.” (Levinas 1961, 150)

Lo elemental es la forma de presentación antes de convertirse en cosa, en útil, es el ámbito en el que todavía no hay siquiera dominio del ente que se presenta. Es una indeterminación del objeto que aparece, es dejar que la fenomenalidad se manifieste sin otorgarle un sistema semiótico a partir del cual la interpretemos. Tierra, mar, luz, conceptos necesarios para expresar lo que Levinas intenta señalar, que antes de que haya un camino, una determinación simbólica, que eso que está allí presente sea un símbolo que posea una significación, es algo que es independiente de todo poder de la subjetividad, es simplemente el aparecer que está allí y que se le presenta a la subjetividad. Algo que será ciertamente engullido en la Mismidad de lo simbólico, pero antes de que caiga allí es una indeterminación que se hace presente. Aquí todavía no hay una separación entre la interioridad y la exterioridad, este ámbito sólo se inaugura a partir de que hay objetos y los objetos se muestran a partir de lo simbólico. Entonces la experiencia de lo elemental es todavía una unidad originaria que tiende hacia un desdoblamiento esencial, en el que se inaugurará todo el armazón de la mundanidad del mundo, para decirlo con Heidegger. Pero lo que nos muestra el gozo es que este mundo es siempre un ámbito fundado en el aparecer

originario de la vida. Es por eso que Murakami nos dice:

“Le vivant dans la jouissance n’a pas d’intériorité qui s’oppose à l’extériorité, parce qu’il n’y a pas de distinction entre le sujet et l’objet dans cette sphère [...] Il n’est que la pure surface (ou pure peau) sur laquelle il jouit de l’élément. Il n’y a donc pas de distinction entre le vivant, sa vie comme jouissance d’élément, et le contact avec l’élément. Celui qui jouit est le point dans lequel converge tout l’extérieur. Au niveau de la mondanéité heideggerienne, la relation entre l’homme et le monde est médiatisée par les institutions symboliques (la langue, la technique, etc.). Mais dans la jouissance, il n’y a rien entre l’homme et le monde.” (Murakami 2002, 70)

¿Cómo es posible que Levinas pueda pensar los ámbitos originarios a partir de lo que está fuera del orden simbólico? Es posible porque muestra que la subjetividad no tiene que entenderse como actividad, como ponente del mundo, sino que ante todo es apertura a la experiencia del mundo. La subjetividad goza la vida y ese gozar es algo que todavía no tiene predicados específicos, es la vida que está en su simple pasar, es la anterioridad que condiciona todo sentido. Esto significa que Levinas está concibiendo de una manera muy específica a la subjetividad. Lo importante es ver la forma en que Levinas describe esta originariedad de la subjetividad. No hay otra forma de saber si lo que dice Levinas es correcto sin antes haber tomado en cuenta su descripción. Eso es lo único que nos da pie para asumir o criticar la postura levinasiana. Levinas va a describir a la subjetividad en su originariedad como sensibilidad, he ahí el problema más interesante de la fenomenología de Levinas, es allí donde surgen sus problemas más profundos, donde se anclan sus concepto claves, todo a partir de la sensibilidad. Es por ello que nos abocaremos a este tema, de una manera un poco rudimentaria porque no podemos excedernos demasiado, no es nuestro tema, pero es fundamental para comprender la transformación de la intencionalidad que se da en Levinas. Hasta el momento parece que no habíamos tratado este problema, pero así es a veces el pensamiento, tiene que dar vueltas para llegar al objetivo deseado, aunque claro, tampoco hemos estado simplemente dando vueltas en vano, hemos descubierto que la intencionalidad debe ser pensada y descrita a partir de un ámbito más originario que el simbólico y eso ha sido un gran paso. Esta es la propuesta de Levinas, antes de acceder directamente al tema, tomemos un último fragmento sobre lo elemental y que le sirve a nuestro filósofo lituano-francés para unir el tema de lo elemental con la sensibilidad.

“La actividad no recibe su sentido y su valor de un fin último y único, y como si el mundo formase un sistema de referencias útiles y cuyo término implicase nuestra existencia misma. *El mundo responde a un conjunto de finalidades autónomas que*

se ignoran. Gozar sin utilidad, dando pura pérdida, gratuitamente, sin buscar nada más, siendo puro gasto: esto es lo humano [...] Vivir, es jugar a pesar de la finalidad y la tensión del instinto, vivir de algo sin que este algo tenga el sentido de una meta o de un medio ontológico, simple juego o gozo de la vida. Despreocupación con respecto a la existencia que tiene un sentido positivo. Consiste en hincar el diente a los alimentos del mundo, en aceptar el mundo como fortuna, en hacer brillar su esencia elemental. En el gozo, las cosas vuelven a sus cualidades elementales. El gozo, la sensibilidad cuya esencia desarrolla, se produce precisamente como una posibilidad de ser” (Levinas 1961, 153. Énfasis mío.)

El problema que ve Levinas en la década de los 1950's, los años preparatorios de *Totalidad e Infinito*, es que se necesita una intencionalidad que sea mucho más originaria que el ámbito objetivante, el ámbito de lo simbólico. Sin embargo, Levinas sigue siendo un fenomenólogo, pues asume que la reducción fenomenológica es la forma de conseguir mostrar este ámbito, pero a la vez ve la necesidad de ser más radical que la ontología fundamental de Heidegger, y ocurrirá algo importante, ya que se da cuenta que para criticar la ontología heideggeriana tendrá que regresar a la fenomenología de Husserl. Este va a ser uno de los virajes más importantes del pensamiento fenomenológico, porque se dará luz a ciertos elementos de la fenomenología que no habían sido tomados en cuenta y a la vez esto significará replantear la problemática husserliana desde una mayor radicalización. El problema para Levinas era pensar el problema de la representación, porque la representación, a juicio de Levinas, significa un ámbito objetivante de la fenomenalidad, es decir, la presentación del fenómeno como siendo parte de un ámbito estructurado semióticamente. Entonces lo que tiene que pensar a fondo es la forma para superar este ámbito de la representación, no porque haya que eliminar la significatividad del mundo, el fenómeno mismo del mundo según Heidegger, sino que es necesario describir cómo surge. Ese es el problema real, que si no es posible dar una descripción de su surgimiento lo que terminará pasando es que no sabremos con certeza qué es lo que funda nuestro conocimiento, no tendremos idea del fundamento y ese es un defecto fundamental en filosofía. Es por eso que Levinas busca un ámbito que no esté subordinado a los actos objetivantes y éste va a ser el ámbito de la sensibilidad, porque la sensibilidad no tiene como objetivo constituir el mundo, no es parte del ámbito del pensamiento, del orden simbólico, sino que simplemente es un vivir el 'mundo', es el hecho anterior a toda posible objetivación del objeto que es presente en la subjetividad, porque “la sensibilidad esencialmente ingenua se basta en un mundo insuficiente para el pensamiento.” (Levinas

1961, 154)¹ Si esto es verdad, entonces debemos describir un campo que es anterior a toda ‘objetividad’ y para ello tendremos que dejar atrás tanto el ‘espacio objetivo’ como la ‘temporalidad objetiva’, porque éstos son ámbitos constituidos. Este movimiento va a ser una necesidad de la reducción, que ya desde Husserl se ejercía a partir de lo que él denominó como epojé y la subsecuente reducción fenomenológica, porque lo que se buscaba a partir de esto era eliminar las ‘objetividades’ del mundo, dado que ellas eran constituciones de sentido sedimentadas y ocultaban la forma en que éstas eran constituidas y la pregunta ontológica de la fenomenología siempre fue buscar lo constituyente. Por ello, Levinas tiene que volver a realizar un gesto husserliano, tiene que poner en cuestión todo ámbito de objetivación posible, sin embargo, lo que Levinas quiere evitar es una descripción que sea sólo de una conciencia pura, entendida como algo vacío y formal, ya que aprendió bien de Heidegger que lo que se necesita es acceder a la facticidad de la vida, entonces tiene que mostrar que esa conciencia pura tiene contenidos concretos, que no es un concepto vacío que no tiene ninguna referencia en el mundo, que la conciencia pura no sólo debe entenderse como el polo constituyente por antonomasia, sino que debe pensarse en su concreción originaria, es decir, que Levinas quiere eliminar la posibilidad de que se piense que el ámbito originario sigue siendo sólo algo formal. Y ¿dónde va a encontrar Levinas el ámbito originario, que ya no pueda ser pensado como algo meramente formal? En la corporalidad. Es allí donde todo surgimiento del sentido puede efectuarse y es la anterioridad a todo orden simbólico. Porque el vivir del mundo precede a todo rasgo lingüístico y ese vivir siempre está anclado a un aquí y un ahora, facticidad, pero la idea de Levinas es que no se entienda como una mera estructura ontológica, porque el hecho de pensar en una estructura lo vuelve formal, la forma originaria para pensarlo es ver de dónde surge esa estructuración ontológica, lo que la hace posible, es algo anterior a toda posible determinación y allí es donde entra la corporalidad. No hay corporalidad que se

¹ “La sensibilidad que describimos a partir del gozo del elemento, no pertenece al orden del pensamiento, sino al del sentimiento, es decir, al de la afectividad en la que se agita el egoísmo del yo. No se conocen, se viven las cualidades sensibles: el verde de estas hojas, el rojo de este poniente. Los objetos me *contentan* en su finitud sobre un fondo infinito. Lo finito sin lo infinito sólo es posible como estar-contento. Lo finito como estar contento es la sensibilidad. La sensibilidad no constituye el mundo, porque el mundo llamado sensible no tiene por función constituir una representación, sino que constituye el estar contenido de la existencia, porque su insuficiencia intencional no resulta tampoco del gozo que me procura. Sentir es estar dentro, sin que el carácter condicionado – y en consecuencia, inconsciente en sí de este ambiente que inquieta el pensamiento racional – sea de algún modo envuelto en la sensación. La sensibilidad esencialmente ingenua se basta en un mundo insuficiente para el pensamiento.” (Levinas 1961, 154)

derive de la tematización del mundo, sino que es la tematización la que tiene su base en los correlatos pasivos de la corporalidad, en la sensibilidad que el cuerpo tiene del 'mundo', es allí donde se manifiesta la propia génesis del sí mismo de la subjetividad. La vida es lo que logra unificar a la subjetividad y esa vida se realiza como tal a partir de la corporalidad.

Ahora bien, ¿qué es lo que Levinas quiere remarcar con su análisis de la corporalidad entendida como sensibilidad? Esto es algo fundamental y si no se comprende la motivación levinasiana tal vez no se pueda llegarse a comprender correctamente su fenomenología. El problema es que si debemos dejar atrás las 'objetividades del mundo', y ello debido a que todas ellas ya son fundadas en un campo mucho más originario, entonces primero debemos mostrar dónde se ubica eso que es lo que denominamos como originariedad y mostrar cómo es que tal originariedad se sustrae de toda 'objetivación' y además, y este es uno de los problemas más interesantes en la fenomenología contemporánea, cómo es que tal originariedad se logra auto-constituir, porque si ella va a ser el origen de todo lo simbólico, eso significa que ya no hay nada que le de sustento a ella, que es necesario que esta misma originariedad se auto-sustente, que logre ser una auto-constitución de sí misma. Si no fuera esto posible, entonces significa que todavía no hemos podido encontrar el ámbito más fundamental de la descripción. Este es el desglose del problema, buscar lo originario entonces es mostrar dónde se ubica, cómo logra constituir lo simbólico y además se debe mostrar cómo se logra su auto-constitución, recordémoslo bien esto porque también es el tema que Michel Henry va a buscar responder con su fenomenología material. Entonces para Levinas lo originario, por lo menos la intencionalidad más originaria, se encuentra en la corporalidad, porque se entiende que el cuerpo es sensibilidad y la sensibilidad es algo que es mucho más originario que la esfera semiótica en la que aparece el 'mundo', no significa que no haya 'mundo' antes, sino que todavía no puede llamársele de esta manera, es algo anterior a toda determinación posible, así que el concepto de mundo como una red significativa todavía no le va a lo que nos ofrece la sensibilidad, es la pura materialidad, pero sin una forma a partir de la cual se determine. Y lo que falta por explicar es la forma de la auto-constitución de la corporalidad, de cómo es que se puede auto-fundar. Y es lo que intentaremos señalar, pero todavía hay algo importante que debemos mostrar antes de pasar a este problema detengámonos para comprender de mejor manera la sensibilidad y a su vez las

consecuencias ontológicas de esto. Primero quisiéramos remitirnos a un texto de los años 50's, que se titula "Reflexiones sobre la 'técnica fenomenológica'", donde Levinas nos dice:

"La sensibilidad no es considerada como simple materia dada en bruto a la cual se aplica la espontaneidad del pensamiento sea para informarla, sea para extraer de ella, mediante abstracción, relaciones. No designa lo que de receptividad hay en la espontaneidad objetivante. No aparece como pensamiento balbuceante abocado al error y la ilusión, ni como trampolín del conocimiento racional. Lo sensible no es una *Aufgabe* en el sentido neo-kantiano, ni un pensamiento oscuro, en el sentido leibniziano. La nueva manera de tratar la sensibilidad consiste en conferirle, en su cerrazón y en su espesor, una significación y una sabiduría propias como una especie de intencionalidad. Los sentidos tienen sentido. Toda construcción intelectual conservará de la experiencia sensible que pretende superar el estilo y la dimensión misma de su arquitectura. La sensibilidad no graba simplemente el hecho. Teje un mundo al cual pertenecen, y del que no podrán evadirse, las más altas obras del espíritu. Con los hilos entrelazados en el 'contenido' de las sensaciones se tejen 'formas' que confieren la impronta – como el espacio y el tiempo en Kant – a todo objeto que con posteridad se ofrece al pensamiento. Pero el tejido de las intencionalidades se reconoce en los datos hyléticos mismos. Estas intencionalidades no son una simple repetición de la intencionalidad que conduce al no-yo y donde se olvida de su localización, el peso del yo, su *ahora* [...] *La sensibilidad acuña el carácter subjetivo del sujeto, el movimiento mismo del retroceso hacia el punto de partida de toda acogida (y, en este sentido, principio) hacia el aquí y el ahora a partir de los cuales todo se produce por primera vez.*" (Levinas 1967, 173. Énfasis mío.)

Dos cosas son las que deben resaltarse, la primera que Levinas intenta hacer evidente que el ámbito más originario de la constitución de sentido, lo que hace posible todo el orden simbólico no es otro sino la subjetividad, entendida ya no a partir de una actividad constituyente en la que la conciencia se opondría al objeto para determinarlo de esta forma, sino pensada la subjetividad como pasividad, como receptividad, la cual se muestra en la sensibilidad misma que se da en la corporalidad del sujeto. Y ¿por qué es importante este señalamiento? Porque hay que especificar que la sensibilidad no depende de los objetos, no es una de sus cualidades, porque bien podría pensarse que el sentido está dado en el objeto y que la subjetividad en su pasividad lo asume, que la subjetividad es puramente un receptáculo de sentido, este es el problema que Levinas quiere eliminar. Y lo hace al señalar que esto no es posible porque el sentido es constitución, es ya una actividad de la subjetividad, aunque sea una actividad práctica, pero todo sentido es la inauguración de la actividad de la subjetividad. Entonces no es posible que la subjetividad se entienda como sólo siendo un receptáculo de sentido, pues el sentido no es algo que esté desde

siempre allí, sino que es algo que necesita de la subjetividad para constituirse. Entonces se entiende ahora porqué es necesario mostrar que la sensibilidad no es una cualidad del objeto, sino que depende completamente de la corporalidad subjetiva que está viviendo el mundo. El segundo señalamiento que nos hace Levinas es que la sensibilidad no es una forma inferior de conocimiento que sería desarrollada por el pensamiento, no es un ámbito que tenga que ser aclarado posteriormente, sino que debe entenderse que la sensibilidad es el aparecer en su sentido más originario y es ontológicamente fundante, no es algo que necesite de un algo más, sino que el pensamiento recibe toda su materialidad de la sensibilidad, todo lo determinado en el mundo es gracias a la sensibilidad. Entonces se hace evidente que ontológicamente lo primario es lo sensible, que el pensamiento determine después debe verse con su significación real, que significa esto, que el pensamiento determine lo sensible no significa que lo explicita, sino que lo acota. Y este acotamiento es ya una determinación de la fenomenalidad originaria, pero esto a su vez es tomar partido por una específica forma de interpretar eso que se nos presenta, así no es más una ampliación ontológica, sino todo lo contrario. El pensamiento no logra dar cuenta de lo originario, porque tiende a unificarlo, a definirlo como algo específico, y es así como se va perdiendo la fenomenalidad en su sentido puro, que es posibilidad, indeterminación originaria, lo que está antes de lo simbólico no es pura negatividad, sino al contrario la positividad ontológica que permite que la realidad sea interpretada de diversas formas. ¿Cómo es posible que un ente pueda ser interpretado como Heidegger veía, como silla, como objeto de la naturaleza o como cosidad? Pues eso es posible porque en el origen hay una fenomenalidad pura que contiene todas esas posibilidades, el pensamiento va acotándolas una por una, hace una determinación específica, las identifica como *algo*, pero no significa que vaya descubriendo algo más originario, sino al contrario en la mayor determinación y especificidad del pensamiento se va perdiendo lo más originario, la posibilidad de la fenomenalidad. ¿No es acaso esto que Marion verá después cuando apela a una tercera reducción? Que la fenomenalidad no debe pensarse como objeto, ni como ente, sino simplemente dejarla aparecer, es lo que él denominará como fenómenos saturados y afirma que tales fenómenos se presentan en la cotidianidad y tal vez Levinas estaría de acuerdo, porque todo se hace presente a partir de la sensibilidad y es un ámbito que no puede entrar dentro de lo simbólico, que es algo que no pertenece allí, entonces que

no puede ser determinado como objeto, ni como ente, sino que debe ser un ‘ámbito salvaje’, como lo ha denominado Murakami, porque no hay todavía una forma allí en lo originario, es pura materialidad sin determinación. Entonces bien podríamos decir, siguiendo a Levinas, que la sensibilidad es la intencionalidad originaria, y aparecería en lo que Husserl denominar el nivel de la síntesis pasiva. Es el estar volcados al ‘mundo’, pero a su vez en este estar volcados originario todavía no nos aparece un ‘mundo’, todavía no hay un orden semiótico a partir del cual se configura el mundo, entonces la forma primordial en la que nos aparece el ‘mundo’ es a partir de su indeterminación ontológica inherente. Y ¿cómo es posible que algo aparezca sin determinación? ¿Qué es lo que estaba pensando Levinas con esto? Lo que Levinas vislumbra es nuestro tercer punto que habíamos señalado anteriormente, el problema de la auto-constitución de lo originario, así Levinas va a identificar la sensibilidad con la temporalidad y la espacialidad originarias. Antes de que algo tenga significación en sentido estricto tiene que ser temporal y hasta cierto punto espacial, no siempre los objetos tienen que ser espaciales, porque por ejemplo bien podemos tener objetos de la imaginación que no poseen un carácter espacial, sin embargo, la espacialidad es otra de las formas originarias que es necesario que se dé para que un objeto cualquiera pueda tener sentido, el tiempo y el espacio son la forma fundamental del aparecer. Entonces cuando Levinas piensa en la auto-constitución de la sensibilidad está pensando en cómo es que el tiempo y el espacio se constituyen a sí mismos. Esta es la idea que retomará de Husserl, porque el autor moravo en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* ya había mostrado el problema más originario de la conciencia es que ella misma debía constituirse y eso llevo a Husserl a pensarla como tiempo, como temporalidad originaria que está a la base de toda objetivación posible, es lo que permite que haya cualquier tipo de determinación. Esto mismo es lo que nos señalará Levinas, por ejemplo nos dice en el siguiente texto:

“La sensibilidad está así íntimamente ligada a la conciencia del tiempo: es el presente en torno al cual se orienta el ser. El tiempo no es concebido como una forma del mundo, ni tampoco como una forma de la vida psicológica, sino como la articulación de la subjetividad. Tampoco como una escansión de la vida interior, sino como el dibujo de las relaciones primeras y fundamentales que ligan al sujeto con el ser y hacen que el ser surja del *ahora* [...] El tiempo – marca esencial de la sensibilidad en la filosofía desde Platón – deviene, en tanto existencia del sujeto, fuente de toda significación. Desde Husserl, todas las relaciones que conforman la estructura de la conciencia como subjetividad se describen tanto por el tiempo como por la intencionalidad. La definición de una noción es sustituida por su estructura

temporal, por el modo de su temporalización. La sensibilidad no es, pues, simplemente un contenido amorfo, un hecho, en el sentido de la psicología empirista. Es 'intencional' en el sentido de que *sitúa* a todo contenido y, a su vez, ella no se sitúa por relación a objetos, sino respecto a sí. Es el punto *cero* de la situación, el origen del hecho de situarse. Las relaciones pre-predicativas o vividas se cumplen como actitudes iniciales tomadas a partir de este punto cero. Lo sensible es modificación de la *Urimpression* la cual es por excelencia en *aquí* y el *ahora*." (Levinas 1967,174)

Y también recordemos que en *Ideas II* Husserl había hecho todo un desarrollo sobre la constitución pasiva que se va originando a partir de la corporalidad, especialmente a partir de las ubiestesias y las cinestesias. Que la corporalidad es el punto cero de referencia a partir del cual se constituye el horizonte del mundo. No hay significación sin que haya una corporalidad centrada que tome experiencia del mundo. Entonces Levinas ha leído con más cuidado algunos textos importantes de Husserl, lo cual no significa que su propuesta sea una calca de las descripciones de Husserl, porque Levinas va a ver algo más originario, que lo señalaremos más adelante, pero tenemos que reconocer la vuelta a Husserl que ejecuta Levinas. No es posible pensar el origen del sentido sin pensar a su vez cómo es que ese sentido originario debe aparecer en su forma más concreta, a partir del tiempo y el espacio, pero para que éstos sean posibles es necesario que haya una auto-constitución de sí mismos, porque no podemos partir de ninguna objetivación, eso ya sería un defecto en la descripción de lo originario, es por eso que se necesita encontrar lo originario en su auto-constitución y pensado de manera radical; y esta va a ser la función de la subjetividad pensada como sensibilidad. En principio y para seguir ahora el desarrollo de nuestra problemática debemos ver que Levinas identifica la sensibilidad con la estructura temporal de la conciencia y por ello toma la *Urimpression* de Husserl como base de la conciencia temporal. ¿Pero qué es esta proto-impresión o impresión originaria? Es importante señalar que para Husserl la impresión originaria no es un punto concreto, sino un fluctuar de la conciencia, porque la conciencia está siempre en movimiento, así la impresión originaria siempre tiene una retención¹ y una protención¹, es decir, un momento que guarda el ser de

¹ "El «punto-fuente» que inaugura el «producirse» del objeto que dura es una impresión originaria. Esta conciencia está en constante mudanza: el sonido-ahora dado en persona muda continuamente a algo que ha sido (o sea, muda conscientemente, cambia «en» la conciencia; un sonido-ahora siempre nuevo releva continuamente al que ha pasado a la modificación. Pero cuando la conciencia del sonido-ahora, la impresión originaria, pasa a la retención, esta misma retención viene a ser por su parte un ahora, algo en existencia actual. Mientras la retención misma es actual (aunque no es sonido actual), ella es retención *del* sonido que ha sido [...] Cuando un objeto temporal ha transcurrido, cuando su duración actual ha pasado, en absoluto ha

lo que se le ha hecho presente y una anticipación inmediata de lo que puede presentarse a continuación, es decir, que la impresión originaria no es un punto del tiempo, sino una unidad temporal, es unificación. Aparte de esto otro elemento importante de la descripción tanto de Husserl como de Levinas es que la temporalidad de la conciencia todavía no es un ámbito objetivante, no es todavía algo mundano, pues es el origen de todo lo mundano. Y por último es ante todo una auto-constitución, es en lo que se basará todo lo simbólico, en la auto-constitución temporal del flujo de conciencia en su movimiento fluctuante. Murakami expresa esto de una manera muy eficaz:

“Il y a trois choses à remarquer. 1) La conscience du temps est toujours déjà en mouvement, elle est toujours déjà la protention et la rétention, c'est-à-dire le rapport à l'impression tout juste passé et à l'impression qui va venir tout de suite. La conscience du temps est la conscience de l'écoulement. 2) La rétention et la protention en tant que conscience du temps ne sont pas la conscience objetivante, à savoir elles ne sont pas la réflexion sur le temps. Elles sont involontaires et originellement passives. Elles ne sont donc pas conscience au sens de visée intentionnelle, elles sont plutôt sensations. 3) la conscience du temps se réfère à soi. Il n'y a pas de rapport sujet-objet dans la rétention et la protention. C'est la différence par rapport au ressouvenir et à l'anticipation, où le sujet (dans notre vocabulaire le « soi ») se réfléchit sur le moment passé ou futur comme son objet intentionnel. La rétention et la protention ne sont pas dans l'ordre de la perception mais dans la sensation de l'écoulement (vécu passif de l'écoulement) et ce qui est senti n'est pas l'instant objectif mais le soi dans le flux” (Murakami 2002, 31)

También debemos hacer notar que Levinas no sólo piensa en la temporalidad como auto-constituyente, porque un esquema meramente temporal, aunque originario no podría tener contenidos concretos, el ahora, la retención y la protención son sólo formas de la temporalidad, pero no un ámbito concreto originario, estrictamente hablando, la temporalidad es la forma en que la conciencia se constituye a sí misma en su originariedad, pero le hace falta el contenido de la vida, su verdadera facticidad. Ese contenido Levinas lo

muerto con ello toda conciencia del objeto que ahora es pasado, aunque la conciencia nunca más volverá a operar respecto de él como conciencia perceptiva, o quizá mejor como conciencia impresional.” (Husserl 1928, 51-2)

¹ “Por eso Husserl cimienta su fenomenología del tiempo sobre un análisis de nuestra respectiva conciencia presente del tiempo. Con base en el caso modélico de la percepción sensorial de un objeto que me encuentra presentemente, Husserl realiza el descubrimiento revolucionario de que el ahora experimentado concretamente no es un límite inextenso, sino campo de presencia (*Präsensfeld*): mediante la ‘protención’ (*Protention*) y la retención (*Retention*) la conciencia del presente se extiende un cierto trecho, dependiendo del grado de atención respectiva. A decir verdad la ‘proto-impresión’, la captación presente de un contenido de experiencia, conforma el núcleo (*Kern*) de la percepción. Pero a la proto-impresión pertenecen, a título de entorno de horizonte (*horizonhafte Umgebung*) tanto el futuro próximo en su arribo, como el pasado en su ida.” (Held 2009, 10)

encontrará en el análisis de la sensibilidad como espacialidad a partir de la corporalidad. Por eso no podemos caer en el error de pensar que el cuerpo es un objeto más del mundo, sino que el cuerpo es un cuerpo sintiente, que posibilita la apertura del mundo en su moverse cotidiano, en el voltear la cabeza, el desplazarse, en todo movimiento se va constituyendo la espacialidad. No hay que pensar al cuerpo como algo constituido, sino que él es el que permite toda constitución espacial, su sentir es creación espacial. Configuración dada a partir de la movilidad del cuerpo. Esto es algo que había visto con claridad Husserl en *Ideas II*:

“Las *cosas* aparecen, y lo hacen por este o por aquel lado, y en esta manera de aparición radica insuprimiblemente encerrada la referencia de un aquí y sus direcciones fundamentales. Todo ser espacial aparece necesariamente de tal modo que aparece más cerca o más lejos, como arriba o abajo, como a la derecha o a la izquierda. Ello vale respecto de todos los puntos de la corporeidad aparente, que a su vez tienen, en relación unos con otros, sus diferencias con respecto a esta cercanía, a este arriba y abajo, etc., los que como tales son aquí cualidades” de aparición peculiares que se escalonan como dimensiones. Ahora bien, el cuerpo tiene para su yo el distintivo peculiar de que porta en sí el PUNTO CERO de todas estas orientaciones. Uno de sus puntos espaciales, que incluso puede no ser un punto realmente visto, está siempre caracterizado en el modo del aquí central último, esto es, un aquí que no tiene ningún otro fuera de sí en referencia al cual él fuera un ‘allí’. Así, todas las *cosas* del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo, tal como todas las expresiones de la orientación llevan consigo esta referencia. Lo ‘lejos’ es lejos de mí, de mi cuerpo, la ‘derecha’ remite al lado derecho de mi cuerpo, digamos la mano derecha, etc. Gracias a su capacidad de movilidad libre, el sujeto puede ahora poner en movimiento el sistema de sus apariciones y con ello las orientaciones. Estas alteraciones no significan alteraciones, y específicamente no significan movimientos, de las *cosas* del entorno: el cuerpo del sujeto ‘cambia su puesto’ en el espacio; las *cosas* de su entorno aparente están siempre orientadas, todas las apariciones de *cosa* conservan su sistema fijo de acuerdo con la forma; la forma de la intuición, la legalidad de la matización y con ello la forma del orden de la orientación con un centro, permanecen necesariamente conservadas; pero mientras que el sujeto siempre, en cada ahora, está en el centro, en el aquí, desde donde ve todas las *cosas* y hacia el mundo, el lugar *objetivo*, el sitio espacial del yo o de su cuerpo es un sitio cambiante.” (Husserl 1952, 198)

Levinas tiene muy en cuenta lo que Husserl ha descrito, que el cuerpo es el lugar de la constitución del espacio, de hecho para que haya objetivación es necesario el centramiento corporal, pero ese centramiento no es todavía algo simbólico, la espacialidad todavía no nos ofrece ‘objetos’, ‘cosas’, es decir constituciones de sentido, sino que nos muestra un mundo de sensibilidad, la vida de gozo en sus elementos originarios como nos había descrito Levinas. Ello es lo que permitirá toda constitución de sentido de orden superior, pero lo sensible es algo originario, todavía no es siquiera percepción, porque “la

percepción del movimiento comienza en el nivel de lo sensible, todavía anterior a la percepción de los *objetos*, los cuales ya suponen el lugar. Por tanto, el lugar y la configuración de lugares o espacio son la *idealización* de una vida trascendental que ellos enmascaran, que se dilucida en intenciones de otro tipo que esta idealización –que lo hace en las *cinestesis*.” (Levinas 1967, 202) El cuerpo entendido como sensibilidad es parte de la intencionalidad fundamental, porque es el punto cero que posibilita toda constitución objetiva, con su movilidad constituye el punto de referencia absoluto a partir del cual se puede realizar una enunciación de sentido. Así debe entenderse que las ubiestesias y las cinestesis de las que nos habla Husserl en *Ideas II* no pueden entenderse como un reflexionar sobre mi cuerpo, como un ámbito fundado, sino que primeramente se presentan de forma pasiva, sin que la subjetividad tome conciencia de ellas de forma inmediata, el cuerpo con su movilidad va constituyendo mundo pasivamente. No hay sentido sin movimiento, y por ello, sin corporalidad sintiente. Entonces vemos que la estructura del mundo como Heidegger la piensa, una articulación de sentido por referencias prácticas, tiene que estar fundada en las formas originarias en las que se constituye el sentido, en la temporalidad y en la espacialidad que se presentan a partir de la sensibilidad, porque asumir simplemente que el mundo tiene ya desde siempre un sentido es no profundizar en el origen de ese sentido. Heidegger diría que esto supondría una estructuración de ámbitos ontológicos, estratos que sólo pueden aparecer en la reflexión, es decir *a posteriori*, pero Levinas está tratando de mostrar que esto no es cierto, el centramiento corporal intenta mostrar cómo es posible pensar los ‘objetos’ antes de toda objetualidad, como elementos, es decir, antes de toda simbolización lingüística o conceptual. Esta es parte importante de la fenomenología de Levinas que le permitirá seguir sus desarrollos éticos, lo veremos. Sin embargo, ahora centrémonos en la auto-constitución, o como Levinas le llamará la iteración originaria, que tendría que darse en los ámbitos originarios de la subjetividad. Veamos la descripción de Levinas:

“Es necesario admitir aquí un retorno del tiempo sobre sí mismo, una *iteración* fundamental. La conciencia de la permanencia del flujo, por ejemplo, es una efectuación de la permanencia del flujo, por ejemplo, es una efectuación ‘idéntica en su forma’ El ‘ya pasado’ y el ‘inmediatamente pasado’ son la distanciaci3n misma de una proto-impresi3n que se modifica respecto de una proto-impresi3n completamente nueva. Acontecimiento y conciencia est3n en el mismo plano. La distanciaci3n de la *Urimpression* – es el acontecimiento, de suyo primero, de la distanciaci3n del desfase que no se trata de constatar respecto de otro tiempo, sino

respecto de otra proto-impresión que está, ella misma, implicada ‘en el tema’: la mirada que constata la distanciaci3n es esta distanciaci3n misma. La conciencia del tiempo no es una reflexi3n sobre el tiempo, sino la temporalizaci3n misma: la *demora* de la toma de conciencia es el *despu3s* mismo del tiempo. La retenci3n y la protenci3n no son contenidos constituidos, a su vez, como identidades ideales en el flujo de lo diverso – son el *modo mismo* del flujo: el retener o el protener (‘pensamiento’) y el ‘ser-a-distancia’ (acontecimiento) coinciden. La conciencia de... es aqu3 el flujo. La conciencia es el acontecimiento constituyente y no 3nicamente, como en el idealismo, el pensamiento constituyente. *Al flujo que es el sentir mismo de la sensaci3n, Husserl lo llama subjetividad absoluta, subjetividad m3s profunda que la intencionalidad objetivante y anterior al lenguaje. Tras este flujo original no hay otra conciencia que constata este pensamiento o este acontecimiento. El flujo donde la dualidad de la conciencia y del acontecimiento es superada, ya no tiene constituci3n; condiciona toda constituci3n y toda idealizaci3n. La distanciaci3n es retenci3n y la retenci3n es distanciaci3n: la conciencia del tiempo es el tiempo de la conciencia”* (Levinas 1967 221-22. 3nfasis m3o.)

Importante es mostrar que Levinas est3 aqu3 viendo el problema fenomenol3gico por excelencia, que la conciencia debe constituirse a s3 misma en tanto fuente de toda constituci3n de sentido. Pero leamos con calma la cita anterior, porque es una s3ntesis grandiosa del problema de la iteraci3n fundamental. Lo primero que se3ala Levinas es que en la auto-constituci3n, en la iteraci3n fundamental, hay un desdoblamiento inmediato y efectivo de la conciencia a partir de su flujo temporal, porque toda impresi3n originaria se vuelve inmediatamente una retenci3n, en el sentido de que la conciencia del tiempo no puede describirse como algo fijo, como un punto a partir del cual comienza la temporalidad, sino que es movilidad pura, un flujo que sigue siempre su curso, es por eso que entonces hay un desdoblamiento inicial, porque toda impresi3n originaria se vuelve pasado en un instante inmediato, este pasado es el que la retenci3n logra aprehender nuevamente para darle unidad a la conciencia. De hecho parece que la retenci3n es parte esencial y necesaria de la estructuraci3n del sentido, si no fuera por ella entonces no podr3amos asir ninguna experiencia y no habr3a forma de asentar el 3mbito simb3lico, de aprehender ‘cosas’, pues no ser3 siquiera pensar en la identidad de los objetos, pero el hecho es que la conciencia puede retener su vida, sus vivencias, sus actos, y por ello, es que en esa retenci3n pasiva es donde se va a fundar lo conceptual. Sin embargo, lo m3s importante que nos est3 se3alando Levinas es que hay un desdoblamiento originario de la subjetividad en tanto que es temporal, pero a su vez y al mismo tiempo tambi3n hay una unificaci3n inmediata. Este es el movimiento natural de la conciencia, en el que se manifiesta a s3 misma, este es el modo en que la originariedad se presenta, si hay una

auto-constitución se hace en este doble movimiento de extrañamiento y reapropiación para volver a configurar una unidad de conciencia. De hecho Murakami lo expresa claramente:

“L’instant passe en émergeant ou émerge en passant. Le présent vivant n’est pas un point saisissable mais la fluctuation même, l’impossibilité du point même. Levinas nomme temporalité (ou temporalisation) ce déphasage intrinsèquement irréductible de l’instant. Cette différenciation originaire du phénomène est la temporalisation originaire. Le « tout » dans le monde se différencie à chaque instant. Et cette auto-différenciation est tout de suite ou plutôt toujours déjà récupérée par l’aperception et constitue une unité de la conscience intime du temps et du monde constitué. L’unité du monde s’institue ainsi dans la récupération perpétuelle de l’auto-différenciation de l’instant évanescent. Dans la récupération, « rien n’est perdu » (sauf certaine déformation cohérente de l’auto-déphasage dans la récupération), sinon rien ne serait aperçu comme quelque chose d’identique, il n’y aurait plus alors de perception identifiante d’un objet, et il n’y aurait même pas de flux du temps. L’auto-différenciation et la récupération (comme sa déformation identifiante) sont toutes les deux indispensables pour la constitution de l’unité de la conscience du temps” (Murakami 2002, 43)

Esta parte de la descripción será fundamental para Levinas, porque en primer lugar está mostrando cómo es que se da la auto-constitución del flujo temporal, a partir de la impresión originaria que le da paso a una nueva impresión originaria y que la anterior es recuperada inmediatamente y de forma pasiva por la retención: Es así como se va constituyendo toda objetivación y toda sedimentación de sentido. Pero algo importantísimo es el desgarramiento que se abre en la temporalidad originaria, porque Levinas está mostrando que no hay una unidad fundamental en la subjetividad, sino que hay originariamente desplazamiento, auto-diferenciación de lo idéntico y por tanto que hay una capa de ‘sentido’ que es mucho más originaria que lo simbólico. Y ¿por qué es tan necesaria esta distinción? Porque cuando Derrida le critica a Levinas que ha intentado mostrar el ámbito originario a partir de una estructuración simbólica, es decir lingüística, y todavía peor, que lo ha hecho a partir de los conceptos heredados de la tradición filosófica, entonces Levinas va a señalar que es cierto, que todo el orden simbólico se estructura a partir de una mediación temporal y de una modalización lingüística, que tal vez no hay manera de expresar lo originario, porque siempre se nos pierde el *decir* en lo *dicho*, de allí que en *De otro modo de ser, o más allá de la esencia* va a hacer una distinción entre el estos dos conceptos, el *decir* sería la forma temporal más originaria que es anterior a todo desgarramiento, pero que por su temporalidad inherente se pierde a cada momento y la única forma de recuperarla es a partir de lo *dicho*, de una sedimentación de sentido, una

estructuración originaria pero simbólica que es posible gracias a la retención. Así pues, lo que estaría mostrando Levinas es que el ser, la esencia no puede pensarse nunca como identidad, sino que hay siempre una ruptura inicial, una diferenciación originaria y ésta es algo que está más acá de lo simbólico y eso es lo único que Levinas quiere mostrar. Que hay algo que precede a toda estructuración semiótica, si puede ser expresada en su originalidad no es algo que deba ser tan importante, a Levinas lo que le interesa es tratar de mostrar ese ámbito que está antes de toda significación. No tanto la posibilidad epistémica de aprehenderlo, eso ya es algo fuera de su interés. Y ¿por qué? Porque lo que busca Levinas es mostrar un suelo originario en el que se encuentra la ética, no busca una epistemología de este ámbito. Le basta con que su descripción dé cuenta de él. Es porque quiere mostrar que la intencionalidad no basta, que hay que pensar fuera de la intencionalidad para poder acceder a lo originario. Pero aquí ya nos estamos dando un salto precipitado sin haber preparado el terreno de buena forma. Así que recapitulemos rápidamente lo que hemos alcanzado con Levinas hasta este punto. Primero que la intencionalidad debe abarcar un estrato más originario que lo simbólico. Segundo que este ámbito se alcanza a partir de la sensibilidad en su desdoblamiento en la temporalidad y la espacialidad, en tanto que es allí donde se muestra la auto-constitución de la conciencia o la iteración originaria, aunque no hayamos visto la forma en que se constituye la iteración en la sensibilidad por cuestiones de espacio, pero para ello puede verse *De otro modo de ser o más allá de la esencia*. Por lo tanto, hasta aquí hemos visto que la intencionalidad originaria nos remite a la sensibilidad, a un modo originario que es la corporalidad del sujeto, pero que a fin de cuenta no sale de sí. Que es siempre un estar ya en si inmanencia gozando el mundo y parecería que es desde allí donde se funda el orden semiótico del mundo, es decir, la mundaneidad del mundo. ¿Entonces cómo llegó Levinas a la ética? ¿Cómo fue posible pensar al Otro? Increíblemente es porque Levinas siguió fiel a las consecuencias de su descripción, fue por la misma descripción que Levinas hace de la subjetividad como sensibilidad que Levinas pudo pensar una ética fenomenológica. Porque el filósofo lituano-francés se da cuenta que todo lo simbólico puedo aprehenderlo a partir de la Mismidad del Yo, a final de cuentas, por más pasividad que sea la auto-constitución fundamental, sigue siendo un mínimo poder el que ejerce la subjetividad, en tanto que instaure el orden simbólico del mundo. Pero la descripción le ha mostrado que hay un

ámbito que escapa a lo simbólico que no puede ser tematizado, que no puede ser reducido a la Mismidad del Yo, ni a ninguno de sus poderes y eso que no cae dentro de las posibilidades del Yo, es lo que llega siempre a cuestionarlo, es una alteridad irreductible que nunca puede ser aprehendida por la Mismidad del Yo, es algo que ya no cae dentro de la intencionalidad, ni siquiera de la intencionalidad más originaria. Eso que no cae dentro de la intencionalidad originaria es el Otro, la alteridad absoluta, irreductible a todo poder y por tanto el cuestionamiento absoluto del Yo, es eso que ningún poder del Yo puede mermar. Por eso cuando Levinas nos dice en *Totalidad e Infinito* que la “ética es la filosofía primera” debe tomarse con toda seriedad esta afirmación, y no lo es porque haya que darle prioridad a la ética antes que a las demás ramas de la filosofía, sino que su descripción de la sensibilidad le ha señalado el ámbito anterior a lo simbólico y ese ámbito es mucho más originario y no proviene de ningún poder del Yo, sino que es siempre su cuestionamiento, y ese cuestionamiento proviene no de lo otro, porque eso siempre puede ser aprehendido, sino que proviene del Otro, de una alteridad que no cae nunca dentro de los estratos del Yo. Es por eso que Levinas nos dice en su artículo *¿Es fundamental la ontología?*:

“Parece como si, en este punto, al comprometernos en la reflexión, y debido justamente a las mismas razones que desde Platón someten a la sensación de lo particular al conocimiento de lo universal, nos viésemos obligados a someter las relaciones entre los entes a las estructuras del ser, la metafísica a la ontología, lo existencial a lo existenciarlo. Por otra parte, ¿cómo podría en principio la *relación* con el *ente* ser otra cosa que su *comprensión* como ente, el hecho de dejarlo se libremente en cuanto ente? Excepto en el caso de los otros. *Nuestra relación con otro consiste ciertamente en querer comprenderlo, pero esta relación desborda la comprensión. No solamente porque el conocimiento del otro exige, además de curiosidad, simpatía o amor, maneras de ser distintas de la contemplación impasible, sino porque, en nuestra relación con otro, él no nos afecta a partir de un concepto.*” (Levinas 1951, 17. Énfasis mío.)

Levinas muestra que el campo que es previo a todo lo simbólico es la alteridad del Otro que siempre me cuestiona, porque no se presenta a partir de la comprensión, de la ontología, de la intencionalidad originaria, sino que es una relación de otro orden que desborda toda comprensión posible. Es por eso que en una entrevista que le hacen a Levinas él nos cuenta: “Lo que ante todo quería mostrar indicar con esa frase (El Rostro del otro sería el comienzo mismo de la filosofía) es que el orden del sentido, que juzgo primario, es precisamente lo que nos llega desde la relación interhumana y que, por ello, el

Rostro, con todo lo que el análisis puede revelar acerca de su significación, es el comienzo de la inteligibilidad.” (Levinas 1982, 129) La relación ética, con el otro hombre es lo que funda todo el campo de la sensibilidad, y por tanto, el campo lingüístico y los diversos estratos humanos, porque mi Mismidad nunca tiene el poder absoluto, siempre hay un Otro que está allí para cuestionar mi poder. Es por esto que nos dice en *Totalidad e Infinito*:

“Una relación cuyos términos no forman una totalidad, sólo puede producirse pues, en la economía general del ser como tránsito del Yo al Otro, como *cara a cara*, como perfilando una distancia en profundidad –la del discurso, de la bondad, del Deseo – irreductible a aquello que la actividad sintética del entendimiento establece entre los términos diversos –mutuamente – que se ofrecen a su operación sinóptica. El Yo no es una formación contingente gracias al cual el Mismo y el Otro – determinaciones lógicas del ser – pueden por añadidura reflejarse *en un pensamiento*. Para que la alteridad se produzca en el ser hace falta un «pensamiento» y un Yo. La irreversibilidad de la relación se produce sólo si la relación es llevada a cabo por uno de los términos de la relación, como el movimiento mismo de la trascendencia, como el recorrido de esa distancia y no como una retención o la invención psicológica de este movimiento. El «pensamiento», la «interioridad» son la ruptura misma del saber y la producción (no el reflejo) de la trascendencia. No conocemos esta relación – por eso mismo notable – más que en la medida en que la efectuamos. La alteridad sólo es posible a partir del Yo” (Levinas 1961, 63. Énfasis mío.)

Empecemos con la última frase de la cita, la alteridad sólo es posible a partir del Yo, esta no es una deducción lógica que Levinas esté llevando a cabo, como decir que la identidad implica la diferencia, sino que sus análisis fenomenológicos le han mostrado que la subjetividad, aun en su originariedad más radical, en su pasividad, no es dueña de todo sentido, que siempre hay algo que no puede aprehender, por más que lo intente, que se esfuerce en la ampliación de su dominio, hay algo que siempre escapa a sus posibilidades. Y es la alteridad del Otro, no hay como comprenderla de manera inmediata, ni con rodeos, entonces la alteridad es posible sólo a partir del Yo, pero porque ese Yo me muestra su impotencia frente al Otro, porque está siempre llamado a responder por sus actos, porque en el origen no se encuentra la comprensión sino la relación con la trascendencia absoluta. Por eso mismo dice en esta misma cita que es el pensamiento y la interioridad son la ruptura del saber, porque el pensamiento no alcanza todo, la interioridad no posee ni logra dar cuenta de la existencia del prójimo. El prójimo me interpela desde su altura y nunca puedo recurrir a un saber, ni siquiera al auto-conocimiento, la auto-constitución, para librarme de ese llamado. Es mi falta de comprensión lo que no me deja evitarlo, es curiosidad por saber que nunca llega a su cometido. Es siempre estar con vistas a algo que nunca se puede alcanzar.

Es por eso que Derrida puede afirmar:

“El rostro no es una metáfora, el rostro no es una figura. El discurso sobre el rostro no es una alegoría ni, como se estaría tentado de creer, una prosopopeya. De ahí que la altura del rostro (en relación con el resto del cuerpo) determine quizás *en parte* (en parte solamente, lo veremos más adelante) la expresión *altísimo*, sobre la que nos interrogábamos anteriormente. Si la altura de lo altísimo, estaríamos tentados de decir, *no pertenece* al espacio (y por eso el superlativo debe destruir el espacio construyendo su metáfora), no es por ser extraño al espacio, sino por ser (en) el espacio, el origen del espacio, por orientar el espacio a partir del habla y de la mirada, del rostro, de la cabeza que gobierna desde arriba el cuerpo y el espacio. (Aristóteles compara ciertamente el principio trascendente del bien con el jefe de los ejércitos; ignora sin embargo el rostro, y que el dios de los ejércitos es La Faz.) El rostro no significa, no se presenta como un signo, sino que *se expresa*, dándose *en persona*, en sí, *kath'auto*: «La cosa en sí se expresa». Expresarse es estar *detrás* del signo. Estar detrás del signo, ¿no es *en primer término* estar en condiciones de asistir (a) su palabra, prestarle su ayuda, según la expresión del *Fedro* pleiteando contra Thot (o Hermes) y que Levinas hace suya muchas veces? Sólo la palabra viva, en su dominio y su magistralidad, puede prestarse ayuda, sólo ella es expresión y no signo sirviente. Con tal que sea verdaderamente palabra, «la voz creadora, no la voz cómplice que es una voz sirviente» (E. Jabés). Y sabemos que todos los dioses de la escritura (Grecia, Egipto, Asiría, Babilonia) tienen el *status* de dioses auxiliares, secretarios serviles del gran dios, pasadores lunares y astutos que destronan a veces al rey por procedimientos deshonorosos. Lo escrito y la obra no son expresiones, sino signos, para Levinas.”(Derrida 1989)

Levinas quiere mostrar que el origen del sentido ya ni siquiera se basa en la intencionalidad más originaria, sus descripciones de la auto-constitución temporal del flujo de conciencia le han mostrado un ámbito que precede a toda inteligibilidad y que es algo que escapa a la comprensión, a la ontología, porque la ontología se basa en la pre-comprensión originaria del mundo, pero lo que está antes del mundo es la sensibilidad, pero todavía hay algo más primigenio y es el cuestionamiento que el Otro le hace al Yo. No hay forma de escapar a ello, la ontología debe ser cuestionada y por ello Levinas va a mostrar la relevancia de la ética. Porque desde allí es donde puede verse la inteligibilidad más originaria, lo que posibilita todo lo demás. No es cuestión de gusto, sino derivaciones de los análisis rigurosos de la intencionalidad objetivante y de la intencionalidad originaria que Levinas ha realizado. Heidegger y Husserl querían buscar lo originario, pero el problema es que ambos lo querían encontrar en una comprensión. No vieron que lo originario está más allá de este estrato, que no se puede siquiera hacer manifiesto desde la comprensión. Es por eso que García-Baró nos dice:

“Lo que más urge decir a este propósito es que la ontología es violencia porque, por su naturaleza misma, es negación parcial del ente término de la relación. Y puede ser esta violencia porque, radicalmente, es posesión. Y, finalmente, es posesión porque es gozo, disfrute del ente. Violencia, ya que el aparentemente pacífico dejar ser es, en realidad, aprehender el ente desde más allá de él mismo, desde lo que él no es. Reducirlo a lo universal, en primer lugar, para, en definitiva, entender lo universal mismo a la luz suprema de la verdad del ser. Todo esto es siempre la relación ontológica con lo que existe; luego es que puede (puedo) negar parcialmente el ente. Está, pues, ya desde siempre a mi merced. No del todo -en tal caso no quedaría ante mí nada que comprender-, sino sólo parcialmente, justo olvidándome de lo que en él es puramente suyo o puramente individual. Lo poseo y lo asimilo a lo mío propio y familiar; aunque sólo gozo de su posesión encerrado en mi ámbito también de una manera parcial. Un resto permanece, gracias al cual es todavía ese ser diferente de mí mismo. Si la religión debe ser pensada -e incluso rehusando el primado de la ontología-, entonces tenemos ya ahora, siquiera sea negativamente, adelantado un largo trecho en la descripción de su peculiaridad absoluta. Sobre todo, la religión es renuncia completa a la violencia, no posesión, no disfrute, no negación. Una no negación que puede, precisamente por serlo, subvertirse luego en el deseo de negación no parcial, sino total. No comprensión en el horizonte de lo que no se es -de aquello gracias a lo cual se es comprensible y se es lo que se es-; sino inmediatez perfecta con la individualidad absoluta e irreductible, inviolable (o sea santa), inasimilable-, incomprendible radicalmente, otra respecto del ser y del ente. Y también innominable, en la medida en que nombrar es trascender hasta el horizonte desde el que se regresa para ver lo que está alzado en su medio. Una relación así es sólo entendible como multiplicidad que no proviene de una unidad superior, que no es decadencia de un todo único y más antiguo.” (García-Baró 1996, 77)

García-Baró explica que la ontología debe ser cuestionada, pero no porque sea algo que simplemente queramos, sino que la alteridad irreductible del Otro no se deja aprehender por ningún método de comprensión, a menos de que sea negada su alteridad. La ontología es violencia ejercida contra el Rostro, contra lo Infinito que se encuentra siempre anterior a mí y al que se le tiene que responder ¡heme aquí! Porque su palabra siempre viene desde una anterioridad inmemorial, porque está antes de todo lo simbólico, lo sustenta, no hay forma en que yo tenga poder que lo supere. Estoy siempre cuestionado por su palabra. Es allí cuando Levinas afirma que yo soy ya siempre responsable, porque el criterio originario de individuación no puede ser una actividad del yo, ya sea el pensamiento o cualquier otra clase de poder de la Mismidad, sino que ante todo estoy siempre cuestionado y si es así, entonces la unicidad del Yo se da por esa responsabilidad que me es asignada antes de siquiera ser consciente de ello, antes de que la libertad o cualquier otro poder del Yo decida, ya es responsabilidad absoluta frente al Otro que en su aparecer es cuestionamiento indudable frente al Yo, es la estructura sensible de la subjetividad la que posibilita el cuestionamiento. Es la experiencia del Otro lo que Levinas

denominará en *De otro modo de ser, o más allá de la esencia* la pasividad más pasiva que toda pasividad, ya que el Otro está siempre allí. Nunca hay una mínima intervención del Yo anterior a su presentación. Por eso nos parece importante terminar señalando que el discurso ético de Levinas se basa en descripciones fenomenológicas y no en pasajes y concepciones teológicas. Si bien es cierto que la teología y la tradición judía le aportan temas al pensamiento fenomenológico de Levinas, esto no significa que el desarrollo de estos temas sea sólo un giro teológico. Levinas siempre fue muy meticuloso en sus descripciones y gracias a ello es que logró vislumbrar la salida del ser. Hay algo que precede a toda ontología, que escapa de la comprensión originaria, de la intencionalidad primigenia que es la sensibilidad, que cuestiona radicalmente los poderes del Yo. Y eso es la alteridad absoluta del Otro, por eso cuando Levinas afirma que en el rostro del Otro reconozco el rostro de Dios, no es simplemente un recurso teológico, sino parte de una descripción fenomenológica que quiere dar cuenta de la imposibilidad de la entrada en la comprensión de la alteridad absoluta del Otro, es como si quisiera encontrar la revelación divina en el orden simbólico, y es así de paradójica la relación primigenia que se establece con el Otro. Lo que Levinas termina cuestionando es la idea misma de intencionalidad, quiere mostrar que hay un excedente que no cae dentro de la intencionalidad, es la mala conciencia, porque siempre va más allá, donde su poder ya no alcanza. Sin embargo este ya es un tema sumamente complicado y requeriría de análisis mucho más detallados y complejos, aquí sólo queríamos dejar constancia de la radicalidad de Levinas y su impresionante labor fenomenológica que le ha permitido cuestionar la ontología y mostrar una posible salida del ser, al afirmar que más allá del ser se encuentra el Bien.

CAPÍTULO 5. Michel Henry. La Afección de la Vida.

“La subjectivité est ce qui me donne le monde à chaque instant et, si nous entendons par monde le tout de ce qui est, elle est le fondement de toutes choses, l’absolu auquel elles renvoient toutes et sans lequel elles ne seraient pas.”

Michel Henry

Ha llegado la hora de darle la palabra a la fenomenología de Michel Henry, ha sido un largo rodeo, pero necesario; sin él no tendríamos los elementos mínimos y necesarios para comprender la fenomenología de este gran pensador. Como siempre empezaremos haciendo delimitaciones en la manera en que abordaremos la propuesta fenomenológica de Michel Henry. Es evidente que nuestra base son las traducciones que hemos hecho de este autor, por ello mismo comenzaremos analizando detenidamente las propuestas y objeciones que Henry hace en estos tres textos, pero sería un grave error sólo quedarnos en la exégesis de nuestras traducciones, porque el pensamiento de Henry está desplegado en una prolífica obra, así que tendremos que intentar incorporar los resultados más sobresalientes de sus obras más importantes, a saber, *L’essence de la manifestation*, *Fenomenología material*, *Encarnación*, *Yo soy la verdad*, entre otras más. Esta será la tarea fundamental, mostrar con la mayor claridad posible el pensamiento de Michel Henry, aunque intentaremos ir dando por lo menos prioridad a los temas que van apareciendo en las traducciones y los iremos completando con otras afirmaciones u otras líneas de pensamiento que Henry hace a lo largo de su obra. Otra cosa más que debemos señalar antes de comenzar va dirigida para todo aquel que conozca un poco de la obra de Michel Henry, ya que se dará cuenta de que él tiene, en sus últimos libros principalmente, una tendencia a incorporar elementos teológicos de la tradición cristiana. Especialmente en tres libros, *Yo soy la verdad*, *Encarnación* y en *Palabras de Cristo*. Algunos de los críticos de la fenomenología francesa contemporánea cuestionan esta incorporación e intentan ver en este giro temático un movimiento que volvería a incorporar una metafísica dentro del campo fenomenológico, lo cual haría que la fenomenología entrara nuevamente en ciertos problemas que parecían ya superados¹, lo que nosotros intentaremos mostrar es que la fenomenología de Henry, como la de Emmanuel Levinas, es sumamente radical, allí reside su novedad, entonces no es que

¹ Para un análisis detenido véase Janicaud, 1991. Especialmente el capítulo IV titulado “Les surprises de l’immanence”.

se vuelvan a incorporar presupuestos antiguos, sino que ha sido una tal necesidad de incorporar elementos nuevos de tradiciones distintas a la griega, nuevas formas de pensar que hasta allí ha sido a donde lo conduce a Michel Henry su radicalidad fenomenológica. Él va a intentar llevar hasta sus últimas consecuencias la reducción fenomenológica, va a pretender señalar sus alcances, y esto lo conducirán hasta una inmanencia radical de la vida que será identificada en sus últimas obras con Dios. Este giro en el pensamiento de Henry es un desplazamiento conceptual que nos quiere llevar hacia la originariedad más pura, antes de todo campo temático y por ello Henry reconoce, como Husserl, que nos faltan nombres en el lenguaje cotidiano para poder expresar esa originariedad en su pureza absoluta. Tal vez sea esa la razón por la cual los fenomenólogos contemporáneos han tomado prestados conceptos de la teología, sin embargo ello no quiere decir que hayan recaído en una metafísica acrítica, aun si ellos asumen la necesidad de una tal metafísica, como Emmanuel Levinas que en un sentido muy particular quiere llevarnos a pensar de otro modo que ser, hacia algo que precede esta existencia, que la hace un rehén, pero ello no se encuentra en la luz del ser, sino sólo como una exterioridad del ser, como una trascendencia metafísica, pero este tipo de afirmaciones no suponen nunca un planteamiento acrítico, sino que debe verse como una radicalización de los planteamientos fenomenológicos tradicionales, es el intento por tematizar el excedente de sentido que posee la originariedad en su completa pureza¹. Esta es la primera aclaración que debíamos hacer, pero ahora seguirá una limitante en este tema tan polémico, porque este giro y radicalización es algo que no podremos examinar puntualmente, ya que debemos acotar nuestra temática y saldría de nuestros alcances de este comentario analizar la transformación e incorporación de elementos teológicos en la filosofía de Henry, así, nuestro interés en la fenomenología de Henry se centrará en este ensayo en sus críticas a la fenomenología clásica, es decir, a Heidegger y Husserl, principalmente. Sin embargo,

¹ Puede ser que por ello uno de los fenomenólogos más reconocidos de la lengua española Miguel García-Baró, afirma que: “La estricta *pre-mundanía* de la fenomenología de Husserl es su carácter distintivo frente a las filosofías de la existencia y del ser surgidas de ella, y también frente a las hermenéuticas que dependen de estas filosofías. En el pensamiento contemporáneo, sólo me parece que Michel Henry, Emmanuel Levinas y, menos intensamente, Jaques Derrida, todos ellos en direcciones sensiblemente diferentes, han sabido continuar la intención decisiva de la fenomenología radical de Husserl, bordeando las mundanizaciones de ella llevadas a cabo por Scheler, Heidegger, Ortega, Sartre y Merleau-Ponty.” (García-Baró 1999, 114). Así, la radicalidad de la fenomenología francesa contemporánea y en su necesidad de radicalidad es lo que los impulsa a incorporar nuevos elementos, conceptos, temas, porque lo que quieren alcanzar es el abismo de sentido que se abre en el origen.

debemos aclarar que no creemos que sea posible alcanzar una investigación profunda sobre su propuesta fenomenológica sin tomar en cuenta sus últimos textos, pero nuestro interés será principalmente mostrar el camino que Henry fue recorriendo para llegar a las conclusiones de sus últimos análisis, esto no quiere decir que nos limitemos sólo a su primera propuesta filosófica, sino que también intentaremos incorporar parte de estos últimos escritos cuando sea prudente y hasta necesario hacerlo, aunque no nos centraremos por completo en su última propuesta fenomenológica, a saber, en la identificación de la auto-afección con la Vida y la Vida con Dios, porque ello nos pondría nuevos conceptos, nuevos desarrollos y nuevas cuestiones que hasta el momento no hemos dilucidado en este trabajo. Haciendo esta breve aclaración de impotencia tendremos que comenzar nuestro análisis de la fenomenología de Henry.

En el primer texto presentado, “Cuatro principios de la fenomenología”, Henry va a describir cuáles son los soportes de toda empresa fenomenológica, es decir, en este texto realizó la enorme tarea de analizar y mostrar cuáles son los presupuestos de toda empresa fenomenológica, por lo menos lo que él denominará la fenomenología clásica, y Henry señala que son cuatro: 1) “Tanto aparecer, tanto ser”, 2) “toda intuición donante originaria como una fuente de derecho para el conocimiento”, 3) “¡a las cosas mismas!” y 4) “a tanta reducción, tanta donación”. Y la primera crítica que les hace a todos estos principios es mostrar que todos ellos hasta el momento han sido indeterminados, que no poseen sustancialidad real, es decir, que han estado todavía faltos de *realidad* porque no se ha mostrado nada que los funde; de todo ello se desprende que son solamente principios formales y que todavía no hay un sustento material de ellos, es por ello que nos dice: “Estos cuatro principios fundadores de la fenomenología presentan dos trazos que es importante subrayar desde el principio. De una parte, y a pesar de la reivindicación de radicalidad que se transparenta en su expresión literal, (ellos) permanecen de hecho profundamente indeterminados. Esta indeterminación es tanto más grave cuanto es un peso tanto más peligrosamente el destino de la fenomenología, ya que precisamente se trata de (los) principios fundadores de la fenomenología. Es el carácter puramente formal de los enunciados a los cuales dan lugar, carácter que les retira una gran parte de su rigor y por ahí de su fecundidad.” (Henry 1) Esta crítica que les hace a los principios fundamentales de la fenomenología es lo que tomaremos como problema inicial, porque ello nos dejará ver con

mucha mayor claridad la propuesta de nuestro filósofo en cuestión. Además parece que es la vía de entrada correcta para comprender su fenomenología, pues él apela a la necesidad de una fenomenología material; es decir, a una fenomenología que esté sustentada en una sustancialidad real, que sea capaz de mostrarse a plenitud y no simplemente que lo trascendental se base en principios vacuos y formales¹. Así, el primer problema que plantharemos es lo que Henry denomina en sus últimas obras ‘la verdad de mundo’, porque él considera que éste es un presupuesto ontológico que ha imperado en la fenomenología clásica, y a su juicio, en casi toda la filosofía occidental. Por lo cual será necesario analizarlo con detenimiento y solamente después podremos pasar revista a la crítica que Henry hace a este presupuesto e iremos poco a poco desmenuzando la problemática que viene con ello y después tendremos que ir a la búsqueda de un nuevo método que nos permita aprehender la originariedad en su modalidad más profunda, que nos permita ver la forma en que se manifiesta el aparecer.

Comencemos, entonces, aclarando la afirmación henryana de que el supuesto ontológico que ha imperado en la filosofía occidental es la verdad del mundo. Lo primero que necesitamos es explicar a qué se está refiriendo con este concepto, y saber qué o cuál es la base de esta problemática y digámoslo sin rodeos, la problemática que está a la base de este presupuesto ontológico es lo que hemos venido trabajando a lo largo de este ensayo, a saber, la forma originaria de la fenomenalidad, pues para Henry el trabajo más importante de la fenomenología es mostrar cuál es la condición trascendental del aparecer, pero ello tiene que hacerse al mostrar cómo es posible este aparecer, cuáles son sus condiciones². Así pues, al igual que para los demás fenomenólogos, lo más fundamental para Henry es señalar cuál es el fundamento, el sustento ontológico de la realidad, el problema siempre es mostrar el soporte de todo lo real. Esto es lo que se intenta responder y no sólo la fenomenología, sino la filosofía en general, aunque cada postura filosófica difiera en el

¹ “L’être doit pouvoir *se montrer*. La méthode de l’ontologie est phénoménologique. C’est précisément lorsqu’elle apporte son aide à l’ontologie que la méthode phénoménologique acquiert sa signification philosophique décisive. Qu’est-ce qui peut, en effet, réclamer pour soi, et cela d’une façon impérative et urgente, un mode de présentation explicite et le titre de « phénomène », sinon ce qui ne se montre pas tout d’abord mais demeure le plus souvent caché, à savoir l’être lui-même, l’objet de l’ontologie ?” (Henry 1963, 50)

² “One of Michel Henry’s persistent claims has been that phenomenology is quite unlike positive sciences such as physics, chemistry, biology, history, and law. Rather than studying particular objects and phenomena phenomenology is a transcendental enterprise whose task is to disclose and analyse the structure of manifestation or appearance and its very condition of possibility.” (Zahavi 2007, 133)

contenido de la respuesta. Ahora bien, Henry piensa que la fenomenología es la única que puede dar cuenta del fundamento, porque es la filosofía que intenta no tener presupuesto alguno, o que si lo tiene intenta buscar las bases para este sustento¹, es decir, que la fenomenología se cuestiona a sí misma sobre lo que se funda, está siempre en miras de lo originario y va lo más profundo posible, siempre está en cuestionamiento, y es por esto que el problema del fundamento, de la génesis del sentido es ante todo fenomenológico². Este es el problema que está en el trasfondo, ahora bien, lo que Henry va a describir con el concepto de la verdad del mundo en sus últimas obras o lo que en *L'essence de la manifestation* denominó como el monismo ontológico es lo que él considera que es un presupuesto ontológico que ha tenido la tradición filosófica a la hora de dar cuenta del problema de la génesis del sentido, desde la filosofía griega³ hasta las corrientes más actuales que culminan con la fenomenología clásica. La verdad del mundo, a su juicio, es la determinación de la fenomenalidad del fenómeno que se ha dado en la tradición filosófica, es decir, ésta es una forma específica en que se interpreta el sentido originario del aparecer, de la manifestación, y evidentemente esta interpretación es ya un encubrimiento que ha eclipsado la pureza de la fenomenalidad y le ha otorgado ciertas determinaciones específicas. Entonces el problema del monismo ontológico de la verdad del mundo es que no permite que lo originario se presente tal como es, sino que ante todo se presenta como una interpretación de él, ya que pone un horizonte de visibilidad como algo necesario para que el fenómeno aparezca en su fenomenalidad. Esto es lo que ha dominado a la tradición filosófica, desde los griegos, es por eso Henry nos dice en *L'essence de la manifestation*:

¹ Esto es bien aclarado por Heidegger : “No una ausencia de prejuicios, que es una utopía. La creencia de no tener ningún prejuicio, es ella misma el mayor prejuicio. Dominio frente a cualquier posibilidad de que algo se muestre como prejuicio. No libre de prejuicios, sino libre para la posibilidad de renunciar a un prejuicio en el momento decisivo a partir de una confrontación con la cosa. Esta es la forma de existencia del hombre de ciencia.” (Heidegger 1923-1924, 21).

² “En tant qu’elle est l’application de la méthode phénoménologique au problème de l’essence du phénomène, la phénoménologie se meut dans une cercle. C’est là le signe de son caractère absolu. Ce caractère absolu de la problématique qu’elle institue ne signifie pas que la phénoménologie soit sans présupposition. Elle admet au contraire une présupposition fondamentale en tant que cette présupposition est le fondement lui-même, l’absolu. La phénoménologie est une recherche qui vise à élucider son propre fondement, elle est une réflexion sur elle-même. La phénoménologie est son propre objet.” (Henry 1963, 69)

³ “Qu’est-ce alors que la Grèce, pour Henry? C’est un thème ou une thèse phénoménologique ; c’est d’abord et avant tout le lieu (géographique et temporel, certes, mais surtout en l’occurrence *spirituel*) où *l’ouverture d’un monde est éprouvée pour elle-même*. Le « thème grec » vise et met en avant (en valeur) cette extériorité qui est comprise elle-même comme *rapport au phénomène qui s’étend là-devant* et qui, en s’affinant, deviendra « connaissance » [...] La Grèce, autrement dit, c’est l’épreuve de la visibilité du monde qui passe par la double mise en question de la visibilité et du monde comme tels ; c’est l’émergence de la *question* du monde, au sens de l’étant en général.” (Audi 2006, 54-55)

“Les présuppositions ontologiques qui ont été exposées et pensées comme la condition de la phénoménalité et comme constituant à ce titre l'*essence du phénomène*, seront désignées dans la suite de cet ouvrage sous le titre de « monisme ontologique ». De telles présuppositions commandent, depuis son origine en Grèce, le développement de la pensée philosophique occidentale, elles indiquent l'unique direction de recherche et de rencontre où quelque chose peut se montrer et, par suite, être trouvé par nous. L'unicité de cette direction ne peut être mise en cause que par un dépassement du monisme et le problème se pose de savoir si un tel dépassement a un sens, si, en tout cas, il a jamais été tenté ou esquissé au cours de l'histoire de la pensée humaine. Celle-ci a accompli bien des progrès, notamment dans les temps modernes. *A y regarder de près, cependant, il apparaît que ces progrès se sont toujours déroulés à l'intérieur de l'horizon ontologique dessiné par le monisme et que leur résultat le plus remarquable n'a été, dans l'ontologie contemporaine, que la libération de cet horizon, porté enfin dans la clarté du concept et pensé dès lors comme « l'horizon de l'être ».* Avec celui-ci, toutefois, c'est une forme exclusive qui est prescrite à l'accomplissement de l'expérience et qui détermine, de façon insurmontable, le cadre, le sens et la nature de notre rapport à l'être.” (Henry 1963, 91. Énfasis mío.)

El monismo ontológico o la verdad del mundo, a juicio de Henry, ha sido lo que determina la génesis del sentido, lo originario. Pero ¿cómo sucede esto? ¿Cómo es posible que exista tal presupuesto ontológico a lo largo de la tradición filosófica y que haya pasado desapercibido hasta para los pensadores más radicales, rigurosos y emblemáticos del pensamiento occidental? Esto es lo que trataremos de mostrar, aunque podemos adelantar que si ha pasado desapercibido tal como lo señala este filósofo francés es porque se ha tomado como algo que es completamente fundamental, originario, que se ha identificado la génesis con esta manera de pensarla, se ha hecho una sinécdoque ontológica, la representación de una forma de la manifestación como si fuera la forma universal y originaria en que se presenta la génesis. Si Henry tiene razón en su crítica ha sido por este mismo inconveniente que la filosofía ha tenido una deficiencia fundamental, ya que se ha dado una falta de claridad en sus presupuestos más originarios y ello ha impedido pensar el fundamento de lo real en su forma más profunda. Lo que ahora intentaremos mostrar es el presupuesto ontológico que Henry denomina la verdad del mundo para saber cómo opera y si ha estado presente en la tradición filosófica como nuestro autor nos lo indica.

En su libro *Yo soy la verdad* Henry comienza por analizar los diversos tipos de verdades que existen, como el hecho de que ahora estoy escribiendo en una computadora que está frente a mí, que $E=mc^2$ o que todos los radios de un círculo son iguales. Aquí se encuentran contenidos diferentes tipos de verdades, la primera es la más contingente de las verdades enunciadas, porque puede cambiar su valor de verdad en cualquier momento,

puede que simplemente deje de escribir por unos instantes para que su verdad sea cuestionada y que deje de ser un estado de cosas verdadero en el mundo, así, vemos que los estados de cosas pueden tener distintos valores de verdad en tanto son enunciados, y por tanto, tal vez pueda llegar a decirse que en ellos no puede basarse la verdad, pues lo que impera en ellos es la contingencia; es por ello que se han buscado otro tipo de verdades más firmes como pueden ser que las leyes de las ciencias debido a que ellas ya no caen en esta contingencia tan radical, como bien puede mostrarse con la enunciación de nuestra segunda proposición, porque es claro que ésta no posee una contingencia tan marcada como la tenía la primera proposición, sin embargo no queda exenta de ser cuestionada, ya que la ciencia se basa en teorías que son comprobables y mientras la hipótesis se sostenga seguirá siendo viable la teoría, pero así como alguna vez fue incuestionable la física newtoniana, puede ser que alguna vez la física de Einstein también lo sea, así, ni siquiera las verdades que nos enuncian las ciencias tienen un carácter absoluto de verdad. Ello nos ha llevado a preguntar por la verdad en su sentido originario, y en la filosofía, por lo menos a partir de Kant, se ha mostrado que hay todavía otro tipo de verdades, algunas que ya no son ni pueden ser contingentes, éstas son las verdades analíticas, como las había definido Kant en su *Crítica de la razón pura*, y ellas son sólo el desarrollo de lo que estaba implícito en un concepto determinado, así cuando decimos que todos los radios de un círculo son iguales no es porque se hayan medido todos los radios de todos los círculos, sino que es parte de la definición de círculo el que sus radios sean iguales, no depende de una medición empírica, sino que es un estado de cosas ideal, y por ello la verdad ya no depende de ningún objeto, podría ser que no existiera un objeto del mundo que cumpliera con sus requerimientos y no por ello dejaría de ser verdadera. Entonces este tipo de verdades son *a priori*, dadas de antemano y que ya no dependen de lo empírico. Con lo cual ya estamos viendo, por lo menos que existen diversos tipos de verdades y además diversos tipos de justificación para estas verdades, lo importante es ver que cada vez se ha profundizado más en el fenómeno de la verdad, se ha llegado a hilar fino y se han mostrado elementos importantísimos en estos análisis, pero el problema esencial que ahora se presenta es que si existen diferentes tipos de verdades y dependen de diversos tipos de evidencias para ser constatadas como tales, ¿qué es lo que las unifica como verdades? ¿Cuál es el criterio ontológico que posibilita que todos estos tipos, y muchos otros que nos han faltado de enunciar, sean

pensados como verdad? Esta es la pregunta que se hace Henry. Aquí podríamos recordar la propuesta de Heidegger, para el filósofo de la Selva Negra en *Ser y Tiempo* el carácter originario de la verdad consiste en la aperturidad que posee el Dasein como parte de su estructura, pero el cuestionamiento que debemos y que nos exige Henry que nos hagamos es ¿qué es lo que implica ese carácter de aperturidad? ¿Cuáles son las implicaciones de este carácter de aperturidad del Dasein? ¿Acaso es la descripción del fenómeno de la verdad acaba en este carácter, no hay algo mucho más originario que esta descripción? Y para Henry es claro que la aperturidad implica que exista un horizonte de visibilidad que permita que cualquier fenómeno se manifieste, es decir, que es necesario que exista un espacio de inteligibilidad que posibilite que el fenómeno se fenomenalice. No podría haber aperturidad del Dasein sin que hubiera una pre-comprensión del mundo, pero esa pre-comprensión significa que el mundo aparece, es el mundo el que aparece y en ese aparecer es que puede darse la apertura al sentido originario. Sin embargo hay algo todavía mucho más profundo y que ve con claridad Henry, él ve que cuando describimos cualquier tipo de fenómeno, lo describimos a partir de su manifestación, es decir, que si algo existe es sólo porque se manifiesta, porque aparece, entonces es por este aparecer que algo puede ser, su condición ontológica depende del hecho del aparecer, no hay otra forma de afirmar la existencia de algo, es por ello que en esta relación es donde descansa la descripción fenomenológica, porque la fenomenología no puede partir de supuestos, de teorías, sino sólo de lo que está dado, de lo que se manifiesta, si no hubiera una manifestación de la fenomenalidad no podría haber descripción fenomenológica alguna, es por esto que si hay fenomenología es porque en el mundo acontece la manifestación de la fenomenalidad del mundo, el hecho de que hay mundo muestra que hay manifestación de este mundo. El aparecer, la manifestación, la revelación, todos ellos son conceptos sinonímicos para Henry, y de ellos depende que pueda haber una investigación de lo originario, porque a diferencia del idealismo, lo trascendental no puede ser ya algo puramente formal, sino que lo trascendental debe ser descrito y la forma en que puede hacerse es a partir de la experiencia que se tiene de este ámbito¹. Necesitamos simplemente saber distinguir los diferentes

¹ “En primer lugar, afirma, es evidente, la decidida enemiga de Henry a declarar que el Comienzo pueda ser Noche, o, con palabras más familiares para el lector de la historia filosófica, que el comienzo sea mero Nómeno, o mero Inconsciente, o ciega Voluntad irracional e impenetrable. O, incluso, lo que Henry quiere decir con su segunda tesis esencial se puede exponer diciendo que trata de cerrar con ella el paso a la

modos de fenomenalización, pero el aparecer o la manifestación es lo que posibilita todo fenómeno. Así que el problema de la génesis del sentido es mostrar cómo es posible que el aparecer aparezca a sí mismo. El aparecer, este es el tema de la fenomenología de Michel Henry y ahora podemos ir más profundo en la problemática de la verdad del mundo, ya que Henry va a tratar de ahondar en la relación entre aparecer y ser¹ y va a señalar que esta relación no ha sido pensada hasta sus últimas consecuencias, simplemente se ha asumido en la ontología fenomenológica, pero no ha sido aclarada por completo. La relación entre aparecer y ser o entre aparecer y existir es algo que debe ser explicitado, porque al parecer la fenomenología descansa en una ontología de la experiencia, es decir, si algo existe es porque es posible que se dé en la experiencia, lo imaginario, lo terrorífico, lo ideal, el ámbito moral, todos son ámbitos de experiencia y dependen ontológicamente de ella, la existencia de cualquier tipo de fenomenalidad es posible sólo si logra manifestarse. Así pues lo que necesitamos ver ahora es que, a juicio de Henry, el problema es que el aparecer ha sido descrito ingenuamente, hasta el momento no se ha planteado con suficiente radicalidad. Porque cuando se toma la necesidad ontológica del mundo para que pueda fenomenalizarse el fenómeno, es decir, que el fenómeno sólo puede abrirse a partir de un horizonte trascendental de visibilidad que lo posibilita, allí ya estamos asumiendo una comprensión del aparecer y le estamos asignando inmediatamente una esencia, pues lo que ha hecho la ontología hasta estos momentos, siguiendo a Henry, ha sido describir la esencia de la fenomenalidad como un distanciamiento, es decir, que es necesario que haya una alteridad originaria para que el fenómeno pueda aparecer, el horizonte de visibilidad, la *lumen naturae*, a final de cuentas el mundo como posibilidad ontológica de todo fenómeno. Ahora bien, esta distancia fenomenológica es lo que debemos analizar de forma detallada, porque la manifestación, el aparecer ha sido pensado a partir de ella, este distanciamiento originario es lo que se ha tomado como la esencia de la manifestación, y con ello se piensa que es la forma en que el mundo se abre originando así la comprensión.

proliferación, so pretexto de la Diferencia ontológica, de una dualidad o hasta de una pluralidad de mundos.” (García-Baró 2009, 19).

¹ De hecho esto es lo que afirma en “Los cuatro principios de la fenomenología” cuando allí analiza puntualmente el principio de “A tanto aparecer, tanto ser”, porque la descripción fenomenológica no puede simplemente realizarse sin darse a su vez la tarea de auto-explicitación de lo que presupone. ¿Cómo podría acaso describirse lo originario si no hemos profundizado en lo que presupone el campo trascendental? Es decir, en el hecho de que éste también tiene que aparecer. Es por ello que el aparecer toma toda la prioridad en el análisis fenomenológico, de él depende que pueda haber una explicitación de todo el ámbito trascendental y esto es lo que Henry ve con suma claridad.

Henry comienza citando un fragmento de un texto de Malverne, el cual nos parece importante reproducir:

“Pour voir quelque chose il faut ce qu’on appelle du *champ*. Je ne vois distinctement cet encier, ce livre, que parce qu’une certaine distance m’en sépare. Si je les rapproche de mon œil, je les aperçois de moins en moins à mesure que diminue la distance. A la limite, je ne vois plus rien. Quant à ma cornée, il m’est à jamais interdit de la voir. Je puis en apercevoir l’*image* dans une glace et la *structure* dans un traité d’anatomie. Mais c’est seulement par un autre que moi, et parce qu’il a du champ. Bref, la connaissance immédiate d’une distance minima. Or, c’est un fait que l’être se connaît, par l’homme ou par n’importe quelle conscience. Il faut donc que l’être soit à distance de lui-même” (Malverne 1949, 42. Citado en Henry 1963, 74).

Vayamos por partes, ¿qué es lo que nos quiere indicar Henry con esta distinción que hace Malverne? Primeramente la distinción que hace Malverne tiene implicaciones ontológicas de fondo, porque se afirma que es necesario un campo, una luz, un horizonte, o más ampliamente una exterioridad ontológica para que haya visibilidad, es decir, que está afirmando la necesidad de la creación de un distanciamiento ontológico del objeto para que la fenomenalización del fenómeno sea posible, esta distancia es la condición para el conocimiento del ser, es esto lo que se está afirmando con la distinción que nos presenta Malverne. Pues lo que está intentando hacer evidente es una distinción ontológica entre el ser de los entes y algo distinto a ellos, algo que ya no es parte de los entes, se muestra la diferenciación entre lo que es condicionado y lo que es condicionante, porque en el pensamiento ontológico de la tradición filosófica es algo evidente que un ente no puede ser el fundamento de otro ente; es decir, que el ámbito de fundamentación no puede ni debe agotarse en el estrato de las cosas, de los objetos, sino que debe profundizarse mucho más y es por este requerimiento que se hace necesario pensar en un ámbito que ya no caiga dentro de la objetualidad, sino que sea su condición de posibilidad, se hace necesario un ámbito trascendental o por lo menos un ámbito diferenciado de los entes, para que sea a partir de él que el ente recupere su fundamento ontológico. Es necesario un horizonte de visibilidad para que el ente aparezca¹. Es por eso que Henry nos dice:

“Cette spatialité originaire est le phénomène du monde, le phénomène de tous les phénomènes, *leur visibilité comme telle*. Le monde, entendu dans sa mondanité pure,

¹ “Ce qui est finalement visé, malgré les imperfections et les imprécisions de l’analyse, c’est donc la possibilité ontologique et universelle d’un phénomène en général, c’est l’*essence du phénomène*. En tant qu’elle est pensée comme la condition du phénomène comme tel, c’est-à-dire *identifiée avec son essence*, la distance en question mérite d’être appelée par nous « distance phénoménologique » que nous nous élevons à la *présupposition ontologique ultime* qui est sous-jacente aux textes qui viennent d’être évoqués.” (Henry 1963, 75).

est justement cette visibilité elle-même à laquelle toute chose emprunte la possibilité de se manifester et d'être ainsi un « phénomène ». Le monde est la condition transcendante de l'espace, car, comme l'a montré Heidegger, loin que le monde repose dans l'espace, c'est au contraire l'espace qui repose en lui. Or, *le concept de distance phénoménologique n'est point lié à l'espace*, c'est en cela qu'il diffère *fondamentalement* de notre concept ordinaire de distance. « Fondamentalement », c'est-à-dire en tant qu'il appartient au fondement, à la mondanité du monde. » (Henry 1963, 76)¹

Esto es justamente lo que Heidegger afirmaba con el carácter de aperturidad del Dasein, pues esta aperturidad es un distanciamiento originario que permite que se presente el campo de visibilidad que terminaría siendo el horizonte del mundo donde todo fenómeno se hace presente. Los entes dependen ontológicamente del estar-en-el-mundo, porque es necesario que su sentido aparezca por una pre-comprensión del ser, no habría sentido sin que éste ya estuviera dado en una red estructurada de significación, y esta red es el mundo, en sus diversos ámbitos, porque para Heidegger el mundo no es un conjunto de entes, ni la acumulación de todos ellos, sino que es ante todo una estructura trascendental que posibilita el aparecer de los entes, permite que los entes se fenomenalicen, es el aparecer de un mundo donde ellos puedan fenomenalizarse, no hay duda de ello, el capítulo tercero de *Ser y Tiempo* muestra cómo es que el mundo es un horizonte necesario y presupuesto de toda fenomenalización, de todo sentido. Al parecer, para Heidegger no puede existir un fenómeno que no caiga dentro de la estructura del mundo. Nos dice:

“De las consideraciones hechas anteriormente y del frecuente empleo de la palabra ‘mundo’ saltan a la vista sus múltiples sentidos. El esclarecimiento de esta multiplicidad se logra señalando los fenómenos a que apuntan las diversas significaciones y la conexión entre ellos. 1) Mundo se emplea como concepto óptico, y significa entonces la totalidad del ente que puede estar-ahí dentro del mundo. 2) Mundo funciona como término ontológico, y entonces significa el ser del ente mencionado en el número 1. Y así ‘mundo’ puede convertirse en el término para designar la región que cada vez abarca una multiplicidad de entes: por ej., al hablar del ‘mundo’ del matemático, mundo significa la región de los posibles objetos de la matemática. 3) Mundo puede ser comprendido nuevamente en sentido óptico, pero ahora no como el ente que por esencia no es el Dasein y que puede comparecer intramundamente, sino como ‘aquello *en lo que*’ ‘vive’ un Dasein fáctico en

¹ Seguramente Henry tiene en cuenta los análisis de Heidegger del § 24 de *Ser y Tiempo* cuando hace referencia a la concepción del espacio en Heidegger: “*El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio*. El espacio está, más bien, ‘en’ el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del Dasein, ha abierto el espacio.” (Heidegger 1927 a, 136). Lo que Henry quiere enfatizar es que aunque Heidegger muestre que el concepto de espacio, como lo entienden las ciencias, está fundado en una estructura del Dasein, ella misma se funda en el estar-en-el-mundo, que es a final de cuentas el horizonte de visibilidad que Henry está señalando. El espacio es tal porque hay una exteriorización que se describe como originaria.

cuanto tal. Mundo tiene aquí un significado existencial preontológico, en el que se dan nuevamente distintas posibilidades: mundo puede significar el mundo ‘público’ del nosotros o el mundo circundante ‘propio’ y más cercano (doméstico). 4) Mundo designa, por último, el concepto ontológico-existencial de la *mundaneidad*. La mundaneidad misma es modificable según la variable totalidad estructural de los ‘mundos’ particulares, pero encierra en sí el a priori de la mundaneidad en general.” (Heidegger 1927 a, 92-93)

El esclarecimiento del concepto de mundo que hace Heidegger, nos lleva a ver que mundo es en su sentido más originario un concepto ontológico-existencial; es decir, un concepto que determina la fenomenalidad del ente, si el ente es lo que es y es porque puede comprenderse sólo porque hay mundo, porque existe un horizonte de visibilidad que posibilita la captación, el aparecer del ente. El mundo, por tanto, es un alejamiento o distanciamiento original, es la forma en que el ente se presenta, porque el mundo sería pensado como la luz que deja aparecer al sentido y más general, al ser. Mundo y ser son conceptos que en la ontología clásica se piensan de manera conjunta. El aparecer del ser se da en un mundo y esto es tomado como la esencia originaria y la forma primordial de la presentación de la génesis, es tomado como si fuera la esencia de la manifestación. Distanciamiento originario es lo que se ha tomado como si fuese la génesis del sentido y es lo que la ontología clásica ha pensado como tal y esto es lo que está Henry asumiendo y problematizando¹.

Bien podríamos preguntarnos el porqué hace esto Henry, ¿cuál es la dificultad que él encuentra en esta comprensión específica de lo originario? Nuestro fenomenólogo francés va a intentar mostrar que esto es un error que ha eclipsado lo originario en su fulguración primordial, ya que lo más importante de este presupuesto ontológico es que él conlleva a una forma específica a partir de la cual se piensa el fundamento, porque si es necesario que exista un mundo para que el fenómeno se haga presente, entonces es necesario que el fundamento del ente logre realizar un desdoblamiento de sí para que en esa actividad logre abrirse el mundo, que allí en la acción en la que se auto-aliena lo

¹ “Il présuppose, come condition de l’acte d’éloigner qu’il accomplit chaque fois, un *éloignement plus originel*, à savoir l’événement ontologique qui fait surgir l’horizon vers lequel et à l’intérieur duquel des actes concrets d’approche ou d’éloignement peuvent avoir lieu en fait. La distance phénoménologique façonne les lointains originels, elle déploie l’ultime horizon de visibilité à l’intérieur duquel toute chose peut devenir visible pour nous. Toute présence est une présence à partir de l’horizon et sur le fond de celui-ci. L’horizon déploie justement le milieu de la présence, il ouvre la *dimension ontologique de l’existence*. La distance phénoménologique est le pouvoir ontologique qui nous donne accès aux choses, elle est cet accès lui-même, un accès dans et par le lointain.” (Henry 1963, 77)

originario es donde logra hacer aparecer el horizonte de visibilidad que posibilita la fenomenalización a los entes, pero no tan sólo permite la visibilidad de los entes, sino también la visibilidad de sí mismo, porque la visibilidad del mundo será también lo que posibilite pensar y aprehender al ser. En el pensamiento de Heidegger esto quedaba claro, pues en *Ser y Tiempo* se quiere mostrar que el Ser sólo puede aprehenderse a partir de un ente privilegiado que es el Dasein y eso nos llevaba a la explicitación de la analítica existencial, pues era menester comprender las estructuras ontológicas de este ente que es el que puede preguntar por el ser al tiempo en que él mismo se aclara su ser, entonces a final de cuentas el ser era pensado como un desdoblamiento de sí, pues es a partir de un ente que el ser se hacía presente, lo cual no quiere decir que el ser se identificara con este ente, para nada, sino que el ser tenía que hacerse presente al ente, había un alejamiento originario del ser que posibilitaba su comprensión. Después de la Kehre del pensamiento de Heidegger se hace a un lado este ente privilegiado, pues cabía todavía el riesgo de que el ser no pudiera pensarse sin ser dependiente de algún ente, pero esta nueva forma de acceder al ser llevó a Heidegger a hacer mucho más radical la diferencia ontológica entre el ser y el ente, es decir, que aunque ahora intentaba mostrar que el ser no puede nunca depender ontológicamente de un ente, ni siquiera de un acceso privilegiado de un ente para la comprensión misma del ser, ya no podía ser visto de esta forma porque seguía siendo riesgoso pensarlo de esta manera, sin embargo, el problema seguía siendo el mismo, debido a que aunque el ser no pudiera siquiera pensarse a partir de un ente, debía existir siempre una negación del ente, una nada que cuestionara al ente para poder ejercer la visibilización del ser, pero esa nada del ente solamente es posible a partir de que el ente haya aparecido de antemano en un horizonte de visibilidad, de que haya podido fenomenalizarse, si el ser ahora se piensa a partir de la nada del ente, eso no quita o elimina la necesidad de que exista un campo de visibilidad que posibilite la fenomenalización del fenómeno, la angustia, es decir, la reducción que Heidegger realiza para que logremos acceder a la escucha del Ser, no puede darse sin la aparición de un mundo, la angustia nos va a mostrar el fenómeno de la mundaneidad como tal, a eso es lo que nos lleva, al cuestionamiento de lo óntico para acceder a lo ontológico, pero este ámbito ontológico sigue siendo mundo, entonces el mundo sigue siendo uno de los presupuestos ontológicos necesarios para que pueda ejercerse el llamado del ser, la escucha del ser, el pastoreo del

ser; todos ellos son posibles porque hay un horizonte, una luz que permite ver al fenómeno. Es solamente a partir de esta aclaración que Henry puede afirmar lo siguiente sobre esta forma de pensar al ser:

“L’être n’est un phénomène que s’il est à distance de soi. L’œuvre de la distance phénoménologique comprise comme un pouvoir ontologique, comme une distance naturante et non pas simplement naturée, est justement d’instituer l’intervalle grâce auquel l’être pourra s’apparaître à lui-même. L’apparition, sur le fond de la distance phénoménologique, de l’être qui apparaît, la manifestation de cet être est identique avec son existence. Parce qu’elle se fonde sur la distance, l’existence de l’être est différente de l’être lui-même.” (Henry 1963, 81)

O también nos dice en *Yo soy la verdad*:

“En Grecia las cosas se llaman «fenómenos». «Fenómeno», *phainomenon*, viene del verbo *phainesthai*, que lleva en sí la raíz *pha-*, *phôs*, que significa la luz. *Phainesthai* quiere decir mostrarse viniendo a la luz. Luego «fenómeno» quiere decir: lo que se muestra viniendo a la luz, saliendo a la luz del día. La luz a la que salen las cosas para mostrarse como fenómenos es la luz del mundo. El mundo no es el conjunto de cosas, de los entes sino el horizonte de luz en el que las cosas se muestran como fenómenos. Por tanto, el mundo no designa lo que es verdadero sino la Verdad misma. Los fenómenos del mundo son las cosas en cuanto se muestran en el mundo, que es su propia «mostración», su aparición, su manifestación, su revelación. En la interpretación griega de las cosas – de los «entes» - como «fenómenos» está ya implicada la intuición que retomará la fenomenología contemporánea y que le servirá de principio fundador –a saber, la idea de que lo que es (la nube, el círculo, etc.) no «es» sino en cuanto se muestra, precisamente como fenómeno –. En consecuencia, lo que es, es lo que es verdadero; de tal modo que, a fin de cuentas, el ser de todo lo que es, el Ser en cuanto tal, es la verdad en cuanto tal, el puro hecho de mostrarse considerado en sí mismo, como aparición y como manifestación pura.” (Henry 1996, 24)

El mundo es el presupuesto de la ontología que se ha desarrollado en la tradición filosófica, ya que lo que se ha hecho hasta el momento es distinguir el ente y la condición del aparecer del ente, es decir, que se ha hecho un desdoblamiento del concepto de verdad, porque verdad puede ser lo que acontece en el mundo, que esté lloviendo, que $2 + 2$ son 4, todos los estados de cosas pueden ser verdadero, del ente puede predicarse verdad. Pero si es posible es porque existe una verdad más originaria, tal vez lo que Heidegger llamaría la verdad como desvelamiento¹, en el que el ente aparece en la visibilidad que lo hace

¹ “El estar al descubierto tiene lugar *con* ella y *por* ella; por consiguiente, sólo con la *apertura* del Dasein se ha alcanzado el fenómeno *más originario* de la verdad. Lo mostrado más arriba respecto de la constitución existencial del Ahí y en relación al ser cotidiano del Ahí no se refería sino al fenómeno *más originario* de la verdad. En tanto que el Dasein *es* esencialmente su apertura, y que, por estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente ‘verdadero’. *El Dasein es ‘en la verdad’*. Este enunciado tiene un sentido ontológico. No pretende decir que el Dasein” esté siempre, o siquiera alguna vez, ópticamente iniciado ‘en toda la

posible. Así, se ha hecho una distinción entre lo que aparece, el ente, y el aparecer, la condición trascendental que posibilita que el ente se muestre¹; pero con ello lo que se hace evidente es que la filosofía ha pensado la verdad como una auto-exteriorización, debido a que se necesita un medio que posibilite toda fenomenalización. Ahora bien, centrémonos en algunas cuestiones que conciernen a la fenomenología, porque a final de cuentas es dentro de esta tradición donde se inserta el pensamiento de Henry y tenemos que ubicarlo allí, con sus problemas y con sus críticas. El problema de la ‘verdad del mundo’ que presenta Henry es la radicalización de la intencionalidad, porque la intencionalidad es este horizonte de visibilidad que se ha trazado en la fenomenología. Ella ha asumido que es necesario que haya una auto-exteriorización, un afuera que posibilite el aparecer mismo del ser, y esto no es más que la estructura de la intencionalidad. Ésta se entendía primeramente como un estar volcado hacia una trascendencia, entonces parece que siempre se piensa a partir de una estructura diádica, el aparecer y lo que aparece, lo condicionado y lo condicionante. Sin embargo, como hemos estado analizando la intencionalidad es una estructura ontológica mucho más compleja que la pura dicotomía entre sujeto/objeto. A partir de Husserl, Heidegger, Marion y Levinas hemos ido profundizando en la forma en que se comprende la intencionalidad, así que lo condicionante, lo trascendental ya no puede pensarse como algo puramente formal, sino que este estudio, especialmente con la fenomenología de Levinas hemos visto que la intencionalidad nos lleva hacia una interioridad, hacia una pasividad originaria, ¿entonces dónde estaría la estructura diádica que Henry quiere ver en la intencionalidad? Hemos visto que la intencionalidad más originaria para Levinas se ubica en la sensibilidad, y que ésta es anterior a todo el ámbito simbólico, pero lo que tuvimos que resaltar es que para Levinas la estructura misma de la pasividad implica un desdoblamiento, una diferenciación originaria que es aprehendida y

verdad’, sino que afirma que a su constitución existencial le pertenece la aperturidad de su ser más propio.” (Heidegger 1927 a, 241) Lo importante que habría que resaltar es que si el Dasein está siempre ya en la verdad es porque el Dasein es un estar-en-el-mundo, es mundo se le abre como red significativa que no es algo óntico, sino el principio ontológico de toda fenomenalidad. Tan profundo como esto, la ontología heideggeriana, y de la tradición filosófica si seguimos a Henry, parece descansar siempre en este horizonte.

¹ “Si el hecho de mostrarse consiste en la esencia propia de la verdad en el sentido de una manifestación pura, de una revelación pura, entonces todo lo que se muestra no es verdadero más que en un segundo sentido. Sólo porque el puro acto de aparecer se lleva a cabo y porque, en él, la verdad despliega previamente su esencia, todo lo que aparece es susceptible de hacerlo; el cielo se muestra y del mismo modo, las figuras geométricas, el furor del pueblo, el cuadro, la sonrisa del niño. Es así como toda verdad que concierne a las cosas – a los «entes» como decían los griegos –, toda verdad óntica remite a una verdad fenomenológica pura que presupone, al puro acto de mostrarse considerado en sí y como tal.” (Henry 1996, 22)

dada gracias a la retención. Entonces hasta en la radicalidad de la fenomenología de Levinas viene a darse una alteridad originaria en la génesis, no hay identidad, sino una inmediata exterioridad, la creación de un afuera que vuelve a ser aprehendido, es en esa creación de la exterioridad donde se crea el mundo. El mundo es la creación misma de un afuera que va a ser la luz del fenómeno, lo que permite que se fenomenalice:

“Lo que es puesto delante es el ob-jeto, lo que es verdadero, lo que se muestra, el fenómeno. El hecho de ser puesto delante es la verdad, la manifestación, la conciencia pura. El hecho de ser puesto delante es también el hecho de ser puesto afuera, es el «afuera» como tal. El «afuera» como tal es el mundo. Decimos: la verdad del mundo. Pero la expresión «la verdad del mundo» es tautológica. El mundo, el «afuera», es la manifestación, la conciencia, la verdad.” (Henry 1996, 24)

¿Y qué implicaciones ontológicas tiene esto? En principio y siendo una de las más importantes se intenta mostrar que lo condicionante y la auto-trascendencia son interdependientes. Que no puede darse lo uno sin lo otro, así la existencia de uno implica concretamente la existencia del otro. En la tradición fenomenológica esto quiere decir que hay originariamente una relación estrecha entre el mundo y la subjetividad, que no hay sentido sin mundo, ni mundo que no posea ya un sentido. Pero vayamos más al fondo de esta problemática, hemos mencionado que en la fenomenología no puede darse nada por supuesto, sino que ante todo la importancia recae en la posibilidad de descripción. Entonces cuando en la fenomenología se habla de la estructura del aparecer esto tiene que ser descrito de alguna manera, pero para que sea posible la descripción es necesario que se dé una experiencia a partir de la subjetividad. Esta relación esencial es algo que no se va a perder nunca en la fenomenología, experiencia y realidad van unidas, en lo que va a ir ahondándose es en la forma que posee la estructura de la experiencia originaria, pero siempre va a ser necesario que lo real pueda ser experimentado por la subjetividad. Así, cuando los fenomenólogos hablan del aparecer en su sentido originario, de todas formas están hablando de una forma de experiencia, de un modo de darse del fenómeno, y este fenómeno o mejor dicho, lo que posibilita a todo fenómeno tiene un correlato subjetivo o es parte de la estructura misma de la subjetividad, ya que, por ejemplo, en Husserl cuando ejecutamos la reducción nos quedamos con un campo fenomenal, pero éste es dado en tanto experiencia que se tiene del mundo, es la experiencia que tiene la conciencia absoluta, y esta conciencia ante todo y primordialmente tiene una experiencia de sí misma, es un desdoblamiento o como lo ha denominado Rudolf Bernet es la doble vida del sujeto.

Con lo cual queremos señalar que la intencionalidad se piensa como la estructura misma de la subjetividad, porque es la subjetividad la que logra dar constitución al mundo, como lo han mostrado los fenomenólogos, la originariedad del sentido aparece en los estratos pasivos de la subjetividad, entonces es necesario que logremos comprender cómo es que ello acontece, y a final de cuentas lo que nos quieren mostrar, ya sea Husserl, Levinas u otros más, es como la forma en que la subjetividad aparece a sí misma, como logra darse a sí misma su auto-constitución, porque es en su propio aparecer donde se constituye el horizonte de visibilidad que es el mundo y que posibilitará el aparecer de todo demás ente. Por eso mismo algunos fenomenólogos han pensado que el problema de la génesis tiene que verse como el problema de la auto-constitución de la subjetividad. Y a partir de ello lo que ahora se vuelve importante es mostrar qué elementos son los que se nos muestran en esta auto-constitución y la forma común que han dado los fenomenólogos es la existencia de una trascendencia, la visibilidad se da a partir de la creación de un afuera. Simplemente para citar un caso específico podemos ver como ejemplo a Sartre, quien ha defendido que la auto-conciencia, o la auto-constitución de la subjetividad siempre tiene un correlato alienante de sí:

La subjectivité absolue ne peut se constituer qu'en face d'un révélé, l'immanence ne peut se définir que dans la saisie d'un transcendant. On croira retrouver ici comme un écho de la réfutation kantienne de l'idéalisme problématique. Mais c'est bien plutôt à Descartes qu'il faut penser. Nous sommes ici sur le plan de l'être, non de la connaissance : il ne s'agit pas de montrer que les phénomènes du sens interne impliquent l'existence de phénomènes objectifs et spatiaux, mais que la conscience implique dans son être un être non conscient et transphénoménal. En particulier il ne servirait à rien de répondre qu'en effet la subjectivité implique l'objectivité et qu'elle se constitue elle-même en constituant l'objectif: nous avons vu que la subjectivité est impuissante à constituer l'objectif. Dire que la conscience est conscience de quelque chose, c'est dire qu'elle doit se produire comme révélation révélée d'un être qui n'est pas elle et qui se donne comme existant déjà lorsqu'elle le révèle. Ainsi nous étions parti de la pure apparence et nous sommes arrivé en plein être. La conscience est un être dont l'existence pose l'essence, et, inversement, elle est conscience d'un être dont l'essence implique l'existence, c'est-à-dire dont l'apparence réclame d'être. L'être est partout. Certes, nous pourrions appliquer à la conscience la définition que Heidegger réserve au Dasein et dire qu'elle est un être pour lequel il est dans son être question de son être, mais il faudrait la compléter et la formuler à peu près ainsi : la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui. Il est bien entendu que cet être n'est autre que l'être transphénoménal des phénomènes et non un être nouménal qui se cacherait derrière eux. C'est l'être de cette table, de ce paquet de tabac, de la lampe, plus généralement l'être du monde qui est impliqué par la conscience. Elle exige simplement que l'être de ce qui apparaît n'existe pas seulement en tant qu'il apparaît. L'être transphénoménal de ce qui est pour la conscience est lui-même en soi. (Sartre

1943, 28-29)

Sartre es claro en la necesidad de tal exterioridad, de un desdoblamiento para que el fenómeno pueda darse en tanto que fenómeno. La conciencia necesita de una alienación de sí, de algo radicalmente diferente para que pueda darse el ser, es por eso que Sartre quiere señalar que aún al pensar la inmanencia de la subjetividad, los ámbitos originarios como la sensibilidad que nos ha mostrado Levinas, aún allí debe verse la exterioridad originaria que no permite que la génesis se dé sin que exista este afuera, esta producción de la exterioridad¹. Es por eso que se piensa que la “alienación es la esencia de la manifestación” (Henry 1963, 87)² Es por esto que Henry nos comenta:

“Les analyses qui précèdent prennent leur signification ontologique concrète si on veut bien les situer dans le *cadre phénoménologique* dont elles constituent à vrai dire une définition. Conformément à celle-ci, il apparaît que le passage de l'être-en-soi à l'être-pour-soi consiste dans la position hors de soi de l'être, est le passage de l'être à l'extérieur de soi ; ce qui réalise dans un tel passage, c'est l'être-à-l'extérieur-de-soi de l'être-en-soi, et cet être-à-l'extérieur-de-soi est le pour-soi de l'être-en-soi, son existence. Dans cet être-à-l'extérieur-de-soi, l'être-en-soi devient autre, *il s'aliène et dans cette aliénation se réalisent les conditions mêmes de sa manifestation. L'aliénation est l'essence de la manifestation.*” (Henry 1963, 86-87)

Mundo, exterioridad, afuera son momentos descriptivos que intentan señalar la estructura del aparecer originario, que se hace presente a la subjetividad. Es más que es la forma en que la subjetividad se presenta a sí misma. Sin embargo, ¿por qué se ha llegado a esta caracterización de la auto-constitución de la subjetividad? ¿No es acaso sólo querer ver una alteridad irreductible en la subjetividad, no será tal vez un simple presupuesto, o podría ser quizá la ampliación ontológica del modelo sujeto/objeto que se daba en la filosofía

¹ “Cet acte perpétuel par quoi l'en-soi se dégrade en présence à soi, nous l'appellerons acte ontologique. Le néant est la mise en question de l'être par l'être, c'est-à-dire justement la conscience ou pour-soi. C'est un événement absolu qui vient à l'être par l'être et qui, sans avoir l'être, est perpétuellement soutenu par l'être. L'être en soi étant isolé dans son être par la totale positivité, aucun être ne peut produire de l'être et rien ne peut arriver à l'être par l'être, si ce n'est le néant. Le néant est la possibilité propre de l'être et son unique possibilité. Encore cette possibilité originelle n'apparaît-elle que dans l'acte absolu qui la réalise. Le néant étant néant d'être ne peut venir à l'être que par l'être lui-même. Et sans doute vient-il à l'être par un être singulier, qui est la réalité-humaine. Mais cet être se constitue comme réalité-humaine en tant qu'il n'est rien que le projet originel de son propre néant. La réalité-humaine, c'est l'être en tant qu'il est dans son être et pour son être fondement unique du néant au sein de l'être.” (Sartre 1943, 115)

² “L'être qui se manifeste est l'être présent. *L'essence de la présence est l'aliénation.* La présence à soi de l'être est une avec sa séparation d'avec soi dans le devenir autre ; elle se constitue dans le dédoublement de l'être, dédoublement dans lequel celui-ci s'apparaît à lui-même et entre ainsi dans la condition phénoménale de la présence. « Toute « présence à », dit Sartre, implique dualité, donc séparation. » Et plus loin : « la présence de l'être à soi implique un décollement de l'être par rapport à soi ». Enfin : « la présence est une dégradation immédiate de la coïncidence, car elle suppose la séparation »” (Henry 1963, 87)

clásica? Ciertamente la respuesta a esta última pregunta debe ser un no rotundo, porque como hemos visto la intencionalidad no intenta reflejar una teoría filosófica sino ahondar en el problema de la estructura trascendental y de su modo de aparecer, a la vez que nos muestra la manera en que tenemos un modo de acceso a él, entonces es claro que desde el inicio la fenomenología, a partir de la descripción de la intencionalidad, ha puesto en evidencia que la estructura de la génesis no puede describirse a partir de presupuestos ontológicos, sino sólo a partir de la experiencia que se tiene de ella. Por esto mismo, tal vez la pregunta más pertinente en este momento sea esta: ¿cuál es la experiencia originaria que está a la base de la auto-creación del afuera que es el horizonte de visibilidad a partir del cual se fenomenalizan los entes? Porque si es cierto que la intencionalidad supone un horizonte de visibilidad, una luz que permita que aparezca el ente, es decir, el fenómeno de la mundaneidad del mundo, entonces debemos hacer explícito porqué ha sido descrita de esta manera la intencionalidad. Necesitamos saber cuál es el carácter específico de ese afuera que posibilita al fenómeno. A final de cuentas preguntamos por el horizonte, por la constitución originaria que éste tiene y por cómo se da es la auto-creación de la exterioridad, porque la descripción de este afuera sería lo que se ha definido como la génesis del sentido. Si la intencionalidad es la forma originaria de la constitución del sentido, lo que permite que el mundo acontezca entonces debemos analizar su esencia, especialmente si su esencialidad se ha definido como un afuera, como una exterioridad. Y vayamos al problema mismo, si se le ha definido así ha sido porque la intencionalidad da cuenta de los fenómenos originarios, de lo que se presupone para que el fenómeno se haga presente y parte de lo que la intencionalidad quiere tematizar es la temporalidad. El tiempo es uno de los problemas principales, tal vez el más fundamental, que se abarca en la intencionalidad, porque lo real, la existencia, siempre se presenta de manera originaria dentro de la temporalidad. Así, la temporalidad es un flujo a partir del cual los entes se hacen visibles, no hay forma de que algo escape al tiempo. Este es el horizonte extático de visibilidad del que habla Henry, tiempo y mundo son elementos correlativos. La auto-exteriorización se da porque el flujo temporal nunca es algo dado y determinado de antemano, sino que está en movimiento y eso implica la necesidad de auto-trascenderse continuamente dentro de un horizonte que es la temporalidad, es esta la manera como el ente puede aparecer, en la forma extática del tiempo, ya que éste crea y lanza el horizonte a

partir del cual los entes pueden adquirir sus diversas determinaciones. Es por eso que Henry nos dice:

“La auto-exteriorización de la exterioridad del «afuera» que llamamos mundo no es una afirmación metafísica o especulativa de tal índole que deje al lector incierto o dubitativo a su respecto. Decir que el mundo es verdad es decir que hace manifiesto. Cómo hace manifiesto, cómo se lleva a cabo esta auto-exteriorización pura, es lo que ahora sabemos. *Pero resulta que esta auto-exteriorización de la exterioridad en la que se forma el horizonte de visibilidad del mundo, su «afuera», tiene otro nombre que aún conocemos mejor: se llama Tiempo. Tiempo y mundo son idénticos, designan ese proceso único en el que el «afuera» se auto-exterioriza constantemente. Un proceso semejante debe ser marcado a dos niveles: en él mismo, ahí donde literalmente no es más que la formación de un «mundo», y en la venida afuera de ese horizonte sobre cuya pantalla se nos muestra todo.* Según la experiencia irreflexiva pero constante que tenemos de él, ese horizonte resulta ser el del Tiempo. Se abre sin cesar ante nosotros un «futuro» en el que se ubican las cosas y los acontecimientos hacia los que nos proyectamos – ir al trabajo, a la estación, etc. –; un «presente» en el que permanece nuestro entorno inmediato – la habitación, la mesa sobre la que escribimos –; un «pasado», finalmente, en el que se desliza todo lo que acaba de ser presente para nosotros – estos pensamientos que acabamos de tener al escribir –. El horizonte del mundo se despliega así ante nosotros bajo la forma de tres dimensiones temporales, está constituido por éstas. Estas playas de exterioridad que Heidegger llama tres «ek-stasis» temporales no son fijas sino que se deslizan las unas en las otras, del futuro al presente y al pasado, constituyendo así un flujo continuo que es el de la corriente del tiempo. *Es este horizonte tridimensional del tiempo el que moldea la visibilidad del mundo, su verdad. Sobre el fondo de este horizonte deviene visible, como temporal, todo lo que se nos muestra*” (Henry 1996, 27. Énfasis mío.)

La intencionalidad es parte central del problema de la génesis, además la intencionalidad trae consigo el problema de la temporalidad, por eso no es algo extraño que todos los grandes fenomenólogos le han dedicado cientos de páginas a este tema. Husserl con sus *Lecciones*, con los *Manuscritos de Bernau* y con los *Manuscritos C*, Heidegger pensaba que el horizonte para comprender al Ser era la temporalidad, de hecho eso es lo que anuncia en *Ser y Tiempo*, aunque quedó sin realizarse la segunda parte donde se incluiría tal problemática, lo mismo Sartre o Merleau-Ponty, cada uno somete a diversos análisis el problema de la temporalidad en sus obras más importantes. También hemos visto como Levinas quiere mostrar que la sensibilidad es la intencionalidad originaria, pero lo logra al unir la sensibilidad con la temporalidad. Entonces la temporalidad se piensa como siendo parte esencial de la génesis, de la forma en que se constituye el sentido del mundo, o tal vez hasta la forma originaria en que se constituye el mundo mismo. Porque el carácter temporal es algo que no puede ser eliminado de ninguno

de los fenómenos. Ni siquiera puede pensarse en un ámbito o región ontológica que esté fuera de la temporalidad, hasta el ámbito ideal cae dentro de la temporalidad, pues aunque $2 + 2$ siempre van a ser 4, o cualquier otro fenómeno de este tipo, esto no quiere decir que no caiga dentro del tiempo este fenómeno, sino que tiene una forma unitaria en su forma de aparición a lo largo de todas las fases temporales. Así, la temporalidad es parte de la esencia de toda fenomenalidad. Sin embargo, y sólo lo repetimos para evitar malos entendidos, debe quedar claro desde un principio que la temporalidad ya no puede pensarse a partir de una comprensión vulgar del tiempo, el tiempo no puede comprenderse como se piensa en las ciencias, con mediciones exactas y unívocas, el tiempo en su fenomenalidad originaria no es algo medible, por más que se hayan desarrollado instrumentos sumamente precisos, llegando a tal punto de precisión que ya no hay una comprensión clara sobre qué tipo de fenómenos cabe dentro de esas mediciones microscópicas. Y si el tiempo no es esto de manera originaria, no es porque la fenomenología quiera negar los avances de la ciencia, sino porque la ciencia presupone una temporalidad mucho más originaria, la ciencia hace una abstracción de ella y la somete a una interpretación en la que el tiempo queda pensado a partir de un ideal geométrico, a partir de determinaciones específicas, medibles, cognoscibles¹, el problema es que de esta manera se pierde el carácter constituyente de lo temporal para volverse algo constituido. Este es parte del enigma de la temporalidad, ya que la comprensión común que tenemos de ella no es sino una determinación óptica que no logra llegar a los elementos más importantes y fundamentales de este fenómeno. Por ello, es que una parte importante de la empresa fenomenológica ha sido eliminar la mayor parte de los presupuestos ópticos de la temporalidad. El tiempo debe ser descrito en su originariedad, pensado como siendo parte de la génesis del sentido. Por eso el camino que tenemos que recorrer es hacer brevemente un análisis de la temporalidad a partir de los análisis de diversos fenomenólogos, para después ver la crítica

¹“Husserl y Heidegger coinciden objetiva, aunque no terminológicamente, en el siguiente punto: nuestra concepción familiar (del tiempo) como serie de horas debe aclararse como comprensión derivada del tiempo propio. De acuerdo con lo antedicho, la fenomenología tiene una doble tarea: no debe limitarse a iluminar los rasgos del tiempo propio, sino además como éste condiciona al tiempo impropio o le posibilita. En Husserl la demostración consiste en la tentativa de mostrar cómo se ‘constituye’ el tiempo objetivo en la conciencia del tiempo. A pesar de las diferencias ambos filósofos coinciden en que el tiempo impropio, como serie de horas, debe su carácter al presente comprendido como ahora: los horas anteriores son presente ya sido (*gewesene Gegenwart*); los ahora futuros presente retrasado (*noch ausstehende Gegenwart*). Ya que se trata de aclarar el tiempo – como serie de horas – a partir de la experiencia originaria del tiempo, ambos pensadores deben dirigir su atención al papel que desempeña el presente en la experiencia del tiempo propio” (Held 2009, 10)

que Henry les va a hacer a todos ellos. Pero antes de pasar a este interesante tema solamente queremos hacer unas breves indicaciones sobre la larga cita que hemos hecho de Henry, recordemos que él nos había dicho lo siguiente:

“Tiempo y mundo son idénticos, designan ese proceso único en el que el «afuera» se auto-exterioriza constantemente. Un proceso semejante debe ser marcado a dos niveles: en él mismo, ahí donde literalmente no es más que la formación de un «mundo», y en la venida afuera de ese horizonte sobre cuya pantalla se nos muestra todo.”

No hay que perder esto de vista porque la crítica que se hará a los diferentes sistemas filosóficos no se encuentra en un mismo nivel, Henry piensa que muchas de las corrientes filosóficas no han asumido explícitamente el mundo como un problema, pero de todas formas lo tienen como un presupuesto ontológico, de hecho eso es lo que habíamos visto con la cita de Malverne que hacía Henry. O gran parte del idealismo alemán, el cual es examinado con detalle en *L'essence de la manifestation*. No obstante la fenomenología parece haber visto la dificultad de forma radical e intentó afrontarla, trató de dar cuenta del problema de la creación del afuera que hace la propia filosofía, es por eso que Henry habla que el primer nivel es la formación del mundo, la formación del horizonte. Este es el problema fundamental que tiene la fenomenología clásica, la auto-temporalización de la conciencia absoluta, del tiempo tomado como horizonte de la comprensión del ser, todos estos nombres que se le han dado son parte de una misma problemática que se intenta resolver; es por ello que quisiéramos ahondar un poco más en la cuestión ontológica del aparecer del mundo, una consideración formal que nos llevará a analizar de una manera mucho más puntual el problema del tiempo. Queremos que se muestre la forma en que se da la diferencia originaria en la que se crea el horizonte de visibilidad del ente. Para ello nos apoyaremos en uno de los textos que nos parece indispensables para el desarrollo de esta temática, a saber, ‘La Différance’ de Derrida, tal vez no hay un ensayo más claro en donde se expone la idea de una alteridad radical como siendo parte de la génesis. En este ensayo Derrida nos dice:

*“¿Cómo me las voy a arreglar para hablar de la **a** de la différance? Está claro que esto no puede ser **expuesto**. Nunca se puede exponer más que lo que en un momento determinado puede hacerse **presente**, manifiesto, lo que se puede mostrar, presentarse como algo presente, un ente-presente en su verdad, la verdad de un presente, o la presencia del presente. Ahora bien, si la diferencia es (pongo el «es» bajo una tachadura) lo que hace posible la presentación del ente-presente, ella no se presenta nunca como tal. Nunca se hace presente. A nadie. Reservándose y no*

exponiéndose, excede en este punto preciso y de manera regulada el orden de la verdad, sin disimularse, sin embargo, como cualquier cosa, como un ser misterioso, en lo oculto de un no-saber o en un agujero cuyos bordes son determinables (por ejemplo, en una topología de la castración). En toda exposición estaría expuesta a desaparecer como desaparición, correría el riesgo de aparecer: de desaparecer.” (Derrida 1972, 41)

Derrida quiere dar cuenta de la auto-exteriorización, del desplazamiento originario que surge en el ámbito trascendental y que posibilita toda presencia del ente. El problema que ve es que no hay forma de hacer presente esa diferencia originaria, porque el hacerla presente es transgredir la forma en que ella actúa, es hacer que ella caiga dentro del horizonte que ella misma crea y efectúa. Entonces es puesto a las claras el primer problema de la auto-creación del afuera, que no puede ser expresado a partir de la filosofía tradicional, o de la fenomenología clásica, porque al hacerlo estarían teniendo la necesidad de usar el horizonte de visibilidad para mostrar aquello que lo hace posible y eso es un error fundamental. Lo que posibilita la fenomenalización no puede él mismo explicarse por la misma vía que se explicita un fenómeno. Con lo cual Derrida nos plantea que la diferencia originaria, la *différance*, no es algo tematizable, conceptualizable, porque todo concepto, todo esto es un ámbito que es ya parte del mundo, mientras que la *différence* originaria es lo que posibilita el aparecer del mundo, y por ello mismo, no cae dentro de la lógica del mundo.

“Sabido es que el verbo «diferir» (verbo latino *differre*) tiene dos sentidos que parecen muy distintos; son objeto, por ejemplo en el Littré, de dos artículos separados. En este sentido el *differre* latino no es la traducción simple del *diapherein* griego y ello no dejará de tener consecuencias para nosotros, que vinculamos esta charla a una lengua particular y una lengua que pasa por ser menos filosófica, menos originariamente filosófica que la otra. Pues la distribución del sentido en el griego no comporta uno de los dos motivos del *differre* latino a saber, la acción de dejar para más tarde, de tener en cuenta, de tener en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un desvío, una demora, un retraso, una reserva, una representación, conceptos todos que yo resumiría aquí en una palabra de la que nunca me he servido, pero que se podría inscribir en esta cadena: la temporización. *Diferir en este sentido es contemporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal y contemporizadora de un desvío que suspenda el cumplimiento o la satisfacción del «deseo» o de la «voluntad», efectuándolo también en un modo que anula o temple el efecto. Y veremos -más tarde- que esta temporización es también temporalización y espaciamiento, hacerse tiempo del espacio, y hacerse espacio del tiempo, «constitución originaria» del tiempo y del espacio, diría la metafísica o la fenomenología trascendental en el lenguaje que aquí se critica y desplaza.*” (Derrida 1972, 43. Énfasis mío.)

Este cuestionamiento sobre la diferencia originaria es algo que tenía que surgir siguiendo las indicaciones que Heidegger había hecho en *Ser y Tiempo*, ya que el problema ontológico principal que él veía era el hecho de que la tradición filosófica pensaba al Ser como sustancia, como algo acabado, determinado, cuando lo que ocurre es que la realidad es ante todo posibilidad y esto era lo que tenía que ser descrito. Es por eso que Derrida insiste en el hecho de que si no se le quiere dar prioridad al pensamiento del Ser como sustancia, entonces debemos dejarle de dar prioridad ontológica al presente, si no es posible esto, entonces nuestros intentos seguirán siendo en vano, la primacía del presente sólo permite seguir pensando lo real como algo ya dado de antemano, si el pasado se piensa a partir de un presente o si el futuro es el futuro de un presente, ontológicamente hay una determinación, el pensamiento ubica una totalidad a partir de la cual está ya determinado el horizonte, no permiten que la fenomenalidad se dé tal cual es. Es esa la importancia del desplazamiento conceptual hacia una fisura originaria, hacia una diferencia esencial, porque es lo que posibilitaría transformar la concepción ontológica que tenemos. Por ello, Derrida quiere insertar un núcleo de alteridad irreductible que posibilita pensar la continuidad, un flujo que hace posible toda presencia.

“Recomencemos. La *différance* es lo que hace, que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado «presente», que aparece en la escena de la presencia, *se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca [marque] del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca [marque] de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca [trace] menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados. Es preciso que le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también a la vez decidir el presente en sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo ente, en nuestra lengua metafísica, singularmente la sustancia o el sujeto. Constituyéndose este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar *espaciamento*, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (*temporalización*). Y es esta constitución del presente, como síntesis «originaria» e irreductiblemente no-simple, pues, *estricto sensu*, no-originaria, de marcas [marques], de rastros [traces] de retenciones y de protenciones (para reproducir aquí, analógicamente y de manera provisional, un lenguaje fenomenológico y transcendental que se revelará enseguida inadecuado) que yo propongo llamar *archi-escritura* [archi-écriture], *archirastro* [archi-trace] o *différance*. Esta (es) (a la vez) *espaciamento* (y) *temporalización*.” (Derrida 1972, 48. Énfasis mío.)*

Lo que se busca explicar es cómo se forma el horizonte, el mundo, o cualquier

espacio de visibilidad que permite que el fenómeno aparezca. Es por eso que era tan importante la distinción de niveles que hacía Henry, ya que por una parte la ontología de una corriente filosófica puede asumir ciertos presupuestos y nunca tener conciencia de que necesitan ser aclarados, así el horizonte, o la mundaneidad del mundo quedaban sin cuestionarse, simplemente era algo empleado para dar cuenta de los objetos, sin embargo, cuando la fenomenología toma este problema y se lo apropia es cuando llega por primera vez a hacerse conciencia que es necesario aclarar el origen del mundo¹. Y ese origen no se encuentra ya en el ‘mundo’ sino que es lo que lo posibilita. Entonces el problema fenomenológico que se presenta es saber y describir si en esa originariedad del mundo se encuentra dada como una diferencia o no. Y para casi todos los fenomenólogos ha sido casi una evidencia apodíctica que una diferencia irreductible es lo que se encuentra en el origen del mundo. Si hablamos del fundamento, éste tiene que ser un desdoblamiento de sí a partir del cual se crea el horizonte del mundo. Justamente eso es lo que Derrida va a defender con su ‘concepto’ de *différance*.

“Pues el carácter económico de la *différance* no implica de ninguna manera que la presencia diferida pueda ser todavía reencontrada, que no haya así más que una inversión que retarda provisionalmente y sin pérdida la presentación de la presencia, la percepción del beneficio o el beneficio de la percepción. Contrariamente a la interpretación metafísica, dialéctica, «hegeliana» del movimiento económico de la *différance*, hay que admitir aquí un juego donde quien pierde gana y donde se gana y pierde cada vez. Si la presentación desviada sigue siendo definitiva e implacablemente rechazada, no es sino un cierto presente lo que permanece escondido o ausente; pero la *différance* nos mantiene en relación con aquello de lo que ignoramos necesariamente que excede la alternativa de la presencia y de la ausencia. Una cierta alteridad -Freud le da el nombre metafísico de inconsciente- es definitivamente sustraída a todo proceso de presentación por el cual lo llamaríamos a mostrarse en persona. En este contexto y bajo este nombre el inconsciente no es, como es sabido, una presencia para sí escondida, virtual, potencial. Se difiere, esto quiere decir sin duda que se teje de diferencias y también que envía, que delega

¹ “La superioridad de la tendencia crítica de la filosofía sobre toda metafísica dogmática no consiste sólo en que destruye la ingenua situación de planteo de la misma, y señala la incapacidad de conceptos ónticos y relacionales de ser a una dimensión «trascendente al mundo» (por ejemplo «!uso inmanente de categorías!»), sino más bien en que desarrolla un problema previo. Antes que pueda el ente devenir problema de su ser-tal, de su facticidad, debe por cierto comprenderse *qué* es el ente en general. El «criticismo» que, a su manera, responde a este problema mediante el develamiento constructivo de los presupuestos de sentido «trascendentales» de la «esfera de sentido fundante», no va más allá en este punto de plantear la pregunta por el origen como un problema *teorético*. Mientras que con esto se aquieta por lo tanto su problemática del *sentido* del ente, ve la fenomenología su planteamiento decisivo del problema en la pregunta por el origen del mundo, la que sin embargo mantiene radicalmente libre de toda concepción ingenua (precrítica) del ser. Si la metafísica dogmática plantea su movedido problema fundamental como pregunta por el origen del *ente*, la fenomenología, en cambio pregunta por el origen del *mundo*. Esto quiere decir: pone en cuestión la unidad del ente y la forma del mundo, el nexa de lo «fundado» y la «esfera fundante»” (Fink 2003, 385)

representantes, mandatarios; pero no hay ninguna posibilidad de que el que manda «exista», esté presente, sea el mismo en algún sitio y todavía menos de que se haga consciente. En este sentido, contrariamente a los términos de un viejo debate, el lado fuerte de todas las inversiones metafísicas que ha realizado siempre, el «inconsciente» no es más una «cosa» que otra cosa, no más una cosa que una consciencia virtual o enmascarada. Esta alteridad radical con relación a todo modo posible de presencia se señala en efectos irreductibles de destiempo, de retardamiento. Y, para describirlos, para leer las marcas [traces] de las marcas [traces] «inconscientes» (no hay marca [tracce] «consciente»), el lenguaje de la presencia o de la ausencia, el discurso metafísico de la fenomenología es inadecuado (pero el «fenomenólogo» no es el único que habla).” (Derrida 1972, 55).

Esta diferencia germinal es lo que Henry va a denominar como el movimiento extático que genera la verdad del mundo, es una producción de un afuera que debe realizarse para que suceda el horizonte de visibilidad del mundo. No podría darse de otra manera si se parte, como lo hace la fenomenología clásica, de la temporalidad en su completa movilidad, en su fluir constante y por la necesidad de pensar al Ser de una manera mucho más radical, sin que se piense especialmente como sustancia o como un fundamento ya acabado, porque la temporalidad nos muestra un eterno fluir que no posibilita el acabamiento de lo real. Es por eso que la fenomenología logra dar cuenta de manera radical del presupuesto ontológico que estaba presente en la filosofía anterior y además es su radicalización ontológica, la fenomenología, por ende, es la que trata de resolver, tal vez, por vez primera el origen del mundo. Este es uno de sus méritos, aunque también, a juicio de Henry, uno de sus mayores encubrimientos. Lo que ahora necesitamos, para seguir con el desarrollo de esta problemática, es ver cómo los fenomenólogos han hecho sus descripciones sobre la temporalidad; y aquí debemos hacer una aclaración y lo decimos de inmediato, sin tapujos, muchos de estos análisis no coinciden plenamente, ya que algunos dan prioridad a alguna parte de la estructura del flujo temporal, al pasado, al futuro, al presente. Sin embargo, lo que es seguro es que el tiempo se piensa siempre como un salir fuera de sí, una diferencia fluctuante y fundante. Otro punto importante de señalar es el hecho de que esta diferencia, este éxtasis se piensa a partir de un correlato subjetivo, es aquí donde entra un ‘concepto’ fundamental de la fenomenología, a saber, la auto-afección, porque esta diferencia originaria ya no puede ser pensada como algo puramente formal, entonces debe tener un correlato en la experiencia, sin embargo, esa experiencia tampoco puede ser de un ente, porque el ente va a depender de ésta, toda objetualidad depende de que haya un estrato originario de formación que constituya a esa

objetualidad, entonces la diferencia originaria no se presenta en un nivel óptico, sino que se da en el ámbito trascendental, en la 'conciencia pura', a partir de un estado afectivo, o como siendo una sensibilidad radical. Los fenomenólogos han empleado diversas formas para llamarle a este estrato, aunque lo que es cierto es que la fenomenología ha descrito este desdoblamiento como siendo parte de la pasividad originaria de la subjetividad (claro, podríamos cuestionar como lo hace Derrida si el esquema actividad y pasividad puede seguirse empleando al hablar de la génesis, porque esta dicotomía presupone ya un mundo y lo que se busca aclarar es el origen del mundo, pero por el momento dejaremos esto de lado). Entonces al necesitar de una experiencia originaria y que no dependa de un ente, nos vemos volcados hacia una interioridad radical, en ella se juega toda la esfera de constitución, es la sensibilidad radical que Levinas nos había mostrado, lo que funda lo simbólico, pero este campo que intenta abrir la reducción fenomenológica es sólo pasividad, una afectación del sujeto mismo, no ya un ente constituido. Es así como los fenomenólogos llegan a la idea de auto-afección, por la necesidad de describir un campo anterior a toda tematización y este es el porqué tendremos que pensar el problema de la temporalidad con su relación con la auto-afección que es donde se origina la temporalidad. Sólo después de esto podremos plantear la propuesta de Henry que resulta ser un cuestionamiento de estos presupuestos a partir de una auto-afección radical, inmanente y que precede a toda intencionalidad. Ahora bien, aquí es necesario mostrar cómo se ha pensado y analizado la temporalidad y para presentar este problema recurriremos especialmente a los análisis que hace Husserl sobre ésta, podría objetarse que esta es una decisión aleatoria y en cierta medida lo es, pero lo hacemos por dos razones fundamentales, la primera porque Husserl es uno de los fenomenólogos que ha pensado con mayor profundidad este problema, y de hecho toda su vida le inquietó tanto que tuvo que rehacer sus análisis una y otra vez, entonces podremos encontrar elementos sumamente relevantes para el desarrollo de esta problemática, a su vez también lo empleamos como modelo porque Henry mismo lo toma como base para su propuesta fenomenológica. Es cierto que en puntos importantes y fundamentales la propuesta de la temporalidad de Husserl difiere de la de Heidegger o de la de Derrida, pero podemos afirmar que la crítica que Henry hará es igualmente válida para la concepción de estos otros fenomenólogos, entonces la idea que tenemos para no expandir demasiado este

análisis es presentar lo más brevemente posible lo que nos interesa de la teoría husserliana de la temporalidad a partir de sus diversos análisis y si hay alguna cuestión importante aportada por otro fenomenólogo la insertaremos, pero mientras no sea el caso seguiremos el desarrollo que Henry hace.

Antes que nada, debemos recordar la pregunta que nos ha guiado en este apartado, pues hemos visto que Henry hace una crítica a los cuatro principios de la fenomenología debido a que ellos son formales, pero hasta el momento no hemos visto claramente el porqué de esta afirmación. Eso es cierto, aún no hemos analizado detenidamente este cuestionamiento de Henry, sin embargo hemos detallado brevemente lo que él denomina la ‘verdad del mundo’, lo cual es el inicio de su crítica, y esto es sumamente relevante ya que para nuestro autor en este aparecer, en su desdoblamiento originario se va perdiendo la sustancialidad fenomenológica fundamental, esto se nota especialmente en su artículo “Fenomenología no-intencional”, pero para mostrar por completo la problemática será necesario que veamos el análisis de la temporalidad que hacen los fenomenólogos, porque en él se verá cómo se realiza esta diferenciación que suele describirse como originaria, y el punto es que allí es donde se pierde la originariedad. Entonces debemos iniciar nuestro recorrido aclarando a muy grandes rasgos el problema de la temporalidad. Vayamos directo al problema, la reducción fenomenológica desarrollada por Husserl nos ofrece el mundo como fenómeno, es decir, que la posición dóxica que tenemos de éste ya no es algo que valga, porque ahora toda la descripción se basa en la experiencia que tengamos de los diversos fenómenos, no podemos dar nada como presupuesto, esta es la clave y el objetivo principal de la reducción, con lo cual vemos que el tiempo para Husserl ya no puede ser pensado como algo ‘real’ en el sentido tradicional que es empleado por las ciencias y tampoco puede ser analizado como siendo un ente más, así, sino que el tiempo se debe analizar a partir de la experiencia que tenemos de él, el tiempo en su aparecer originario es la forma en que vivimos el tiempo, y nosotros no vivimos el tiempo como si fuera el tiempo que nos marca el reloj, segmentado siempre de la misma manera, sino que tenemos una experiencia del tiempo diversa, el tiempo pasa tan rápido cuando algo nos agrada, cuando estamos teniendo un buen rato, y puede ser tan lento cuando algo nos aburre, en el tedio, cuando tenemos que estar escuchando algo que no queremos, cuando estamos simplemente esperando que finalice el acto tortuoso que nos hace estar todavía allí. Esta es

la experiencia que tenemos del tiempo, una hora nunca es igual en la vida de una persona, siempre depende de cómo esté viviendo esos momentos. Entonces cuando llevamos a cabo la reducción fenomenológica lo que nos abre es esta experiencia del tiempo, una experiencia originaria de la forma en que transcurre nuestra vida a lo largo de sus diversas ocupaciones. Pero vayamos hilvanando los diversos problemas que se no han ido presentando, cuando Husserl, en las *Investigaciones Lógicas*, había afirmado que la intencionalidad era el fundamento de la significación del mundo él todavía no había tomado en cuenta los problemas que la temporalidad acarrea, sus análisis eran todavía estáticos, suponían un sentido que estaba dado y que el esquema acto y materia de aprehensión iban a revelar, más cuando se dio cuenta de que toda significación estaba envuelta en la temporalidad, pues todo fenómeno lo está, se dio cuenta de que era necesario comenzar nuevamente los análisis, pero ahora a partir de la exigencia temporal. Ahora bien, siguiendo su intuición originaria Husserl intentará emplear su esquema a la temporalidad, pero bien pronto se verá en problemas, ya que el esquema acto y materia de aprehensión no lograba dar cuenta de este nivel originario de constitución, y bien puede preguntarse el por qué no alcanza el esquema esa originariedad, y la respuesta dista de ser fácil, porque implica muchos análisis que Husserl tuvo que hacer antes de llegar a algún tipo de conclusión, pero a muy grandes rasgos esta es la problemática. En el análisis del esquema se presupone un acto de aprehensión que le da forma a una ‘materia’, ya que la materialidad, y esa materialidad es vivida, a final de cuentas ella tiene un correlato subjetivo, la materialidad es vivida, sentida por la subjetividad, dado que ella es la que porta el significado que el acto puede aprehender, sacar a la luz, entonces es evidente que no podría haber sentido alguno sin que la subjetividad pudiera experimentar ese sentido, el problema se presenta cuando llegamos a los niveles más originarios, porque aquí ya no estamos preguntando por un sentido específico que esté allí, dado, sino que estamos preguntando por la configuración del sentido en general, por el cómo aparece el sentido, allí ya no hay posibilidad de contestar a partir de algo ya constituido, sino que tenemos que ir más profundo y dar cuenta de lo que posibilita toda constitución, entonces la ‘materia’ fenomenológica cambia. Ahora bien podemos preguntar y pensar con más profundidad en la temporalidad ¿cuál sería la materia que aquí se encuentra?, ya no puede ser ningún ente, ni algún objeto, pues ellos son ya constituciones de sentido, a lo que nos

lleva es a una experiencia más originaria, a la inmanencia que hay en la conciencia, es allí hasta donde nos lleva el problema de la temporalidad, porque toda trascendencia depende de esta inmanencia, pero ¿cuáles son los ‘objetos’ que se dan en la inmanencia? Estos ‘objetos’ son las noesis y las sensaciones, y ellas serían la base de toda constitución ulterior, este es un punto de lo más importante para Henry, lo veremos muy pronto, sin embargo, ellas no son todavía lo más originario, el flujo temporal es algo que posee un nivel primigenio, y gracias a él tanto las sensaciones como las noesis cobran sentido, porque a final de cuentas ellas son parte de la vivencia y la vivencia tiene un carácter temporal, entonces lo temporal que es dado a partir del flujo de conciencia es un elemento todavía mucho más fundamental, esto es algo que no debe perderse de vista porque será uno de los problemas que Henry verá e intentará atacar, antes veamos lo que nos dice al respecto Sokolowski:

“Immanent objects, noeses and sensations, are said to constitute objective, noematic reality. But the immanent objects themselves are constituted in inner time. Their temporal constitution is a type of constitution more basic than that which forms reality; it arises from what Husserl calls the ‘ultimate and true absolute’. Thus the ultimate source of all the achievements of subjectivity is found in the dimension of inner temporality” (Sokolowski 1970, 78)

Lo que ahora es importante resaltar es que si las sensaciones o las noesis son elementos más originarios que los objetos, entonces no son ni pueden ser dados como trascendencias, por eso mismo también podemos decir que la intuición que es propia de las ‘objetualidades’ trascendentes no puede dar cuenta de las sensaciones y las noesis, sino que habría que apelar a un estrato mucho más específico y originario, y esto sólo puede ser el tiempo, un flujo temporal que ya no tiene una relación equivalente con lo trascendente, sino que es pura inmanencia, es temporalidad inmanente¹ y en esta inmanencia es donde Husserl ubicará la afectividad, esta relación entre afectividad y temporalidad es algo necesario de analizar, así que veamos rápidamente esto. Cuando Husserl quiere ubicar el ámbito originario siempre tiene que recurrir a la intencionalidad, aún la temporalidad es pensada como siendo parte de la estructura intencional, pero se da cuenta que este ámbito originario

¹ “One of the reasons why immanent objects must be extended in time is that such extension gives them individuality and unity, which they must have in order to be experienced [...] Within the sphere of subjectivity, the only factor that identifies an object is its position on a certain section in the flow of inner time. In the sphere of immanent objects, the factors of space, color, texture, and so forth, do not operate to distinguish one object from another, nor to identify one object as a unit. The only relevant factor immanent experience is time” (Sokolowski 1970, 83)

se da a partir de un estrato pasivo de la subjetividad, ya que sólo a partir de este ámbito originario es donde se sustenta toda la actividad de la conciencia y, por ello mismo, también se encuentra aquí el fundamento de su relación con lo que es trascendente a ella. De tal forma, Husserl estaría diciendo que es en el ámbito de la pasividad donde debe ubicarse el problema de la forma originaria en que la subjetividad aparece y, por tanto, la temporalidad. Por ello mismo, debemos comenzar diciendo que para tratar el problema de la intencionalidad debemos mencionar que hay una unidad existente entre la actividad y la pasividad de la conciencia, no son ámbitos excluyentes sino que más bien son siempre complementarios¹. Por ello Husserl nos dice en *Ideas II*:

“Encontramos, pues, como LO PRIMIGENIA Y ESPECÍFICAMENTE SUBJETIVO AL YO EN SENTIDO PROPIO, el yo de la ‘libertad’, el que presta atención, considera, compara, distingue, juzga, valora, es atraído, repelido, se aficiona, se fastidia, desea y quiere: el YO que es en todo sentido ‘ACTIVO’, QUE TOMA POSICIÓN. Frente al activo está el yo PASIVO, y el yo siempre es, donde es activo, a la vez pasivo, tanto en el sentido de afectivo como de receptivo –lo que desde luego no excluye que pueda también ser meramente pasivo.” (Hua 4/ 260-261)

Así, Husserl tiene claro que la actividad de la conciencia es posible solamente porque siempre va acompañada por la pasividad, es la pasividad la que está siempre allí antecediéndola y de la cual la actividad de la conciencia puede tomar sus diversos ingredientes. Por lo cual, toda actividad presupone un campo pasivo que la soporta² y esta es la razón por la que Husserl estaría ubicando la forma originaria en que se presenta la intencionalidad en el ámbito de la pasividad. Sin embargo, para el filósofo moravo está claro que el ámbito de la pasividad no es dado en un solo plano, sino que dentro de ella hay capas, la pasividad está estratificada y de la misma manera la subjetividad también tiene diferentes formas de vivir a lo largo de estos diferentes estratos de pasividad³. En principio

¹ “Passivity is not opposed to activity. Still, this does not mean that it can apply to much the same experience, as if passivity was only a proto-activity, a feeble activity which has not yet reached its goal. This would mean that passivity would be no more than a lower order of activity –as if activity was in fact all that really mattered. Conversely, activity is not just a passivity that has reached a higher degree of intensity –as if passivity was that to which all activity secretly tended. Sticking to dualist distinctions or opting for an irreducible contamination of meaning through pseudo-inversions of one kind or another come down to the same thing. In both cases, we still have to do with a naïve metaphysics, grounded either upon conceptual dualisms or upon a monism achieved by the blurring of differences. Phenomenology, on the contrary, has to reduce both ways of thinking mentioned above.” (Depraz 1999, 32)

² “Jedes Ich-tue ist Bezogensein des Ich auf ein Etwas, das ihm bewusst ist. Und bewusst muss schon dem Ich etwas sein, damit es sich ihm überhaupt zuwenden kann, und ohne Zuwendung ist keine Betätigung in Beziehung auf dieses Etwas. Die Zuwendung setzt voraus Affektion, aber affizieren kann wieder nur etas, das bewusst ist, nur das kann auf das Ich einen grösseren oder geringeren ‚Reiz‘ üben” (Hua 14/ 44)

³ Para un estudio detallado de este problema véase Depraz 1999.

Husserl distingue dos capas originarias en la pasividad, a saber, la *receptividad* y la *afectividad*. Bien podríamos preguntarnos sobre el por qué de esta división en la pasividad y la respuesta es porque lo que ya habíamos señalado antes, es decir, estos dos conceptos muestran formas distintas en que la subjetividad vive y está inmersa en la pasividad. Nos intentan señalar que en las diversas experiencias que tiene la subjetividad hay algunas que logra percibir de una forma menos atenta que otros, hay algunos aspectos de su entorno que logran captar su atención, aunque no se vuelque reflexivamente hacia ellos. Este ámbito pasivo que ya implica una mínima actividad es el que Husserl denomina como la *receptividad*¹, así, la receptividad sería un mero notar, el estar pendiente de una manera no reflexiva del medio entorno, es tener en cuenta simplemente lo que nos rodea sin ser capaces aún de tematizar eso que se encuentra allí. Sin embargo, la *receptividad* es el grado más ínfimo de actividad, en ella ya hay un mínimo atender hacia el entorno, por eso es que esta capa de pasividad no puede ser la más originaria, pues toda actividad, aunque sea la más mínima presupone un campo en el que en verdad se encuentra la subjetividad enfrentada con su propia pasividad, necesita que haya un ámbito originario desde el cual toda actividad logre en verdad encontrar su fundamento. El ámbito más originario es el que Husserl designa como la *afectividad*. Por eso es que hace la distinción en *Analysen zur passiven Synthesis*:

“Ziehen wir das Ich, und zwar nur als rezeptiv sich Betätigendes mit heran, so haben wir genetischer Analyse zu beachten, dass der rezipierenden Aktion vorangeht eine Affektion. Eine Hintergrundvorstellung, eine gerichtete, affiziert das Ich –darin liegt, es geht eine Tendenz auf das Ich- dieses reagiert mit der Zuwendung, die Vorstellung nimmt die Gestalt der erfassenden an, in der der Ichblick auf das Gegeständliche gerichtet ist.” (Hua 11/ 84. Énfasis mío)

Lo que Husserl quiere señalar con la *afectividad* es que toda actividad de la conciencia presupone siempre un campo de pasividad que la haya afectado y estimulado y la cual no haya sido tomada en cuenta por la subjetividad. Lo cual no significa que le haya sido inaccesible, porque la subjetividad vive también ese campo de *afectividad*, pero no lo hace ni siquiera con un estrato mínimo de actividad, sino que simplemente vive en este estrato de una forma mucho más originaria de pasividad. Ahora bien, esto nos ayuda a comprender de una mejor manera lo que acontece en la pasividad, pues nos muestra que la

¹ “‘RECEPTIVIDAD’ es, desde luego, según el sentido, una expresión que ENCIERRA un NIVEL ÍNFIMO DE ACTIVIDAD” (Hua 4/261)

actividad de la conciencia no es nunca un acto que provenga de la nada. La actividad no es algo *sui generis*, sino que la actividad presupone algo que la haya motivado, que la haya hecho reflexionar o que simplemente la haya hecho fijar su atención en algo. El concepto de *motivación* es importante, porque es el vínculo que nos ayudará a comprender la forma originaria en que se presenta la intencionalidad, por lo cual nuevamente Husserl nos dice en *Ideas II*:

“Tenemos ahí la RELACIÓN DEL RELACIONARSE ANTE ALGO, experimentar estímulos por ello, estar motivado por ello en un sentido determinado. Soy motivado al volverme, a volverme con atención, con agrado; experimento el estímulo de la belleza. Algo me recuerda otra cosa similar; la similitud me estimula a la comprensión y a la diferenciación. Algo fragmentariamente visto me determina a levantarme e ir hacia allá. El mal aire en la habitación (que yo experimento como tal) me estimula a abrir la ventana. Siempre tenemos ahí el ‘PADECER ALGO’, ser PASIVAMENTE determinado por algo, y REACCIONAR ANTE ELLO ACTIVAMENTE, pasar a un hacer, y este hacer tiene una META.” (Hua 4/ 264-265)

Aquí habría un problema fundamental, si es necesaria una motivación del mundo, entonces ¿no será necesario que las descripciones fenomenológicas se queden sólo en un ámbito óptico, es decir, constituido y que no puedan acceder hacia lo más originario? Husserl fue bastante consciente de este problema y él mismo aseveró que la motivación más originaria es la propia auto-afección, esto se debe a que se dio cuenta de un hecho fundamental, a saber, que para poder reflexionar sobre algo que nos acontece, siempre debemos tener una conciencia pre-reflexiva de eso sobre lo que vamos a reflexionar. Yo puedo ser consciente de mi vida por el hecho de que soy auto-afectado por mi vida misma, allí es donde se encuentra el ámbito fundamental. Por eso Husserl nos dice en *Phänomenologische Psychologie*:

“Der Ichpol ist aber nicht nur Ausstrahlungspunkt meinerer Ichakte, sondern auch Einstrahlungspunkt meiner Affektionen. In beiderlei Hinsicht ist das phänomenologisch reine Ichzentrum ein großes und schließlich mit allem sonstigen sich verflechtendes phänomenologisches Thema. Es ist für mich eine Evidenz, daß alles Bewußtsein Bewußtsein meines Ich ist. Darin ist auch mitbesagt, daß Bewußtsein in allen Gestalten, in allen Modis aktiver und passiver Ichbeteiligung noematische Leistungen vollzieht und dabei letztlich in die Einheit eines Leistungszusammenhangs eingeht -darin drückt sich schon aus, daß alle Bewußtseinanalyse zugleich und zuletzt, wenn auch implizit, das zentrale Ich mitbetrifft.” (Hua IX/ 315)

O como nos dice en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*:

“Nur weil es [el ego] beständig passiv ‚vorgegeben‘ gewissermassen sich selbst Erscheinendes ist (obschon nicht in abschattender Darstellung Dargestelltes), kann

es aktiv erfasst, im eigentlichen Sinn gegeben, bedacht, erkannt und praktisch zum Thema eines reflektiven sich selbst so und so Wollens, sich ethisch Erneuerns usw. werden” (Hua 14/ 275)

Por ello mismo, Husserl estaría mostrando que la auto-afección es un elemento primordial en el ámbito de la pasividad, y esa auto-afección primordial se da como temporalidad, la subjetividad es en su esencia tiempo. Por otra parte Husserl también estaría señalando que es solamente a partir de la pasividad, en concreto por la *afectividad* y, por ello mismo, que es a partir de la pre-reflexividad de la conciencia que ella puede retomar sus vivencias, puede revivir todo lo que le ha acontecido. Aquí cabe resaltar algo que será importantísimo para Henry, a saber, que Husserl nunca afirma que la conciencia, aún en su auto-afectividad, sea ajena a la relación que tiene con la alteridad, aún en esta auto-afección que funda toda constitución hay una diferencia originaria. Para Husserl, la subjetividad nunca puede ser pensada de manera independiente, ella siempre está volcada al mundo, es cierto, no puede existir el sentido del mundo sin la subjetividad, pero lo mismo para si tomamos a la inversa la correlación; es decir, la subjetividad no puede ser pensada sin referencia a un mundo en el que ella vive, hasta en sus estratos más originarios siempre se supone un horizonte de visibilidad que posibilita el aparecer del fenómeno. Esto lo afirma en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, cuando nos dice que “El ego no es pensable sin lo que no es el ego, sin aquello a lo que se refiere intencionalmente” [Das Ich ist nicht denkbar ohne ein Nicht-Ich, auf das es sich intentional bezieht] (Hua 14/ 244). Hasta en los ámbitos más originarios de la subjetividad se encuentra la referencia intencional del mundo. Y ese mundo es la visibilidad que se produce por la temporalidad.

Es aquí cuando llegamos a los análisis de la temporalidad, ya que necesitamos aclarar cómo es que las sensaciones, las noesis, la afectividad, pueden entrar dentro del flujo temporal, para ello, primero será necesario aclarar la estructura del flujo de conciencia. A llegar a los análisis del tiempo a Husserl le gusta tomar ejemplos de objetos netamente temporales, es decir, objetos que sólo tienen cumplimiento a lo largo del tiempo, sin la necesidad de algo más. Este tipo de ejemplos pueden ser lo sonidos, las melodías, etc., ya que ellas no son objetos que se den a partir de una sola intuición, sino que se dan a partir del transcurso de sus fases, por ejemplo una melodía no se da por completo sino desde que ha empezado a sonar hasta que termina la última nota o el último sonido, entonces no es algo que se dé de inmediato, sino en su transcurrir temporal. La pregunta

que se hace Husserl es la siguiente: ¿cómo puedo tener experiencia de este tipo de objetos? Porque si la conciencia fuera sólo conciencia de lo que actualmente es percibido, entonces habría una seria dificultad al intentar describir este tipo de objetos que nos aparecen sólo mediante fases temporales. Y claro, la dificultad de descripción no sería la mayor, sino que esto llevaría a su vez implicaciones ontológicas importantes, como el hecho de que el flujo temporal se tendría que pensar sólo a partir de momentos, como ahora concatenados, como puntos aislados de una cadena temporal, sin embargo, lo que Husserl quiere poner en evidencia es que esta no es la forma en que vivimos la temporalidad, no tenemos puntos aislados, o simples vivencias de ahora, sino que ante todo tenemos una experiencia temporal continua y que de alguna manera está amalgamada en todas sus fases, al escuchar una melodía puedo tener conciencia de que es la misma melodía que estaba escuchando al principio, en el momento en que ella empezó a sonar, de hecho puedo saber que es la misma melodía, puedo tener conciencia de lo que ha ocurrido y a la vez tengo ciertas expectativas de lo que sucederá; y esto no sólo al escuchar una melodía, sino que al tener una vivencia cualquiera hay un momento en que puedo retener las experiencias vividas y se me puede abrir un horizonte que me permite entrever las distintas posibilidades que posee el fenómeno que me aparece. Con lo cual Husserl quiere que seamos conscientes de que la temporalidad no puede pensarse a partir de instantes, sino de unidades temporales, en cada presente hay un pasado y a la vez un posible futuro, la idea fundamental es el ensanchamiento del presente, sobre esto Zahavi nos aclara:

“Husserl’s own alternative is to insist on the *width of presence*. Let us imagine that we are hearing a triad consisting of the tones C, D, and E. If we focus on the last part of this perception, the one that occurs when the tone E sounds, we do not find a consciousness that is exclusively conscious of the tone E, but a consciousness that that is still conscious of the two former notes D and C. And not only, we find a consciousness that still *hears* the first two notes (it neither imagines nor remembers them). This does not mean that there is no difference between our consciousness of the present tone E and our consciousness of the tones D and C. D and C are not simultaneous with E, but, on the contrary, we are experiencing a temporal succession. D and C are tones that have been and are *perceived as past*, for which reason we can actually experience the triad in its temporal duration, rather than simply as isolated tones that replace each other abruptly. We can perceive objects because consciousness is not caught in the now. We do not merely perceive the now-phase of the triad, but also its past and future phases.” (Zahavi 2003, 82)

Aquí es donde Husserl introduce cierto tecnicismo en su lenguaje fenomenológico, ya que quiere captar cada una de estas fases temporales en su especificidad y para ello hay

que hacer distinciones lingüísticas. El primer momento importante que Husserl quiere señalar es al momento del presente que se extiende gracias a que puede recordarse el pasado y anticiparse el futuro, este presente extendido es lo que Husserl denomina como la impresión originaria o la proto-impresión. Sin embargo, como ya hemos señalado, esta proto-impresión nunca va dada en aislamiento, sino que posee en conjunto una fase temporal que vuelve a aprehender lo que justamente ha transcurrido en el flujo temporal, esto es lo que Husserl denomina como la retención, pero también hace falta la estructura temporal que logra aprehender las posibilidades del ente que nos es dado, a esta fase que nos permite asir en algún sentido el futuro Husserl lo denomina la protención. Todas estas fases temporales que son parte de la conciencia interna y por ello mismo son estructuras pasivas, la conciencia va ejecutando las diversas fases sin siquiera ser plenamente 'consciente' de ello, es esta la forma en que aparece la temporalidad, dado que lo temporal no depende y no implica ningún tipo de reflexividad, de tematización, sino que es en alguna manera la anonimidad de la consciencia, simplemente dejando que acontezca el flujo temporal sin interferir en ese fluir. Aquí podríamos extendernos mucho más para explicar con el detalle necesario cada una de las fases de la conciencia temporal en la fenomenología de Husserl, pero ese no es el tema que queremos tratar, sino sólo intentaremos mostrar algunas de las implicaciones ontológicas que tiene esta estructura y de las cuales Henry quiere dar cuenta para su crítica. En principio se nota que esa exteriorización originaria que se produce en lo que Henry ha denominado la 'verdad del mundo' es resultado de la forma en que se analiza la conciencia interna del tiempo, ya que Husserl ubicaría la auto-afección de la conciencia en la impresión originaria, pero esta impresión no es algo que pueda asirse por completo, ella lleva siempre consigo tanto la fenomenalidad pasada como una expectativa de lo que ocurrirá, entonces allí se encuentra el desdoblamiento originario, la *différance*, que Derrida nos quiere mostrar. Porque si es cierto que la temporalidad en su estructura misma nos lleva hacia las demás fases, entonces no tendríamos cómo negar esa diferencia originaria que se produciría en la conciencia interna del tiempo, esto mismo podría aplicarse a la fenomenología de Heidegger, pues él piensa la temporalidad a partir de un horizonte extático, en el cual estamos volcados hacia la posibilidad, el estar-para-la-muerte nos tendría que abrir una nueva dimensión en la que recobramos el pasado, la herencia que nos ha sido legada, pero también estaríamos abiertos

a las distintas posibilidades de nuestra existencia, así pues la temporalidad originaria es vista como un salir de sí, es el estar volcado inmediatamente hacia las demás fases temporales, esa es la diferencia originaria y el horizonte de visibilidad, ya que un fenómeno nunca podría darse por sí mismo sino sólo a partir de los diversos horizontes que se presentan con él, y ellos son dados a partir del tiempo. No hay otra forma, todo salir de sí es porque el tiempo acontece y posibilita que los fenómenos se manifiesten. Esto es lo que nos dice Husserl en sus famosas *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*:

“La impresión originaria tiene por contenido lo que la palabra *ahora* significa cuando se la toma en el más estricto sentido. Cada nuevo ahora es contenido de una nueva impresión originaria. De continuo se alumbra una impresión nueva, siempre nueva, con una materia siempre nueva, sea ella igual, sea cambiante. Lo que distingue impresión originaria de impresión originaria, tal es el momento individualizador de la impresión originaria de lugares de tiempo.” (Husserl 1917, 88)

Este es el problema que Henry ve y por lo cual afirma que la fenomenología clásica pierde la sustancia fenomenológica al necesitar una exterioridad para que el fenómeno pueda acontecer, porque en esa creación del afuera no hay *realidad*, sólo un fluctuar en el que no hay un sustento real, sino que todo va perdiendo su materia originaria. La intencionalidad que es un estar volcado hacia un algo más necesita de un sustento, de algo que le dé su materia, que la haga sustancial. Es por eso que Henry abogará por una fenomenología no intencional, porque va a buscar lo originario, pero fuera del campo intencional, va a intentar llevar el análisis hacia lo que lo intencional supone, porque la intencionalidad en su estar fuera de sí, en la diferencia originaria que inaugura, pierde lo originario, esa materia fenomenológica que en verdad puede fundar todo el campo fenomenal, porque la fenomenalidad para poder aparecer tiene que aparecer en todo su esplendor y no como algo vacío, este es el problema que Henry tiene frente a sí cuando afirma:

“todo lo que aparece en el mundo está sometido a un proceso de desrealización principal, el cual no señala el paso de un estadio primitivo de realidad a la abolición de ese estado, sino que ubica *a priori* todo lo que aparece de ese modo en un estado de irrealidad original. En primer lugar, no hay algo que estuviese presente y que después pasase enseguida. Desde el principio, eso ya pasaba. Cuando todavía no era más que futuro, ya atravesaba las fases sucesivas de esa existencia futura; a través de ellas, sin detenerse en el presente, se propulsaba hacia su nada en el pasado. En ningún momento había dejado de ser nada. Si todo nos apareciese de ese modo, si no existiese otra verdad que la del mundo, no habría realidad en ningún sitio, sino solamente, por todas partes, la muerte.” (Henry 1996, 29-30)

La intencionalidad es el problema, a juicio de Henry, porque ella se ha tomado como el aparecer original y único de todo fenómeno, creando a partir de sí un horizonte de visibilidad, que es el mundo-tiempo, pero este horizonte de visibilidad resulta de una tergiversación originaria, de un vaciamiento de la sustancia fenomenológica originaria, la cual ya no se basa en una trascendencia, sino en una inmanencia radical, en la afectividad de la vida. Por eso mismo, lo que Henry va a cuestionar no es ni siquiera cuál es la intencionalidad más originaria, sino que va a criticar a la propia intencionalidad y lo hace intentando describir lo que funda a la intencionalidad, así pues, si los principios de la fenomenología clásica son formales, como nos lo dice en los “cuatro principios de la fenomenología” es porque ellos tienen como base una estructura intencional que determina el aparecer del fenómeno a partir de su tergiversación inicial. ¿Entonces qué es lo que busca Henry? Él mismo nos dice en su artículo “Fenomenología no intencional”:

“De inicio quisiera precisar el sentido de una fenomenología no intencional. El proyecto de tal fenomenología parece, de inicio, crítico con respecto a la fenomenología intencional y, a decir verdad, lo es. Más aún, su alcance crítico no se limita en lo absoluto a la fenomenología intencional, es decir clásica, se busca más allá de ella, a la filosofía en general como una de las partes importante de su desarrollo. En este sentido la fenomenología no intencional contiene una cierta pretensión que puede parecer excesiva y cuyo riesgo debe asumir. *Esta pretensión crítica consiste en circunscribir y denunciar la concepción reductora de la fenomenalidad que deja escapar los modos originales y fundamentales según los cuales la fenomenalidad se fenomenaliza.* Si es que se está todavía sobre el fondo de presupuestos fenomenológicos conscientes o no, que se desarrolla una filosofía, que ella plantea sus cuestiones e intenta resolverlas, entonces una crítica de la fenomenalidad, y así de la fenomenología, necesariamente concierne a la filosofía en general. Concebir de otro modo a la fenomenalidad, esto es imponer un nuevo camino del pensamiento al mismo tiempo que nuevos campos de investigación. No obstante, la fenomenología no intencional se da también la tarea de fundar la intencionalidad misma. Ella muestra, por una parte, que la fenomenología intencional se desplegó dejando en una indeterminación total, y lo que es más, en una indeterminación fenomenológica, lo que en última instancia hace posible la intencionalidad. *Por otra parte, restableciendo fenomenológicamente este fundamento de la intencionalidad, arrancando la vida intencional del anonimato donde se pierde en el pensamiento de Husserl, la fenomenología no intencional reinscribe a la intencionalidad en un fundamento más antiguo que ella, reconoce en la intencionalidad lo no-intencional que le permite, sin embargo, realizarse. Reinscrita en lo no-intencional que asume como su última posibilidad fenomenológica, la intencionalidad es sustraída de la incertidumbre y de la indeterminación que permiten solamente un uso arbitrario o aberrante de su concepto.*” (Henry 1992, 1. Énfasis mío.)

Bien se puede preguntar ¿cómo sucede esa tergiversación de la que habla Henry?, porque bien puede ser que sólo sea un presupuesto que él tenga y que en realidad la

intencionalidad sea la estructura misma del aparecer de la realidad. Entonces si hay que hacerle caso a la propuesta henryana primero deberemos saber el porqué de sus afirmaciones. Iniciaremos un breve recuento de la crítica que él hace en *Fenomenología material* a la fenomenología clásica, especialmente a Husserl y Heidegger, para después entrar de lleno en su propia fenomenología. En la primera parte de *Fenomenología material* Henry comienza haciendo una descripción de cómo es que se da la tergiversación de lo originario en la fenomenología de Husserl, evidentemente es por la intencionalidad, pero allí nos va a mostrar el cómo. Henry comienza haciendo referencia al esquema intencional que Husserl nos había mostrado en las *Investigaciones Lógicas* y si recordamos lo que vimos en el primer apartado la materia era un elemento indispensable del esquema, pero lo que verdaderamente daba la esencia de la intencionalidad era el acto de aprehensión, la materia era concebida como algo informe, como no teniendo algún carácter intencional todavía, por eso si era necesario esclarecer la génesis del sentido ello no se encontraba en la materialidad, sino sólo en los diversos actos constituyentes de la subjetividad. Entonces Husserl estaría haciendo una distinción clara entre lo hylético, la materialidad informe, es decir, lo no intencional y los actos de aprehensión, donde se hace manifiesta la intencionalidad¹, el problema es que la materialidad, la sustancialidad fenomenológica se toma desde el comienzo como ya siendo algo que necesita de alguna otra cosa u elemento ontológico ajeno, alguna exterioridad, y allí es donde empieza la tergiversación, porque en la intencionalidad la materia fenomenológica queda subordinada a un acto de aprehensión. Esto lo dice claramente en el § 86 de *Ideas I*:

“Naturalmente que la *hylética pura* se subordina a la fenomenología de la conciencia trascendental.” (Husserl 1913, 209)

Vayamos por partes, la hyle son las sensaciones, es decir, la forma originaria de presentación de la realidad, anterior a todo el ámbito simbólico como nos lo mostraba Levinas, y por tanto, lo que funda toda actividad constituyente de la conciencia, entonces el problema aparece cuando se afirma que la hyle necesita de un acto de aprehensión y además que se subordina a él, porque se estaría dando una tergiversación a esa

¹ “En todo caso, en el dominio fenomenológico entero (en el dominio entero –dentro del plano, en que hay que mantenerse constantemente, de la temporalidad constituida), desempeña un papel dominante esta notable dualidad y unidad de la $\Leftrightarrow\lambda\eta$ *sensible* y la $\mu\omicron\rho\phi\approx$ *intencional*.” (Husserl 1913, 203)

originariedad que ya se hacía presente, se le está determinando inmediatamente sin dejarla aparecer tal como es, se le están atribuyendo ciertas características como el hecho de que es necesario que ella se dé a partir de una estructura intencional para aparecer, cuando ella ya tenía antes de esa tergiversación su propio poder fenomenológico, su modo específico de aparición. Esta es la queja que Henry tiene frente a la fenomenología clásica, y por lo cual afirma:

“La materia no es la materia de la impresión, lo impresional y la impresionalidad como tales; es la materia del acto que la informa, una materia para una forma. El darse de esta materia tampoco le pertenece: no es la materia misma la que da, la que se da ella misma, en virtud de lo que ella es, por su propio carácter impresional. Ella se da a la forma, es decir, por la forma. Se da a la forma para ser in-formada, constituida, aprehendida por ella.” (Henry 1990, 47)

Así pues, parece que con el esquema intencional que Husserl emplea tanto en las *Investigaciones* como de *Ideas I*, la hyle es desprovista de la capacidad de manifestar por sí misma a la fenomenalidad pura. Se está suponiendo la necesidad del acto intencional para que pueda abrirse el sentido y por ello es que se está llevando a cabo una disimetría abismal entre los componentes de la conciencia absoluta y se le está dando toda la carga ontológica a uno de ellos, y ese no sería el problema si fuera así como la manifestación pura necesitara ser descrita, pero el inconveniente es el hecho de no justificar esta decisión, el problema es que la hyle es dejada de lado, aunque por una decisión violenta que la deja relegada para que se instaure la visibilidad del mundo, la intencionalidad y que gracias a ella pueda surgir toda fenomenalidad¹. Así es como la hyle es eyectada fuera de sí, el sentido originario que ella posee se pierde al ser insertada dentro de la estructura intencional y allí comienza el vaciamiento ontológico y la formalidad de los principios de la fenomenología, ya que si la única forma originaria de la realidad se da a partir de la sensibilidad, en ese aparecer primigenio es donde se ubica toda la materia fenomenológica, entonces al tener que insertarla en una estructura que le es ajena, la intencionalidad, se está

¹ Esto es lo que afirma Husserl al inicio del § 85 de *Ideas I*: “Ya indicamos anteriormente (cuando caracterizamos la corriente de vivencias como unidad de la conciencia) que la intencionalidad, prescindiendo de sus enigmáticas formas y grados, se asemeja a un medio universal que encierra en sí todas las vivencias, incluso aquellas que no se caracterizan como intencionales” (Husserl 1913, 202) Aquí es donde vemos que la intencionalidad es tomada como la estructura de todo aparecer, ya que termina siendo el medio universal de visibilización hasta de los fenómenos que no son intencionales, aparecer significaría estar dentro de lo intencional o ser pensado a partir de él, no habría otra forma de pensar. Entonces es justamente esto lo que Henry afirmaba cuando veía la necesidad de la creación de una exterioridad originaria para que pueda darse la ‘verdad del mundo’.

ejerciendo violencia contra ella, se le está asignando un modo de ser que no le corresponde y por tanto, se está restringiendo su modo de aparecer específico, en tanto que se está posibilitando su formalización y vaciamiento al entrar dentro del horizonte de visibilidad que es el mundo¹. De tal modo, si lo real se presenta en primerísimo lugar a partir de la sensibilidad, de la hyle, en todo ese ámbito pre-predicativo y anterior a todo el orden simbólico es evidente que la hylética juega un papel sumamente relevante dentro de la fenomenología, es allí donde se puede encontrar la forma originaria de la manifestación de la realidad y a su vez es a partir de ella que podemos preguntar con rigurosidad por la génesis del sentido, todos los demás ámbitos o estratos se encuentran subordinados a ella, esto es lo que Henry quiere señalar, y el problema principal es que si este ámbito originario no logra mostrarse con todo su contenido, a partir de su propia forma de manifestación, entonces lo que sucedería sería una tergiversación de la estructura misma de la realidad, de su posibilidad de fenomenalización más originaria. La hyle, por tanto, es un elemento mucho más originario que cualquier tipo de forma intencional, toda la intencionalidad recibe su sustancia fenomenológica de ella y por tanto, ella posee prioridad ‘ontológica’ y esto es lo que Henry quiere destacar:

“los objetos de la percepción trascendente sólo se nos dan a través de sus apariciones sensibles, de tal modo que estos datos desempeñan propiamente un papel de fundamento para la donación de todo objeto percibido. No basta únicamente con decir que los esbozos subjetivos suministran a las nóesis intencionales la materia de sus operaciones constituyentes. El sentido de esta proposición más bien se invierte, pues las nóesis constituyentes sólo funcionan si se amoldan a estas apariciones, a la manera y al orden que se presentan. Por ende, la hyle no es un simple contenido ciego para una presentación noética que la conformaría a su antojo: son las materias impresionales, según el juego de su presentación, las que dictan a las noesis las modalidades de su propio cumplimiento. O también: la intencionalidad, en lugar de funcionar como un libre principio para la exhibición del objeto, extrae por el contrario de él, de la materia de la que procede, los elementos y los constituyentes materiales que harían en cada caso del objeto lo que él es. Esta determinación llega tan lejos que la hyle prescribe a la morphé hasta las modalidades esenciales que debe revestir en la constitución de lo que constituye: percepción, imaginación recuerdo... En este sentido, la hyle es más esencial que la morphé para la determinación del objeto, si de lo que se trata es de considerar el objeto no en su condición objetiva

¹ “El golpe de mano de la fenomenología husserliana, tanto más brutal por inconsciente, radica en interpretar siempre y en todo momento el poder de la revelación de lo impresional y afectivo como tal, de «esta función en contraste con el carácter informante», es decir, de suyo excluyente de toda intencionalidad, como considerada desde el punto de vista fenomenológico como relevante, no es en sí misma, por su afectividad, como lleva a cabo la obra de la revelación, sino en tanto que participa de la esencia general de la conciencia, en cuanto que es intencional.” (Henry 1990, 53)

sino en su ser individual y propio.” (Henry 1990, 58-59)

Entonces la hyle es la que debe fundar la descripción fenomenológica, ya que de ella surge la condición objetiva de lo real, allí es donde debe ubicarse la pregunta por la génesis del sentido, porque sólo en este ámbito es donde cobra todo su sentido y toda la sustancialidad fenomenológica de la realidad misma. Entonces la propuesta de Henry no es dar una investigación de las diversas formas de fenomenalidad del ente, es decir, el estudio de las diversas regiones ontológicas del ser a partir de los modos de manifestación del ente, sino algo mucho más fundamental, la pregunta de su intención fenomenológica va a situarse en el ámbito que toda esta división regional supone, a saber, la manifestación misma, ya que la pregunta no es por cómo se manifiesta un ente específico, sino por el cómo en general de la manifestación, cómo es posible la fenomenalidad como tal, entonces la pregunta de Henry se ubica en lo absolutamente originario, en el aparecer como condición de todo otro aparecer, o como él lo define el aparecer del aparecer, en la esencia de la manifestación. Y ésta se presenta a partir de la hyle, de la sustancialidad de la realidad, sin embargo, hay que liberarla de toda tergiversación posible, especialmente de la tergiversación a la que ha sido sometida por la tradición filosófica que quiere interpretarla a partir del horizonte de visibilidad que es el mundo mismo, ya que ella es la que posibilita la formación de ese mundo, entonces sería una contradicción fenomenológica el pensarla sólo a partir de un mundo que ella misma funda. Por ejemplo, la tergiversación que se da a partir de la fenomenología de Husserl es que la hyle ya no se piensa como tal, sino que ahora a partir del esquema intencional la hyle queda convertida en un *dato* para la conciencia, debido a que la hyle ya no cuenta a partir de sí misma, sino sólo en tanto que es informada por un acto de aprehensión, de esta manera sucede que la donación originaria de la hyle, en su impresionabilidad originaria es dejada de lado para convertirla en algo ajeno a ella y desligándola de lo que le es esencial. Haciéndola aparecer sólo a partir de la intencionalidad misma y Husserl lo hace porque quiere una filosofía pensada a partir de la razón, para él toda la realidad cae dentro del ámbito racional y la única forma que tiene para penetrar en la racionalidad misma es la intencionalidad, porque la intencionalidad supone una inteligibilidad originaria que la subjetividad posee, no habría algo que no cayera en la fenomenalización intencional y por lo tanto que fuera racional. Sin embargo, cabe cuestionar esta asunción de la fenomenología husserliana, ya que, para él, si la hyle no fuera parte de la estructura intencional, eso significaría que no podría ser parte de la

estructura racional del mundo, pero el cuestionamiento sería el siguiente, ¿acaso debemos de pensar que lo racional cabe sólo dentro de la estructura intencional? ¿No podría haber una racionalidad que fuera más originaria y que estuviera ya supuesta en todo lo intencional? Porque de lo que se trata es de una descripción de la originariedad, no sólo de asumir hipótesis regulativas que encaminen la fenomenalidad que queremos describir, entonces parece que Husserl ha puesto e impuesto una forma de pensar que tal vez no tiene justificación legítima. A lo que somos reconducidos una y otra vez es pensar, saber cómo se presenta la legalidad inmanente de lo originario, de la hyle. Aquí se podría objetar que la propuesta de Henry, por lo menos la que se ha hecho hasta el momento, no ha tomado en cuenta los desarrollos más fundamentales de la fenomenología husserliana, es decir, que se ha dedicado sólo a cuestionar la validez del esquema intencional, lo cual ya había sido hecho por Husserl mismo, y por tanto, que no sería eficaz su crítica, puesto que la forma originaria en la que se constituye el sentido en la fenomenología de Husserl parte del análisis de la conciencia inmanente del tiempo y si ella no es analizada entonces no es posible acceder a la formación de lo trascendental, esta objeción es válida y ella misma es asumida por Henry, ya que él va a desarrollar su crítica a partir de los análisis de la temporalidad hechos por Husserl, Henry va a afirmar que la tergiversación originaria se basa en la temporalidad extática que hace que la hyle sea pensada como algo ajeno a sí misma, a partir de la luz del mundo que no deja ver la sustancialidad fenomenológica de ella, esto es así porque se piensa que la génesis del sentido es tiempo, temporalidad inmanente, es decir que el aparecer del aparecer, la archi-donación sería dada a partir del tiempo, esto es lo que está implicado en la ‘verdad del mundo’ y por ello, la sustancialidad fenomenológica que se presenta en la hyle ya no es pensada a partir de sí misma, es decir, que la hyle ya no es pensada a partir de su auto-donación, dentro de su propia esfera de fenomenalidad, ahora se necesitará del horizonte del mundo, del tiempo para que pueda aparecer, entonces la génesis es pensada como una hetero-afección, ya que la afección, la sensibilidad, la hyle, sólo sería posible a partir del horizonte del mundo, de algo ajeno a sí misma, de la intencionalidad en sus formas más originarias, por eso Henry nos dice:

“La Archi-donación es una archi-constitución, es la archi-constitución del tiempo. La temporalidad es el archi-ek-stasis que constituye la archi-fenomenicidad. La archi-donación como archi-constitución, como archi-éxtasis del tiempo, atañe precisamente a la Impresión, a la hyle, pues ella es su propia donación, su auto-donación a sí misma, de tal manera que esta donación no es obra suya sino de

las archi-intencionalidades que componen el archi-éxtasis del tiempo, de tal manera que esta donación no es una auto-donación: aquello que da no es la Impresión misma sino la Archi-intencionalidad; lo que está dado ya no es tampoco la Impresión misma ni puede serlo” (Henry 1990, 62)

La idea de Henry es que la tergiversación comenzada en el esquema intencional de las *Investigaciones Lógicas e Ideas I* llegará a su culminación en los análisis del tiempo que Husserl realiza y que fundan toda la empresa fenomenológica, ya no sólo la husserliana, sino la de los fenomenólogos posteriores. Es en los análisis de la temporalidad en donde se da de manera ejemplar la descripción del fundamento como exterioridad y por tanto, es allí donde se hace evidente la formalización de los principios fenomenológicos, en tanto que ella permite su vaciamiento. Henry piensa que la sensibilidad, es decir, el ámbito originario tiene un correlato subjetivo, si el mundo aparece es porque hay un fundamento trascendental que se da en la sensibilidad, allí es donde surge el sentido y si esto es posible es porque el sentido es parte de la vida de la subjetividad, la subjetividad vive y en ese vivir es donde se presenta el sentido, es por esto que la vivencia era el elemento fundamental de la fenomenología husserliana, toda significación, todo sentido depende de la posibilidad de ser experimentado, de ser vivido, entonces es en la vida donde se encuentra el fundamento de lo real; así, la sensibilidad es la forma originaria de la realidad sólo porque es la manera en que la subjetividad vive al mundo en su primordialidad, la vida y sólo en ella es donde se encuentra la fenomenalidad pura, el aparecer del aparecer, no habría forma originaria de fenomenalización sin que implicara la vida, entonces si, como Henry señala, la fenomenología clásica ha realizado una tergiversación de la fenomenalidad originaria es porque ha perdido la esencia de la vida, se ha transformado la vida y su fenomenalización originaria. ¿Cómo es que ha sucedido esto en la fenomenología? A partir de su descripción temporal, allí es donde se pierde la hyle en su originariedad para eliminar a la vida misma. Como hemos visto en la descripción de la temporalidad Husserl toma tres elementos primordiales de la conciencia interna del tiempo, la impresión originaria, la retención y la protención. Pero tanto la retención como la protención sólo pueden pensarse a partir de la impresión originaria, ya que ella las lleva inherentemente en sí, es por eso que ésta toma prioridad en el análisis que Husserl realiza, y no es de extrañarse porque la impresión originaria es pensada como el dato primigenio, la forma en que la realidad se hace presente en un instante, ella es pensada como sinónimos

de la sensibilidad o como la auto-afección de la vida. El problema que ve Henry es que si la vida se piensa a partir de la temporalidad, entonces ella cae dentro de la intencionalidad¹, del horizonte del mundo y lo que cobra la mayor importancia ontológica es el mundo en tanto que posibilita la fenomenalización de la vida, pero con ello se va perdiendo a la esencia de la vida misma y, por ende, lo que es el sustento de todo lo real, lo que posibilita que exista cualquier tipo de horizonte, de mundo; es decir, al perderse la vida se va perdiendo la impresión originaria en algo que ya no es ella misma, porque la impresión originaria se piensa como un ahora que transcurre; es decir, como un instante en el que se desvanece en ese mismo momento su realidad fenomenológica, toda la sustancialidad es hecha pedazos en el fluctuar temporal, la impresión es un simple ahora que se ha vuelto vacío:

“Una vez que en la donación de la impresión la esencia de ésta – el puro hecho de ser impresionado como tal – resulta desposeída de su función de donación en beneficio de una conciencia originaria del ahora, que da el ahora en persona – la percepción, en sentido husserliano – *lo que está dado de este modo, en su ser mismo, «en carne y hueso»*, resulta precisamente arrojado fuera del ser, proyectado en una suerte de *irrealidad primordial en la que se desvanece la realidad de lo real y su peso ontológico.*” (Henry 1990, 69. Énfasis mío.)

La hyle, la sustancialidad fenomenológica se hace abstracta al pensarla solamente a partir del flujo temporal, a partir de un salir fuera de sí que se constituye en el tiempo², y esto es porque el éxtasis mismo presupone la donación de la sensibilidad, de la hyle, pero ya no como un salir fuera de sí, sino como una auto-donación en su propia sustancialidad, de otra forma lo único que tendríamos sería una vacuidad ontológica en el origen. El

¹ “Pero esta impresión no es la impresión ella misma y por sí, en su propia carne afectiva en cierta manera, la que lleva a cabo la donación sino una conciencia originaria que la da como siendo ahí ahora, como presente: una percepción originaria que da como siendo verdaderamente ahí, como siendo ahí realmente, y ello justamente en cuanto que siendo ahí ahora. Dar como siendo ahí realmente, como siendo ahí ahora, supone conferir esta significación a lo que se encuentra dado en una conciencia tal, supone hacer ver en tanto en cuanto se hace ver de este modo, al conferir esta significación de ser verdaderamente ahí, de ser realmente ahí, en calidad de presente, en calidad de ahora. La conciencia que da de este modo y con este sentido, que da el primer ser a título de primer sentido, en cualidad de aquello que es y que es ahí ahora, es una intencionalidad.” (Henry 1990, 68)

² Este salir fuera de sí, la diferencia originaria que se forma a partir de la temporalidad es algo que Derrida más que cualquier otro filósofo no se cansó de afirmar, de hecho allí es donde quería encontrar el hallazgo fenomenológico más importante, en el cuestionamiento de la presencia: “Desde el momento en que se admite esta continuidad del ahora y del no ahora, de la percepción y de la no-percepción en la zona de originariedad común a la impresión originaria y a la retención, se acoge lo otro en la identidad consigo del *Augenblick*: la no-presencia y la inevidencia en el *parpadeo del instante*. Hay una duración del parpadeo; y ella cierra el ojo. Esa alteridad es incluso la condición de la presencia, de la presentación y, en consecuencia, de la *Vorstellung* en general, antes de todas las disociaciones que podrían producirse.” (Derrida 1967, 119)

tiempo arroja a la sensación a una exterioridad, a una irrealidad, a algo que no le es propio, ya que la sensibilidad posee en sí misma todo el esplendor y el espesor de lo real, sus diversas posibilidades, en ella se funda toda fenomenalidad de lo real, entonces el sacarla hacia algo más, el hacer de ella una forma temporal que debe ser arrojada hacia el pasado o hacia el futuro ocasiona una tergiversación ontológica del fundamento¹, aunque tal vez sea inconsciente. Esto es lo que Henry afirma:

“He ahí pues la mistificación ontológica que constituye la condición previa de todo este análisis: 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 ésta sino para renunciar a su realidad impresional viva y deslizarse en la realidad noemática, encuentra según la interpretación de Husserl su ser original y propio en esta venida a la irrealidad, en esta fluencia en el no ser ya de lo «recién pasado».” (Henry 1990, 71-72)

La impresión originaria, la sensación, es interpretada a partir del tiempo, y es por ello que ella es lanzada hacia su no-ser, porque toda impresión originaria sólo se da a partir de un horizonte temporal; es decir, con vistas hacia el pasado y el futuro, y así es como la impresión, con toda su sustancialidad, es lanzada al vacío, ya que ella deja de ser, se convierte en un no-ser, porque como lo hemos visto la impresión originaria sólo contiene sustancialidad en un ahora que se vacía en ese mismo momento, entonces la sustancialidad fenomenológica la tendríamos que recobrar a partir de la retención, aunque hay que poner a las claras que la retención no puede traer por completo a la impresión originaria, porque desde el inicio lo que se toma como lo originario no es en la sustancialidad de la impresión, sino sólo una interpretación que se hace de ella como dato de conciencia, y esto es así porque es la única manera en que entre dentro de la estructura intencional, para que logre pensarse como siendo parte de la intencionalidad, así, lo único que nos logra hacer accesible nuevamente la retención es el dato de conciencia que es retenido, pero nunca la sustancialidad originaria de la impresión originaria, es por ello que allí es donde se ejerce la violencia ontológica frente a la originariedad de la sensación. Pero ¿qué es lo que permite esta tergiversación originaria? El prejuicio que está en el fondo de esta concepción es que la originariedad sólo puede hacerse presente a partir del flujo temporal de la

¹ “He aquí lo que el contexto del análisis va a poner cegadoramente claro: que la conciencia originaria de la sensación en su ahora no da precisamente esta sensación de realidad subjetiva de su ser impresionalmente dado a sí mismo, sino que la arroja en una irrealidad en la que sólo puede ya ser representada mas no experimentada. Ábrase paso aquí un esfuerzo recomenzado sin cesar y siempre desbaratado que pretende dar de nuevo consistencia y ser a lo que desde un principio se encuentra privado de ello, a lo que continuamente se desliza en el no ser, en esa irrealidad noemática donde se pierde todo lo que está vivo.” (Henry 1990, 70)

conciencia¹. La temporalidad y su estructura extática es lo que se piensa como la esencia de la manifestación, la forma primordial del aparecer de la realidad y es aquí donde se encuentra el problema de toda la ontología fenomenológica, pues se ha hecho una decisión arbitraria sobre el fundamento de lo real y de forma injustificada, además de que afecta a todo el aparecer del fenómeno. Puesto que el movimiento extático, la diferenciación originaria es lo que cobra todo el peso ontológico, sólo a partir de él es que se podría pensar la manifestación de lo real. Y en la fenomenología de Husserl específicamente el éxtasis que cobra el mayor peso ontológico, por lo menos en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, es el pasado y con ello la función retencional de la conciencia, ya que ella es la encargada de recuperar toda la fenomenalidad de la impresión originaria que se pierde en el fluctuar temporal, por eso Henry afirma:

“La conciencia originaria de la impresión en calidad de ahora, de tal modo que apercibida en la vista del ahora, la impresión le hurta propiamente su realidad, fluyendo así en el no-ser. La retención capta precisamente esta fluencia; ella es conciencia del hundimiento pero, en el seno mismo de éste, retiene el ahora de la impresión, dándolo como pasado, como un no ser ya, pero dándolo al menos de este modo, y arrancándolo así de la nada. La conciencia que da originariamente en el presente el ser real no da nada real, no da la realidad de la impresión, la de-yecta en la irrealidad. La retención recupera como puede ese ser-real de la impresión dado en el ahora – ser que no ha sido ni real ni realmente dado en ese ahora –, lo da *en el sentido que ha sido realmente dado*, y dado en algo que era un ahora. Esta extraordinaria inversión entre la conciencia que se dice originaria y que no puede dar la realidad y la conciencia de lo pasado que al menos la da al pasado, explica el imperio creciente que ejerce la retención sobre la totalidad del flujo, haciendo de él lo que es, un dato fenomenológico, y un Todo precisamente, cuya cohesión sólo ella asegura, puesto que cada fase sólo se vincula a las demás por «colas de retenciones» o también por esa «intencionalidad longitudinal» que corre a lo largo del flujo y que es ella misma una retención.” (Henry 1990, 73)

Debemos ver las implicaciones ontológicas de estas afirmaciones que Henry le atribuye a la fenomenología de Husserl, lo que estaría sucediendo en el pensamiento husserliano es el hecho de la sustancialidad fenomenológica al ser pensada sólo como tiempo es efímera, se desvanece tan pronto como llega, por eso es la insistencia de Husserl en la necesidad de la función ontológica de la retención, es a partir de ella que se intenta

¹ “nace así la ilusión de un flujo fenomenológico homogéneo, real y concreto, compuesto de fases que no tienen existencia sino en él, de tal manera que cada fase remite a la otra y sólo es posible por ella; de tal manera que no hay ahora sin su recién pasado, como tampoco podría haber recién pasado sin un ahora al que se anuda constantemente como lo recién pasado de este ahora, o mejor dicho, como este ahora mismo en calidad de recién pasado.” (Henry 1990, 72)

recuperar esa primordialidad de lo real, que se hizo presente en el mismo momento en que fue llevado hacia la irrealidad. Husserl necesitaba alguna forma de aprehensión de lo real y lo intentó a partir de la retención, pero eso a su vez implicaba dar todo el fundamento fenomenológico hacia un fuera de sí, el éxtasis del pasado que la retención es la encargada de recuperar, aunque en la retención misma es el lugar donde la impresión originaria pierde todo su poder de manifestación y en el que ella cae en el poder de la fenomenalización extática, allí se pierde toda la materia fenomenológica, se vuelve vacía, ideal. Es esto lo que Henry va atisbando y conceptualizando como el vaciamiento fenomenológico en el que están fundados todos los principios de la fenomenología:

“La re-evaluación ontológica y fenomenológica de la retención, lejos de poder fundar la extensión temporal y, así, el continuo flujo fenomenológico en calidad de flujo homogéneo y real, va por el contrario a quebrarlos. En tal caso, la conciencia del ahora, en lugar de incluir en ella la extensión retencional que vendría a acrecentarla a la manera de un «horizonte vivo», se halla por el contrario separada de ella por un abismo, devuelta a la puntualidad donde se disuelve en la idealidad de la divisibilidad al infinito.” (Henry 1990, 75)

Surge, a juicio de Henry, el imperio de lo efímero como fundamento ontológico de la realidad, una formación extática de lo real. Es por esto que la fenomenología no puede descansar sobre este tipo de cimientos abstractos, ella necesita un soporte verdadero, el cual debe contener toda la sustancia fenomenológica, la fulguración del aparecer sin tergiversación alguna. Eso es lo que Henry va a buscar con su fenomenología material, ya que es en esa materialidad donde se intentará poner todo el soporte que se ha perdido en las abstracciones metodológicas y ontológicas que ha hecho hasta el momento la fenomenología clásica a partir de su éxtasis temporal, en la ‘verdad del mundo’, en la necesidad de la creación de un afuera como instauración de la verdad y la fenomenalidad de lo real. Para Michel Henry, por tanto, la intencionalidad es sólo una forma fundada de la manifestación originaria y es por eso mismo que la verdadera tarea de la fenomenología sería describir el campo trascendental donde se presenta una manifestación mucho más original de la realidad, allí donde se encuentra el verdadero fundamento de todos los entes, ese sería el verdadero ámbito trascendental. De lo que habla Henry es de la necesidad de cuestionar la forma en que se nos ha enseñado a pensar el aparecer de lo real, eliminar del pensamiento ese monismo ontológico de la tradición, ya que sólo nos ha permitido pensar la realidad a partir de la ‘verdad del mundo’, de allí surge la necesidad inmediata de

cuestionar toda esta ontología de la tradición mostrando a la vez la forma originaria en que se fenomenaliza la realidad¹ y lo cual sería el ámbito mucho más originario, allí donde se localizaría la génesis del sentido, es la propia hyle, la sensibilidad pura en su propia auto-afección inmanente, sin que medie ya la intencionalidad, por ello mismo es que Henry se tomó con mucha seriedad la pregunta fenomenológica fundamental, la búsqueda del comienzo, del origen del mundo, pero también se dio cuenta que para poder formular con toda radicalidad este comienzo había que eliminar los presupuestos que todavía no eran evidentes para la propia fenomenología, así es como Henry ya no va a preguntar por cuál es la intencionalidad más originaria, sino que siguiendo un gesto levinasiano se encuentra que la intencionalidad no es ella misma la que otorga la manifestación de la génesis, y eso significa que hay que indagar por el propio fundamento de lo intencional. ¿Y dónde lo va a encontrar Henry? En la materialidad originaria, en la sensibilidad, en el pathos auto-afectivo de la vida misma; es decir en la auto-manifestación de la subjetividad². Si la intencionalidad sólo puede concebirse como una relación que nos lleva hacia una trascendencia entre la subjetividad y el mundo, o hacia un éxtasis, un salir fuera de sí, que ya no implicaría una referencia al mundo, sino un salir fuera de sí de la propia subjetividad, una alteridad absoluta que se encontraría en el comienzo de toda fenomenalidad, a final de cuentas es la misma ‘verdad del mundo’ la que está operando en estos dos ámbitos ontológicos, de tal forma Henry estaría señalando que si esto es así, entonces hay una limitación ontológica originaria en esta forma de describir la manifestación pura, porque entonces nunca podríamos describir el verdadero fundamento fenomenológico de la realidad, siempre estaríamos dedicados a investigar las diversas regiones del aparecer,

¹ “Cependant, la méprise cardinale que comment cette ontologique phénoménologique est de prendre *ce* mode de phénoménalisation, la transcendance, pour l’*unique* forme possible de manifestation, de toute manifestation possible en général. Ce faisant, la phénoménologie naissante ne faisait que reprendre à son compte et prolonger la présupposition fondamentale du « monisme ontologique » sur lequel repose, à des rares exceptions près, la quasi-totalité de la pensée philosophique depuis les Grecs. C’est justement l’une des contributions les plus importantes de Michel Henry à l’approfondissement de la réflexion métaphysique que d’avoir identifié cette thèse inaperçue à la racine de la majeure partie des systèmes métaphysiques modernes, et de montrer que c’est là le motif profond de la prétendue – et apparente – « finitude » de la subjectivité.” (Lavigne 2003, 24)

² “L’être est la manifestation pure. La manifestation de l’être est la manifestation de soi de la manifestation pure. La manifestation de soi de l’essence pure de la manifestation est si peu le fait du renversement qu’elle appartient au contraire à l’essence pure de la manifestation elle-même. Que l’être doive pouvoir se manifester ne signifie pas que la manifestation de soi de l’être peut ou doit s’ajouter à la essence de l’être au cours ou au terme d’un processus qui permettrait à cette essence de se réaliser, cela signifie que l’essence de l’être est la manifestation de soi. *La manifestation de soi est l’essence de la manifestation.*” (Henry 1963, 173)

estaríamos volcados a investigar los diferentes actos de la subjetividad, pero estos actos a lo único que nos conducirían es a una exterioridad originaria, y esto es debido a que esa exterioridad es lo que se presupone desde el inicio; estaríamos en un círculo vicioso que no nos permitiría ver la verdadera fulguración de la realidad, no estaríamos indagando por la verdadera esencia de la manifestación, allí donde la realidad se revela a sí misma en su forma más originaria, la intencionalidad siempre sería un dirigirse hacia algo y por ello, faltaría aclarar el propio fundamento de la intencionalidad, es decir, faltaría aclarar la propia auto-manifestación de la realidad¹. Las investigaciones fenomenológicas llevadas a cabo hasta el momento, a juicio de Henry, no serían fundamentales, no dirigidas hacia la génesis del sentido, sino hacia ámbitos formales que intentan pasar como lo originario, como lo que posibilita todo aparecer, pero en ese mismo momento en que el prejuicio de la intencionalidad ha dominado a todo fenómeno es cuando habríamos perdido por completo el ámbito originario que logra unificar a toda manifestación, el cual es el ámbito en el que se basa toda constitución y todo el aparecer del mundo, a saber, la auto-manifestación pura de la subjetividad que se da a sí misma².

Henry estaría criticando a la tradición fenomenológica por no haber tomado con la seriedad y el rigor que es debido al ámbito más originario de la revelación del ser, es decir, la forma en que la subjetividad aparece a sí misma, ya que todo aparecer de los entes siempre presupone el ámbito subjetivo, pero ese ámbito subjetivo si no quiere ser algo

¹ “Si l’intentionnalité – en tant que transcendance Ek-statique – ne peut se donner elle-même, il faut bien chercher, plus « profondément » enfouie, derrière l’intentionnalité, une autre donation, se donnant elle-même et donnant l’intentionnalité. L’auto-donation de soi à soi par soi : telle es la définition du sentiment, de l’affect, pour Henry. Toute analyse phénoménologique mène vers lui.” (Sebbah 2001, 98)

² Esto mismo es lo que aclara Mario Lipsitz: “Recordemos lo esencial: la intuición es, en la fenomenología, el fundamento de toda aserción racional. La fenomenología se consagra al examen de la estructura de los diversos tipos de intuición y correlativamente a la determinación de la diversidad eidética que gobierna los diferentes campos de intuición. Se descubre así que a cada forma de intuición corresponde una estructura eidética y, correlativamente, un ser determinado que sólo puede ser dado de este modo [...] El tipo de evidencia proporcionado por el dato intuitivo depende de la región de ser determinada a la que pertenece y, correlativamente, al tipo de intuición donadora: así es como los diversos tipos de evidencia nos aportan las distintas manifestaciones del ser, prescitas *a priori* por las configuraciones eidéticas que las gobiernan [...] ¿Qué se puede esperar **en cuanto a la cuestión del ser del fundamento**, es decir, de la esencia de la manifestación, de parte de una fenomenología que apunta intuitivamente a las diversas estructuras regionales del ser y a sus caracteres específicos? No mucho, afirma Henry, pues sometida al telos de la razón, la fenomenología sólo apunta al grado de validez de las posiciones que opera la conciencia: es decir, apunta a lograr en una tarea infinita, cada vez, la certeza **respecto de algo**, algo que como correlato de la certeza es el ser verdadero, y en todo caso y siempre, **una verdad particular** [...] (Por ello) **la fenomenología intencional** –afirma Henry- **cae progresivamente en el olvido de lo universal.**” (Lipsitz 2005, 153-154)

puramente formal, vacuo, entonces no puede pensarse como una trascendencia¹, sino que debe buscarse la sustancialidad fenomenológica originaria en la inmanencia misma de esa subjetividad. Esto mismo es lo que nos aclara Jean-François Lavigne:

“La phénoménalité propre de l’essence, comme essence de la présence parce que fondement de la transcendance, c’est l’*immanence*. L’immanence, en tant que manifestation qui rend possible toute autre forme de phénoménalité – et en particulier la phénoménalité du monde dans la « distance phénoménologique » - est la manifestation première, source, originaire : elle est *révélation*, et l’essence de toute révélation possible.” (Lavigne 2003, 25)

Lo habíamos dicho, toda intencionalidad presupone que la realidad tenga un correlato con la subjetividad y lo que hace Henry es radicalizar este planteamiento fundamental de la fenomenología, si hay que preguntar por la génesis y la subjetividad es el lugar donde acontece el sentido entonces es en ella donde podrá ubicarse el ámbito originario de toda fenomenalidad, es por eso que Henry quiere enfatizar que es en esa manifestación propia de la subjetividad, la cual difiere de manera radical del aparecer de los entes, donde se encuentra la verdadera esencia de la manifestación². Para nuestro fenomenólogo francés es evidente que la auto-manifestación de la subjetividad se da a partir de una forma distinta a la manifestación de los entes, pues toda fenomenalización o estrato de sentido depende de que ésta se revele a sí misma a partir de en su propia afectividad inmanente, ese espacio donde ella se da con toda su potencia a sí misma, y esa sería la forma originaria que Henry busca describir y en la que, a su juicio, el aparecer mismo aparece, esta auto-afección de la subjetividad sería la condición trascendental de todo aparecer, y por ello mismo, sería el fundamento ontológico del aparecer de todo ente. Por lo cual Henry nos dice:

“Ne pas être l’œuvre de la transcendance, cela signifie donc, pour une manifestation, surgir et s’accomplir indépendamment du mouvement par lequel l’essence s’élance et projette en avant sous la forme d’un horizon, surgir, s’accomplir et se maintenir

¹ “Ce que la transcendance est incapable de procurer, c’est l’effectivité, ce que Henry nomme avec force la « réalité ». Le problème du fondement de la transcendance est le problème de sa *réalité*.” (Lavigne 2003, 25)

² “Si le fondement est lui-même un phénomène, et cela en un sens originaire, il apparaît que la voie d’accès au fondement n’est autre que le fondement lui-même. *Ce qui se maintient, toutefois, dans cette identité fondamentale de sa réalité et d’un « parvenir » à cette réalité, c’est la vie elle-même*, c’est la vie transcendante de l’ego absolu en tant qu’elle est l’ultime fondement. Le fondement n’est pas quelque chose d’obscur, il n’est ni la lumière, qui de devient perceptible que sur la chose qui brille en elle, ni la chose elle-même, en tant que « phénomène transcendent », mais une révélation *immanente* qui est une présence à soi-même, quoiqu’une telle présence demeure « invisible ». *Une révélation immanente est une expérience interne, elle revêt nécessairement une forme monadique. C’est dans la structure éidétique de la vérité originaire que s’enracine l’ipséité de l’ego.*” (Henry 1963, 53)

*indépendamment du processus ontologique de l'objectivation, c'est-à-dire précisément en l'absence de toute transcendance. La manifestation qui se produit en l'absence de toute transcendance est cependant la manifestation de la transcendance elle-même. Qu'une manifestation, produise en l'absence de toute transcendance, cela veut donc dire : l'acte originaire de la transcendance se révèle indépendamment du mouvement par lequel il s'élanche en avant et se projette hors de soi. L'acte qui se révèle indépendamment de son propre élan en avant, indépendamment du mouvement par lequel il se projette hors de soi, se révèle en lui-même, de telle manière que cet « en lui-même » signifie : sans se dépasser, sans sortir de soi. Ce qui ne se dépasse pas, ce qui ne s'élanche pas hors de soi mais demeure en soi-même sans se quitter ni sortir de soi est, dans son essence, immanence. **L'immanence est le mode originaire selon lequel s'accomplit la révélation de la transcendance elle-même et, comme telle, l'essence originaire de la révélation.**” (Henry 1963, 279-280. Énfasis mío.)*

La intención de Henry, por tanto, es describir de la forma más puntal el modo en que la subjetividad se revela a sí misma. Y todo su cuestionamiento de la trascendencia originaria, la diferencia, ha sido para llegar a especificar la manifestación misma de la subjetividad, ya que para él es claro que el modo en que la subjetividad se presenta a sí misma no puede seguirse pensando como siendo parte de la intencionalidad, de la visibilidad del mundo, porque lo más fundamental de la fenomenalidad, en tanto que no queremos perder la realidad fenomenológica de la materialidad, sería la auto-afectividad de la subjetividad, una subjetividad en que se siente, experimenta su vida en un pathos originario antes de toda posible abstracción, antes de pensar a la vida como dato fenomenológico, ella es un vivirse, esta sería la forma más originaria en que la realidad se nos presenta, sería esta auto-afección el 'dato' primigenio que estaría a la base de toda constitución, de toda trascendencia, del mundo, del sentido¹. Es así como Henry quiere distinguir su propia investigación fenomenológica de la fenomenología clásica, pues estaría afirmando que su empresa es mucho más fundamental, dado que con ella se estaría

¹ “*L'auto-affection désigne la rétro-référence à elle-même de l'essence de la manifestation, c'est-à-dire cette essence saisie dans ce qui constitue la possibilité ontologique de sa propre manifestation. L'essence s'affecte elle-même parce qu'elle n'est agissante que si elle se manifeste et qu'elle ne se manifeste que si sa propre manifestation n'est point perdue pour elle mais recueillie au contraire en elle et par elle, elle se manifeste à elle et parvient ainsi à l'effectivité de sa condition phénoménale : l'essence s'affecte parce qu'elle se manifeste à elle-même. On plutôt, l'essence ne se manifeste à elle-même, ne se manifeste, que parce qu'elle est susceptible de s'affecter elle-même [...] Parce que la possibilité pour l'essence de se manifester à soi-même réside dans sa capacité de ce recevoir elle-même, de se retenir et de se maintenir près de soi, la manifestation de l'essence de la manifestation trouve la condition de son effectivité dans le processus ontologique par lequel l'essence est susceptible de s'affecter elle-même, c'est-à-dire dans l'auto-affection. La manifestation a été pensée cependant comme la condition qui rend effective l'essence elle-même en lui permettant d'être ce qu'elle est : l'acte d'apparaître lui-même en tant qu'il apparaît. L'auto-affection détermine l'essence de la manifestation comme ce qui la rend possible.*” (Henry 1963, 290)

describiendo la fenomenalidad pura y nada más, la esencia misma de la manifestación en su forma primordial de presentación, mientras que las descripciones fenomenológicas anteriores no llegarían a este nivel de profundidad, no lograrían ver que han estado trabajando sobre un prejuicio que no los ha dejado ir hasta la base misma de todo lo real, para ellas lo más fundamental seguiría siendo el dato de que la conciencia siempre se trasciende a sí misma y, por ello mismo, Henry estaría viendo que el problema de los demás fenomenólogos sigue siendo pensar toda fenomenalidad a partir de un acto de auto-trascendencia de la subjetividad debido a que no han profundizado en la manifestación pura. Por lo cual, Henry quiere puntualizar que el pensamiento imperante en la tradición sigue siendo la heteroafección de la subjetividad, la auto-trascendencia, el salir fuera de sí, y esto sólo ha sido posible debido a que no se ha tomado en cuenta la forma en que la subjetividad verdaderamente aparece a sí misma. De tal manera, el problema que nos incumbe en estos momentos es el modo de aparición de la manifestación misma.

La clarificación de la auto-manifestación es el problema fenomenológico más importante, dado que es la condición previa para que todas las descripciones de la realidad, todo el aparecer de la fenomenalidad, pueda tener una base firme, ella sería, por tanto, el verdadero fundamento ontológico y lo que necesita ser dilucidado con la mayor precisión posible, de ello depende toda la empresa fenomenológica. Así pues, toda manifestación de los entes, toda intencionalidad dependería de la auto-manifestación de la subjetividad es sólo a partir de esta fulguración originaria en la que nuestra subjetividad nos es dada a nosotros mismos que podemos ser afectados por el mundo. No podría haber afección del mundo sin que hubiera una auto-afección propia de la subjetividad, la materialidad fenomenológica no se ubica en una abstracción teórica, sino que es la forma primigenia en que la vida se presenta a sí misma, sin mediaciones, sin la necesidad de un mundo, la vida no sale de sí para crear sentido, sino que ella misma posee ya su propio sentido y mucho más plenamente que cualquier otra cosa. Por lo cual es necesario preguntar por el sentido que Henry quiere darle a esta auto-manifestación de la subjetividad, todo el problema sobre la génesis del sentido, del aparecer del aparecer, de la esencia de la manifestación, dependerá de la descripción fenomenológica de la manifestación pura que él realice, es decir, que depende de qué se entienda bajo este fenómeno que es la auto-manifestación, el auto-aparecer de la subjetividad en su inmanencia absoluta y radical. Entonces esto debe

llevarnos a preguntar sobre el porqué Henry ve en la subjetividad el fundamento ontológico de la constitución de todo sentido. Entendámoslo bien, el problema que señala Henry, y de forma muy puntual, es que si el ámbito trascendental se encuentra fuera de la inmanencia de la subjetividad, en el éxtasis del mundo, entonces este ámbito originario no podría pasar de ser una tergiversación, porque sería una mera hipótesis explicativa acerca de cómo es que nosotros conocemos la fenomenalidad de los entes, se supone un horizonte de visibilidad que posibilitaría el aparecer de todo fenómeno, pero a final de cuentas no sería realmente más que una suposición, porque como hemos visto a partir de ese horizonte se pierde toda la materialidad fenomenológica de la realidad, su ser y su aparecer decrecen hasta el punto de colapsarse en esa misma aparición, entonces si la fenomenología debe partir de experiencias, la descripción de este horizonte sólo puede darnos la experiencia del vacío, de la nada que quiere cumplirse como el aparecer originario. Es por ello que Henry necesita mostrar alguna forma más originaria en que se presenta la génesis, y así es como se le hace evidente la Vida, en ella todo acontece, ella es la que posibilita todo horizonte, todo éxtasis, ella es la potencia fenomenológica absoluta, en ella se da todo sentido y por ello mismo es que la subjetividad cobra tanta relevancia, dado que la subjetividad no es algo abstracto, sino que toda subjetividad es una subjetividad viviente, ella es la instanciación de la Vida, no hay Vida sin vivientes y viceversa, por eso mismo si la Vida es lo que posibilita todo aparecer es necesario saber cómo es que ella se hace presente, y ella sólo se presenta a partir de la inmanencia de la subjetividad; es por eso que Henry nos dice en un texto de juventud:

“dado que el sujeto «no puede ejercer ninguna de sus facultades propias sin conocerla, así como tampoco puede conocerla sin ejercerla», es entonces correcto decir que el «sujeto conoce las categorías», proposición que, en la filosofía kantiana, queda fuera de contexto. Hacía falta darle al término «trascendental» una significación radicalmente inmanente para que el conjunto de condiciones a priori de posibilidad de la experiencia dejase de flotar en una región indeterminada y en la trascendencia de un cielo cuasiplatónico.” (Henry 1965, 50)

La intención henryana es poder anclar en la experiencia todo el aparecer de la realidad, en la originariedad concreta que es la vida de la subjetividad, pues es solamente en ella y a partir de ella que la realidad puede aparecer. De tal forma, no hay que crear ninguna clase de teoría sobre el fundamento ontológico, sino que la verdadera tarea es describir la subjetividad misma, por eso Henry nos dice:

“«Una filosofía verdaderamente primera» debe atenerse al dato fenomenológico en el que el ser y el aparecer se identifican, y esta identificación es la que por principio se encuentra realizada dentro de la esfera de la subjetividad.” (Henry 1965, 45)

O más adelante nos vuelve a señalar:

“La experiencia no puede concebirse sin un a priori que la haga posible, pero este a priori sólo puede hacernos la experiencia accesible, si está situado en el interior de nosotros mismos y es uno con el ser mismo de nuestra intencionalidad. Lo que está en tela de juicio no es la idea de lo a priori, es su estatuto fenomenológico; la crítica biraniana viene a decir que lo a priori no puede ser un término trascendente, conocido o desconocido, situado delante o detrás de nosotros, sino que pertenece a la esfera de la inmanencia absoluta.” (Henry 1965, 56)

Así, el objetivo del proyecto fenomenológico de Henry es hacer evidente que el fundamento ontológico de la realidad no es algo abstracto, sino que está dado en lo más concreto de nuestra vida, en la experiencia más originaria que tenemos de la realidad, es allí donde encontramos la génesis del sentido. Ya que “la fenomenalización de la fenomenalidad misma es una materia fenomenológica pura, una sustancia cuya esencia toda es aparecer, la fenomenalidad en su efectuación y en su efectividad fenomenológica pura. Lo que se revela es la revelación misma, una revelación de la revelación, una auto-revelación en su fulguración original inmediata.” (Henry 1996, 35) Y esa revelación solamente puede darse a partir de la auto-afección que la subjetividad padece en el experimentar su propia vida, es en la inmanencia misma donde se ubica la manifestación en su pureza misma, porque todo aparecer presupone que la subjetividad puede darle un sentido, “ello se debe a que el mundo es un *mundo vivido por el ego* y no separado de él, a que no es ya un mundo muerto, sino que tiene una vida, la vida misma que el ego le confiere. La vida del mundo es la del ego y, por tanto, el mundo es un mundo donde se entrecruzan causas y fuerzas, un mundo con zonas que son centros de interés, de atracción o de repulsión, que son puntos fuertes o débiles, que presentan una unidad de acción o reacción, un poder, una potencia que no puedo desestimar, ni siempre desafiar. El mundo es un mundo que mi causalidad penetra, que lo domina incluso en los mismos rechazos con que le responde, incluso en la resistencia que le opone. Las cosas tienen su categoría, su manera de actuar —es decir, de darse a nosotros—, su manera de ser para el ego.” (Henry 1965, 60). De tal manera, Henry ha descrito que la condición trascendental, la Vida se hace patente en la estructura originaria de la subjetividad, en su vida, y con ello nuestro autor quiere enfatizar que para que la realidad se dé, es necesario que haya un fundamento

subjetivo, un auto-aparecer que ya no tiene nada que ver con alguna trascendencia originaria, sino que se presenta en el auto-padecimiento inmanente, es allí donde se genera el sentido de la realidad, en el hecho de que la subjetividad se siente a sí misma el que permite que haya sentido de la trascendencia, ya que ni siquiera puede haber existir el sentido de la trascendencia sin que haya un sentimiento inmediato e inmanente de la propia subjetividad, es la auto-afección de la subjetividad la que es necesaria para que cualquier sentido pueda darse, es allí donde se origina y se revela lo absoluto, el ser. Por eso Henry nos dice:

“Dans le désespoir, dans le souffrance, dans chaque tonalité de l’existence se révèle, comme ce qui la révèle à elle-même, l’absolu. L’absolu présent en chaque tonalité comme ce qui la révèle à elle-même est l’essence de cette tonalité, est l’affectivité. *La révélation de l’absolu à l’intérieur de chaque tonalité réside dans l’affectivité identique à l’absolu lui-même et se trouve constituée par elle.* En tant que la révélation de l’absolu réside dans son affectivité, elle est parfaite. Dans sa passivité originelle et insurmontable à l’égard de soi de son identité, dans sa coïncidence avec soi à l’intérieur de l’unité absolue de l’expérience adéquate qui le constitue, dans son affectivité donc, l’absolu, l’être se révèle à lui-même tel qu’il est, dans la totalité de sa réalité. Totalité, réalité, c’étaient là les déterminations ontologiques structurelles comprises par la problématique comme celles de la révélation qui trouve sa structure interne dans l’immanence, c’est-à-dire dans l’essence dont l’effectivité phénoménologique, dont la réalité est justement l’effectivité comme telle. L’affectivité révèle l’absolu dans sa totalité parce qu’elle n’est rien d’autre que son adhérence parfaite à soi, que sa coïncidence avec soi, parce qu’elle est l’auto-afección de l’être dans l’unité absolue de son immanence radicale. *Dans l’unité absolue de son immanence radicale l’être s’affecte lui-même et s’éprouve de telle manière qu’il n’y a rien en lui qui ne l’affecte et ne soit éprouvé par lui, aucun contenu transcendant à l’expérience intérieure de soi qui le constitue. Le sentiment se donne à sentir à lui-même en tous les points de son être et c’est justement en cela qu’il est un sentiment, en cela aussi que réside sa transparence.*” (Henry 1963, 858-859)

Es por esto que Henry intenta dirigir una crítica radical al concepto mismo de intencionalidad, ya que, a su juicio, lo más originario, es decir, la forma en que se presenta la manifestación pura no es una correlación intencional, pues el sentido más originario nunca se ofrece en el estar volcado al mundo por parte de la subjetividad, sino que es en la auto-afección que ella tiene de sí donde se hace patente esta originariedad. Por lo cual Michel Henry quiere señalar que la intencionalidad necesita un fundamento y ese fundamento sólo puede darse a partir de la descripción de la inmanencia de la subjetividad¹.

¹ “Toutefois, la phénoménologie non intentionnelle se donne aussi pour tâche de fonder l’intentionnalité elle-même. Elle montre, d’une part, que la phénoménologie intentionnelle s’est déployée en laissant dans une indétermination totale, et qui plus est dans une indétermination phénoménologique, ce qui rend ultimement

La subjetividad en su ámbito más originario no es una auto-trascendencia de sí, sino que su verdadera esencia reside en la pura inmanencia que ella posee de sí, de su vida. A partir de esta vida que le es la más propia y originaria para la subjetividad, solamente allí es donde recobra toda la sustancialidad fenomenológica que se había perdido en la ‘verdad del mundo’, porque es su propia vida es donde ella es afectada al experimentar su vida, ella no es afectada primeramente por el mundo, sino por sí misma, es allí y sólo allí en esa primordialidad donde se encuentra la revelación más originaria de la realidad. Y por ello es que es la auto-afección la que debe fungir como fundamento de la intencionalidad y de todo sentido que pueda existir, porque “ahora bien, la realidad reside en la Vida no sólo porque lo que ésta experimenta, al ser ésta experimenta, al ser experimentada sin distancia ni diferencia de ningún tipo, no se ha vaciado de sí en el «fuera de sí» de un mundo, en la irrealidad noématica de lo que permite más que ver –porque lo que experimenta todavía es ella-. Que el contenido de la Vida, lo que experimenta, sea la Vida misma, remite a una condición más fundamental, a la esencia misma del «vivir»; o sea, a un modo de revelación cuya fenomenalidad específica es la carne de un pathos, una materia afectiva pura, de la que toda escisión, toda separación, resulta radicalmente excluida. Sólo porque es tal la materia fenomenológica de la que está hecha esta revelación se puede decir que en ella lo que revela y lo que está revelado son uno. La sustancia fenomenológica patética del vivir define y contiene toda «realidad» concebible.” (Henry 1996, 41) La fenomenología de Henry descansa en el padecer puro de la vida, en su inmanencia absoluta antes de cualquier alteridad, sólo si ella es pensada de esta manera es que puede conservarse la sustancialidad fenomenológica, es por ello que debemos comprender claramente las implicaciones ‘ontológicas’ del concepto de inmanencia que Henry emplea, para ello veamos lo que François-David Sebbah, uno de los más profundos conocedores de la fenomenología de Henry nos dice:

“L’Immanence, M. Henry ne cesse de le répéter, c’est la Vie, l’Affectivité, la Révélation, l’Ipséité’. Et il lui importe au plus haut point de poser et légitimer phénoménologiquement l’originarité de cette mise en équivalence. En effet, elle

possible l’intentionnalité. D’autre part, en rétablissant phénoménologiquement ce fondement de l’intentionnalité arrachant la vie intentionnelle à l’anonymat où elle se perd chez Husserl, la phénoménologie non intentionnelle réinscrit l’intentionnalité dans un fondement plus ancien qu’elle, elle reconnaît dans l’intentionnalité le non-intentionnel qui lui permet pourtant de s’accomplir. Réinscrire dans le non-intentionnel qui assume son ultime possibilité phénoménologique, l’intentionnalité est soustraite à l’incertitude” et à l’indétermination qui permettent seules un usage arbitraire ou aberrant de son concept.” (Henry 1992, 106)

permet de court-circuiter à la racine l'objection première et massive que l'on pourrait faire à sa pensée : n'avons-nous pas affaire à un autisme, un enfermement en soi, qui dès lors ne dirait rien (à qui s'adresser et pourquoi s'adresser ?) et dont, on se souvient de l'aporie parménidienne, il n'y aurait rien à dire (que dire de l'Un, sinon qu'il est ?) ? D'ailleurs, pour dire ne serait-ce que cela, ne fait-il pas déjà s'être « décollé » de l'Un, le « décoller » de lui et « l'articuler » de lui-même à lui-même comme prédicat, c'est-à-dire lui faire violence ? 1/ L'Immanence n'est pas une simple et pure identité à soi – « vide » et dès lors figée dans quelque chose comme une mort – qui ne donnerait rien (même si ce qu'elle donne, elle le donne toujours en se donnant elle-même, et, plus fondamentalement, comme n'étant rien d'autre qu'elle-même). Précisément, elle est, pour M. Henry, la Vie elle-même (une *phusis*, une éclosion, mais une éclosion paradoxale en ce qu'elle ne viendrait pas au jour mais à soi, en soi). Elle est la « venue en soi » : de cette fécondité, il faudra rendre compte. 2/ L'Immanence se définit comme l'étreinte même du Soi à soi (de la Vie à la Vie). C'est pourquoi elle est affectivité : une affection qui précède tout dehors et dès lors toute représentation, définit très exactement l'affectivité chez M. Henry. On perçoit d'emblée la difficulté primordiale sur laquelle nous aurons à revenir : il faudra rendre compte de cet *écart* que suppose l'« écrasement » du « Soi » contre « soi » alors même que l'on se situe « avant » toute extériorité. 3/ L'Immanence révèle, montre, elle ne montre qu'elle-même, elle ne doit montrer qu'elle-même – mais elle montre. Là encore, il faut un rapport de soi à soi au « lieu » même (de ce) qui précède toute Ek-stase. On voit que la Vie en tant que venue en soi, est immédiatement Révélation, puisque la Révélation n'est nulle part ailleurs que dans ce mouvement de sortie de soi s'emporte avec soi et coïncide alors avec une venue en soi. (Comme mouvement en soi du Soi la Révélation se distingue de la manifestation qui se jette au-dehors.) 4/ L'Immanence n'est nulle part ailleurs que dans l'épreuve, l'étreinte, dans laquelle elle s'écrase contre *soi*. Précisément du procès même de l'épreuve surgit un Soi. L'immanence est Ipséité, Subjectivité” (Sebbah 2001a, 192-193)

Así pues, la crítica de Henry va más profundo de lo que se había presentado hasta el momento, porque su punto nodal no solamente reside en poner de manifiesto que la intencionalidad no es capaz de mostrar la estructura originaria de la manifestación, sino en brindar toda una nueva forma de fenomenalización que había pasado desapercibida por la tradición filosófica, por lo menos de manera tan radical como Henry mismo la piensa. Porque es la primera vez que se muestran todas las implicaciones y de forma radical del hecho de que el objeto es, tiene realidad, en tanto que tiene un sentido para la subjetividad, en tanto que el objeto es capaz de darse de algún modo a la subjetividad, ya que el objeto es parte de la vida de la subjetividad, es así como todo ente, objeto, fenómeno cobra sentido con la afectividad de la Vida a partir de la vivencia, de la sensibilidad que nos remite hacia la inmanencia absoluta. Por eso Henry siempre rechazó la estructura intencional del mundo, pues lo que objeta es que a partir de esta correlación queda vedada la descripción, el análisis de la fenomenalidad más originaria, él se da cuenta de que hacer descripciones de

las ontologías regionales, como las que Husserl magistralmente realiza, es decir, del modo en que aparece un objeto, el cómo de su aparecer es una investigación necesaria, pero que a la vez presupone una investigación más fundamental, a saber, señalar cómo es que aparece el propio aparecer en su fenomenalidad pura. Para Henry esto se pierde en la fenomenología clásica, pues está inmersa en develar los modos de aparecer del ente, de esclarecer las diversas regiones ontológicas y, por ende, a juicio de Henry, ella estaría dedicada solamente a esclarecer el modo de aparecer del ente. En esto se basa el rechazo a una fenomenología intencional como base de las indagaciones fenomenológicas:

“Aquí se devela en su significado oculto, pero decisivo, la determinación según la cual el aparecer es el aparecer del ente. No solamente (es) un aparecer tal, (sino que) es un aparecer muy particular, de ninguna manera el aparecer original que constituye la “cosa misma” de la fenomenología y debería con respecto a esto, definir de manera explícita su tema central. Sin embargo, encontramos todavía que el aparecer no original no es considerado en sí mismo ni por sí mismo. Precisamente porque desvía de sí y nos lanza al contrario hacia lo diferente de él, hacia el ente que sin embargo no aparece sino sólo en el aparecer y, por tanto, este aparecer mismo en tanto que aparecer, esta determinación fundamental – el auto-aparecer del aparecer – está perdida. La sustituye la relación de aparecer al ente, es decir, la intencionalidad.” (Henry 1992, 4 de nuestra traducción)

De tal manera, Henry piensa que la intencionalidad es solamente un ámbito fundado en el aparecer puro de la manifestación, el cual lo identifica con la auto-afección que se da a partir de la inmanencia de la subjetividad. Y por ello su crítica va dirigida contra los fenomenólogos que piensan la subjetividad pura a partir de una mera indeterminación, los que afirman que la subjetividad pensada en su pura inmediatez es algo abstracto y que ella tendría siempre que pensarse a partir de un correlato distinto a ella o, de forma más específica, a partir de una alteridad que se le enfrenta. Henry estaría en contra de pensar que en lo más originario de la subjetividad se encuentra algún tipo de alteridad, para nuestro autor la subjetividad es absoluta en su inmediatez, no hay ningún tipo de fractura en ella.

“Porque la fenomenalización, la donación inmanente de la *cogitatio* da sin distanciamiento; no da nada otro, nada que esté situado en la alteridad de una distancia: lo que da ella misma, es su propia realidad. De este modo, la *cogitatio* se da a sí misma su propia realidad, puesto que ella es inmanencia y por obra de esta. *Selbstgegebenheit*, donación de sí, hay en la *cogitatio* y sólo en la *cogitatio*. La duplicación donación/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. Pero la *Selbstgegebenheit* de la *cogitatio* implica que en su inmanencia queda abolida toda duplicación.” (Henry 1990, 110)

Es un verdadero contraste la descripción que Henry hace sobre esta originariedad,

casi todos los otros grandes fenomenólogos han descrito que en la esencia de la subjetividad se encuentra la temporalidad y el tiempo es siempre una estructura ek-stática, porque siempre es una inmanencia que se trasciende a sí misma, que es un volcarse hacia lo otro, aunque no por ello pensarían que es un ámbito fundado, sino que es esta misma estructura temporal la que funda la propia intencionalidad, ella sería la forma originaria de la manifestación de la realidad, que, a su vez, no implica ni siquiera la actividad de la conciencia, sino que es una forma originaria de la pasividad de la conciencia, mientras que Henry sostiene que en la inmanencia de la subjetividad no hay ningún tipo de fisura¹. Es por ello que debemos cuestionarnos por cómo es que Henry piensa la auto-afección absoluta de la subjetividad, pues de lo que se trata es de señalar y describir cómo es que verdaderamente se presenta el ámbito originario, la Vida, a partir de la manifestación de la subjetividad. De tal forma debemos aclarar cómo es que se presenta la originariedad. Y Henry va a contestar que la auto-afección de la Vida, se da a través de la corporalidad, la afectividad, el pathos de la vida no es ni nunca podrá ser un mero concepto abstracto sino que es el modo en que la subjetividad está viviendo su vida. Por lo cual Henry nos dice en las primeras páginas de su libro *Encarnación*:

“Cada uno, cada hombre y cada mujer, en cada instante de su existencia experimenta de forma inmediata su cuerpo, experimenta la penalidad que le procura la subida de una callejuela empinada o el placer de una bebida fresca en verano o, incluso, el de un viento ligero sobre el rostro, mientras que su relación con el cuerpo animal – el de los infusorios, camarones e insectos – es de otro orden [...] Aquí se ahonda en el abismo. Un cuerpo inerte semejante a los que se encuentran en el universo material – o más aún, que se puede construir utilizando los procesos materiales extraídos de él, organizándolos y combinándolos según las leyes de la física –, un cuerpo tal, no siente ni experimenta nada. No se siente ni se experimenta a sí mismo, no se ama ni se desea. Más aún, ¿siente o experimenta, ama o desea, alguna de las cosas que le rodean? Según la profunda observación de Heidegger, la mesa no «toca» la pared contra la que se sitúa. Por el contrario, lo propio de un cuerpo como el nuestro es que siente cada objeto próximo a él, percibe cada una de sus cualidades: ve los colores, oye los sonidos, calibra con el pie la dureza del suelo, con la mano la suavidad de una tela. Y sólo siente todo ello, las cualidades de los objetos que componen su circunstancia, sólo experimenta el mundo que le acucia por todas partes, porque primeramente se experimenta a sí mismo [...] Esto es así porque nuestra carne no es otra cosa que *aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes*, es susceptible, por

¹ “L’impression pourtant ne change-t-elle pas, et cela comment? Mais ce qui ne change jamais, ce qui ne se rompt jamais, c’est ce qui fait d’elle une impression, c’est en elle l’essence de la vie. Ainsi la vie est-elle variable, comme l’Euripe, de telle façon cependant qu’au travers de ses variations elle ne cesse d’être la Vie, et cela en un sens absolu : c’est la même Vie, la même épreuve de soi qui ne cesse de s’éprouver soi-même, d’être la même absolument, un seul et même Soi” (Henry 1990, 54)

esta razón, de sentir el *cuerpo* exterior a sí, de tocar así como de ser tocado por él.”
(Henry 2000, 10)

Para Henry la auto-afección se ubica en la propia encarnación, porque en la carne es donde se manifiesta la auto-impresionabilidad de la Vida misma, la Vida se da porque hay un viviente que puede tener la experiencia propia de su encarnación. Por ello mismo, la fenomenología de Henry nos va a conducir por última instancia hacia una investigación sobre nuestro ser encarnado, nos guiará hacia el inicio de las Escrituras donde se enuncia que el verbo se hizo carne, porque sólo allí en la originariedad absoluta del comienzo, es donde puede ubicarse la génesis. No hay forma distinta de ubicar la inicialidad fenomenológica, la auto-afección debe ser concretizada y sólo se logra a partir de un análisis del cuerpo subjetivo, de la vida que es mi carne. Aunque, hay que admitirlo, esto ya nos llevaría mucho más lejos de lo que hemos querido tratar brevemente. Y un último grupo de cuestiones que deben ser planteadas aunque por el momento sólo como indicaciones de problemas que surgen en la fenomenología de Michel Henry, a saber, si la génesis de todo sentido se encuentra en la inmanencia absoluta de la Vida, entonces por lo menos nos encontramos con tres problemas sumamente importantes: 1/ Saber cómo es que la Vida, el fundamento último, no se vuelve un Absoluto como fue pensado en el romanticismo alemán, es decir, como un ámbito trascendental que es incondicionado y que por ello no puede ser dicho, no puede ser investigado en su originariedad, porque en el mismo momento de ser enunciado se estaría tergiversando su modo de ser originario, con lo cual nos estaríamos enfrentando nuevamente al problema de la determinación lingüística que algunos fenomenólogos como Derrida creen insalvable. 2/ Si partimos de una inmanencia absoluta de la Vida, cómo es posible que haya una multiplicidad de vivientes; ya que la radical inmanencia no puede contener más que una direccionalidad afectiva, hacia la propia vida en el propio padecer, entonces cómo sería posible pensar en el problema de la intersubjetividad, de la ética, de Otro en general. Y 3/ ¿Cómo se daría el verdadero análisis del tiempo, porque la inmanencia absoluta no puede ser un éxtasis temporal, ella debe permanecer siempre en sí misma, de forma originaria, sin cambio, ella sería la que posibilitaría toda auto-trascendencia, entonces ¿tendríamos que decir que ella misma no es parte del flujo temporal? ¿Cómo podría ser posible esto? Todas estas preguntas son atendidas por el propio Henry en sus últimos textos, los cuales implican una profundización

en el ámbito teológico, sus análisis del Verbo, la Encarnación, el Cristo, la identificación de la Vida con Dios, todo ello surge de estos problemas y por eso mismo debemos dejar en este punto el análisis, ya que nos llevaría por senderos escabrosos que habrá que recorrer en otra ocasión.

CONCLUSIÓN

Lo que se ha intentado defender en esta tesis es la posibilidad y tal vez la necesidad de una fenomenología no-intencional, a partir de la propuesta fenomenológica de Michel Henry. Como hemos revisado, el problema fundamental de la tesis, desde el título mismo, era la intencionalidad. Esto es así, porque la afección de la vida es una propuesta de la fenomenología, y tal vez la más importante, de Michel Henry que busca describir el campo o la región originaria que está a la base de toda ontología y que, sin embargo, a juicio de Henry, la ontología clásica y con ello incluye a la fenomenología del siglo XX, ha tratado de buscar ese suelo ontológico originario en la intencionalidad, es decir, en la correlación entre existente entre una subjetividad y un mundo, como si fuera esa la estructura última de la realidad. El sentido, por tanto, dependería de esta correlación entre dos polos, la subjetividad y la realidad. Lo que nos hemos dado cuenta a lo largo de la tesis es que esta estructura ontológica originaria es descrita por los diferentes fenomenólogos con ciertas diferencias importantes. Es por eso que la tesis inicia con un recorrido en los hitos más importantes de la fenomenología hasta llegar a la propuesta de Henry.

La primera propuesta fenomenológica que buscamos explorar en la tesis ha sido la de Edmund Husserl, específicamente en la V Investigación Lógica, y hemos hecho esta decisión porque es en esta Investigación donde se ubica la primera propuesta de la intencionalidad hecha por la fenomenología, aunque hay que admitirlo, Husserl al término de su vida filosófica renegará él mismo de este esquema dado sobre la intencionalidad, pero si nos hemos centrado en él no es por otra razón sino porque hay que reconocer que en la tradición fenomenológica este esquema intencional quedó asentado como un paradigma. A tal punto que en sus análisis iniciales todos los grandes fenomenólogos (Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas, Marion, Henry, etc.) reconocerán este esfuerzo husserliano por dar cuenta de la estructura intencional, pero también han ido mostrando sus limitaciones. De hecho tal vez este sea el hilo conductor y el gran problema de la fenomenología, la intencionalidad, y lo es porque la intencionalidad sigue siendo la forma en que la fenomenología ha intentado dar cuenta de la génesis del sentido, de la estructura ontológica fundamental en la que la realidad se asienta. Esto es así aunque el concepto de intencionalidad no aparezca explícitamente en algunos fenomenólogos, por lo menos no en

sus obras más conocidas, como es el caso de Heidegger.

Por eso mismo, la tesis también intentó mostrar que con la propuesta fenomenológica de Heidegger se sigue dando una profundización en el concepto mismo de intencionalidad, esto aunque en *Ser y Tiempo* o en otros textos conocidos Heidegger no se emplee con frecuencia el concepto de intencionalidad, sin embargo, si nos fijamos en sus cursos recién publicados, especialmente los cursos de los años 20's, es decir, los cursos que sirvieron como preparación de *Ser y Tiempo* nos damos cuenta de que Heidegger intenta profundizar en el concepto de intencionalidad, intenta dar cuenta de la estructura originaria, de la forma en que acontece el sentido de forma primigenia. Y este es justamente el objetivo que tenía la intencionalidad, el problema que también hemos expuesto es que Heidegger ya no quiere llamarle de ese modo, dado que busca eliminar a toda costa la prioridad ontológica que ha jugado la subjetividad en la ontología contemporánea, es por eso que la palabra o el concepto de intencionalidad ya no va del todo bien con el proyecto heideggeriano, por el lastre ontológico de la palabra, sin embargo, como hemos intentado mostrar en ese apartado la intencionalidad como problemática sigue vigente en Heidegger, y la profundización a partir de un sentido práctico del mundo ha sido un elemento de relevancia suficiente como para incluirlo como parte del desarrollo del concepto de intencionalidad y con algunas de sus implicaciones, por ejemplo, el mostrando el problema de la determinación lingüística, la profundización en el concepto de verdad, etcétera.

El recorrido que hemos seguido después ha sido con las que, a nuestro juicio, parecen ser las tres críticas más importantes a la idea fenomenológica de Heidegger, la primera es la de Jean-Luc Marion. Porque Marion se da cuenta de que Heidegger intentaba quitarle el peso ontológico a la subjetividad, y por eso sustituye el concepto de sujeto por el de Dasein, sin embargo Marion intenta mostrar que la autenticidad del Dasein, el descubrimiento de la posibilidad ontológica de la Vida del Dasein, el estar fuera del uno, etcétera sólo se logra cuando el Dasein asume de manera radical su propia existencia, cuando la autarquía de la subjetividad es reafirmada por última vez y con mayor fuerza que antes, entonces la pregunta de Marion es hasta dónde es realmente que Heidegger se ha desprendido de la subjetividad como presupuesto ontológico, y con ello quiere implicar que tal vez hay un campo ontológico previo y que necesita hacerse explícito, y esto es nuevamente el juego de la intencionalidad, pues se intenta mostrar el límite o la pertinencia

de la intencionalidad como campo práctico en el que se despliega el horizonte del mundo.

La segunda crítica a la ontología fundamental de Heidegger viene dada con la fenomenología de Emmanuel Levinas, él ha sido uno de los primeros en reconocer que la intencionalidad que opera en Heidegger es a partir de un sentido práctico del mundo, es decir, que cuando Heidegger hace sus descripciones del útil, él dice que el éste es tal porque sirve para algo, tiene una referencia a algo más, entonces Levinas se da cuenta que Heidegger, entonces, está suponiendo un sentido del mundo, es decir, una red simbólica, una articulación de sentido, dado que él presupone que todo sentido tiene referencia a algo más, algo pragmático, pero a final de cuentas lo que se está dando aquí es el hecho de suponer ese sentido. Y el problema es que una ontología fundamental debe señalar cómo se constituye ese sentido originario y no simplemente suponerlo. Entonces Levinas intenta mostrar que hay ciertos elementos intencionales más originarios que los que Heidegger describe, como la corporalidad y la temporalidad, es por eso que Levinas irónicamente dice el Totalidad e Infinito que el Dasein de Heidegger nunca tiene hambre, porque parece que Heidegger pone al Dasein como un elemento formal en la descripción, pero nunca da cuenta de las formas constitutivas originarias que se dan a partir de una subjetividad viviente. Este es uno de los problemas que había que destacar, pero al final Levinas nos llevaba más allá. Porque su propuesta es la necesidad de una fenomenología no-intencional, con lo cual no quiere decir que la intencionalidad sea algo baladí, sino que la intencionalidad sigue entregándonos al poder del Yo, y lo que se nos muestra cuando tenemos la presencia del Otro es que el poder del Yo es cuestionado, que no puede comprenderse al otro a partir de marcos teóricos, etc. Entonces la propuesta de Levinas es que la intencionalidad va antecedida y fundada por una experiencia de una alteridad que no puede tematizarse y por tanto que ya no es parte de la intencionalidad, porque la excede. Entonces es así como Levinas quiere mostrar que esa excedencia es anterior a toda intencionalidad, que es algo que está supuesto en la ontología y que la funda. Es por eso que hay que tomar con toda seriedad las palabras de Levinas cuando dice que la ética es la filosofía primera, ya que no es un intento de dar prioridad a una de las ramas de la filosofía, sino el intento de describir la forma en que lo originario aparece. Esa excedencia que está a la base de toda ontología es la experiencia del Otro, sin él no podría armarse toda la red simbólica, el horizonte del mundo, el horizonte que es el mundo mismo. Es así que Levinas

va a proponer la necesidad de una fenomenología no-intencional. En este punto va a coincidir con Henry, pero no por las mismas razones.

Al final la idea y la intención de la tesis era llegar a la propuesta de Michel Henry y su fenomenología no-intencional. Dado el marco conceptual de la fenomenología ahora es que podríamos ver que el problema que Henry ve es que la ontología fenomenológica se ha basado en lo que él denomina el monismo ontológico, es decir una única forma de describir el aparecer de las cosas. Y la forma en que esto acontecía era creando una exterioridad a partir de la cual se determinaba todo ente o toda representación. Esto es fácil de ver, por ejemplo, en el caso de Kant, porque en el mismo momento en que Kant dice que hay condiciones a priori para determinar los objetos o las representaciones, él mismo está creando ese campo de exterioridad que es lo a priori, de momento Kant está creando un ámbito ontológico, que por cierto no está explicado del todo, a partir del cual se va a determinar todo lo condicionado, así es como funciona el esquema trascendental, se intenta mostrar ciertas estructuras que condicionan el aparecer de todo ente, sin las cuales los entes no serían, pero a su vez ellas son formales, no se da cuenta de su forma de aparecer. De hecho esta es la crítica que le hace el idealismo alemán a Kant, criticaban que él buscaba lo incondicionado, pero no logra dar cuenta del Absoluto, porque sus condiciones a priori terminaban siendo formales, sin contenido real, parecía, por tanto, más un supuesto que una explicación real. Entonces el idealismo se dio a la tarea de eso que Kant no logró, pero a final de cuentas, y a juicio de Henry, realizaron el mismo movimiento ontológico, la creación de una exterioridad que condiciona a todo lo demás. En el caso de Schelling y Fichte, la subjetividad, que termina siendo el principio de toda la filosofía, pero que a final de cuentas es un movimiento de auto-posicionamiento, en vez de una explicación del porqué. Y en la fenomenología del Siglo XX Henry ve esa creación de la exterioridad a partir de la intencionalidad en sus diversas etapas. En Husserl con el esquema acto y materia de aprehensión, en donde se intenta mostrar la necesidad de la referencia a un mundo, en un salir fuera de sí, que terminará siendo mostrado a partir del esquema temporal del que Husserl da cuenta, en Heidegger, Michel Henry quiere mostrar que la exterioridad se da a partir del horizonte extático del mundo, en Levinas a partir de sus análisis de la temporalidad, etc. Pero el problema es siempre el mismo, la pregunta de Henry es cómo es posible que de inicio se suponga una exterioridad como fundamento

ontológico de lo real, dado que parece que eso es un supuesto antes que una buena descripción de cómo acontecen las cosas. Es por eso que Henry va a buscar lo que supone esa exterioridad y él trata de mostrar que supone una inmanencia radical, esto se da a partir de la auto-afección de la vida. Porque si el sentido debe pensarse con referencia a una subjetividad es porque la subjetividad en serio es lo más fundamental, pero antes de tener una referencia al mundo, la subjetividad se vive a sí misma, siente su vida, es un afectarse a sí desde sí misma, sin la necesidad de una trascendencia, antes de un salir fuera de sí, la subjetividad se realiza en la interiorización. Es por eso que Henry dirá que la intencionalidad se basa en una no-intencionalidad, porque ese campo no-intencional es la vida misma y es allí donde todo sentido tiene que acontecer en primera instancia. Entonces con el título la Afección de la Vida se quiere dar cuenta de todo un ámbito que no es parte de la intencionalidad, sino que es algo más originario.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der Radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.
- Audi, P., *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- Benoist, J., *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF, 1997.
- Benoist, J., “Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl” en *Revista de filosofía*, vol. XI, núm. 22, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 21-42, 1999.
- Benoist, J., *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, Paris, PUF, 2001 a.
- Benoist, J., *L’idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001 b.
- Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1993.
- Bernet, R., *La vie du sujet. Recherches sur l’interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.
- Bernet, R., “Unconscious Consciousness in Husserl and Freud” en D. Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2003.
- Bernet, R., *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF, 2004.
- Bertorello, A., “El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 30, Núm. 2, pp. 119-141, 2005.
- Brentano, F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, London/New York, Traducción al inglés por Antos C. Rancurello, D. B. Terrell y Linda L. McAlister, 1995.
- Capelle, P. (ed.), *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Les Éditions du CERF, 2004.
- Carr, D., *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Chiara Moneta, G., *On identity. A study in genetic phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.
- Claesges, U., *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.
- Cobb-Stevens, R., *Husserl and analytic philosophy*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1990.
- Costa, V., “Transcendental Aesthetic and the problem of Transcendentality” en Natalie Depraz y Dan Zahavi (eds.), *Alterity and facticity. New perspectives on Husserl*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Crespo Sesmero, M. J., *Para una ontología de los estados de cosas esencialmente necesarios. (La contribución del realismo fenomenológico a la fundamentación a priori de la lógica y de la ontología)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Tesis de Doctorado, Inédita, 1995.
- Cunningham, S., *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.
- David, A. (ed.), *Michel Henry. L’épreuve de la vie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001.
- Dufour-Kowalaska, G., *Michel Henry. Une philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980.
- Depraz, N., “Imagination and Passivity. Husserl and Kant: A Cross-relationship” en Natalie Depraz y Dan Zahavi (eds.), *Alterity and facticity. New perspectives on Husserl*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Depraz, N., *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, Paris, Armand Colin, 2006.
- Depraz, N., “Leer como fenomenólogo: De Ricoeur a Husserl” ponencia dictada en las IV Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica. La hermenéutica en diálogo, el día miércoles 17 de septiembre, 2008.
- Derrida, J., *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Pre-textos, 1995. (1967)
- Derrida, J., “La Différance” en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2006. (1972)
- Derrida, J., *The problem of genesis in Husserl’s philosophy*, Chicago-London, The University of Chicago Press, Traducción al inglés de Marian Hobson, 2003. (1990)
- Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas. Con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, Traducción al español de Vidal Peña, 1977.

- Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, Traducción al español de Juan Manuel Navarro Cordón, 1996.
- Drummond, J., *Husserlian Intentionality and non-foundational realism. Noema and Object*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1990.
- Drummond, J., "The structure of Intentionality", en D. Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2003.
- Fink, E., *VI. Cartesianische Meditation*, Teil 2, Ergänzungsband, Kluwer Academie Publishers, Dordrecht, 1988.
- Fink, E., "La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea" en *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. I, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, Traducción al español por Raúl Velozo Farías, 2003.
- García-Baró, M., *Husserl (1859-1938)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997.
- García-Baró, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 1999.
- García-Baró, M., "Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry" en la introducción al libro de Michel Henry titulado *Fenomenología Material*, Madrid, Síntesis, 2009.
- García Ruiz, P. E., *Emmanuel Levinas: Fenomenología y subjetividad. De la ontología fundamental a la pasividad ética. Un estudio del primer periodo de su obra (1930-1949)*, México, UNAM, Tesis de Maestría, Inédita, 1999.
- García Ruiz, P. E. "¿Una fenomenología no intencional? Levinas, Henry y la idea de una 'post-fenomenología'", en *Revista de Filosofía UIS*, vol. 7 núms 1 y 2, 2008, pp. 185-195.
- Gómez Romero, I., "La teoría husserliana de la constitución en Ideas I. Planteamiento fundamental de la fenomenología", en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N° Extra 1, Madrid, pp. 563-577, 1996.
- Guerrero del Amo, J. A., *La fundamentación del conocimiento en Hume*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Tesis de Doctorado, Inédita, 1996.
- Hatem, J. (ed.), *Michel Henry. La parole de la vie*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Hegel, G. W. F., *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Prodhufi, Traducción al español por Carlos Díaz, 1993.
- Heidegger, M., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, Traducción al español por Jesús Adrián Escudero, 2005, (1919).
- Heidegger, M., *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993. (1919-1920 a)
- Heidegger, M., *Phänomenologie der Anschauung des Ausdrucks*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, (1920 b)
- Heidegger, M., *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, (1920-1921)
- Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, (1921-1922).
- Heidegger, M., *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid, Síntesis, Traducción al español por Juan José García Norro, 2008, (1923-1924).
- Heidegger, M., *Platon. Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, (1924-1925).
- Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, (1926).
- Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, Traducción al español de Jorge Eduardo Rivera C., 2003, (1927 a).
- Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979, (1927 b).
- Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, (1927 c).
- Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978, (1928).
- Heidegger, M., *La proposición del fundamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal, Traducción al español de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, 1991.
- Heidegger, M., "El origen de la obra de arte" en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, Traducción al español de Helena Cortés y Arturo Leyte, 2005.

- Held, K., "Husserl's Phenomenological Method" en D. Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2003 a.
- Held, K., "Husserl's Phenomenology of the Life-World" en D. Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2003 b.
- Held, K., "Fenomenología del 'tiempo propio' en Husserl y Heidegger" en *La lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía*, nº 18-19, pp. 9-29, 2009.
- Henry, M., *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963.
- Henry, M., *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, Salamanca, Sígueme, Traducción al español de Juan Gallo, 2007, (1965).
- Henry, M., *La barbarie*, Paris, PUF, 1987
- Henry, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.
- Henry, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001(a).
- Henry, M., *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, Traducción al español de Javier Teira Lafuente, 2001, (1996).
- Henry, M., *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, Madrid, Síntesis, 2002(a).
- Henry, M., *Auto-donación. Entretenimientos y conferencias*, Paris, Prétentaine, 2002(b).
- Henry, M., "Philosophie et subjectivité", en A. Jacob (ed.), *L'Encyclopédie philosophique universelle. L'univers philosophique*, (vol. I), Paris, PUF, pp. 46-56, 1989. Reeditado en M. Henry, *De la subjectivité. Tome II. Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003.
- Henry, M., "Quatre principes de la phénoménologie", en *Revue de métaphysique et de morale*, nº 1, 1991, pp. 3-25. Reeditado posteriormente es M. Henry, *De la phénoménologie. Tome I. Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003.
- Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1958.
- Husserl, E., *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, UNAM, Traducción al español de Luis Villoro, 1962 a.
- Husserl, E., *Phänomenologie Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Ed. Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962 b.
- Husserl, E., *Analysen zur Passsiven Synthesis. Aus Vorlesungen und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Den Haag, Martinus, Nijhoff, 1966.
- Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erste Teil: 1905-1920*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973 a.
- Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973 b.
- Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973 c.
- Husserl, E., *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México, UNAM, 1980 a.
- Husserl, E., *Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1980 b.
- Husserl, E., *Investigaciones Lógicas*, Tomo I, Madrid, Alianza, Traducción al español de Miguel G. Morente y José Gaos, 1982.
- Husserl, E., *Investigaciones Lógicas*, Tomo II, Madrid, Alianza, Traducción al español de Miguel G. Morente y José Gaos, 1982.
- Husserl, E., *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/07*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984.
- Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, Traducción al español de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, 1991 a.
- Husserl, E., *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893-1917)*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, Traducción al inglés de John Barnett Brough, 1991 b.
- Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid, FCE, Traducción al español de José Gaos, 1993.
- Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1996.
- Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM, Traducción al español de Antonio Ziri6n, 1997.

- Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de la ciencias*, México, UNAM, Traducción al español de Antonio Ziri6n, 2000.
- Husserl, E., *Philosophie premi6re. Th6orie de la r6duction ph6nom6nologique*, T. II, Paris, PUF, Traducci6n al franc6s por Arion L. Kelkel, 2001.
- Husserl, E., *Philosophie premi6re. Histoire critique des id6es*, Paris, PUF, Traducci6n al franc6s por Arion L. Kelkel, 2002.
- Husserl, E., *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Ingarden, R., *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975.
- Iribarne, J. V., *De la 6tica a la metaf6sica. En la perspectiva del pensamiento de Husserl*, Bogot4, San Pablo, 2007.
- Janicaud, D., *Le tournant th6ologique de la ph6nom6nologie fran7aise*, Paris, 6ditions de l'6clat, 1991.
- Janicaud, D., *La ph6nom6nologie 6clat6e*, Paris, 6ditions de l'6clat, 1998.
- Kant, I., *Cr6tica de la Raz6n Pura*, Madrid, Alfaguara, Traducci6n al espa6ol por Pedro Ribas, 2002.
- Landgrebe, L., "Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft vom Lebensweltlichen A priori", en J. Gaos (ed.), *Symposium sobre la noci6n husserliana de la Lebenswelt*, M6xico, UNAM, 1963.
- Laouereux, S., *L'immanence 4 la limite*, Paris, CERF, 2005.
- Lavigne, J. F., "De l'6tre de l'ego 4 la parole de Dieu: Parcours philosophique et pens6e ph6nom6nologique dans l'6uvre de Michel Henry" en Hatem, J., *Michel Henry. La parole de la vie*, Paris, L'Harmattan, pp. 21-34, 2003.
- Levinas, E., "La obra de Edmund Husserl" en *Revue Philosophique*, Enero-Febrero de 1940. Reeditado en E. Levinas, *Descubriendo la Existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, S6ntesis, Traducci6n al espa6ol por Manuel E. V4zquez, 2005.
- Levinas, E., "La ruina de la representaci6n" en *Edmund Husserl 1859-1959*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1959. Reeditado en E. Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, S6ntesis.
- Levinas, E., "La conciencia no intencional" en *Philosophes critiques d'eux m6mes*, que se public6 bajo los auspicios de la Federaci6n Internacional de Sociedades de Filosof6a, vol. 10, Berna, 1983. Reeditado en E. Levinas, *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos.
- Levinas, E., *De la existencia al existente*, Madrid, Arena, Traducci6n al espa6ol de Patricio Pe6alver, 2000.
- Levinas, E., *La teor6a fenomenol6gica de la intuici6n*, Salamanca, S6gueme, Traducci6n al espa6ol por Tania Checchi, 2004.
- McIntyre R. y Smith D. W., "Theory of Intentionality", en J. N. Mohanty y W. R. McKenna (eds.), *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, Washington DC, Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1989.
- Marion, J. L., *R6duction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la ph6nom6nologie*, Paris, PUF, 1989.
- Marion, J.L., *6tant donn6. Essai d'une ph6nom6nologie de la donation*, Paris, PUF, 2005.
- Melle, U., "La repr6sentation vide dans la r6criture par Husserl de la VI Recherche Logique" en J. Benoist y J. F. Courtine (eds.), *La repr6sentation vide*, Paris, PUF, 2003.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenol6gia de la percepci6n*, Barcelona, Pen6nsula, Traducci6n al espa6ol por Jem Cabanes, 1975.
- Mohanty, J. N., *The concept on intentionality*, St. Louis, Warren H. Green, 1972.
- Mohanty, J. N., "Husserl's thesis of the ideality of meanings" en J. H. Mohanty (ed.), *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977.
- Moreno M4rquez, C., *La intenci6n comunicativa. Ontolog6a e Intersubjetividad en la fenomenolog6a de Husserl*, Sevilla, Th6mata, 1989.
- Pf4nder, A., "Logik", en *Jahrbuch f6r Philosophie und ph4nomenologische Forschung*, Tomo IV, T6bingen, Max Niemeyer, 1963.
- Richir, M., *Fragments ph6nom6nologiques sur le temps et l'espace*, 6ditions J6r6me Million, 2006.
- Richir, M., *Fragments ph6nom6nologiques sur le langage*, 6ditions J6r6me Million, 2008.
- Ricoeur, P., "Existencia y Hermen6utica" en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermen6utica*, Buenos Aires, FCE, Traducci6n al espa6ol de Alejandrina Falc6n, 2003.
- Ricoeur, P., "El modelo del texto: la acci6n significativa considerada como un texto" en *Del Texto a la Acci6n. Ensayos de Hermen6utica II*, M6xico, FCE, 2004.

- San Martín, J., *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 1986.
- San Martín, J., "El mundo como a priori. Notas sobre el concepto de mundo en los proyectos de Fink para las Meditaciones cartesianas" en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid, UNED, 1994.
- Sartre, J. P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
- Sebbah, F. D., *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001 a.
- Sebbah, F. D., "Naître à la vie, naître à soi-même. À propos de la notion de Naissance chez Michel Henry" en Greisch, J., (ed.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, pp., 95- 116, 2001 b.
- Simón Lorda, A., *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*, Madrid, Caparrós, 2001.
- Sokolowski, R., *The formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970.
- Sokolowski, R., *Husserlian Meditations. How words present Things*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.
- Sokolowski, R., *Introduction to Phenomenology*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007.
- Souche-Dagues, D., *Le Développement de l'Intentionnalité dans la Phénoménologie Husserlienne*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1972.
- Steinbock, A. J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1995.
- Vidalin, A., *La parole de la vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2006.
- Volpi, F., "Dasein comme praxis : L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote" en F. Volpi, (et. al.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht-Boston-London.
- Waldenfels, B., *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- Waldenfels, B., *Topographie des Fremden - Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, F./M.: Suhrkamp 1997
- Waldenfels, B., *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.
- Waldenfels, B., *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.
- Waldenfels, B., *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.
- Waldenfels, B., *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.
- Waldenfels, B., *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.
- Waldenfels, B., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006.
- Welton, D., *The Origins of Meaning. A critical study of the thresholds of husserlian phenomenology*, The Hague-Boston-Lancaster, Martinus Hijhoff, 1983.
- Welton, D., *The Other Husserl. The Horizons of transcendental phenomenology*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2000.
- Welton, D., "El mundo como horizonte transcendental" en *La lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía*, Números 12 y 13, pp. 98-113, 2006.
- Yamaguchi, I., *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1982.
- Zahavi, D., *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*, Kopenhagen, Museum Tusulanum Press-University of Copenhagen, 1992.
- Zahavi, D., "Husserl's intersubjective transformation of transcendental philosophy", publicado en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 27/3, pp. 228-245, 1996.
- Zahavi, D., *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999.
- Zahavi, D., *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, Athens, Ohio University Press, 2001.
- Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003 a.
- Zahavi, D., "Phenomenology and metaphysics". In D. Zahavi, S. Heinämaa & H. Ruin (eds.): *Metaphysics, Facticity, Interpretation*. Contributions to Phenomenology. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht-Boston, 3-22, 2003 b.
- Zahavi, D., *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 2005.

- Zahavi, D. y Evan Thompson, "Philosophical Issues: Phenomenology", en Zelazo, P.D., Moscovitch, M., Thompson, E. (eds.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 67-87, 2007.
- Zahavi, D., "Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism", en *Synthese* 160/3, 355-374, 2008.
- Zirión, A., "La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema 'a las cosas mismas'", en A. Zirión (comp.), *Actualidad de Husserl*, México, Alianza, 1989.

APÉNDICE : TRADUCCIONES

MICHEL HENRY. UNA TRAYECTORIA FENOMENOLÓGICA

Michel Henry nació en 1922 en Haipong, en la Indochina francesa, territorio que actualmente conocemos como Vietnam. A la edad de 7 años y tras la muerte de su padre, su madre decide ir hacia una ciudad más cosmopolita y gracias a ello Michel Henry realiza un viaje a Francia, a París específicamente, y será en ese país donde se hospedarán y a la larga terminará siendo su segunda nacionalidad. Tras largos años de guerra y problemas sociales al final de la Segunda Guerra Mundial Michel Henry logra entrar a estudiar filosofía y bajo la dirección de Jean Hyppolite realiza su tesis de doctorado que será, además uno de sus libros más representativos *La esencia de la manifestación*. En 1960 obtiene la cátedra de profesor en la Universidad de Montpellier y es allí donde desarrollará pacientemente su fenomenología no-intencional o fenomenología material. Henry muere en Julio del 2002. Michel Henry se ha convertido en un hito de la fenomenología contemporánea, de hecho gran parte de su empresa filosófica es la que ha dado nuevos desarrollos en la fenomenología, especialmente en filósofos franceses como F. D. Sebbah, M. Richir, J. Benoist, N. Depraz, R. Bernet, aquí podrían incluirse muchos más nombres, pero lo único que hay tener en cuenta es que el pensamiento henryano ha intentado dar cuenta del ámbito originario, de lo que está a la base de todo lo real y lo interesante no es el tema, ya que éste ha sido siempre el tema de la filosofía, sino la solución y la forma de ir encadenando los diversos problemas. Esto es lo que ha causado admiración, ya que Henry siempre ha sido muy riguroso en sus descripciones, claro en sus críticas y agudo en sus comentarios a otras filosofías, logra encontrar lo más fundamental, lo que regularmente pasa desapercibido, eso hace de él un autor con gran originalidad, aún en sus comentarios. Su tema principal siempre fue la subjetividad, su intento era desarrollar una fenomenología de la Vida, es decir, una fenomenología que no recurriera a ningún tipo de trascendencia para explicar el ámbito originario que es la Vida misma, ya que ella se experimenta en su propio pathos, es ella la que en su auto-afección es la fuente de todo sentido. Es esto lo que Henry nos quiere mostrar en todo momento. Su relevancia se debe a la forma en cómo lo hace, en cómo su propuesta resiste a los embates del estructuralismo francés de los años 60's y 70's, resiste a las propuestas hermenéuticas que se desprenden de la filosofía heideggeriana, al psicoanálisis, es decir, que la propuesta de Henry, en su intento de recuperación de la

subjetividad se da a partir de toda una gama de propuestas que buscan eliminar a la subjetividad como punto clave de la filosofía, es allí donde se inserta la fenomenología de Henry y les hace frente a todas estas propuestas y viéndolas de frente. Asumiendo sus críticas y a la vez tratando de mostrar el porqué de sus fallos y la necesidad de regresar siempre a la subjetividad, pero entendida de manera originaria, sin teorías sobre lo que ésta es. Sin pensarla como una subjetividad representante, como una subjetividad constituida sólo a partir de las diversas estructuras sociales o como un inconsciente que sólo se hace ver a partir de lapsus o patologías. La intención es describir una subjetividad que logra fundar todos estos ámbitos, ya que ella funda todo sentido posible, es así como Henry nos invita a pensar nuevamente a la subjetividad partiendo de la auto-afección. De la Vida que se muestra a sí misma. Y esto es lo que nos pide Henry antes de tomar una postura como cierta, nos invita al camino de la reflexión propia y profunda sobre una ontología fundamental. Esta es parte de la grandeza de este autor.

Es por esto que hemos escogido estudiar el pensamiento de Michel Henry, pues creemos que su pensamiento filosófico no ha sido suficientemente estudiado por la tradición filosófica, o tal vez ha sido injustamente olvidado. Por eso nos hemos visto en la necesidad de reapropiárnoslo, en primer lugar debido a que su pensamiento tiene una gran profundidad y además una riqueza innegable que invita al lector a sumergirse en el verdadero acto de pensar, a tal punto que Pierre Aubenque decía que “el mejor filósofo francés vivía retirado en Montpellier”¹, así, si queremos tener un mejor panorama sobre la problemática de la fenomenología es necesario recurrir a filósofos que hayan pensado los problemas de esta tradición a fondo. En parte es por eso que nos interesa la filosofía de Michel Henry. Sin embargo, primeramente debemos abordar un problema sobre la fenomenología de nuestro autor, ya que lo que en un primer momento podemos preguntar es sobre el porqué ha sido dejado de lado el planteamiento fenomenológico de Henry y, tal vez, una de las principales razones es porque no se ha logrado dar a conocer el pensamiento de este gran filósofo, especialmente en lengua española, y ello es debido a que no existe traducción alguna de los textos que puedan ser introductorios al pensamiento de este prolífico filósofo. Es cierto que en los últimos años la Editorial Sígueme ha hecho un esfuerzo monumental al hacer la traducción de algunos libros importantes de Michel Henry,

¹ Citado en el prólogo de Miguel García-Baro a *Genealogía del Psicoanálisis*, p. 8

como *Yo soy la verdad*, *Encarnación* y algunos otros más, sin embargo, el verdadero problema es que sólo se han seleccionado los textos que son parte de la última etapa de la fenomenología de Henry, es decir textos pertenecientes cerca del año 2000, es decir, en el periodo de madurez de nuestro autor y que a la vez son textos dedicados más a un ámbito teológico. Es por ello que en cierta medida se ha tergiversado el pensamiento de este gran autor, no tanto porque no sean estos textos importantes, sino porque al final de su vida Michel Henry dio un vuelco hacia el estudio de la filosofía cristiana, un giro de gran profundidad, el cual es la culminación de sus estudios precedentes, sin embargo, el lector que inicia la lectura de Michel Henry no logra comprender muchos de los conceptos fenomenológicos necesarios para saber el porqué de este giro. Es más, tal vez ni siquiera se logre comprender bien su fenomenología si sólo se parten de estos textos, ya que en su libro titulado *Encarnación* la problemática se centra en los evangelios de Juan, a partir de que este profeta nos dice y el Verbo se hizo Carne, entonces toda la problemática fenomenológica está allí, pero bajo un sutil campo teológico, entonces es necesario que el estudioso de la fenomenología tenga que escarbar para encontrar las descripciones que está buscando. Lo mismo sucede con el libro de *Yo soy la verdad*, pues como el subtítulo indica claramente de lo que se trata allí es de ir o de aclarar “una filosofía del cristianismo”. Entonces muchos fenomenólogos no logran encontrar o vislumbrar con claridad toda la grandeza que hay en la fenomenología de Henry, ya que se piensa que lo que Henry hace es llevar la fenomenología hacia un “giro teológico”, en el decir de Janicaud; a tal punto que muchos estudiosos cierran el libro sin haber estudiado a profundidad lo que Henry quiere explicitar y se termina diciendo que su pensamiento es un regreso a la onto-teología pura y, por ello mismo, superada ya desde Heidegger. De tal forma, creemos que solamente con la lectura de estos textos de la madurez de Henry no se logra acceder a la profundidad de su pensamiento ni se comprende a cabalidad el rigor fenomenológico que Henry pone en cada una de sus descripciones. Por ende, a nuestro juicio, es necesaria la lectura de algunos textos introductorios al pensamiento fenomenológico de Michel Henry, una lectura de algunos textos que sean más técnicos, en los que Henry muestra sus críticas más importantes a lo que él denomina la “fenomenología clásica”, porque para él la fenomenología es la culminación de la filosofía occidental y, por tanto, la culminación a toda una forma de pensamiento, su crítica a la fenomenología, por ende, no se reduce a un

cuestionamiento de ciertos conceptos clave de algunos filósofos del siglo XX, sino que es una crítica general al modelo occidental de pensar. Es por ello que se necesita una lectura minuciosa de algunos textos clave del pensamiento de Henry, ya que en estos textos que son mucho más técnicos, más atentos a los conceptos fenomenológicos de la tradición es donde se pondría en evidencia la necesidad de repensar algunos de los conceptos filosóficos más importantes, pues con las críticas que Henry hace logra que estos conceptos adquieran una nueva significación ontológica mucho más originaria, dado que él intenta que estos conceptos puedan tener una mayor capacidad de mostración de la verdadera fenomenalidad o que logren dar cuenta del aparecer. La crítica a la filosofía occidental se da porque Henry piensa que no se ha hecho una descripción ontológica rigurosa y ello significa que se ha dado un olvido del ámbito más originario, como lo es la auto-afección de la vida y si se ha dado esto porque en el pensamiento occidental ha imperado lo que él denomina, como hemos visto en la tesis, un monismo ontológico y esto se debe a que no se ha hecho una distinción ontológica rigurosa, es decir, por no haber dado cuenta de que el aparecer originario, el aparecer del aparecer, posee una forma específica de mostración que en la ontología clásica queda relegada. Toda manifestación de la fenomenalidad se describe de la misma manera, a partir del horizonte del mundo, y por ello no se hace ninguna distinción rigurosa entre el aparecer de un ente y la forma en la que el aparecer mismo aparece, ni siquiera en las ontologías más pulidas como la de Heidegger.

Por lo cual, creemos que es necesario dar a conocer algunos textos que nos permitan conocer las críticas que Henry hace a la tradición filosófica, especialmente a la fenomenología clásica, ya que Henry mismo se inscribe dentro de esta tradición filosófica, así que nos parece importante mostrar las críticas que Henry dirige a esta tradición específica, sin embargo, sus críticas no se agotan o se ciñen sólo a la fenomenología, sino que es necesario ver su profundización en varios temas. Pero principalmente veremos las críticas que él le realiza a Husserl, a Heidegger o a Marion, ya que todas ellas pueden tomarse como siendo los cimientos para dar cuenta un nuevo proyecto filosófico y que culmina en la fenomenología no-intencional de Michel Henry. Por eso mismo, solamente atendiendo a estas críticas es que podremos comprender el verdadero alcance filosófico de la propuesta henryana y así ya no podrá hacer tan fácilmente un ataque *ad hominem* contra

su pensamiento al haber leído sólo algunas cuantas páginas de alguno de sus textos de madurez, por lo menos lograremos evitar que sea culpado por no haber superado la onto-teología denunciada por Heidegger. Así pues, esta tesis tiene un doble objetivo, el primero de ellos era dar a conocer una introducción a uno de los problemas principales de la fenomenología de Michel Henry, como lo es la intencionalidad, o en su caso la propuesta de una fenomenología no-intencional, pero que para comprenderla debimos dar un recorrido sistemático por las diversas etapas o desarrollos que ha tenido la intencionalidad.

Sin embargo también queremos hacer una breve contribución a la difusión del pensamiento de Michel Henry y esto lo haremos a partir de la traducción de tres de los artículos más representativos de la fenomenología de Michel Henry, a saber, “Quatre principes de la phénoménologie”, “Phénoménologie non intentionnelle : Une tâche de la phénoménologie à venir” y “Cogito et la idée de la phénoménologie”. El porqué es simple, estos artículos se han convertido en clásicos de la fenomenología, especialmente porque en ellos Michel Henry es claro en sus críticas a la filosofía occidental, además en ellos se hacen evidentes sus críticas más profundas a la fenomenología clásica, por ejemplo su crítica al movimiento Ek-statico del ser en Heidegger, o el problema de la formalidad en el pensamiento de Husserl, etcétera, en ellos se hace evidente un pensamiento riguroso que hace pensar. Es esto el motivo de la elección.

Pero veamos esto más en detalle, ¿cuál es el aporte que nos hacen estos tres artículos? O ¿cuál es su relevancia? El artículo “Quatre principes de la phénoménologie” se publicó en 1991 en la *Revue de métaphysique et de morale* y es cierto, tampoco podemos decir que éste sea un texto de juventud de Henry, pero lo que es claro es que tiene una idea fundamental, en este artículo Michel Henry se ha dado la difícil tarea de mostrar cuáles son los supuestos y fundamentos de la fenomenología y si lo vemos en su verdadera perspectiva entonces tenemos que decir que el objetivo fundamental y real de Henry, en este artículo, es mostrar cuáles son los elementos fundamentales de la ontología de la fenomenología clásica, cosa para nada despreciable, pero a su vez Henry afirma que la fenomenología es la culminación del pensamiento occidental, entonces lo que Henry estaría tratando de describir aquí no es sólo un análisis de una parte de la filosofía, como lo sería la

fenomenología, sino que en verdad está haciendo un intento por dar cuenta del fundamento de la ontología clásica, de la filosofía occidental. En este artículo Michel Henry ha intentado mostrar que son cuatro los principios de la fenomenología, a saber, 1. “a tanto aparecer, tanto ser”, 2. “toda intuición originaria es fuente de derecho para el conocimiento”, 3. “a las cosas mismas” y 4. “a tanta reducción, tanta donación”. Así pues, en primer lugar este es un artículo filosófico de gran importancia filosófica, porque en él se puede ver la explicación henryana sobre estos cuatro principios, y además su importancia reside en que si se ha de mostrar que ellos son los principios fundamentales de la filosofía occidental, entonces es importante ver el porqué de esta afirmación, así pues, la primera ventaja que se presenta en este artículo es ver la problematización de los supuestos ontológicos de la filosofía occidental, pues sólo con su explicitación es posible asumir la posibilidad de un pensamiento mucho más originario que logre fundamentar a todos estos principios y este es el objetivo que se traza aquí Michel Henry y que terminará en la necesidad de una fenomenología no-intencional, como ya lo hemos señalado en la tesis, pero aquí se podrá ver de manera concisa la propuesta de Henry. Además de la explicación de estos principios, Michel Henry realiza una crítica a cada uno de ellos, por diversas razones, pero la principal es por su formalismo, o por el hecho de que no logran tener en sí mismos realidad, es decir, que el problema de la filosofía occidental, a juicio de Henry, es haber supuesto un ámbito trascendental que ya es de entrada una reificación de la experiencia originaria, entonces lo que ha hecho la filosofía occidental sólo ha sido pensar lo trascendental a partir de un ámbito formal, y por ende, no ha sido incapaz de mostrar el ámbito concreto donde lo trascendental se manifiesta tal cual es, en su fenomenalidad pura. Por ello creemos que es de suma relevancia la crítica henryana en este artículo, pues en él quiere indicar o intentar mostrar cuál es este ámbito originario y absolutamente concreto en el que se da lo trascendental.

El artículo “Phénoménologie non intentionnelle : Une tâche de la phénoménologie à venir” fue una ponencia dictada en 1992 en Niza, la temática del coloquio era “La intencionalidad en cuestión. Entre las ciencias cognitivas y la renovación de la fenomenología”. Un tema importante, porque es la continuación del artículo anterior. En el artículo “Cuatro principios de la fenomenología” Henry critica la formalidad de los

principios fenomenológicos, de la filosofía en general, y a la vez enuncia la necesidad de ir hacia un ámbito más originario, y ese ámbito es dado a partir de una fenomenología no-intencional, es por ello que Michel Henry se toma muy en serio la problemática planteada en el artículo anterior, es decir, el fundamento o los principios rectores de la filosofía. Y es allí donde Henry plantea la cuestión de la intencionalidad, ya que ella busca mostrar dónde se gesta la génesis del sentido, así pues la idea de Henry es saber si la intencionalidad, y por tanto la ontología basada en esta estructura, es o no la base de toda la filosofía. Y es así, pues a juicio de Henry, la intencionalidad se ha pensado como la estructura ontológica originaria del aparecer de la realidad y por tanto, como su fundamento. El problema es que Henry en el artículo anterior había cuestionado esta propuesta y había indicado una nueva posibilidad, y es hacia allá a donde se dirige con este nuevo artículo, ya que si en verdad se quiere mostrar que es posible una renovación fenomenológica y con ello mostrar el campo que es verdaderamente originario, eso sólo es posible si se da a partir de una fenomenología material, o una fenomenología no-intencional. Así, lo primero que hace Henry en este artículo es mostrar la posibilidad y, mejor dicho, la necesidad de una fenomenología no-intencional, pues gracias a ella es posible acceder a un ámbito mucho más originario que ha sido olvidado por la filosofía occidental. En este artículo Michel Henry muestra los límites de la fenomenología intencional y a su vez de las filosofías que quieren poner el fundamento ontológico en alguna trascendencia, ya sea la filosofía trascendental de Kant, el idealismo alemán, o los intentos de las ciencias cognitivas modernas, todos ellos, a juicio de Henry tropiezan con la misma piedra. Esto es así, debido a que el problema que ve Henry es que no es posible ontológicamente que en la trascendencia se encuentre el ámbito más originario, porque en una relación con alguna exterioridad siempre es necesario que se explique el cómo de esa exterioridad, y para Henry este movimiento de la creación de la exterioridad es algo que la filosofía ha hecho insistentemente, pero sólo ha sido un movimiento teórico antes que una descripción de cómo es que se fenomenaliza el aparecer, ocurre entonces que se van metiendo teorías o supuestos ontológicos, se hace abstracción del verdadero campo originario y por eso mismo en esta relación no se estaría mostrando el fundamento del sentido, y debido a este error Henry señala que en un aparecer que se basa en la trascendencia no puede nunca hallarse el fundamento ontológico. Es justamente lo que

Henry va a describir en este artículo, pero a diferencia del artículo anterior en “Fenomenología no-intencional” intenta esbozar de una forma mucho más clara la propuesta de una fenomenología que sea capaz de dar cuenta de ese estrato originario de sentido sin que se es necesario ningún supuesto. El intento, por tanto, es mostrar cómo es que aparece el aparecer del aparecer, mostrar algún ámbito en el que no se muestre ningún ente sino sólo el aparecer puro y que además se muestre en su concreción originaria. Este es el propósito que tiene Henry en este artículo y al hacerlo se muestra toda una crítica a la filosofía occidental y una propuesta novedosa y profunda en la comprensión ontológica de lo real.

El artículo “*Le cogito et l'idée de phénoménologie*” se publicó en 1984 en la revista japonesa *Cartesiana* y es el texto de una conferencia pronunciada en octubre de 1983 en la ciudad de Osaka. Como hemos mencionado Michel Henry no sólo es un autor profundo en su propuesta filosófica, sino también lo es al comentar a los filósofos clásicos, siempre logró encontrar en ellos una profundidad difícilmente alcanzada por otras interpretaciones. Este es el caso que hay entre Michel Henry y Descartes, en primer lugar este es un artículo de mucha relevancia porque en el siglo XX y gracias a la influencia de Heidegger se ha hecho una crítica importante a la figura de la subjetividad, a partir de la crítica heideggeriana se ha asumido que la subjetividad en todas las filosofías a partir de Descartes es pensada como una subjetividad fundante, que a partir de sus diversas representaciones se ha convertido en el *hypokeimenon* y, por ello mismo, que se ha asumido como una subjetividad dominadora y ella sería la que se ha puesto como el fundamento y, así, ella sería la que dota de sentido a todo lo real. En este sentido, lo que ha ocurrido en la filosofía contemporánea es que se ha tomado la sentencia heideggeriana como algo absoluto; es decir, se ha asumido que el análisis heideggeriano es correcto y de esta manera que la subjetividad debe entenderse de esta única manera y este ha sido el porqué de las enormes críticas que ha recibido la subjetividad a lo largo del siglo XX, empezando por los estructuralismos, por el psicoanálisis, por los juegos del lenguaje, de la hermenéutica, podríamos decir que casi todas las corrientes filosóficas contemporáneas han intentado eliminar o mermar a la subjetividad. Sin embargo, la idea que tiene Henry es que la mayor parte de las críticas se deben a que ellas mismas ya tienen una pre-concepción de lo que

quieren criticar, que ellas le achacan a la subjetividad todos los problemas de los que quieren desembarazarse y la ejecutan sin previo análisis, ni siquiera dejan que la subjetividad pueda ser vista de una forma distinta. Es por eso que en este artículo Henry comienza cuestionando esta lectura heideggeriana de la subjetividad dominadora, pues no es la única manera en que puede entenderse y mucho menos la mejor. Así pues, si esta lectura no es la única forma de pensar a la subjetividad lo que tiene que hacer Henry es dar una forma alternativa para pensar la subjetividad y esto es justamente lo que va a hacer en este artículo a partir de una nueva lectura del *cogito* cartesiano, porque en lo que pone énfasis es en mostrar la relevancia de volver a pensar la subjetividad de una manera mucho más radical y originaria. Especialmente es relevante el artículo porque cuestiona la lectura de Heidegger a partir de las mismas bases de las que parte el pensador alemán, la lectura de Descartes, así Henry puede señalar las omisiones y tendencias de la lectura heideggeriana y señalar un ámbito en que la subjetividad se revela en una forma mucho más originaria. Va a mostrar la forma en que ella es capaz de revelarnos el ámbito trascendental, es decir, su auto-afección, pues es gracias a la afectividad de la vida que podemos en verdad acceder a lo trascendental y evitar que se siga pensando lo trascendental como algo puramente formal, sino que muestra que lo trascendental se da a partir de la vida y la forma en que accedemos a él es describiendo el ámbito originario en que la vida se da y eso es en la auto-afección de la subjetividad. Por lo tanto, creemos que es un artículo importante, filosóficamente hablando, por dos razones, la primera porque cuestiona una larga tradición interpretativa derivada de Heidegger y la segunda y más original es que la lectura henryana intenta dar una nueva forma de pensar la subjetividad, pensar el campo trascendental a partir de la afección de la vida, del *cogito*, de la interiorización que nunca es un salir de sí, y por tanto estaría dando una concretización de lo trascendental a partir del estudio de las estructuras subjetivas. Estas son algunas breves razones de la relevancia de la traducción de cada uno de estos artículos e intentaremos que con su traducción podamos dar a conocer una crítica aguda y profunda a la filosofía occidental.

ESBOZO MÍNIMO DE LOS CRITERIOS DE LA TRADUCCIÓN

En primer lugar hay que reconocer que toda traducción es un intento por decir lo mismo que el autor del texto quería expresar en el original. Entonces siempre hay una limitante que la traducción no puede llenar por completo, siempre habrá una falta, el hecho de no saber si es justamente lo que uno cree lo que debe escribirse. De hecho el que traduce a veces se hace responsable por agregar palabras para expresar en otra lengua algo que el autor no necesitaba en la suya. Es siempre un juego de estira y afloje, ir acomodando de la mejor manera posible lo que uno cree que es correcto, sin embargo, esto siempre será el reconocimiento de una imposibilidad del traductor, el no poder expresar sin más a alguien lo que parece a veces tan fácil cuando uno lee un texto. Es justamente esto lo que Umberto Eco quiere expresar en su libro “Decir casi lo mismo”. Es una falta que todo traductor debe asumir y sin embargo es una falta necesaria, ineludible y justamente ese es el primer reconocimiento que hay que dar en esta traducción. La que es sólo un primer intento, seguramente podrá mejorarse con un análisis más detallado, pero eso se verá con el tiempo si los intereses se encaminan a ello.

“Afortunadamente” los textos de Henry están escritos en una lengua romance como lo es el francés. Esto es una gran ventaja para alguien que quiere traducirlos al español, porque por lo general no es tan difícil acertar con una palabra semejante que quiera expresar algo semejante, dado que la propia raíz de la palabra nos deja ya de entrada con una posibilidad de traducción bastante semejante a la que había en francés. Entonces el problema aquí también podría darse en esta misma facilidad, ya que los juegos del lenguaje del francés son sutiles, hay veces que una palabra puede emplearse en diversas acepciones, esto es lo que se ha intentado tener en cuenta a la hora de ofrecer una traducción, especialmente de términos técnicos de la fenomenología de Michel Henry. Sin embargo, hay que aclarar que no son demasiados los tecnicismos de Henry, él intenta que sus descripciones sean lo más rigurosas posibles, pero sin un lenguaje duro, simplemente habría que recordar que Michel Henry aparte de escribir libros y artículos filosóficos era un gran conocedor de la literatura y él mismo escribió también cuatro novelas, [*Le jeune officier* (1954), *L'Amour les yeux fermés* (1976), *Le Fils du roi* (1981) y *Le cadavre indiscret* (1996)], por lo cual su forma de escribir no parece ser la de un filósofo dedicado a la

creación de conceptos, sino más bien a tratar de que el lenguaje logre expresar la originalidad de lo real, pero sin la necesidad a toda costa de desgarrar al lenguaje, como si el uso corriente, pero estricto de los conceptos pudiera dar cuenta de aquello que parece estar ocultando en un primer momento. Esa es la experiencia que uno tiene al leer a Henry en francés, la profundidad en con los juegos del lenguaje que hay en el lenguaje común. Por eso mismo tampoco hemos intentado ser muy estrictos y sistemáticos a la hora de escoger los conceptos de forma unívoca, como si una palabra siempre pudiera traducirse con una misma palabra al español. Hemos intentado que sea un texto comprensible, aunque sin que sea muy cargado de tecnicismos.

Sin embargo, tal vez sea necesario explicar algunas de las decisiones más difíciles de la traducción, no tanto para que se comprenda mejor el texto, sino como una confesión de culpas. La primera decisión tiene que ver con el verbo *éprouver* y sus derivados tal como el sustantivo *épreuve*, ya que sus acepciones son probar, afectar, sentir. Sin embargo, ninguna de ellas se ajustaba bien a la traducción, ya que la palabra probar no lograba dar cuenta de la descripción fenomenológica que quería expresarse con *éprouver*, que tiene un sentido de tener experiencia, de estar volcado a eso que se vive, es justamente por eso que probar no lograba dar el sentido específico de la expresión francesa. Mientras que afectar era una traducción imposible, debido a que Henry emplea repetidas veces la palabra *affectivité*, *affection* y toda una gama de derivados, así que si él tiene esa distinción fenomenológica es algo que se tiene que respetar en una traducción. Y el problema con sentir es que en español tiene un alcance limitado, debido a que regularmente se emplea con referencia a sensaciones corporales, sentí un dolor, me siento mal u otras expresiones y de lo que se trata de dar cuenta con *éprouver* es la capacidad de tener experiencia del mundo, no necesariamente algo que implique al cuerpo, sino que podemos tener experiencia del ámbito moral, del ámbito estético, de la representación geométrica. Es decir, el mundo se ofrece a partir de diversas modalidades y todas ellas están inmersas en la palabra *éprouver*, por eso mismo es que esa fue la elección para la traducción. Y viene dada también debido a que el sustantivo *épreuve* se ha traducido al español como experiencia. Sin embargo aquí todavía había un problema, porque el verbo natural en español para hablar de la experiencia es experimentar, aunque no resultaba del todo correcto al traducirlo de esta manera. Principalmente porque el verbo experimentar tiene ciertas resonancias científicas y la

fenomenología, desde Husserl, ha intentado denunciar que la ontología que emplean las ciencias es una ontología fundada en algo más originario, en la subjetividad y sus diversas estructuras ontológicas, es por eso que Husserl empleo el verbo *erfahren* para tratar de dar cuenta de un ámbito que no tiene que ver todavía con un estrato temático, predicativo, es decir, dado ya simbólicamente, sino es algo donde todo lo simbólico se funda. Y justamente esto es lo que quiere reflejar la palabra *éprouver* y la distingue claramente del experimentar con connotaciones científicas, es por eso que no pudimos traducir *éprouver* por experimentar, sino por un barbarismo que es experimentar. No es algo natural en español, pero cumple mejor con su función, ya que no deja entrever ninguna relación con la ciencia, es decir, con una ontología fundada, además está relacionado con las formas en que se ha traducido antes este concepto y refleja lo que creemos ha sido la idea fundamental de *éprouver*.

Otro de los conceptos difíciles es de *apparaître* aunque su dificultad no es del mismo tipo que *éprouver*, sino este concepto tiene dificultades filosóficas antes que gramaticales. *Apparaître* lo hemos traducido como aparecer, así simple y llanamente, y sus derivados como *apparance* u otros como apariencia. Y no hay tanto problema con la traducción, sino con la interpretación de estos conceptos, porque a partir de una visión kantiana la apariencia se identifica con la representación, es decir, con una actividad que realiza el sujeto y que le presenta al mundo, sin embargo, lo que viene implícito con ello es que la ‘realidad’, lo que verdaderamente ‘es’ no puede hacerse presente, nunca tenemos experiencia del nómeno, sino sólo de las representaciones de las cosas, entonces parece como si el concepto de apariencia estuviera ligado con una ‘irrealidad’, como una especie de velo que no permite que la realidad sea experimentada como realmente es y esto es lo que justamente hay que evitar a la hora de pensar en el aparecer o en la apariencia en fenomenología. El hecho de aparecer significa existir como bien lo señala Henry en sus textos, entonces no hay aquí dualidad, no hay una realidad más allá. No hay algo nouménico que esté dado por las apariencias, sino que el aparecer es la única forma de fenomenalidad. Lo que es, es porque aparece. Esto es algo que debe quedar completamente claro. Y por eso mismo es que el problema que Henry busca resolver es el problema del aparecer del aparecer, ya que si lo que es depende de su aparecer, entonces la pregunta ontológica por excelencia será mostrar cómo es que aparece ese fundamento de todo

aparecer, es decir, cómo aparece el propio aparecer. Esto es lo que está a la base del pensamiento fenomenológico de Henry y es algo que no podía pasarse por alto.

Otro de los problemas al traducir un texto en francés y especial un texto de filosofía era con el verbo *être*, ya que al igual que en otros idiomas este verbo tiene la función de expresar tanto el ser como el estar y no hay una distinción real. Entonces el traductor siempre tiene que tomar una decisión importante a la hora en que se enfrenta con este verbo, saber qué es lo que se está expresando. Y esto ha sido parte de algunos grandes inconvenientes que ha habido en la traducción.

La verdad es que hay varios detalles técnicos de la traducción, especialmente con los términos técnicos de la fenomenología, tales como *réduction*, *intentionnalité*, *essence*, *donner*, *révéler*, *Révélation*, *phénoménalité*, *Ek-stase*, etcétera. Los cuales hemos traducido a partir de los conceptos que se han vuelto estándar, tal vez gracias a Gaos principalmente, pero también a toda una nueva generación de traductores de fenomenología. Así que los términos técnicos se han quedado tal cual, es decir, reducción, intencionalidad, esencia, donación, revelar, revelación, fenomenalidad, éxtasis y así siguiendo el gran trabajo que han hecho. Sin embargo debemos hacer una aclaración, en algunas partes de los textos Michel Henry cita algunas líneas ‘de memoria’ o por lo menos se hace evidente que el texto no lo tiene a la mano, por ejemplo en “Cuatro principios de la fenomenología” cuando Henry está hablando del principio de la intuición, y nos dice que “toda intuición originaria es fuente de derecho para el conocimiento”, allí la traducción que ofrece Gaos es para este párrafo de *Ideas I* es un poco diferente, así lo que queríamos señalar es que aunque la traducción al español de algunos textos pueda variar un poco hemos siempre seguido la traducción de Henry. Pues de lo que se trata es de mostrar y aclarar su pensamiento y se nos hace justo que lo que traducimos sea lo que él dice y no que tomemos una traducción hecha ya al español de otros autores. Entonces siempre hemos tenido de frente este problema, toda traducción depende del francés de Henry y si él traduce algo en sus textos, ya sea del alemán u otro idioma, la traducción que ofrecemos es a partir del francés dado por Henry y no del idioma original. Esto es también algo que necesitaba aclararse desde ahora.

TRADUCCIONES

Michel Henry

QUATRE PRINCIPES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE¹

La phénoménologie repose sur quatre principes qu'elle revendique explicitement comme ses fondements.

Le premier: «autant d'apparence, autant d'être» est emprunté à l'école de Marburg. À cette proposition équivoque, en raison de la double signification du terme d'«apparaître», nous préférons cet énoncé rigoureux: «autant d'apparaître, autant d'être».

Le second est le principe des principes: formulé par Husserl lui-même au § 24 des *Ideen I*, il pose l'intuition, plus précisément «toute intuition donatrice originaire comme une source de droit pour la connaissance» et ainsi pour toute assertion notamment rationnelle.

Dans le troisième principe la revendication est véhémement qu'elle revêt l'allure d'un mot d'ordre, voire d'un cri: «*zu den Sachen selbst!* » - «droit aux choses mêmes!»

Le quatrième principe a été défini beaucoup plus tardivement par Jean-Luc Marion dans son ouvrage *Réduction et donation*, mais son importance rejaillit sur l'ensemble du développement phénoménologique à l'égard duquel il agit comme une présupposition cachée mais toujours déjà à l'œuvre. Il est formulé ainsi: «d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation».²

Ces quatre principes fondateurs de la phénoménologie présentent deux traits qu'il importe de souligner d'entrée de jeu. D'une part, et en dépit de la revendication de radicalité qui transparaît dans leur expression littérale, *ils demeurent en fait foncièrement indéterminés*. Cette indétermination est d'autant plus grave qu'elle pèse d'autant plus dangereusement sur le destin de la phénoménologie qu'il s'agit précisément des principes fondateurs de la phénoménologie, c'est le caractère purement formel des énoncés auxquels ils donnent lieu, caractère qui leur retire une grande partie de leur rigueur et par là de leur fécondité.

D'autre part, et cela malgré leur caractère formel, les quatre principes renferment des tensions latentes peu compatibles avec la cohérence qu'on attend d'un système de présupposés placés au départ d'une recherche et chargés d'en

¹ Une première version de ce texte a été publiée dans la *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1991, p. 3-25. Afin de figurer dans le présent ouvrage, il a été légèrement remanié par Michel Henry.

² J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1990, p. 302.

assurer l'unité. Ces tensions sont telles, à vrai dire, qu'elles aboutissent à de véritables contradictions.

Michel Henry

CUATRO PRINCIPIOS DE LA FENOMENOLOGÍA¹

La fenomenología reposa sobre cuatro principios los cuales reivindica explícitamente como sus fundamentos.

El primero: “tanta apariencia, tanto ser” es pedido prestado de la escuela de Marburgo. Sobre esta proposición equívoca, debido al significado doble del término “aparecer”, (por eso) preferimos el enunciado riguroso: “tanto aparecer, tanto ser”.

El segundo es el principio de principios: formulado por Husserl mismo en el § 24 de las *Ideen I*. Él propone a la intuición, más precisamente “toda intuición donante originaria como una fuente de derecho para el conocimiento” y así para toda aseveración netamente racional.

En el tercer principio la reivindicación es tan vehemente, pareciera ser de una palabra de orden, incluso de un grito: “izu den Sachen selbst!” – “¡derecho a las cosas mismas!”

El cuarto principio ha sido definido mucho más tarde por Jean-Luc Marion en su obra *Réduction et donation*, pero su importancia recae sobre el conjunto del desarrollo fenomenológico, con respecto al cual actúa como una presuposición escondida, pero siempre ya a la obra. Es formulada así: “tanta más reducción, tanta más donación”.²

Estos cuatro principios fundadores de la fenomenología presentan dos rasgos que son importantes subrayar desde el principio. De una parte, y a pesar de la reivindicación de radicalidad que se transparenta en su expresión literal, permanecen de hecho profundamente indeterminados. Esta indeterminación es tanto más grave en cuanto es un peso más peligroso para el destino de la fenomenología, ya que precisamente se trata de los principios fundadores de la fenomenología. Es el carácter puramente formal de los enunciados a los cuales dan lugar, carácter que les retira una gran parte de su rigor y así mismo de su fecundidad.

Por otra parte, y a pesar de su carácter formal, los cuatro principios encierran tensiones latentes poco compatibles con la coherencia que se espera de un sistema de presupuestos colocados al principio de una búsqueda y encargados de asegurar su unidad. Estas tensiones son tales, a decir verdad, que acaban en

¹ Una primera versión de este texto ha sido publicada en la *Revue de métaphysique et de morale*, n 1, 1991, pp. 3-25. Con el fin de figurar en la presente obra ha sido ligeramente revisado por Michel Henry.

² J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1990, p. 302.

verdaderas contradicciones.

Commençons par l'indétermination. Le premier principe établit une corrélation décisive entre apparaître et être. Cette corrélation s'impose avec la plus grande force parce qu'elle est tout à fait immédiate: que quelque chose apparaisse, elle se trouve être du même coup. Si puissante est la corrélation qu'elle semble se ramener à l'identité: apparaître, c'est être par là même, identiquement. Quand le principe dit: «autant d'apparaître, autant d'être», elle ne vise ni l'extension, ni en quelque sorte l'intensité des déterminations phénoménologiques et ontologiques qu'il met en rapport mais justement l'identité de leur essence. C'est dans la mesure où l'apparaître apparaît et pour cette raison que l'être «est», c'est parce que l'apparaître déploie son règne que l'être déploie aussi le sien, parce qu'ils ont un seul et même règne, une seule et même essence.

Or dès que nous voulons penser plus avant cette identité d'essence de l'apparaître et de l'être, nous sommes obligés de la mettre en question. Car apparaître et être, en dépit de cette identité supposée de leur essence, ne se tiennent nullement sur le même plan, leur dignité ontologique, si l'on peut dire, n'est pas la même – tant s'en faut: l'apparaître est tout, l'être n'est rien. Ou plutôt il n'est que parce que l'apparaître apparaît et pour autant qu'il le fait. L'identité de l'apparaître et de l'être se résout dans la fondation de le second par le premier. Identité d'essence veut bien dire ici qu'il n'y a à l'œuvre qu'un seul et même pouvoir, mais ce pouvoir c'est celui de l'apparaître. Indépendamment de ce dernier, aussi longtemps qu'il n'apparaît pas, l'être n'est rien – au sens de ce qui n'est rien du tout. Son essence, ce qui lui permet d'être, l'être la trouve seulement dans l'apparaître qui a déployé sa propre essence à lui, l'essence de l'apparaître qui consiste dans le fait d'apparaître effectivement.

S'interroger au contraire sur le sens de l'être en tant que tel, sur ce qui lui permettrait d'être en quelque sorte lui-même et par lui-même, de par sa force ou sa volonté propre est un pur non-sens. Car l'être lui-même n'a ni force ni volonté et n'est rien qu'un *flatus vocis*, à moins que nous ne reconnaissons en lui le pouvoir *sui generis* que le fait être et qui fait être toute chose, celui de l'apparaître en tant qu'il apparaît.

Plus haute donc que l'ontologie se tient la phénoménologie. Encore faut-il observer que cette façon d'observer la préséance de la phénoménologie risque de nous induire en erreur. Car il n'y a pas comme deux domaines dont l'un emporterait par quelque raison sur l'autre, jouant à son égard le rôle d'un préalable, tandis que le second n'en serait que le produit ou l'effet. Phénoménologie ne sont pas deux mais désignent le même, une seule «chose» dont l'essence est d'apparaître et se trouve constituée par lui exclusivement.

Comencemos con la indeterminación. El primer principio establece una correlación decisiva entre aparecer y ser. Esta correlación se impone con la más grande fuerza porque es completamente inmediata: en que cualquier cosa aparezca, se encuentra el ser al mismo tiempo. Es tan poderosa la correlación que parece reducirse a la identidad: aparecer, es ser de tal manera, idénticamente. Cuando el principio dice: “tanto aparecer, tanto ser”, no se refiere a la extensión, ni en cierto modo a la intensidad de las determinaciones fenomenológicas y ontológicas que pone en relación, sino justamente a la identidad de su esencia. Es en la medida en que el aparecer aparece, y por esta razón que el ser “es”, es porque el aparecer despliega su reinado, que el ser despliega también el suyo, porque ellos son un solo y mismo reino, una sola y misma esencia.

Tan pronto como queremos pensar más originariamente esta identidad de esencia del aparecer y del ser, entonces somos obligados a ponerla en tela de juicio. Porque aparecer y ser, a pesar de la identidad supuesta de su esencia, no se mantienen de ninguna manera sobre el mismo plano, su dignidad ontológica, si se puede decir, no se es la misma - tanto se requiere: el aparecer es todo, el ser no es nada. O más bien es solamente porque el aparecer aparece y en la medida que lo hace. La identidad del aparecer y del ser se resuelve en la fundación del segundo por el primero. Identidad de esencia quiere decir aquí que se pone en marcha sólo un solo y único poder, pero este poder es el del aparecer. Independientemente de este último, tanto sea el tiempo que no aparece, el ser no es nada - en el sentido de lo que no es nada en absoluto. Su esencia, lo que le permite ser, el ser la encuentra solamente aparecerle el que le desplegó su propia esencia, la esencia del aparecer que consiste en el hecho de aparecer efectivamente.

Por el contrario interrogarse sobre el sentido del ser como tal, sobre eso mismo que le permitiría ser en cierto modo sí mismo y por sí mismo, por su fuerza o su voluntad propia, es un sin-sentido puro. Porque el ser mismo no tiene ni fuerza ni voluntad y sólo es un *flatus vocis*, a menos que reconozcamos en él el poder *sui generis* que lo hace ser y que hace ser a toda cosa, el del aparecer en tanto que él aparece.

Más importante, pues, que la ontología se mantiene la fenomenología. Todavía hay que notar que este modo de observar la precedencia de la fenomenología corre peligro de inducirnos en un error. Porque no hay dos dominios entre los que uno predomine, por alguna razón, sobre el otro, en el cual uno juegue respecto al otro el papel de un previo, mientras que el segundo no sea más que el producto o el efecto. La Fenomenología no son dos cosas, sino designa la misma cosa, una sola “cosa” cuya esencia es aparecer y se encuentra constituida por ello exclusivamente.

Il convient donc de citer ici celui qui, bien avant le développement de la phénoménologie moderne, avait saisi l'intuition fondatrice de toute phénoménologie pure, susceptible de s'élever à la hauteur de son concept – ce dont la phénoménologie husserlienne, ni la phénoménologie heideggerienne n'ont été capables. Par deux fois au moins, en effet, Descartes avait réduit l'être à l'apparaître de façon si radicale que rien ne subsiste de l'être ni de tout être possible qui ne soit en substance de l'apparaître et, qui plus est, de l'apparaître pur. À savoir un apparaître en lequel ce qui apparaît, c'est le pur fait d'apparaître en tant que tel. Le pur fait d'apparaître considéré en tant que tel, Descartes qui le comprenait de façon encore traditionnelle dans les *Regulae* et le désignait alors sous divers titres impropres dont celui de *lumen naturale*, l'aperçoit grâce à l'intuition fulgurante des *Méditations* dans sa véritable essence: il le nomme alors *cogitatio*. Dans le contexte de cette problématique, la relation apparaître/être est alors mise à nu: «Nous sommes par cela seul que nous pensons.» Ce qui veut dire : l'être que nous sommes et auquel se réduit tout être (subsistant après le doute) – donc l'être dans sa totalité, tient le pouvoir d'être de l'apparaître et seul pouvoir de celui-ci d'apparaître. Ce qui se formule dans le langage de la problématique des *Méditations*: «Je suis une chose qui pense c'est-à-dire dont tout l'être est de penser.»¹ Ce qui veut dire: l'être réside dans l'apparaître et s'épuise en lui. Ou encore: il n'y a aucun être qui serait en soi différent de l'apparaître de l'apparaître, qui ne se réduirait pas purement et simplement à celui-ci.

Nous sommes alors conduits au troisième principe. Sont énoncé laisse paraître en lui une dualité de termes, dualité qui n'est pas ici le fait du langage mais renvoie à ce dont celui-ci prétend parler: «Zu», d'un côté, *die Sachen* de l'autre. «Zu», c'est-à-dire l'accès à quelque chose, la possibilité de l'atteindre, tandis que *Sachen* désigne ce quelque chose auquel on parvient dans un tel accès, le contenu auquel l'accès donne accès.

Au moment même où nous procédons à la première explicitation du mot d'ordre de la phénoménologie, à son explication la plus simple, il ne peut nous échapper que, d'une part, nous sommes retombés dans problématique la plus traditionnelle et que, d'autre part, nous avons abandonné ou mieux rejeté ce que le commentaire du premier principe nous avait livré comme un acquis essentiel, à savoir l'identité de l'apparaître et de l'être sur le fond de la réduction du second au premier.

Telle est la contradiction. Car l'être n'est plus réductible à l'apparaître, il ne puise plus le pouvoir qui le fait être dans le pur fait d'apparaître, s'il y a en quelque sorte des *Sachen*, des choses en soi auxquelles nous devons nous efforcer d'atteindre, et cela en suivant un certain chemin, par un moyen d'accès qui n'est précisément que le moyen de parvenir à ces choses – qui sont la fin, l'être qui est

¹ *Œuvres de Descartes*, éd. Adam-Tannery [AT], nouvelle présentation de P. Costabel et B. Rochot, Paris, Vrin-CNRS, 1966 sq., respectivement t. IX-II, p. 28 ; et t. IX, p. 22.

déjà de par lui-même et avant qu'on le rencontre.

Conviene pues citar aquí a quién, mucho antes del desarrollo de la fenomenología moderna, había seguido la intuición fundadora de toda fenomenología pura, susceptible de elevarse a la altura de su concepto – allí donde ni la fenomenología husserliana, ni la fenomenología heideggeriana fueron capaces. En efecto, dos veces al menos, Descartes había reducido el ser al aparecer, de un modo tan radical tal que nada subsiste ni del ser ni de todo ser posible que no sea en la sustancia del aparecer y, lo que es más, del aparecer puro. A saber, un aparecer en cual esto que aparece, es el puro hecho de aparecer como tal. El hecho puro de aparecer considerado como tal Descartes que todavía lo comprendía de un modo tradicional en *Regulae* y lo designaba bajo diversos e impropios nombres, entre ellos el de *lumen naturale*, lo percibe gracias a la intuición fulgurante de las *Meditaciones* en su esencia verdadera: nombrándolo entonces, *cogitatio*. En el contexto de esta problemática la relación aparecer/ser se pone al descubierto: “Nosotros somos solamente porque pensamos.” Esto quiere decir que: el ser que somos nosotros y al que se reduce todo ser (subsistiendo después de la duda) – así pues el ser en su totalidad, contiene el poder de ser del aparecer y el solo poder de esto que aparece. Esto que se formula en el lenguaje de la problemática de las *Meditaciones*: “Yo soy una cosa pensante, es decir, cuyo ser todo es pensar.”¹ Lo que significa: el ser reside en el aparecer y se agota en él. O más aún: no hay ningún ser que sea en sí diferente del aparecer del aparecer, que no se reduzca pura y simplemente a esto.

Entonces somos conducidos al tercer principio. Su enunciación deja ver en él una dualidad de términos, dualidad que no es aquí el hecho del lenguaje, sino que remite a aquello de lo que pretende hablar: “Zu”, por un lado, *die Sachen*, por el otro. “Zu” es decir el acceso a cualquier cosa, la posibilidad de alcanzarla, mientras que *Sachen* designa cualquier cosa, la cual se alcanza en tal acceso, el contenido al cual el acceso da acceso.

En el momento mismo cuando procedemos a la primera explicitación de la palabra de orden de la fenomenología, a su explicación más simple, no puede escapárenos que, de una parte, estamos recayendo en la problemática más tradicional y qué, por otra parte, hemos abandonado o, incluso, rechazado lo que el comentario del primer principio nos había entregado como una conocimiento esencial, a saber, la identidad del aparecer y del ser, sobre el fondo de la reducción del segundo en el primero.

Tal es la contradicción. Porque el ser no es más reducible al aparecer, él no extrae más el poder que lo hace ser en el hecho puro de aparecer, si hay en cierto modo *des Sachen*, las cosas en sí, a las cuales nos debemos esforzar por alcanzar, y esto siguiendo un cierto camino, por un medio de acceso que no es precisamente

¹ *Œuvres de Descartes*, éd. Adam-Tannery [AT], nouvelle présentation de P. Costabel et B. Rochot, Paris, Vrin-CNRS, 1966 sq., respectivement t. IX, p. 22

sólo el medio de alcanzar estas cosas - que son el fin, el ser que es ya por sí mismo y antes de que se le encuentre.

La problématique de l'apparaître n'est certes pas écartée pour autant, car dans l'impératif de la phénoménologie le «*Zu*» qui nous conduit aux choses directement et sans détour, c'est précisément l'apparaître lui-même. Seulement cet apparaître pensé comme une pure possibilité d'accès se propose dès lors comme subordonné dans le principe à ce à quoi il nous permet d'accéder. Cette subordination va si loin que non seulement la possibilité de l'accès n'est déployée qu'en vue d'atteindre la chose qui est donc la véritable but, mais l'accès lui-même se trouve déterminé par ce but. C'est la nature de l'objet à connaître qui décide du moyen approprié à sa connaissance, c'est-à-dire en fin de compte de l'accès lui-même, qui dit ce que doit être celui-ci, quelles procédures et quelles méthodologies il convient de mettre en place de façon à pouvoir saisir un tel objet, à l'atteindre en lui-même et tel qu'il est. Le rapport de subordination de l'ontologie à la phénoménologie se renverse alors puisque la chose constitue l'unique but en vue duquel les moyens d'accès ont été mis en place et que, d'autre part, la nature de ces moyens dépend de la nature de la chose.

Mais c'est ici que ce renversement de la relation de la phénoménologie et de l'ontologie conduit à l'aporie. Car que pouvons-nous bien savoir de la nature de la chose et de la façon dont elle détermine le moyens d'y avoir accès, à moins que cette chose et ce que nous appelons sa nature ne se soient d'ores et déjà découverts à nous – dans leur apparaître et grâce à lui? À l'affirmation selon laquelle c'est la nature de la chose qui décide des moyens de parvenir jusqu'à elle, ne convient-il pas de répondre; ce sont les moyens d'accès à la chose qui font, qui sont sa nature, c'est le voir qui détermine le caractère visuel de ce qui est vu, l'audition son caractère sonore, l'espace son caractère spatial, le temps son caractère temporel, etc. Une fois donc écartée la détermination naïve de la phénoménologie par l'ontologie, de la connaissance par la chose à connaître, reste cependant le problème de leur dualité supposée par la pensée classique comme par la phénoménologie contemporaine –abolie au contraire dans une réduction radicale de l'être à l'apparaître.

La connexion de l'être et de l'apparaître s'établit dans le phénomène dont le concept désigne *quelque chose qui se montre* et unit donc les deux significations de la chose, de l'être d'une part, du fait de se montrer, d'apparaître de l'autre. Que le quelque chose ne «soit» que pour autant qu'il se montre, que l'être donc renvoie insurmontablement à l'apparaître, n'élude pas la question de savoir si le «quelque chose» qui se montre en devenant «phénomène» n'est pas en soi différent de l'apparaître lui-même, voire foncièrement hétérogène à celui-ci. Ce qui légitime une telle interrogation, c'est le fait que ce qui se donne dans le phénomène, dans le phénomène mondain en tout cas et par exemple se donne précisément comme déjà là avant la «découverte» qu'en propose le phénomène – avant que l'apparaître ne l'installe dans cette condition de ce qui apparaît, de ce qui est à titre de phénomène pour nous.

Sin embargo la problemática del aparecer no es apartada, ya que dentro del imperativo de la fenomenología el “Zu”, que nos conduce a las cosas directamente y sin rodeos, es precisamente el aparecer mismo. Solamente este parecer pensado como una posibilidad pura de acceso, se propone entonces como subordinado al principio, a esto a lo que él nos permite acceder. Esta subordinación va tan lejos que no sólo la posibilidad del acceso no es desplegada, más que en vista a alcanzar a la cosa, que es pues, el verdadero fin, pues el acceso mismo se encuentra determinado por este fin. Es la naturaleza del objeto que hay que conocer quien decidiría el medio apropiado para su conocimiento; es decir en resumidas cuentas, el acceso mismo dice lo que debe ser de esta manera, cuales procedimientos y cuales metodologías conviene colocar para, de tal manera, poder aprehender un objeto, para alcanzarlo en sí mismo y tal como es. La relación de subordinación de la ontología a la fenomenología se invierte entonces, ya que la cosa constituiría el único fin con vista al cual los medios de acceso han sido colocados y de la que, por otra parte, la naturaleza de estos medios depende de la naturaleza de la cosa.

Pero es aquí donde esta inversión de la relación de la fenomenología y de la ontología conduce a la aporía. Ya que ¿cómo podemos saber de manera acertada sobre la naturaleza de la cosa y sobre el modo en la que ella determina los medios a los que tiene acceso, a menos que esta cosa, y lo que llamamos su naturaleza, se nos hayan descubierto a nosotros – en su aparecer y gracias a él? A la afirmación según la cual es la naturaleza de la cosa quien decide los medios para alcanzarla, no conviene responder que son los medios de acceso a la cosa los que hacen su propia naturaleza, que el ver es el que determina el carácter visual del que es visto, la audición su carácter sonoro, el espacio su carácter espacial, el tiempo su carácter temporal, etc. Una vez, pues, descartada la determinación ingenua de la fenomenología por la ontología, del conocimiento por la cosa a conocer, queda sin embargo el problema de su dualidad supuesta por el pensamiento clásico, así como por la fenomenología contemporánea - abolida al contrario en una reducción radical del ser al aparecer.

La conexión del ser y del aparecer se establece en el fenómeno, cuyo concepto designa *cualquier cosa que se muestra* y une, entonces, ambos significados de la cosa, del ser por una parte, del hecho de mostrarse, es decir de aparecer por otra parte. Que cualquier cosa no “sea” sino sólo en tanto que se muestra, que el ser pues reenvía irremisiblemente al aparecer, no elude la cuestión de saber si el “cualquier cosa” que se muestre haciéndose “fenómeno” no es en sí diferente del aparecer mismo, incluso profundamente heterogéneo a éste. Lo que legitima tal interrogación, es el hecho de que se da en el fenómeno, en el fenómeno mundano en todo caso, y por ejemplo, se da precisamente ya allí como antes del “descubrimiento” que propone el fenómeno - antes que el aparecer le instala en esta condición de esto que aparece, de lo que está en calidad de fenómeno para nosotros.

C'est donc une nouvelle contradiction qui se dresse devant nous. À la réduction radicale de l'être à l'apparaître vient se substituer leur inévitable dissociation. Car l'être est bien indépendant de l'apparaître s'il «est» d'une certaine façon, et si obscure que soit pour nous cette façon, *avant* de se montrer à nous dans le phénomène et par lui.

Le concept de phénomène est lui-même atteint par la contradiction et verse à tout le moins dans l'ambiguïté. Dans sa signification positive, il exprime l'étreinte primitive de l'être et de l'apparaître, ce sol inébranlable, reconnu par le premier principe et sur lequel la phénoménologie a voulu se fonder. Car enfin aussi longtemps que quelque chose apparaît, aucune critique n'a le droit de s'exercer. On peut bien dire «ce phénomène est une illusion», mais rien n'est changé, rien n'est atteint par là dans le phénomène lui-même pour autant que son apparition ne cesse de se produire et qu'on s'en tient à celle-ci.

Soustrait à la critique, le phénomène ne l'est pas pour autant à l'analyse. Ce que cette dernière met en cause, en un premier temps, ce n'est sans doute pas la connexion apparaître/être, c'est la réduction du second au premier, l'idée qu'en fait d'être, il n'en est pas d'autre possible que celui de l'apparaître lui-même en tant que tel. À y regarder de près, en effet, le phénomène n'implique nullement cette radicalité de la réduction de l'être à l'apparaître de l'apparaître: ne semble-t-il pas présupposer au contraire, en même temps que leur connexion et si étroite que soit celle-ci, leur distinction à titre de possibilité idéale au moins. N'est-ce pas cette distinction, inscrite en quelque sorte dans ce qu'est phénoménologiquement le phénomène qui en rend l'analyse nécessaire?

Celle-ci sépare dans le phénomène ce qui apparaît d'un côté et, de l'autre, le fait d'apparaître. Le concept de phénomène en d'autres termes est double, ontique et phénoménologique en même temps. Du point de vue ontique, le phénomène désigne cela qui apparaît, cette table, cette proposition, ce souvenir. Mais le contenu ontique du phénomène ce que le sens commun entend sous ce titre, n'épuise nullement son concept, lequel implique, outre ce contenu spécifique, sa phénoménalité, à savoir le fait qu'il se montre et n'est phénomène qu'à ce titre.

Jusqu'où va maintenant ce dédoublement du concept de phénomène, que devient, dans la rupture dévastatrice qu'il opère, l'unité primitive de l'apparaître et de l'être, c'est ce qu'il faut penser jusqu'au bout. Car ce n'est plus d'une simple distinction notionnelle entre le contenu du phénomène et son apparaître pur qu'il doit s'agir si le premier est inchangé. Cette permanence de l'apparaître lors même que se modifie sans cesse ce qui apparaît en lui implique une différence de nature. Dans la pensée traditionnelle qui comprend la phénoménalité comme lumière – que ce soit la lumière naturelle, celle de la raison, du monde ou finalement ce monde lui-même – la différence de l'apparaître et de ce qui apparaît revêt la forme d'une indifférence absolue, en l'occurrence l'indifférence de la lumière à tout ce qui

éclairé, selon le dire de Descartes dans la première *Règle*.¹

Es pues una nueva contradicción que se levanta ante nosotros. A la reducción radical del ser al aparecer la viene a sustituir su inevitable disociación. Porque el ser es independiente del aparecer si él “es” de una cierta manera, por muy oscuro que sea para nosotros este modo, *antes* de mostrársenos en el fenómeno y por él.

El propio concepto de fenómeno es alcanzado por la contradicción y se vuelca al menos a la ambigüedad. En su significación positiva, expresa el asedio primitivo del ser y del aparecer, este suelo inquebrantable, reconocido por el primer principio y sobre el cual la fenomenología quiso fundarse. Porque al fin también que cualquier cosa aparece, ninguna crítica tiene derecho a ejercerse. Bien podemos decir “este fenómeno es una ilusión”, pero nada cambia, nada es afectado allí en el mismo fenómeno en tanto que su aparición no deja de producirse y que se tiene en ésta.

Sustraído de la crítica, el fenómeno no lo está, sin embargo, del análisis. Lo que este último pone en duda, en un primer momento, no es, claramente, la conexión entre aparecer/ser, es la reducción del segundo al primero, la idea que lo hace ser, él no puede ser otro posible que el aparecer mismo y como tal. Al mirar a eso de cerca, en efecto, el fenómeno no implica solamente esta radicalidad de la reducción del ser al aparecer del aparecer: no parece presuponer al contrario, al mismo tiempo que su conexión, y por muy estrecha que sea ésta, su distinción, por lo menos a título de posibilidad ideal. ¿No es tal distinción, inscrita en cierto modo en lo que es fenomenológicamente el fenómeno, lo que vuelve el análisis necesario?

Ésta separa en el fenómeno, lo que aparece por un lado y, del otro, el hecho de aparecer. El concepto de fenómeno en otros términos es doble, óptico y fenomenológico al mismo tiempo. Desde el punto de vista óptico, el fenómeno designa aquello que aparece, esta mesa, esta proposición, este recuerdo. Pero el contenido óptico del fenómeno, lo que el sentido común entiende bajo este nombre, no agota de ninguna manera su concepto, el cual implica, además de este contenido específico, su fenomenalidad, a saber el hecho que se muestra y por el que no es fenómeno sino sólo por este hecho.

Hasta dónde va ahora este desdoblamiento del concepto de fenómeno, que llega a ser, en la ruptura devastadora que él mismo opera, la unidad primitiva del aparecer y del ser, es esto lo que hay que pensar hasta el final. Ya que no es sólo una simple distinción conceptual entre el contenido del fenómeno y su aparecer puro que debe actuar si él no cambia (si el primero es igual). Esta permanencia del aparecer aún cuando se modifica sin cesar, eso que es aparece en él implica una diferencia de naturaleza. En el pensamiento tradicional que comprende la fenomenalidad como luz – ya sea la luz natural, la de la razón, la del mundo o finalmente el mundo en sí mismo - la diferencia del aparecer y de lo que aparece reviste la forma de una indiferencia absoluta, en este caso una indiferencia de la luz

¹ Cf. AT, X, p. 360.

a todo lo que alumbra, según lo dice Descartes en la primera *Regla*.¹

Seulement si dans le phénomène le contenu et son apparaître diffèrent au point de se tenir l'un vis-à-vis de l'autre dans une indifférence absolue, s'ils retombent chacun de son côté sans plus rien avoir de commun avec l'autre, comment leur unité peut-elle encore être préservée dans le phénomène comme ce qui le fonde? L'aporie du phénomène ne fait toutefois que porter en pleine lumière celle qui affecte maintenant la relation de l'apparaître et de l'être sur laquelle pensait pouvoir se construire la phénoménologie. Comment le contenu, la chose, l'étant, seraient-ils susceptibles d'être portés dans l'être par l'apparaître et par son acte propre d'apparaître s'ils lui sont par principe indifférents? Comment, en d'autres termes, l'être pourrait-il bien tenir son être de l'apparaître si en lui-même et dans sa nature, en tant que contenu du phénomène, il est irréductible à la phénoménalité de celui-ci? C'est le principe de la phénoménologie, le lien interne de l'apparaître et de l'être qui est atteint, c'est la phénoménologie tout entière qui perd ses marques et part à la dérive.

Et comment en serait-il autrement aussi longtemps que l'apparaître et, de même coup, l'être lui-même réduit à son apparaître se présentent comme des concepts purement formels, aussi longtemps que les principes fondateurs de la phénoménologie demeurent dans une indétermination phénoménologique foncière?

Que peut bien signifier le premier principe si l'on ignore ce que veut dire apparaître et par conséquent ce que veut dire être, un être dont l'être serait l'apparaître – quel sens donner à la relation de proportionnalité qui les unit et qui devient une proportion à jamais énigmatique entre deux termes également inconnus?

Comment comprendre, de la même façon, le troisième principe si l'accès aux choses qu'exprime le *zu* et qui n'est autre que l'apparaître lui-même demeure, ici encore, totalement inélucidé, si l'on ne sait pas *comment apparaissent* les choses ni par conséquent comment aller à elles pour les saisir et les connaître? La question même de savoir si ces choses diffèrent de la possibilité pure qui y donne accès et si par conséquent cette possibilité peut et doit être pensée à part ou si au contraire choses et accès n'ont et ne sont qu'une même essence, cette question où se décide la prétention dernière de la phénoménologie de circonscrire l'être par la phénoménalité, voire de le réduire à celle-ci, reste sans réponse.

¹ Cf. AT, X, p. 360.

Solamente si en el fenómeno, el contenido y su aparecer difieren hasta el punto de tenerse uno enfrente del otro en una indiferencia absoluta, si recaen cada uno en su lado sin tener nada más en común con el otro, ¿cómo puede ser preservada todavía su unidad en el fenómeno como esto que lo funda? La aporía del fenómeno no hace, no obstante, que poner a plena luz aquello que afecta ahora la relación del aparecer y del ser sobre la cual pensaba poder construirse la fenomenología. ¿Cómo el contenido, la cosa, el ente, serían susceptibles de ser llevados en el ser por el aparecer y por su propio acto de aparecer si le son en principio indiferentes? En otros términos, ¿cómo podría contener el ser su ser del aparecer si en él mismo y en su naturaleza, como contenido del fenómeno, es irreductible a la fenomenalidad del mismo? Esto es, el principio de la fenomenología, el vínculo interno del aparecer y del ser el que es afectado, es la fenomenología toda entera que pierde sus huellas y se va a la deriva.

¿Y cómo sería de otro modo mientras que el aparecer y, al mismo tiempo, el ser mismo reducido a su aparecer, se presentan como conceptos puramente formales, mientras que los principios fundadores de la fenomenología quedan en una indeterminación fenomenológica innata?

¿Qué puede entonces significar el primer principio si se ignora lo que quiere decir aparecer y por consiguiente lo que quiere decir ser, un ser cuyo ser le sería el aparecer - cual sentido da a la relación de proporcionalidad que les une y que se vuelve una proporción verdaderamente enigmática entre dos términos igualmente desconocidos?

¿Cómo comprender, del mismo modo, el tercer principio si el acceso a las cosas que expresa el *zu* y que no es otro sino el que reside en el aparecer, aquí todavía, totalmente sin elucidar, si no se sabe *cómo aparecen* las cosas ni por consiguiente cómo ir a ellas para aprehenderse de ellas y conocerlas? La misma cuestión de saber si estas cosas difieren de la posibilidad pura que da allí acceso y si por consiguiente esta posibilidad puede y debe ser pensada aparte o si por el contrario las cosas y el acceso no tienen y no son sino una misma esencia, esta cuestión de dónde se decide la pretensión última de la fenomenología de circunscribir al ser por la fenomenalidad, incluso de reducirlo a ésta, queda sin respuesta.

La même incertitude frappe à son tour le quatrième principe. Cet énoncé récent d'une proportion rigoureuse entre la réduction et la donation nous reconduit en réalité aux sources de la phénoménologie et au premier principe lui-même, tel du moins que nous l'avons formulé. Car, nous le verrons, la réduction saisie dans sa signification phénoménologique n'est autre qu'une réduction à l'apparaître. Que cette réduction puisse être conduite plus ou moins loin, selon une radicalité plus ou moins grande – comme l'implique la proposition «d'autant plus de réduction...» – ne veut pas seulement dire qu'il importe de circonscrire cet apparaître de façon rigoureuse en le distinguant de ce avec quoi la pensée le confond depuis toujours, avec ce qui apparaît en lui. Si la radicalité de la réduction doit concerner l'apparaître lui-même, ne faut-il pas concevoir – alors que celui-ci n'est pas aussi simple qu'il y paraît dans tous ces énoncés qui s'y réfèrent comme à une manière unique et monotone de se montrer – qu'il implique au contraire et met en jeu des différences fondamentales et, bien au-delà de celles-ci, une *différence absolue entre deux mondes hétérogènes de manifestation*, modes selon lesquels se manifeste tout ce qui est susceptible de se manifester et de se révéler à jamais. Irréductible alors à une signification formelle univoque, l'apparaître diffère en tant que tel, dans la matière phénoménologique pure dont il est fait. Seule la prise en compte de celle-ci, du comment de l'apparaître, peut donner un sens aux propositions qui s'appuient sur lui, aux principes de la phénoménologie notamment. Seule une telle visée dirigée *sur la substantialité phénoménologique de la phénoménalité pure* peut dire si cette dernière est homogène à l'être, capable de la circonscrire et de le déterminer, ou non.

Plaçons-nous donc dans la perspective d'une phénoménologie matérielle afin de jeter sur les principes fondateurs de la phénoménologie un regard plus exigeant. Ce qui se tient alors devant nous, ce n'est pas seulement cette indétermination phénoménologique ruineuse par l'effet de laquelle la phénoménologie a laissé dans le vague la nature intérieure de son véritable objet. Le soupçon se présente au contraire que, grâce à cette indétermination justement, au fait que les modalités phénoménologiques effectives et concrètes de l'apparaître n'étaient pas fixées, une certaine conception de la phénoménalité, celle-là même qui se présente tout d'abord et le plus souvent à la pensée ordinaire et qui constitue du même coup le présuppose le plus ancien et le moins critique de la philosophie traditionnelle, une conception de la phénoménalité empruntée à la perception quotidienne des objets du monde s'est imposée – non pas pour ce qu'elle est en effet, à savoir une forme particulière d'expérience, mais comme la structure de l'apparaître en général et ainsi de tout phénomène quel qu'il soit. Cette confusion catastrophique de l'apparaître du monde avec l'essence universelle de l'apparaître corrompt presque toutes les philosophies qui composent la pensée occidentale au point que l'intelligence critique de celles-ci revient le plus souvent à saisir cette confusion au principe de leurs postulats et de leurs analyses. Dans la phénoménologie husserlienne, c'est le second principe qui expose cette confusion dans toute son ampleur.

La misma incertidumbre afecta a su vez al cuarto principio. El reciente enunciado de una rigurosa proporción entre la reducción y la donación nos reconduce en realidad a las fuentes de la fenomenología y al mismo primer principio, por lo menos tal como lo formulamos. Porque, como veremos, la reducción tomada en su significación fenomenológica no es otra que una reducción al aparecer. Qué esta reducción pueda ser conducida más o menos lejos, según una radicalidad más o menos extrema - como lo implica la propuesta “a tanta reducción...” - no quiere solamente decir que es importante circunscribir este aparecer de modo riguroso distinguiéndolo de aquel con que el pensamiento lo confunde desde siempre, con lo que aparece en él. Si la radicalidad de la reducción debe concernir al aparecer mismo, no hace falta concebir concebir - mientras que éste no es tan simple como parece en todos estos enunciados al que se refieren a él de una manera única y monótona de mostrarse - que él implica lo contrario y pone en juego diferencias fundamentales y, bien más allá de éstas, una diferencia *absoluta entre dos mundos heterogéneos de manifestación*, modos según los cuales se manifiesta todo lo que es susceptible de manifestarse y de revelarse por siempre. Irreducible entonces a una significación formal unívoca, el aparecer difiere como tal, en la materia fenomenológica pura de la que está hecho. Sólo si tomamos en consideración esto, del cómo del aparecer, se puede dar un sentido a las propuestas que se apoyan en él, a particularmente los principios de la fenomenología. Sólo tal intención dirigida *sobre la sustancialidad fenomenológica de la fenomenalidad pura* puede decir si esta última es homogénea al ser, capaz de circunscribirla y de determinarla, o no.

Coloquémonos pues en la perspectiva de una fenomenología material con el fin de echar una mirada más exigente sobre los principios fundadores de la fenomenología. Entonces, esto que se tiene delante de nosotros, no es solamente la indeterminación fenomenológica ruinosa, por efecto de la cual la fenomenología ha dejado en la vaguedad la naturaleza interior de su verdadero objeto. La sospecha se presenta al contrario, que justamente gracias a esta indeterminación, al hecho de que las modalidades fenomenológicas efectivas y concretas del aparecer no estaban fijadas, una cierta concepción de la fenomenalidad, esa misma que se presenta en primer lugar y generalmente al pensamiento ordinario y que constituye al mismo tiempo el presupuesto más antigua y menos criticado de la filosofía tradicional, se ha impuesto una concepción de la fenomenalidad que ha sido prestada de la percepción cotidiana de los objetos del mundo - no para lo que en efecto es, a saber una forma particular de experiencia, sino como la estructura del aparecer en general y así de todo fenómeno, cualquiera que sea. Esta confusión catastrófica del aparecer del mundo con la esencia universal del aparecer corrompe casi todas las filosofías que componen el pensamiento occidental, al punto que la inteligencia crítica de estas filosofías vuelve, la mayoría de las veces, a tomar esta confusión en el principio de sus postulados y de sus análisis. En la fenomenología husserliana, es el segundo principio que expone esta confusión en toda su extensión.

Ce principe fameux et donné comme le plus fondamental cache sous sa simplicité apparente une double thèse que le rend contradictoire. D'une part il vise de manière explicite l'universalité : ce dont il prétend parler, sous le titre d'intuition, c'est-à-dire ce qui rend possible tout phénomène et toute expérience dans quelque domaine que ce soit et quelle que soit d'ailleurs la spécificité de ce phénomène ou de cette intuition. Il s'agit donc de l'apparaître en général, c'est la condition universelle des phénomènes, la phénoménalité dans sa structure première et omniprésente, dans son essence, qui est désignée sous le titre d' « intuition donatrice originare ».

D'autre part cependant, sous ce même terme d'intuition, c'est un mode particulier de l'apparaître qui est visé et non plus celui-ci en tant que simple concept encore indéterminé. Intuition, nomme chez Husserl la structure de la conscience en tant que « conscience de quelque chose », en tant qu'intentionnelle. Certes, c'est l'intentionnalité remplie que qualifie *stricto sensu* le concept d'intuition mais c'est à l'intentionnalité en tant que telle que l'intuition doit son pouvoir de mettre en phénoménalité, d'instituer la condition de phénomène. Cette mise en phénoménalité, l'intentionnalité y procède en se dépassant vers ce qui se trouve de la sorte jeté devant elle en tant que son corrélat intentionnel, en tant qu'objet transcendant. C'est la transcendance de cet objet, sa mise à distance qui constitue la phénoménalité comme telle.

De cette définition unilatérale, et donnée cependant comme universelle, du concept pur de la phénoménalité résulte une limitation dont la signification est gnoséologique mais surtout vitale. Ce n'est pas seulement la connaissance qui, selon la thèse la plus constante de la philosophie occidentale, se voit frappée d'une finitude insurmontable au lieu d'être fondée, c'est notre vie même qui est mise de côté, oubliée et perdue si l'essence de la vie n'est autre que celle de la phénoménalité originelle et si de cette Archi-Révélation la phénoménalité qui puise sa substance dans la lumière extatique d'un monde et dans sa transcendance, se trouve dans le principe exclue. Mais l'intuition n'est qu'un nom de cette transcendance, elle implique donc en soi-même cette élimination inconsciente mais radicale de la vie.

Este principio famoso y dado como el más fundamental esconde bajo su aparente sencillez una tesis doble que lo hace contradictorio. De una parte se aspira de manera explícita a la universalidad: aquello de lo que pretende hablar, bajo el nombre de intuición, es decir lo que hace a todo fenómeno posible y a toda experiencia, dentro de algún dominio cualquiera que sea y cualquiera que, sea por otra parte, la especificidad de este fenómeno o de esta intuición. Se trata pues del aparecer en general, de la condición universal de los fenómenos, la fenomenalidad en su estructura primera y omnipresente, en su esencia, la cual es designada bajo el título de “intuición donadora originaria”.

Sin embargo, y por otra, bajo el mismo término de intuición, concierne a un modo particular del aparecer que es pretendido y no más a éste en tanto que un simple concepto todavía indeterminado. Intuición, nombra para Husserl la estructura de la conciencia en tanto que “conciencia de algo”, en tanto que intencional. Desde luego, es la intencionalidad cumplida la que califica *strictu sensu* el concepto de intuición, pero es en la intencionalidad en tanto que tal como la intuición debe su poder de poner en fenomenalidad, de instituir la condición de fenómeno. Esta puesta en fenomenalidad, la intencionalidad procede sobrepasándose allí hacia lo que se encuentra de este modo lanzado delante de ella como su correlato intencional, en tanto que objeto trascendente. Es la trascendencia de este objeto, su puesta a distancia la que constituye la fenomenalidad como tal.

De esta definición unilateral, y dada sin embargo como universal, del concepto puro de la fenomenalidad, resulta una limitación cuya significación es gnoseológica pero sobre todo vital. Esto no es solamente el conocimiento que, según la tesis más constante de la filosofía occidental, se ve afectado de una insuperable finitud en lugar de ser fundado, sino que es nuestra misma vida que es dejada de de lado, olvidada y perdida si la esencia de la vida no es otra que esta de la fenomenalidad original y si de esta Archi-Revelación la fenomenalidad, que extrae su sustancia de la luz extática de un mundo y de su trascendencia, se encuentra excluida del principio. Pero la intuición es sólo un nombre de esta trascendencia, ella implica pues en sí misma esta eliminación inconsciente pero radical de la vida.

La prétention dernière de la phénoménologie de se rapporter aux phénomènes de façon que soit atteint en eux l'être lui-même ne se heurte plus seulement ici aux difficultés et aux contradictions déjà relevées mais à un échec absolu. En posant l'intuition au principe de toute expérience et de toute connaissance, de tout ce qui peut être pour nous, la phénoménologie déploie cette sorte d'apparaître où l'être n' « est » jamais dans son essence la plus originelle : tel qu'il fuse en nous comme cette Vie infinie qui ne cesse de nous donner à nous-mêmes et de nous engendrer en tant qu'elle s'engendre elle-même dans son auto-affection éternelle. Loin de se nouer dans l'intuition, le lien de l'apparaître et de l'être s'y défait totalement au point que dans le phénomène issu de celle-ci et notamment dans l'évidence, l'être n'est point présenté ni donnée, mais écarté au contraire ou pour mieux dire aboli. Car exiger de l'être qu'il s'offre dans l'intuition et si possible sous sa forme achevée qu'est l'évidence, c'est nier en effet qu'un être autre qu'intuitionné ou qu'intuitionnable soit possible, c'est, eu égard à l'essence originelle, qu'apparaître et ainsi être puisent dans la vie, dénier en dernier lieu sa simple « existence ». Le second principe, en vérité le premier, est un meurtre.

Cette élimination par le principe de principes de ce qui, comme auto-affection de la vie, constitue l'Archi-Révélation de l'apparaître lui-même explique en premier lieu le destin de la phénoménologie historique pour autant que celle-ci n'a jamais su rompre véritablement avec la présupposition fondatrice de la pensée husserlienne. Ce qui rend inopérantes les critiques dirigées par Heidegger contre celle-ci. Pour autant que ce qui fait l'être n'est précisément pas l'apparaître saisi sous le concept de l'intuition mais échappe irréductiblement à celle-ci, c'est en effet à une quête sans fin et, comme ils disent, à une herméneutique qu'est confiée la tâche de ne jamais trouver ce qui est en question et qui n'est pas seulement le « sens de l'être » mais la force qui le fait être. Seulement ce qu'on oppose à l'intuition ou à l'intentionnalité, sous de titres divers – « *Dasein* », « transcendance », « vérité extatique » - ne fait qu'énoncer la condition de cette intuition ou de cette intentionnalité : aucune phénoménalité autre dans sa matérialité phénoménologique pure que celle de l'Ek-stase où se déploie toute intuition, n'est ni conçue ni envisagée. *À vrai dire la simple question de la possibilité d'une matière phénoménologique impressionnelle, telle que celle d'une auto-affection en son essence pathétique, ne se présente à aucun moment à l'esprit.*

La pretensión última de la fenomenología de remitirse a los fenómenos de manera que se alcance en ellos el ser mismo no se topa aquí solamente más que con las dificultades y con las contradicciones ya apuntadas, sino con un fracaso absoluto. Poniendo la intuición al principio de toda experiencia y de todo conocimiento, al principio de todo lo que puede ser para nosotros, la fenomenología despliega este tipo de aparecer donde el ser no “es” jamás en su esencia más original: tal que ella estalla en nosotros como esta Vida infinita que no cesa de dársenos a nosotros mismos y de engendrarnos en tanto que ella misma se engendra en su auto-afección eterna. Lejos de anudarse en la intuición, el lazo del aparecer y del ser totalmente se deshace totalmente, al punto que en el fenómeno nacido de éste, particularmente en la evidencia, el ser no es presentado en absoluto ni dada, sino apartado al contrario o mejor dicho abolido. Porque exigir al ser que se ofrezca en la intuición y de ser posible bajo su forma terminada que es la evidencia, es negar en efecto que un ser otro a lo intencionado o lo intuicionable sea posible, esto es, en relación a la esencia original, que aparecer y así mismo se extraen de la vida, negando en último lugar su simple “existencia”. El segundo principio, en verdad el primero, es un homicidio.

Esta eliminación por el principio de todos los principios de lo que, como auto-afección de la vida, constituye la Archi-Revelación del aparecer mismo explica en primer lugar el destino de la fenomenología histórica, no obstante ésta no ha roto verdaderamente jamás con la presuposición fundadora del pensamiento husserliano. Lo que hace inoperantes las críticas dirigidas por Heidegger contra éste. Sin embargo, esto que hace al ser no es precisamente el aparecer tomado bajo el concepto de la intuición sino librado irreductiblemente de ésta, está en efecto en una búsqueda sin fin y, como ellos dicen, a una hermenéutica a la que le es confiada la tarea de no encontrar jamás aquello que está en cuestión y que no es ni siquiera el “sentido del ser”, sino la fuerza que lo hace ser. Solamente esto que se opone a la intuición o a la intencionalidad, bajo diversos nombres – “Dasein”, “trascendencia”, “la verdad extática” – no hacen sino enunciar la condición de esta intuición o de esta intencionalidad: ninguna otra fenomenalidad en su materialidad fenomenológica pura que ésta del Ek-stasis donde se despliega toda intuición, no es concebida ni contemplada. *A decir verdad la simple cuestión de la posibilidad de una materia fenomenológica impresional, tal como la de la auto-afección en su esencia patética, no se presenta a ningún momento al espíritu.*

Chez Husserl la lacune centrale de la phénoménologie, le fait qu'elle manque dans le principe, et notamment dans le principe des principes, la vie transcendante qui constituait cependant sa principale préoccupation –cette lacune, disons-nous- demeure masquée par le caractère systématique de la problématique et de la recherche qu'elle suscite. L'intuition une fois placée au fondement de toute forme d'être possible, alors une philosophie qui se veut une ontologie phénoménologique universelle ne peut s'accomplir que par une élucidation exhaustive des diverses formes possibles d'intuition auxquels correspondent autant de types d'évidences, l'évidence étant chaque fois le mode le plus parfait d'intuition auquel on puisse prétendre pour chaque forme de celle-ci et ainsi pour chaque domaine de l'être. La poursuite minutieuse et acharnée de ce projet grandiose a abouti, avec la mise à nu de nouvelles formes d'intuition, à la découverte de régions d'être encore inconnues. Et pourtant cet extraordinaire élargissement de l'expérience humaine et des domaines d'objets qu'il devenait possible à celle-ci d'atteindre va de pair avec une limitation tragique. C'est que tous ces modes d'accès savamment reconnus et décrits sont précisément des formes de l'intuition à laquelle la vie se soustrait par nature. Ainsi la phénoménologie produisait-elle une « réduction » en un sens purement négatif de ce qu'elle voulait élargir et libérer : notre relation à l'être en tant que notre propre vie.

C'est le mérite du quatrième principe qui désigne sans détour les deux concepts clés de la phénoménologie et établit une relation de proportionnalité entre eux, de restituer à la réduction une signification positive. Loin de limiter, de restreindre ou d'omettre, de « réduire » donc, la réduction ouvre et donne. Et que donne-t-elle ? La donation. En sorte que la première conduit à la seconde, que l'élargissement et l'approfondissement de l'une sont l'élargissement et l'approfondissement de l'autre : « d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation ». C'est ce qu'il faut montrer.

La première intervention de la réduction dans les *Leçons* de 1905 et de 1907 demeure grevée de l'équivoque ontico-phénoménologique que nous avons dénoncée. Dans son effort vers le « phénomène pur », le « phénomène au sens de la phénoménologie », Husserl ne distingue pas nettement ce qui apparaît de l'apparaître lui-même. Cette équivoque corrompt le concept de « donnée absolue », de « donnée en personne » (*absolute Gegebenheit, Selbstgegebenheit*)¹ qui désigne à la fois la donnée et la façon dont elle est donnée. L'obtention de données de ce genre est alors le but de la recherche. Ainsi dans les *Leçons* de 1905 les données de sensations constituent-ils les données absolues auxquelles conduit cette première réduction, tandis que tout ce qui dépasse ces apparitions subjectives incontestables, à savoir l'objet « transcendant » constitué à partir d'elles, se trouve affecté d'un coefficient d'incertitude et ainsi mis hors jeu par la réduction. Les impressions sonores ou visuelles par exemple sont certaines tandis que l'objet visé

¹ Husserl, E. *L'idée de phénoménologie*, trad. A. Lowit, Paris, PUF, 1970, p. 60.

à travers elles mais non effectivement donné en elles pourrait bien ne pas l'être. Ou encore : ce qui est directement atteint, les phénomènes purs, ce sont les phénomènes de conscience qui visent l'objet, non ce qui est visé par eux.

En Husserl la laguna central de la fenomenología, el hecho de que carece en principio, y netamente en el principio de los principios, de la vida transcendental que constituía sin embargo su principal preocupación – esta laguna, digamos – permanece enmascarada por el carácter sistemático de la problemática y de la búsqueda que suscita. La intuición una vez colocada en el fundamento de toda forma de ser posible, entonces una filosofía que se quiera una ontología fenomenológica universal puede cumplirse sino sólo por una elucidación exhaustiva de las diversas formas posibles de intuición a las cuales corresponden tantos tipos de evidencias, la evidencia que es cada vez el modo más perfecto de intuición el cual se puede pretender para cada forma de ésta y así para cada dominio del ser. La persecución minuciosa y encarnizada de este proyecto grandioso ha desembocado, con la puesta al desnudo de nuevas formas de intuición, en el descubrimiento de regiones de ser todavía desconocidas. Y sin embargo este ensanchamiento extraordinario de la experiencia humana y de los dominios de objetos que se volvían posibles de ser alcanzados va a la par con una limitación trágica. Esto es que todos estos modos de acceso sabiamente reconocidos y descritos, son precisamente las formas de la intuición a la cual la vida se sustrae por naturaleza. Así la fenomenología produciría una “reducción” en un sentido puramente negativo de lo que quería ensanchar y de lo que nos quería liberar: nuestra relación al ser en tanto que nuestra propia vida.

Es el mérito del cuarto principio, que designa sin rodeos ambos conceptos claves de la fenomenología y establece una relación de proporcionalidad entre ellos, restituir a la reducción un significado positivo. Pues lejos de limitar, de restringir o de omitir, de “reducir”, la reducción abre y da. ¿Y qué da la reducción? La donación. De suerte que la primera conduce a la segunda, que el ensanchamiento y la profundización de uno son el ensanchamiento y la profundización del otro: “a tanta reducción, tanta donación”. Esto es lo que hay que mostrar

En la primera intervención de la reducción en las *Lecciones* de 1905 y de 1907 permanece gravado el equívoco óptico-fenomenológico que hemos denunciado. En su esfuerzo hacia el “fenómeno puro”, el “fenómeno en el sentido de la fenomenología”, Husserl no distingue claramente esto que aparece del aparecer mismo. Este equívoco corrompe el concepto de lo “donación absoluta”, de lo “dado en persona” (*absolute Gegebenheit, Selbstgegebenheit*)¹ que designa a la vez la donación y el modo en el que es dada. La obtención de donaciones de tal género es entonces la meta de la investigación. Así en las *Lecciones* de 1905 los datos de la sensación constituyen las donaciones absolutas a las cuales conduce esta primera reducción, mientras que todo esto que sobrepasa estas apariciones subjetivas indiscutibles, a saber el objeto “transcendente” constituido partir de ellas, se encuentra afectado de un coeficiente de incertidumbre y así puesto fuera de juego por la reducción. Las impresiones sonoras o visuales por ejemplo son ciertas mientras que el objeto aludido a través de ellas, pero efectivamente no dado

¹ Husserl, E. *La idea de la fenomenología*, trad. francesa A. Lowit, Paris, PUF, 1970, p. 60

en ellas podría bien no serlo. O todavía: esto que es directamente alcanzado, los fenómenos puros, son los fenómenos de conciencia que apuntan al objeto, no esto que es apuntado por ellos.

On ne peut oublier cependant que c'est dans ces *Leçons* de 1905 qu'intervient, avec la désignation explicite des objets de la phénoménologie comme « objets dans le comment »¹, la distinction décisive du donné et du mode de sa donation, de « l'objet » et de son « comment », lequel n'est autre que le comment de la donation, soit la donation elle-même. La dissociation entre les contenus certains et ceux qui sont suspendus n'est que le moyen de remonter à la façon dont ils se donnent. Celle-ci, elle seule, les rend certains ou non. De la réduction à la donation, lors même que la phénoménologie reste prise dans l'équivoque ontique, le trajet est parcouru dès 1905, dès l'apparition de la réduction.

Le vrai sens de la réduction par conséquent n'est jamais ontique. Il ne s'agit pas d'établir un partage entre des contenus assurés sur lesquels pourrait se fonder par exemple la connaissance et d'autres réputés douteux. Dans son principe, la réduction est phénoménologique et elle l'est pour cette raison ultime qu'elle se rapporte à l'objet même de la phénoménologie, au comment de la donation. Comment donc sont donnés les contenus qui peuvent prétendre à la certitude – et comment ceux qui ne le peuvent pas ? Dans l'évidence et par elle en ce qui concerne les premiers, hors et indépendamment d'elle pour ce qui est des seconds. *Ce n'est jamais le contenu certain, ce qui est évident, qui est susceptible de se proposer comme un fondement pour la connaissance mais seulement ce qui rend évident et ainsi à savoir l'évidence elle-même.* Tel est le sens qu'il y a à dire que l'évidence, et l'évidence seule, est un principe, tel est le sens du principe des principes.

À quoi l'analyse a déjà objecté que, sous le régime de ce principe, ce qui importe seul, à savoir l'objet de la phénoménologie – et avec lui toute détermination ontologique recevant sa consistance de l'apparaître originel et tenant de celui-ci son pouvoir d'être – se trouve perdu. Car jamais l'Archi-Révélation de la Vie ne se donne sous le regard de l'évidence, ni se confonde avec lui – et l'être que nous sommes en tant que générés dans cette Archi-Révélation, en tant que vivants, s'y dérobe tout aussi bien. Ce n'est pas un hasard si, subordonnant toute ontologie à l'Ego transcendantal, la phénoménologie husserlienne s'est montrée totalement démunie lorsqu'il s'est agi pour elle de circonscrire l'« être » de cet « Ego », ou ce qui pouvait bien en tenir lieu.

¹ Husserl, E. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1964, p. 157.

Sin embargo, no podemos olvidar que es en estas *Lecciones* de 1905 que interviene, con la designación explícita de los objetos de la fenomenología “como objetos en el cómo”¹, la distinción decisiva de lo dado y del modo de su donación, del “objeto” y de su “cómo”, el cual no es otro que cómo de la donación, es decir la donación misma. La disociación entre los contenidos ciertos y los que son suspendidos no son sino el medio de volver al modo en el que se dan. Ésta donación, y sólo ella, los hace ciertos o no. De la reducción a la donación, aun cuando la fenomenología queda presa en el equívoco óntico, el trayecto es recorrido desde 1905, desde la aparición de la reducción.

El verdadero sentido de la reducción por consiguiente no es jamás óntico. No se trata de establecer una división entre contenidos seguros, sobre los cuáles podría fundarse por ejemplo el conocimiento y otros considerados dudosos. En su principio, la reducción es fenomenológica y lo es por la razón última de que se remite al objeto mismo de la fenomenología, al cómo de la donación. ¿Cómo pues son dados los contenidos que pueden aspirar a la certeza – y cómo aquellos que no lo pueden? En la evidencia y por ella en lo que concierne a los primeros, fuera e independientemente de ella en cuanto a los segundos. *No es jamás contenido cierto, lo que es evidente que es susceptible de proponerse como un fundamento para el conocimiento sino solamente lo que se rinde evidente, así a saber la evidencia misma.* Tal es el sentido que hay a decir que la evidencia, y la evidencia sola, es un principio, tal es el sentido del principio de todos los principios.

A lo que el análisis ya ha objetado que bajo el régimen de este principio, lo que importa solamente, a saber el objeto de la fenomenología – y con él toda determinación ontológica que reciba su consistencia del aparecer original y tenga de éste su poder de ser – se encuentra perdido. Porque la Archi-Revelación de la Vida no se da jamás bajo la mirada de la evidencia, ni se confunde con ella – y el ser que nosotros somos en tanto que generados en esta Archi-Revelación, como vivientes, se esconde de ello además. No es un azar que, subordinando toda ontología al Ego transcendental, la fenomenología husserliana se mostró totalmente desprovista cuando se trató de circunscribir al “ser” de este “Ego”, o eso que podía bien ocupar su lugar.

^{1 1} Husserl, E. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1964, p. 157. (Traducción al español por Agustín Serrano de Haro, Trotta, 2002)

L'évanouissement de l'apparaître originel et ainsi de l'objet propre de la phénoménologie sous le régime du principe des principes nous contraint de revenir sur la réduction afin de conférer à celle-ci une signification vraiment radicale et nouvelle. Ce que les principes de la phénoménologie présupposent, c'est une réduction pure, une réduction qui, mettant en œuvre l'opposition au contenu ontique de l'apparaître qui le rend manifeste, thématise enfin ce dernier afin de la reconnaître en ce qu'il est. Or nous venons de découvrir que cette réduction pure visant la phénoménalité pure, au lieu de libérer celle-ci selon sa plénitude, occulte en elle son pouvoir le plus primitif. Prolongeant l'œuvre de la réduction pure et la portant à son terme, *la réduction radicale réduit l'apparaître lui-même*, elle met de côté en lui cette plage de lumière que nous appelons le monde pour découvrir ce sans quoi cet horizon de visibilisation ne deviendrait jamais visible, à savoir l'auto-affectation de son extériorité transcendante dans le pathos sans dehors de la Vie. Seule une réduction qui va jusqu'au bout de sa capacité de réduire, qui suspend le Dimensional extatique de visibilité où se jettent toute intuition donatrice concevable et l'évidence elle-même, tout faire voir possible, découvre la donation originelle, celle qui, donnant la vie à elle-même, lui donne d'être la vie. Et qui lui donne du même coup toute chose du monde et tout monde possible pour autant que la donation de celui-ci ne s'accomplit jamais ailleurs que dans l'autodotation de la vie. Aussi faut-il pousser la réduction à son terme, selon le « plus » qui la radicalise pour que la donation se donne à elle-même selon son propre excès, excès qui lui apparaît comme sa possibilité même et sans lequel rien, pas même l'étant le plus trivial, ne serait jamais donné. Le trait qui unit la méthode et l'objet de la phénoménologie selon une proportionnalité encore inouïe se dévoile alors à nous dans le quatrième principe : « d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation ».

Trois remarques sont ici nécessaires. La première est que le « plus » qui caractérise la donation originelle ne se borne pas à signifier l'autre apparaître que la phénoménologie classique avait constamment manqué, cette autre face qui n'est plus celle que le monde tourne vers nous – qui n'est aucune face, aucun visage concevable mais le Non-visage de l'essence invisible de la vie. Il ne s'agit pas, reconnaissant enfin la duplicité de l'apparaître, d'ajouter au comment de la donation extatique ou intentionnelle que l'évidence met à profit, cet autre comment impensé où la vie s'étreint elle-même selon les tonalités de son propre pathos. Le « plus » de cette nouvelle donation signifie qu'en cette façon tout autre de donner la finitude qui frappe tout horizon extatique de visibilité, elle perd son pouvoir. Tandis que dans l'horizon tout ce qui est vu renvoie à du non-vu, tout ce qui est réel à du non-réel, tout ce qui est donné à du non-donné, en sorte que toute donation est ici ponctuelle, provisoire, entourée d'horizons non remplis, de potentialités inaccomplies et inévitablement telles, soumises à l'écoulement, à la disparition aussi bien qu'à la vanité de l'espoir, dans la Vie au contraire qui touche à chaque point de son être et ne fait défaut nulle part, tout est là tout entier à chaque instant. Mais cela n'est possible que parce qu'en cette donation ultime de la vie il n'y a ni esquisses ni aspects, ni horizons de remplissement, ni contenus venant les remplir,

rien qui ne soit au-delà ou en deçà d'une épreuve irrémissible dont la matière phénoménologique est le pathos et dont les modalités appartiennent à celui-ci en leur plénitude chaque fois insurpassable.

El desvanecimiento del aparecer original y así del objeto propio de la fenomenología bajo el régimen del principio de todos los principios, nos obligaba a volver sobre la reducción con el fin de conferirle a ésta un significado verdaderamente radical y nuevo. Eso que los principios de la fenomenología presuponen, es una reducción pura, una reducción que, poniendo en ejecución la oposición al contenido óntico del aparecer, que lo hace manifiesto, tematizado por fin a este último con el fin de reconocerle en lo que es. Entonces acabamos de descubrir que esta reducción pura que busca a la fenomenalidad pura, en lugar de liberar a ésta según su plenitud, oculta en ella su poder más primitivo. Prolongando la obra de la reducción pura y que la lleva a su término, *la reducción radical reduce el aparecer mismo*, pone de lado en él esta zona de luz que llamamos el mundo para descubrir aquello sin lo que ese horizonte de visibilización no se volvería visible jamás, a saber la auto-afección de su exterioridad transcendental en el pathos que no está fuera de la Vida. Sólo una reducción que va hasta el final de su capacidad de reducir, que suspende el Dimensional extático de visibilidad donde desemboca toda intuición donadora concebible y la evidencia misma, todo hacer ver posible, descubre la donación original, la que, da la vida a ella misma, le da ser a la vida. Y eso que le da al mismo tiempo toda cosa del mundo y todo mundo posible es sin embargo la donación de aquello que no se alcanza jamás por otro lado que en la autodonación de la vida. También debemos impulsar la reducción a su término, según el “más” que la radicaliza para que la donación se dé a sí misma según su propio exceso, exceso que aparece como su posibilidad misma y sin lo cual nada sería jamás dado, ni siquiera el ente más trivial. El trazo que une al método y al objeto de la fenomenología según una proporcionalidad todavía inaudita se nos revela entonces en el cuarto principio: “tanta más reducción, tanta más donación”.

Tres observaciones son aquí necesarias. La primera es que el “más” que caracteriza la donación original no se limita a significar el otro aparecer, que constantemente había faltado a la fenomenología clásica, este otro aspecto que no es más que el mundo girado hacia nosotros – que no es ningún aspecto, ningún rostro concebible sino la no-Visto de la esencia invisible de la vida. No se trata, reconociendo por fin la duplicidad del aparecer, sino de añadir al cómo de la donación extática o intencional más que la evidencia en provecho, la evidencia puesta en su provecho, ese otro cómo impensado donde la vida misma se estrecha según las tonalidades de su propio pathos. El “más” de esta nueva donación significa que en este completamente otro modo de dar la finitud que golpea todo horizonte extático de visibilidad, pierde su poder. Mientras que en el horizonte todo lo que es visto reenvía a lo no visto, todo esto que es real a lo no-real, todo lo que es dado a lo no-dado, en cierto modo que toda donación es aquí puntual, provisional, rodeada de horizontes no cumplidos, de potencialidades incumplidas e inevitablemente tales, sometidas al flujo, a la desaparición tanto como a la vanidad de la esperanza, dentro de la Vida al contrario que se parece mucho a cada punto de su ser y no hace falta en ninguna parte, todo es allí un todo entero a cada instante. Pero esto es posible sólo porque en esta última donación de la vida no hay allí ni esbozos ni aspectos, ni horizonte de cumplimiento, ni contenidos que viniendo a

cumplirse, nada que no sea más allá o por debajo de una prueba irremisible cuya materia fenomenológica es el pathos y cuyas modalidades pertenecen a éste en su plenitud cada vez insuperable.

Husserl voulait qu'en la réduction rien ne fût perdu mais tout retrouvé, à un degré plus haut de consistance et de légitimité. Ainsi du *cogitatum* dans la réduction qu'il croyait être celle du mode lui-même. La réduction radicale qui travaille à l'intérieur de l'apparaître pur, reconnaît sa duplicité afin de préserver la donation la plus originelle de la vie, peut-elle se prévaloir d'un résultat comparable ? Délaissant le règne du visible, tout monde concevable, n'est-elle pas affectée d'un indice négatif ? Au terme de cette réduction inouïe qui écarte tout transcendance et tout ce qui est donné par elle, peut-on dire encore : « d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation » ?

Jamais cependant l'affection par le monde ni par conséquent par un étant ne se produirait si cette affection extatique ne s'auto-affectait dans la Vie, laquelle n'est autre que cette auto-affection primitive. Et parce que le monde n'a d'être que dans la vie, parce qu'il n'« est » que comme un cosmos vivant, seule la réduction radicale que trace dans l'apparaître la ligne de partage ultime entre l'immanence et la transcendance, préserve ce qui échappe dans le principe à celle-ci tout en agissant en elle comme sa condition.

Car tout voir par exemple porte en lui un non-voir sans lequel il ne verrait rien : l'épreuve immanente qu'il fait constamment de lui-même. C'est d'ailleurs pourquoi il est un voir pathétique, un voir dans le désir, dans l'ennui, dans la passion et leur est soumis. De la réduction radicale à l'immanence pure, il faut dire non seulement elle n'oublie ni se retranche rien mais que c'est par elle seulement que ce qu'elle a mis entre parenthèses reçoit ses propriétés particulières, tandis que le voir, l'intuition, l'évidence laissés à eux-mêmes ne les expliquent nullement.

Mais ce n'est pas seulement le caractère désirable, horrible, odieux de ce qui est vu, c'est le voir en tant que tel qui tient de la vie le pouvoir qui est le sien. Que la réduction radicale à l'immanence pure inaperçue par Husserl et la phénoménologie contemporaine accomplisse seule la promesse de ne rien perdre tandis que la réduction à l'évidence manque tout simplement la vie et ainsi la donation elle-même en sa teneur originelle, telle est notre seconde remarque.

Le troisième concerne la relation de la réduction radicale à la réduction pure. La réduction pure s'est présentée comme venant d'abord sur le trajet qui peut conduire à la relation radicale. Il faut mettre hors jeu l'étant, penser l'apparaître en lui-même si l'on veut reconnaître sa duplicité, le partage en lui des deux règnes, comprendre enfin leur rapport, la fondation de la donation finie dans celle qui exclut tout horizon et ainsi toute limitation.

Husserl quería que en la reducción nada estuviera perdido sino totalmente reencontrado, en un grado más alto de consistencia y de legitimidad. Así del *cogitatum* en la reducción que Husserl creía que el *cogitatum* era la del modo mismo. La reducción radical que trabaja al interior del aparecer puro, y que reconoce su duplicidad con el fin de preservar la donación más original de la vida ¿puede valerse de un resultado comparable? ¿Abandonando el reinado de lo visible, todo mundo concebible, no es ella afectada por un indicio negativo? Al término de esta reducción inaudita que aparta totalmente trascendencia y todo lo que es dado por ella, todavía podemos decir: “¿tanta más reducción, tanta más donación”?

Sin embargo la afección jamás se produciría por el mundo ni por consiguiente por un ente, si esta afección extática no se auto-afectara en la Vida, la cual no es otra que esa auto-afección primitiva. Y porque el mundo no tiene ser sino en la vida, porque él no “es” sino un cosmos viviente, sólo la reducción radical que traza en el aparecer la línea de partición última entre la inmanencia y la trascendencia, preserva esto que escapa en el principio de éste actuando en ella como su condición.

Porque todo ver, por ejemplo, porta en él un no-ver sin cuál no vería nada: la experiencia inmanente que él hace constantemente de sí mismo. Esto es, por otra parte, porque él es un ver patético, un ver en el deseo, en el aburrimiento, en la pasión y les está sometido. De la reducción radical a la inmanencia pura, hay que decir que no solamente ella no olvida ni suprime nada, sino que es por ella solamente que eso que ella ha puesto entre paréntesis recibe sus propiedades particulares, mientras que el ver, la intuición, la evidencia, dejados a sí mismos no los explican en absoluto.

Pero esto no es ni siquiera el carácter deseable, horrible y odioso de esto que es visto, sino que es ver en tanto que tal el que tiene de la vida el poder que es el suyo. Qué la reducción radical a la inmanencia pura, inadvertida por Husserl y la fenomenología contemporánea, cumple sólo la promesa de no perder nada; mientras que la reducción a la evidencia carece simplemente de la vida y así de la donación misma en su contenido original, tal es nuestra segunda observación.

El tercero concierne a la relación de la reducción radical con la reducción pura. La reducción pura se presenta como viniendo primero sobre el trayecto que puede conducir a la relación radical. Es necesario sacar de juego al ente, pensar al aparecer en sí mismo, si se quiere reconocer su duplicidad, la división en él de los dos reinos, comprender por fin su relación, la fundación de la donación acaba en

esto que excluye todo horizonte y así toda limitación.

Mais voici l'important : bien que venant la première, la réduction pure ne peut s'accomplir véritablement si elle se limite à elle-même, et cela parce que, si pur soit-il, l'apparaître qu'elle isole ne subsiste point par lui-même. Telle est la principale et la plus puissante illusion de la phénoménologie contemporaine : croire que l'Être défini phénoménologiquement comme un Dimensional extatique trouve en celui-ci une condition phénoménologiquement suffisante – ultimement que la transcendance est phénoménologiquement et ontologiquement une essence autonome. Parce que la réduction n'a pas été conduite jusqu'au bout comme une réduction à l'immanence pure, la donation à laquelle elle aboutit ne reste pas seulement affectée d'une finitude essentielle : en fait elle ne donne rien – et elle-même moins que toute chose. C'est précisément parce qu'elle n'a pas accompli vis-à-vis d'elle-même l'œuvre originaire de l'autodotation, parce que *l'apparaître ne s'est pas produit comme un auto-apparaître et ainsi n'apparaître pas*, que rien d'autre n'est susceptible d'apparaître en lui. Car l'autre de l'apparaître, et notamment l'étant, ne peut apparaître que pour autant que l'apparaître apparaît en lui-même et en tant que tel.

Mais son auto-apparaître, c'est ce que l'apparaître abstrait auquel s'est tenue la phénoménologie historique est par lui-même incapable de produire et c'est parce que l'apparaître demeure impensé dans sa possibilité la plus propre et en quelque sorte intérieure qu'il a toujours été compris comme l'apparaître de quelque chose d'autre que lui – et qui en lui-même est étranger à sa phénoménalité, comme un apparaître de ce qui apparaît, de l'étant. *Que ce qui apparaît dans l'apparaître soit d'abord et nécessairement l'apparaître lui-même*, c'est ce que la phénoménologie classique n'a jamais clairement aperçu. Le thème auquel elle se limite, le phénomène en tant qu'il se montre, n'implique encore qu'un apparaître abstrait, incapable de subsister par lui-même et qui, comme tel, renvoie constamment à son contraire, à l'élément opaque et mort de la détermination ontique. *Mais pourquoi la phénoménologie classique s'est-elle limitée à l'apparaître de l'étant, au point d'ignorer tout ce qui, en fait d'apparaître, serait radicalement d'un autre ordre, sinon parce que c'est l'étant qu'elle a pris pour guide ?*

Le phénomène de la phénoménologie, ce n'était rien d'autre en fin de compte, et en dépit des significations illusoire conférées à une prétendue subjectivité s'épuisant dans la relation aux choses, que *l'apparaître grec*. Toutes les critiques de la subjectivité qui ont proliféré à notre époque sont de fausses critiques : elles peuvent tout au plus reprocher au concept de la subjectivité de mal penser – par exemple de penser ontiquement – l'apparaître auquel elles se tiennent et qui est celui de la chose mondaine, elles ne pensent jamais un autre apparaître que celui-là. Ainsi restent-elles sans le savoir enfermées dans ce qu'elles critiquent.¹ C'est ici qu'en exigeant la radicalité d'une réduction qui suspend la

¹ Là-dessus, cf. notre travail: « La Critique du sujet », *Cahiers Confrontation*, n° 20, pp. 141-152 ; texte anglais in *Topoi*, vol. 7, n° 2.

phénoménalité propre à l'étant, le quatrième principe force la voie vers une donation plus originelle.

Pero he aquí lo importante: aunque viniendo la primera, la reducción pura no puede cumplirse verdaderamente si ella se le limita a sí misma, y esto mismo porque, si sería puro, el aparecer que ella aísla no subsiste en absoluto por él mismo. Tal es la principal y la más poderosa ilusión de la fenomenología contemporánea: creer que el Ser definido fenomenológicamente como un Dimensional extático encuentra en esto mismo una condición fenomenológicamente suficiente – en última instancia que la trascendencia es fenomenológicamente y ontológicamente una esencia autónoma. Porque la reducción no ha sido conducida hasta el fin como una reducción a la inmanencia pura, la donación en la cual ella acaba no queda (sino) solamente afectada de una finitud esencial: de hecho ella misma no da nada – y menos que toda cosa. Esto es precisamente porque ella misma no ha llevado a cabo con respecto a ella la obra originaria de la autodonación, porque *el aparecer no se ha producido como uno auto-aparecer y así no aparece*, porque nada más es susceptible de aparecer en él. Porque el otro del aparecer, y particularmente el ente, no puede aparecer sino sólo porque el aparecer aparece en sí mismo y en tanto que tal.

Pero su auto-aparecer, esto es que lo que él aparecer abstrae, lo que es sostenido por la fenomenología histórica es por sí mismo incapaz de producir y esto es porque el aparecer permanece impensado en su posibilidad, la más propia, y en cierto modo interior él ha sido siempre comprendido como el aparecer de algo más que él – y que en sí mismo es extraño a su propia fenomenalidad, como un aparecer de esto que aparece, del ente. *Que esto que aparece en el aparecer sería primero y necesariamente él aparecer mismo*, esto es lo que la fenomenología clásica jamás ha percibido claramente. El tema al cual ella se limita, el fenómeno en tanto que él se muestra, todavía no implica sólo uno mismo aparecer abstraído, incapaz de subsistir por él mismo, como tal, (y) reenvía constantemente su contrario, al elemento opaco y muerto la determinación óptica. *¿Pero por qué la fenomenología clásica se ha limitado al aparecer del ente, hasta el punto de ignorar todo esto que, en el hecho de aparecer, (que) sería radicalmente de otro orden? ¿Si no porque ha tomado al ente como guía?*

El fenómeno de la fenomenología, no sería nada en resumidas cuentas, y a pesar de las significaciones ilusorios conferidos sobre una pretendida subjetividad que se agota en la relación a las cosas, *que (es el modo del) aparecer griego*. Todas las críticas de la subjetividad que han proliferado en nuestra época son críticas falsas: ella pueden a lo mucho reprochar por el concepto de la subjetividad pensado de mala manera – por ejemplo de pensar ópticamente – el aparecer en cuál se sostienen es el de la cosa mundana, ellas jamás piensan en otro aparecer que ése. Así quedan sin saberlo encerradas en lo que critican¹. Es aquí que se exige la

¹ Para este tema, cf. nuestro trabajo: « La Crítica del sujeto », *Cahiers Confrontation*, n° 20, pp. 141-152 ; texto en inglés en *Topoi*, vol. 7, n° 2.

radicalidad de una reducción que suspende la fenomenalidad propia del ente, el cuarto principio fuerza la vía hacia una donación más original.

Le quatrième principe surgit au terme de la problématique de Jean-Luc Marion mais il l'éclaire rétrospectivement et lui confère son sens novateur. La subordination de l'ontologie à la phénoménologie qui a déterminé toute notre analyse, est explicite dans la brève mais décisive explication avec Husserl de la cinquième étude.¹ La critique trop souvent acceptée de Heidegger contre son maître apparaît contestable. Il est vrai que, fasciné par les nouveaux champs d'objets que l'analyse intentionnelle faisait se lever devant son regard, Husserl a trop souvent réservé son attention à ces objectivités plutôt qu'au problème de l'être aperçu dans l'universalité de son sens. Mais on ne peut oublier que l'ensemble de ces champs d'objets et notamment le champ des objets quelconques de l'ontologie formelle est subordonné dans le principe à une instance plus haute et d'un autre ordre. Or cette instance est phénoménologique : qu'elle soit désignée sous le titre impropre d'Ego transcendantal ne l'empêche pas en vérité de signifier la phénoménalité pure comme telle. C'est ce qui apparaît nettement dans le texte des *Ideen* de 1912² où, débarrassée de la référence ontique qui ne cesse de l'accabler chez Heidegger³, « la merveille des merveilles » est ici « la conscience pure », « le phénomène par excellence ». Il ne suffit plus alors d'objecter que l'« être » de ce sujet reste indéterminé, de même que restaient indéterminées la différence entre la « chose » et la « chose-pour-la-conscience » de la réduction husserlienne ou encore l'objectivité des objets quelconques de l'ontologie formelle, il s'agit avec Jean-Luc Marion de poser la question de savoir si ce Je ne « s'excepte » pas de l'être, s'il ne se situe pas « hors de l'être »⁴ - hypothèse qui suffirait à disqualifier toute la problématique heideggerienne de l'être, quant à sa prétention à l'ultime radicalité en tout cas.

C'est dans l'affrontement direct avec Heidegger qui traverse tout l'ouvrage et culmine dans l'étude VI que s'achève la disqualification de l'ontologie au profit d'un nouveau mode de penser phénoménologique et peut-être une nouvelle phénoménologie. Le dépassement nécessaire de l'analytique existentielle déployée dans *Sein und Zeit* a pour principal motif le préalable ontique dont la pensée de l'être demeure constamment prisonnière. Le *Dasein* a beau être cet instant unique dans l'être duquel il y va de son être et ultimement de l'être lui-même, il n'en reste pas moins un étant – d'où la critique selon laquelle « le sens de l'être ne peut directement se lire sur un étant quel qu'il soit; un étant, même le *Dasein*, ne fait jamais lire que l'être de l'étant ».⁵

¹ J. L. Marion, *Réduction et donation*, op. cit., p. 211-247.

² Cité et commenté par J.-L. Marion, *ibid.*, p. 243.

³ « ... que l'étant est », dit la postface de 1943 à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, cité et commenté, *ibid.*

⁴ *Op. cit.*, p. 240

⁵ *Ibid.* p. 208. Je me permets de rappeler ici la très vive critique que j'avais dirigée en 1963 contre le préalable

El cuarto principio surge al término de la problemática de Jean-Luc Marion, pero lo explica retrospectivamente y le confiere su sentido innovador. La subordinación de la ontología a la fenomenología que ha determinado todo nuestro análisis, es explícita en la breve pero decisiva explicación con Husserl del quinto estudio¹. La crítica, frecuentemente aceptada, de Heidegger contra su maestro parece discutible. Es verdad que, fascinado por los nuevos campos de objetos que el análisis intencional levantaba delante de su mirada, Husserl, muy frecuentemente, reservó su atención en estas objetividades más bien que en el problema de ser percibido, en (toda) la universalidad de su sentido. Pero no podemos olvidar que el conjunto de estos campos de objetos particularmente el campo de los objetos cualesquiera de la ontología formal están subordinados por principio a una instancia más alta y de otra orden. Entonces esta instancia es fenomenológica: que ella sido designada bajo el título impropio de Ego transcendental no le impide en verdad significar la fenomenalidad pura como tal. Esto es lo que netamente aparece en el texto de *Ideen* de 1912² o cuando, eliminada la referencia óptica que Heidegger³ no cesa de injuriar, “la maravilla de las maravillas” está aquí “la conciencia pura”, “el fenómeno por excelencia”. Entonces no basta con objetar que el “ser” de este sujeto queda indeterminado, lo mismo que quedaban indeterminadas la diferencia entre la “cosa” y la “cosa para la conciencia” de la reducción husserliana o todavía (más) la objetividad de los objetos cualesquiera de la ontología formal. Se trata, junto con Jean-Luc Marion, de poner la cuestión de saber si este Yo no se “exceptúa” del ser, (saber si él) no se sitúa “fuera del ser”⁴ – hipótesis que bastaría para descalificar toda la problemática heideggeriana del ser, en cuanto a su pretensión al último radicalidad en todo caso.

Es en el enfrentamiento directo con Heidegger que atraviesa toda la obra y culmina en el estudio VI que se termina la descalificación de la ontología en provecho de un nuevo modo de pensar fenomenológico y posiblemente en una nueva fenomenología. El rebasamiento necesario de la analítica existencial desplegada en *Sein und Zeit* tiene como principal motivo el (mostrar) el previo óptico, del que el pensamiento del ser permanece constantemente prisionero. El *Dasein* tiene un bello ser, este instante único en el cual va allá de su ser y últimamente del ser mismo, (su ser) menos reposa en un ente – de donde la crítica según la cual “el sentido del ser no puede leerse directamente sobre un ente cualquiera que sea; un ente, hasta el *Dasein*, jamás se leería más que el ser del

ontique de la phénoménologie heideggerienne dans *L'essence de la manifestation*, cf. notamment § 11, 12 et 13.

¹ J. L. Marion, *Réduction et donation*, op. cit., p. 211-247.

² Citado y comentado por J.-L. Marion, *ibid.*, p. 243.

³ « ... que el ente es », dice el posfacio de 1943 a *¿Qué es metafísica ?*, citado y comentado, *ibid.*

⁴ *Op. cit.*, p. 240

ente”.¹

En mettant délibérément hors jeu l'étant, pour autant que celui-ci est lui-même étranger à la phénoménalité pure, la question phénoménologique de l'être qui traverse des phases minutieusement analysées et toutes surmontées (analytique de l'angoisse, herméneutique du phénomène du Rien) aboutit à « l'irruption de l'Être même dont la “voix” directement convoque l'homme »² et qui est seule capable de cerner l'énigme dernière du « phénomène d'être ». C'est ici, nous semble-t-il, la subordination de l'ontologie à la phénoménologie elle-même avec la mise en évidence, au comble de la réduction, de cette donation qui excède tout être concevable.

Deux traits décisifs marquent la problématique de J.-L Marion pour autant qu'elle obéit maintenant au quatrième principe. Il s'agit en premier lieu de la régression de l'Être à la revendication ou à l'appel de l'Être, régression constamment réclamée et accomplie dans ces analyses terminales. « *L'Anspruch* précède et rend seul possible le *Sein* ». « ... la revendication – plus que l'être ». « Le *Dasein* ne s'expose à l'être pour en devenir le site qu'en tant qu'il se rend à l'appel ». Il faut « penser le *Dasein* en totalité à partir de l'instance qui le revendique ». « Le là reste (...) de part en part déterminé par l'appel puisqu'il ne sert qu'à répondre à l'appel. »³ Ainsi la réduction dont l'ouvrage suit le trajet et les diverses formulations de cette phénoménologie historique – des objets à la conscience d'un Je, des « étants » au *Dasein*, de tous les étants à l'être – ne conduit-elle à celui-ci que pour le subordonner lui-même à quelque chose de plus essentiel et de plus ancien, à la revendication et à l'appel.

Or qu'est-ce que la revendication ajoute à l'Être de plus fondamental et de plus primitif que lui, qu'est-ce que cette interpellation qu'il nous adresse sinon le fait qu'il vient, qu'il nous apparaît sans masque ni détour, sans intermédiaire ni délai, en sorte qu'il nous est impossible de nous soustraire à sa prise non plus qu'à ce qu'elle comporte d'immédiat ? L'appel de l'être, c'est tout simplement son surgissement en nous, c'est l'étreinte en laquelle il se donne à nous en même temps qu'il nous donne d'être. Ainsi n'y aurait-il rien sans cette irruption triomphale d'une révélation qui est celle de l'Absolu.

Et c'est ici le tournant singulier, surprenant de cette problématique de l'appel. Voici en effet qu'après avoir établi patiemment que dans l'être thématiqué enfin selon son sens propre, c'est l'appel, la façon dont il nous étreint et s'empare de nous, c'est l'*Er-eignis* qui importe, cette problématique se renverse brutalement. Selon son dire, ce qui intervient et s'essencifie en tout dernier comme en tout premier lieu, ce n'est précisément pas l'être mais ce n'est pas non plus son appel : c'est un autre appel n'ayant rien à faire avec celui de l'être mais le révoquant au contraire pour s'établir et régner en son lieu et place. Avant de saisir le sens de ce

¹ *Ibid.* p. 208. Me permito aquí recordar la muy fuerte crítica que dirigí en 1963 contra la condición óptica previa de la fenomenología heideggeriana en *L'essence de la manifestation*, cf. netamente § 11, 12 et 13.

² *Ibid.*, p. 278.

³ *Ibid.*, respectivement p. 297, 298, 299

rejet de l'appel de l'Être, voyons comment il s'opère, comment il est possible, quelle instance plus haute que l'être et plus haute que son appel peut bien s'interposer ici et leur donner congé.

Poniendo deliberadamente fuera de juego al ente, por tanto esto mismo que es en sí mismo extraño a la fenomenalidad pura, la cuestión fenomenológica del ser que atraviesa las fases minuciosamente analizadas y totalmente superadas (la analítica de la angustia, la hermenéutica del fenómeno del Nada) desemboca en “la irrupción del mismo Ser cuya ‘voz’ directamente convoca al hombre”¹ y que es sólo capaz de cercar el último enigma del “fenómeno de ser”. Es aquí, nos parece, la subordinación de la ontología a la fenomenología misma con la puesta en evidencia, a la cumbre de la reducción, de esta donación que excede a todo ser concebible.

Dos tratados decisivos marcan la problemática de J.-L Marion para que obedezca y se mantenga el cuarto principio. Se trata en primer lugar de la regresión del Ser a la reivindicación o a la llamada del Ser, la regresión constantemente reclamada y consumada en estos análisis terminales. “La *Anspruch* (llamada) precede y mantiene posible al Ser”. “... la reivindicación – más que al ser”. “El *Dasein* no se expone al ser para resultar el sitio en tanto que él se devuelve al llamado”. Hace falta “pensar el *Dasein* totalmente a partir de la instancia que lo reivindica”. “Él *allí* se queda (...) de parte a parte determinado por la llamada, ya que sólo sirve para responder a la llamada.”² Así la reducción cuya obra sigue el trayecto y las diversas formulaciones de esta fenomenología histórica – de los objetos a la conciencia de un Yo, “entes” al *Dasein*, todos los entes al ser – no conduce ella a ésta sino sólo por el subordinar mismo a algo más esencial y más antiguo, a la reivindicación y a la llamada.

¿Entonces qué es esto que la reivindicación le añade al Ser de más fundamental y de más primitivo que él, qué es esto que esta interpelación nos dirige si no el hecho de que viene, que *nos aparece* sin máscara ni rodeos, sin intermediario ni demora, en cierta medida que nos es imposible sustraernos de su agarre, no más que ella conlleva lo inmediato? La llamada del ser, esto es todo simplemente su surgimiento en nosotros, es el abrazo en el cual se nos da al mismo tiempo, que nos da ser. Así no habría nada sin esta irrupción triunfal de una revelación que es esta de lo Absoluto.

Y es aquí el giro singular y sorprendente de esta problemática de la llamada. He aquí, en efecto que después de haber establecido pacientemente que en el ser tematizado por fin según su sentido propio, esto es la llamada, el modo en el que nos estrecha y se apodera de nosotros, es este el *Er-eignis* (acontecimiento) que importa, esta problemática se vuelca brutalmente. Según su decir, esto que interviene y se esencifica en todo lo último como en todo primer sitio, esto no es precisamente el ser, esto no es más sino su llamada: es otra llamada que no tiene nada que hacer con esto que es, sino que lo revoca al contrario para establecerse y

¹ *Ibid.*, p. 278.

² *Ibid.*, respectivamente p. 297, 298, 299

reinar en su lugar y espacio. Antes de coger el sentido de este rechazo de la llamada del Ser, veamos cómo se produce, cómo se hace posible, cual instancia más alta que el ser y más alta que su llamada puede interponerse bien aquí y despedirles.

Cette instance, c'est l'ennui, que J.-L. Marion propose, en une problématique originale, de traiter comme un « contre-existential » : au lieu de ménager en tant que structure du *Dasein*, notre accès à l'être, le pouvoir de l'ennui est au contraire de nous détourner de tout ce qui est. Et cela parce qu'il nous détourne d'abord de ce qui permet à tout étant d'être : de l'être lui-même. Plus radicalement encore, parce que l'appel silencieux que l'être ne cesse d'adresser au je qui s'ennuie n'intéresse plus celui-ci, « ne lui dit plus rien »¹. Ainsi se crée cette situation extraordinaire, celle du plus grand péril et du plus grand dégoût, celle où le « Je » en quelque sorte n'est plus là pour rien ni pour personne.

On pourrait contester, dans une perspective heideggerienne, cette possibilité pour le *Je-Dasein* de se déprendre de l'ennui de l'être et de son appel. Si, selon l'analytique existentielle, le *Dasein* est constitué essentiellement par sa relation à l'être, s'il est l'étant dans l'être duquel il y va de l'être en général, comment abolir ce rapport à l'être sans abolir le *Dasein* lui-même ? C'est, rappelons-le, de par son essence la plus propre que le *Dasein* « se dresse extatiquement dans la vérité de l'être » - vérité de l'être qui n'est autre que sa fulguration, l'éclairement par lequel le *Dasein* se trouve dès l'origine être éclairé en lui-même et dans son tréfonds. Mais cette fulguration éclairante, c'est l'appel et comment le *Dasein* tout entier éclairé par elle et placé dès lors dans la lumière de l'être, dans le *là* du *Sein*, pourrait-il bien tout à coup et par miracle ne plus l'être ? Ne faudrait-il pas pour cela qu'il cesse d'être ce qu'il est : *Da-sein* ? Or une telle possibilité n'est-elle pas écartée précisément par Heidegger, « ne contredit-elle pas simplement la détermination même du *Dasein*, comme être-là, qu'il ne peut pas être ».

C'est le mérite extrême de J.-L. Marion de chercher à établir dans l'analytique même du *Dasein* la possibilité pour celui-ci de révoquer l'appel censé le constituer dans son essence. D'une part, l'étonnement que suscite l'être et qui remplit la même fonction que l'appel, celle « d'accorder le *Dasein* à ce qui se destine à lui et qui, sans étonnement, ne pourrait se manifester » - cet étonnement implique au moins l'attention que vient à lui prêter le *Dasein* mais qu'il peut aussi bien ne plus lui accorder. Que l'appel s'enracine dans la nécessité eidétique de la fulguration extatique, dans la vérité de l'être, n'empêche pas mais suppose la contingence d'une réponse qui peut aussi bien ne pas se produire – en dépit de l'appel, en raison d'un ennui sans limite dont seul en effet le refus radical de tout appel peut nous suggérer l'idée. Ce qu'on peut encore exprimer, d'autre part, en disant que si, en son être le plus intime, le *Dasein* est l'ouverture à la vérité et ainsi à l'appel de l'Être, il lui reste du moins – selon ce qui vaut sans doute comme une

¹ *Ibid.*, p. 284.

autre formulation limite de l'ennui – « la possibilité de n'être pas soi », qui revient en effet « à révoquer l'appel de l'être même ».

Esta instancia, es el aburrimiento, que J.-L. Marion propone, en una problemática original, de tratarlo como un “contra-existencial”: en lugar de usarlo como estructura del *Dasein*, nuestro acceso al ser, el poder del aburrimiento es al contrario de desviarnos de todo esto que es. Y esto porque nos desvía primero de esto que permite a todo ente ser: del ser mismo. Más radicalmente todavía, porque la llamada silenciosa que el ser no deja de dirigir al yo que se aburre no interesa más a éste, “no le dice nada más”¹. Así se crea esta situación extraordinaria, la del peligro más grande y del asco más grande, ésta donde el “Yo” en cierto modo no está más allí para nada ni para nadie.

Podríamos discutir, desde una perspectiva heideggeriana, (que) esta posibilidad para el Yo-*Dasein* de desprenderse del aburrimiento del ser y de su llamada. ¿Si, según la analítica existencial, el *Dasein* está constituido esencialmente por su relación al ser, si él es el ente en el ser del cual va allá del ser en general, ¿cómo abolirle esta relación al ser sin abolir al *Dasein* mismo? Es, recordémoslo, por su esencia más propia que el *Dasein* “se erige extáticamente en la verdad del ser” – verdad del ser que no es otra que su fulguración, el esclarecimiento por el cual el *Dasein* mismo se encuentra desde el origen para ser alumbrado y en lo recóndito. ¿Pero esta fulguración esclarecedora, esto es la llamada y cómo el *Dasein* todo entero alumbrado por ella y por colocado desde entonces en la luz del ser, en *allí* del *Sein*, podría muy de repente y por milagro no ser más? No haría falta para esto que dejara de ser esto que es: ¿*Da-sein*? No es una posibilidad tal precisamente descartada por Heidegger, “no contradice simplemente la determinación misma del *Dasein*, como ser-allí, que no puede ser”.

Este es el mérito extremo de J.-L. Marion, el buscar establecer en la analítica misma del *Dasein* la posibilidad para revocar esto que la llamada considera lo constitutivo en su esencia. Por una parte, el asombro que suscita el ser y que cumple la misma función que la llamada, la “de otorgar al *Dasein* a esto que se le destina y lo que, sin asombro, no podría manifestarse” – este asombro implica por al menos la atención que viene a prestarle al *Dasein*, pero que puede también no concederla más. Qué la llamada se arraigue en la necesidad eidética de la fulguración extática, en la verdad del ser, no impide sino supone la contingencia de una respuesta que bien puede no producirse – a pesar de la llamada, debido a un aburrimiento sin límite cuyo solo efecto del cual solamente, en efecto, el rechazo más radical puede sugerirnos la idea. Lo que todavía puede expresarse, por otra parte, en lejanía de sí, en su ser más íntimo, el *Dasein* es la apertura a la verdad y así a la llamada del Ser, se le queda por lo menos – según lo que vale sin duda como

¹ *Ibid.*, p. 284.

otra formulación limite del aburrimiento – “la posibilidad de no ser sí mismo”, lo que corresponde en efecto “a revocar la llamada del ser mismo”.

Or la simple possibilité pour le *Je-Dasein* d'un destin autre que celui d'entendre l'appel de l'être et d'y répondre, ébranle fondamentalement sa définition ontologique dans *Sein und Zeit*, elle interdit de comprendre la relation extatique à l'Être comme l'essence de tout *Da* concevable, comme une possibilité qui est une essence, pour ne plus voir en elle précisément qu'une simple possibilité parmi d'autres. L'analytique du *Dasein* a cessé de construire la philosophie de ce qui fait l'*humanitas* de l'homme, elle se borne à indiquer une des virtualités de sa nature.

Si paradoxale que soit cette ultime réduction – la mise hors jeu de l'être dans sa prétention de définir notre être par son appel – sa signification en tout cas est explicite et les analyses terminales en font l'aveu : la disqualification de l'appel de l'être dans l'ennui opérant à la manière d'un contre-existential, n'a d'autre but que de nous ouvrir à un autre appel, ou plutôt « à tout autre appel possible », ou mieux non pas à un autre appel mais à « l'appel comme tel ». C'est ici qu'à l'appel de l'être se substitue une sorte de « modèle de l'appel », ou encore une « forme pure de l'appel » - l'appel comme tel donc. Le motif de cette substitution est avancé : c'est que tout appel concret quel qu'il soit, et notamment celui que l'être adresse au *Dasein*, présuppose comme sa propre possibilité une structure pure de l'appel, son « modèle » ou sa « forme pure ». « Avant que l'être n'ait revendiqué, l'appel comme pur appel revendique ». Et encore : « La revendication de l'être elle-même ne peut appeler qu'en endossant cette forme pure. »¹

De cette subsomption de l'appel de l'être sous la forme pure de l'appel, cette problématique des limites retire un double avantage : d'une part, ne pas contredire une immense pensée dont elle s'est nourrie mais l'intégrer au contraire – et cela concerne notamment l'analytique existentielle elle-même – dans une visée plus vaste, ouverte en tout cas à des modes d'expérience autres que ceux qui s'inscrivent dans le « phénomène d'être ». D'autre part, et grâce à cette référence précisément mais aussi à tout autre référence possible, à tout autre appel, éviter que le refus de l'appel de l'être interprété comme condition de l'ouverture à l'appel comme tel, n'apparaisse quelque peu formel pour ne pas dire indéterminé et vide.

Et contraire de cette façon au quatrième principe. Car le quatrième principe ne pousse la réduction à la limite, ne réduit tour à tour l'étant à l'être et enfin l'appel de l'être que pour nous conduire non à quelque X indéterminé, à un modèle, à une forme pure, à un Absolu, à un Transcendant eux-mêmes définis de façon purement formelle – mais à la donation et à son comble, à l'apparaître le plus originel. Dans le quatrième principe, tout est phénoménologique. Et de même que la réduction l'est pour autant que, comme réduction pure d'abord et radicale ensuite, elle prend explicitement pour thème la phénoménalité elle-même et celle-ci le mode le plus primitif de sa phénoménalisation, de même la donation à laquelle

¹ *Ibid.* respectivement p. 294, 295, 296, 297.

elle conduit ne se laisse penser ni comme forme ni comme modèle mais seulement à partir du Comment de cette phénoménalisation première.

O la simple posibilidad para el *Yo-Dasein* de otro destino que aquel de aceptar la llamada del ser y de responderla, estremece fundamentalmente su definición ontológica en *Sein und Zeit*; ella prohíbe comprender la relación extática del Ser como la esencia de todo *Da* (allí) concebible, como una posibilidad que es una esencia, para precisamente no ver más en ella que una simple posibilidad entre otras. La analítica del *Dasein* ha cesado de construir la filosofía de esto que hace a la *humanitas* del hombre, se limita a indicar una de las virtualidades de su naturaleza.

Por muy paradójica que sea esta última reducción –poner fuera de juego al ser en su pretensión de definir a nuestro ser por su llamada – su significación en todo caso es explícito y los análisis terminales lo confiesan: la descalificación de la llamada del ser en el aburrimiento operante a la manera de contra-existencial, no tiene otra meta que la de abrirnos a otra llamada, o más bien “a toda otra llamada posible”, o mejor aún no a otra llamada sino a “la llamada como tal”. Es aquí que la llamada del ser se sustituye por un tipo de “modelo de llamada”, o todavía/incluso a una “forma pura de la llamada” – la llamada como tal pues. El motivo de esta sustitución es anticipado: esto es que todo llamado concreta cualquiera que sea, particularmente la que se dirige al *Dasein*, presupone como su posibilidad propia una estructura pura de la llamada, su “modelo” o su “forma pura”. “Antes de que el ser fuera reivindicado, la llamada como pura llamada reivindica”. Y todavía: “La reivindicación del ser mismo no puede llamar, sino sólo transponiendo esta forma pura.”¹

De esta subsunción de la llamada del ser bajo la forma pura de la llamada, la problemática de los límites obtiene una ventaja doble: por una parte, no contradice el inmenso pensamiento del que se nutre, sino que al contrario lo integra – y esto concierne particularmente a la analítica existencial misma – en una intención más vasta, abierta en todo caso a los otros modos de experiencia que los que se inscriben en el “fenómeno de ser”. Por el otro lado obtiene también, y gracias precisamente a esta referencia, pero también a toda otra referencia posible, a toda otra llamada, evitar que la negativa de la llamada de ser, interpretada como condición de la apertura a la llamada como tal, no aparezca como poco formal, para no decir indeterminada y vacía.

Y contrario de este modo al cuarto principio. Porque el cuarto principio no empuja la reducción al límite, no reduce alternadamente el ente al ser, y finalmente la llamada del ser que para conducirnos no a cualquier X indeterminada, a un modelo, a una forma pura, a un Absoluto, a un Transcendente, ellos mismos definidos de modo puramente formal – sino a la donación y a su culminación, al aparecer más original. En el cuarto principio, todo es fenomenológico. Y lo mismo que la reducción lo es aunque, como reducción pura primero y luego radical, ella toma explícitamente por tema la fenomenalidad misma y en ésta el modo más

¹ *Ibid.* respectivamente p. 294, 295, 296, 297.

primitivo de su fenomenalización, de manera tal que la donación a la cual ella conduce no se deja pensar ni como forma ni como modelo, sino solamente a partir del Cómo de este fenomenalización primera.

C'est sur cette voie que s'engage et chemine d'abord la pensée de J.-L. Marion. Car pourquoi substituer à l'être son appel ou sa revendication, sinon pour désigner en lui ce qui vient d'abord, la fulguration d'un apparaître qui nous submerge et qui, en tant qu'il fulgure, nous fait être en même temps que lui ? Maintenant si c'est cet appel de l'être qui doit être débouté pour que s'ouvre la possibilité d'un autre appel et en lui seulement plus essentiel, que veut dire cette ultime substitution ?

À cette question il n'est qu'une réponse – et la voici. Si l'appel de l'être n'est que son apparition et s'il convient à cet appel d'en préférer un autre, une telle opposition ne peut signifier que celle de deux phénoménalités et ainsi de deux phénoménologies. Elle implique la duplicité de l'apparaître en même temps qu'elle indique une hiérarchie.

De quelle phénoménologie l'appel de l'être est-il le nom : de sa vérité extatique. C'est précisément par ce qu'il trouve en celle-ci son soubassement phénoménologique que l'être heideggerien peut et doit être critiqué, qu'il y a un sens à « s'excepter » de l'être. L'« à-Dieu », l'« Autrement qu'être » d'Emmanuel Levinas, le « hors d'être » de J.-L. Marion ne peuvent signifier à l'être son congé que parce que celui-ci a usurpé jusqu'à son nom, parce qu'il ne représente, notamment chez Heidegger, qu'une instance régionale. Cette limitation impensée mais décisive de la problématique, la pensée qui subordonne l'ontologie à la phénoménologie l'aperçoit dès qu'elle accomplit cette subordination. L'essence de l'Être dont l'appel peut être suspendu, c'est la phénoménalité du monde, la finitude de cet Être, c'est la finitude de tout horizon extatique.

Donner congé à l'être ainsi entendu – qui n'« est » que dans la compréhension du *Dasein* se rapportant à lui comme à ce qu'il « comprend », comme à un « sens » - n'est possible qu'à une condition. À la condition qu'au déploiement extatique de l'apparaître dans l'horizon du monde s'oppose sans mesure son auto-apparaître inextatique dans l'essence pathétique de la Vie. Donner congé à l'être n'est possible que phénoménologiquement. Donner congé à l'être n'est possible que si, en l'absence de toute phénoménalité extatique et en dépit de cette absence, quelque chose est encore possible plutôt que rien – quelque chose, à savoir l'Archi-Révélation de la Vie. « Autrement qu'être » veut dire « apparaître autrement ». Seule la Vie en son Archi-Révélation « appelle » encore et peut « appeler » quand l'être s'est tu.

C'est seulement parce que l'« appel » de la Vie est phénoménologiquement déterminé, parce qu'en sa chair affective et dans la brutalité de l'émotion ou de l'amour il ne ressemble à rien d'autre en tout cas pas au dévoilement de l'étant dans le monde non plus qu'à l'Ek-stase de celui-ci – qu'il est possible de parler d'un autre appel que celui de l'être. Et il n'y a pas, il n'y a jamais, au-delà de l'irruption pathétique en nous de la vie, au-delà de sa parole dont les mots sont notre désir,

notre passion ou notre amour, une forme pure de l'appel, une structure d'appel plus haute ou différente de celle de ce pathos.

Es primero sobre esta vía que se compromete y camina el pensamiento de J.-L. Marion. ¿Pues por qué sustituir al ser su llamada o su reivindicación, si no para designar en él lo que viene primero, la fulguración de un aparecer que nos sumerge y que, en tanto que fulgura, nos hace ser al mismo tiempo que él? Ahora si es la llamada del ser que debe ser negada para que se abra la posibilidad de otra llamada y solamente más esencial en ella, ¿qué quiere decir esta última sustitución?

A esta cuestión no hay más que una sola respuesta – y hela aquí. Si la llamada del ser no es sino su aparición y si conviene a esta llamada preferir otra, tal oposición no puede significar más que la oposición de dos fenomenalidades y así de dos fenomenologías. Implica la duplicidad del aparecer, al mismo tiempo que indica una jerarquía.

En cuál fenomenología el llamado del ser se significa: en su verdad extática. Es precisamente porque encuentra en éste su fundamento fenomenológico que el ser heideggeriano puede y debe ser criticado, que hay un sentido que “se exceptúa” del ser. El “A-dios”, “De otro modo que ser” de Emmanuel Levinas, “el fuera del ser” de J.-L. Marion no pueden significar para el ser su despido, sino sólo porque éste usurpó hasta su nombre, porque no representa, particularmente en el caso de Heidegger, más que una instancia regional. Esta limitación impensada pero decisiva de la problemática, el pensamiento que subordina la ontología a la fenomenología la percibe tan pronto como lleva a cabo esta subordinación. La esencia del Ser, cuya llamada puede ser suspendida, es la fenomenalidad del mundo, la finitud de este Ser, la finitud de todo horizonte extático.

Despedir al ser así entendido – que no “es” sino sólo en la comprensión del *Dasein* que se remite a él como esto que “comprende”, como a un “sentido” – no es posible sino sólo con una condición. Con la condición de que al despliegue extático del aparecer en el horizonte del mundo se le oponga desmedidamente su auto-aparecer inextático, en la esencia patética de la Vida. Despedir al ser no es posible sino sólo fenomenológicamente. Despedir al ser no es posible sino que, en ausencia de toda fenomenalidad extática y a pesar de esta ausencia, cualquier cosa es todavía posible más bien que nada – cualquier cosa, a saber la Archi-Revelación de la Vida. “De otro modo que ser” quiere decir “aparecer de otro modo”. Sólo la Vida en su Archi-Revelación todavía “llama” y puede “llamar” cuando el ser se ha enmudecido.

Es solamente porque la “llamada” de la Vida está determinada fenomenológicamente, porque en su carne afectiva y en la brutalidad de la emoción o del amor no se parece a nada más, en todo caso no a la revelación del ente en el mundo ni tampoco al Ek-stasis de éste – por el que es posible hablar de una otra llamada que la del ser. Y no hay, no ha habido jamás, más allá de la irrupción patética en nosotros de la vida, más allá de su discurso cuyas palabras son nuestro deseo, nuestra pasión o nuestro amor, una forma pura de la llamada, una

estructura de llamada más alta o diferente de la del pathos.

Car l'appel est toujours déterminé. La détermination de l'appel est phénoménologique et s'épuise chaque fois dans sa phénoménalité effective. Mais celle-ci ne s'épuise jamais. Toujours à nouveau surgit l'apparaître mais d'une façon qui est chaque fois la sienne. Reconnaître cette « façon » pour ce qu'elle est, dans le comment de sa matérialité phénoménologique concrète, ce n'est pas se tenir à un degré de généralité moins élevé que celui d'une forme ou d'une structure pure. Au contraire : la structure de l'appel, pour autant qu'elle se trouve décrire le plus souvent selon la bipolarité de l'appel et de la réponse, emprunte cette disposition à un mode déterminé d'apparaître, celui où l'opposition est constitutive de la phénoménalité – et cet apparaître est précisément celui du monde. Peu importe que le couple Appel/Réponse, se substituant à la dichotomie classique Sujet/Objet, prétende, en écartant celle-ci, renouveler notre rapport à l'être : comment ne pas voir qu'il ne fait que renverser une relation pensée dans les deux cas comme créatrice de la personnalité, c'est-à-dire en fait la conserver. Loin d'échapper à l'appel de l'Être et à sa phénoménologie implicite, la structure de l'appel y renvoie et reçoit justement d'elle la « structure » qui est la sienne : l'opposition de l'Ek-stase.

Celle-ci est conçue comme fondatrice d'une liberté, et ce qui caractérise l'appel en effet, c'est qu'il attend est suscite une réponse qu'on peut ou non lui accorder. C'est justement sur cette liberté de la réponse, de l'accueil ou de rejet, que J.-L. Marion fait reposer l'ultime possibilité pour le *Je-Dasein* de « ne plus assumer le destin de l'être comme celui de son être »¹.

Mais ce qui caractérise l'atteinte de la vie, c'est qu'elle devance toute réponse et n'en attend aucune. Car dans l'irruption de la vie et dans son flot qui nous traverse et nous rend ivres d'elle et de nous-mêmes, il n'y a aucun Écart, pas le moindre recul où se trame la possibilité d'une réponse, d'un oui ou d'un non. Et cette impossibilité de tout repli et de toute réplique, cette façon d'être acculé à soi, ajusté point par point à tout ce qu'on est, c'est l'épreuve éternelle et irrémédiable, inlassable et sereine que la Vie fait de soi à tout instant, c'est la blessure qu'elle creuse en nous, qui est notre subjectivité même et ce qui fait de nous des vivants.

Et s'il n'y a pas ici la place d'une réponse qui nous donnerait le loisir d'assumer ou de refuser le destin d'être, c'est parce qu'il n'y a pas non plus à proprement parler d'appel. L'autre appel, l'appel de la vie, se tient au-delà de tout appel, il ne nous fait pas la proposition de vivre. Il nous a déjà jetés dans la vie, écrasés contre elle et contre nous, dans le souffrir et le jouir d'un pathos invincible. L'appel nous a déjà fait vivre au moment où nous l'entendons, son écoute n'est

¹ *Ibid.*, p. 293.

autre que le bruit de la vie, son bruissement en nous, l'étreinte en laquelle elle se donne à elle-même et nous donne à nous dans une seule et même donation.

Como la llamada siempre es determinada. La determinación de la llamada es fenomenológica y se agota cada vez en su fenomenalidad efectiva. Pero ésta no se agota jamás. Siempre surge de nuevo el aparecer, pero cada vez de una manera que es la suya. Reconocer este “manera” para lo que es, en el cómo de su materialidad fenomenológica concreta, no es asirse de un grado de generalidad menos elevado que el de una forma o de una estructura pura. Al contrario: la estructura de la llamada, aunque se encuentra descrita la mayoría de las veces según la bipolaridad de la llamada y de la respuesta, pide prestada esta disposición a un modo determinado de aparecer, éste donde la oposición es constitutiva de la fenomenalidad – y este aparecer es precisamente el del mundo. Poco importa que la pareja Llamada/Respuesta, sustituyéndose a la dicotomía clásica entre Sujeto/Objeto, pretenda, apartando ésta, reiterar nuestra relación al ser: cómo no ver el hecho de que al sólo invertir una relación pensada en ambos casos como creadora de la personalidad, esto quiera decir de hecho de conservarla. Lejos de escapar de la llamada del Ser y de su fenomenología implícita, la estructura de la llamada otorga y recibe justamente de ella, la “estructura” que es la suya: la oposición del Ek-stasis.

Ésta es concebida como fundadora de una libertad, y lo que , en efecto caracteriza la llamada, es que ella espera y suscita una respuesta que se le puede o no concordar. Es justamente sobre la libertad de la respuesta, de la acogida o del rechazo, que J.-L. Marion hace recaer la última posibilidad del *Yo-Dasein*, de “no asumir más el destino del ser como el de su ser”¹.

Pero lo que caracteriza el padecer de la vida, es que ella se adelanta a toda respuesta y no espera ninguna. Porque en la irrupción de la vida y en su flujo que nos atraviesa y nos mantiene ebrios de ella y de nosotros mismos, no hay ninguna Separación, el menor retroceso donde se trame la posibilidad de una respuesta, de un sí o de un no. Y esta imposibilidad de todo repliegue y de toda réplica, este modo de ser arrinconado a sí, ajustado punto por punto a todo lo que se es, esto es la experiencia eterna e irremisible, incansable y serena de que la Vida hace de sí en todo instante, es la herida que cava en nosotros, que es nuestra misma subjetividad y lo que hace de nosotros estar vivos.

Y si no hay aquí espacio para una respuesta que nos daría el placer de asumir o negar el destino del ser, es porque no hay más que propiamente hablar de la llamada. La otra llamada, la llamada de la vida, se tiende más allá de toda llamada, y no nos hace la propuesta de vivir. Ya nos ha lanzado a la vida, se estrelló contra ella y contra nosotros, en el sufrir y el gozar de un pathos irrefutable. La llamada ya nos hizo vivir en el momento en el que la entendemos, su escucha no es otra que el rumor de la vida, su rumor en nosotros, el abrazo en el cual se da a sí misma y nos

¹ *Ibid.*, p. 293.

da a nosotros en una solo y mismo dar.

Et cela fait qu'en tout vivant il n'y a rien d'autre que la Vie – une vie qui n'est pas la sienne en ce sens qu'il ne l'a ni créée, ni posée, ni voulue – mais qui est la sienne, irréductiblement et à jamais, pour la même raison : à savoir qu'il n'y a rien en lui, pas la moindre épreuve de la plus minime impression qui ne soit l'épreuve que la vie fait d'elle-même, pas la moindre parcelle de son Soi qui ne soit le Soi de la Vie. C'est pourquoi nous disons que nous sommes nés de la Vie et cette naissance ne cesse pas, parce que dans l'auto-affection qui nous fait nous-mêmes à chaque instant, il n'y a rien d'autre que l'auto-affection de la Vie elle-même, son Archi-Révélation.

Et c'est pourquoi aussi le moi engendré dans la vie, ce « me » selon J.-L. Marion, est aussi un « moi », un « ego », parce la vie, selon l'admirable parole des mystiques, « ne peut donner peu », parce qu'elle ne peut donner rien d'autre qu'elle-même et ainsi l'Ipséité qu'en son autodonation elle engendre éternellement en soi comme en tout ce qui est vivant.

En dépit de son caractère remarquable, *Réduction et donation* pose à la phénoménologie de redoutables problèmes. Dans la mesure où la question de la donation renvoie à celle de l'apparaître, elle en répète inévitablement les difficultés. Or ce dernier est phénomène de part en part. Ou bien on lui confère un contenu phénoménologique particulier en glissant derrière lui des conceptions de la phénoménalité qui sont celles des phénoménologies du XXe siècle. Ou bien on le veut « pur » en effet. D'où l'effort de J.-L. Marion pour expulser l'étant de la problématique de l'analytique existentielle du *Dasein* afin de laver celle-ci de toute trace ontique avant de la libérer de sa structure extatique heideggerienne.

Mais l'apparaître peut-il être dépouillé de toute signification et de tout contenu phénoménologique effectifs ? Ce qui fait de lui ce qu'il est, ce n'est ni un mot ni un concept, pas davantage l'idée indéterminée d'un apparaître omnivalent, comme celui dont parlent les principes de la phénoménologie. L'apparaître est l'éternelle et inlassable venue en lui-même, l'apparaître de l'apparaître qui apparaît en un mode de phénoménalisation parfaitement défini – n'étant autre dans son auto-apparaître originaire que l'autorévélation de la vie, l'auto-impressionnabilité de son pathos, son surgissement primitif en soi.

Comment alors superposer à ce procès de phénoménalisation vivante, un « modèle », une « structure » capable de subsumer sous elle n'importe quel type de donation ou d'appel ?

Y esto hace que en todo viviente no haya nada más que la Vida – una vida que no es la suya, en el sentido que ni el no lo ha ni querido, ni hecho, ni deseado – pero que es la suya, irreductiblemente y para siempre, por la misma razón: a saber, que no hay nada en él, la menor experiencia de la más mínima impresión que no sea la experiencia que la vida hace de ella misma, no hay la menor parcela de su Sí que no sea el Sí de la Vida. Esto es el porqué nosotros decimos que hemos nacido de la Vida y este nacimiento no acaba, porque en la auto-afección que nos hace sentirnos a nosotros mismo, a cada instante, no hay nada más que la auto-afección de la Vida misma, su *Archi-Revelación*.

Y esto es porque también el yo engendrado en la vida, esto “mí”, según J.-L. Marion, un “mí” es también, un “ego”, porque la vida, según la admirable palabra de los místicos, “no puede dar poco”, porque ella no puede dar nada más que ella misma y así la Ipseidad que en su autodonación se engendra eternamente en sí como en todo lo que es viviente.

A pesar de su carácter notable, *Réduction et donation* pone a la fenomenología en problemas temibles. En la medida en que la cuestión de la donación remite al aparecer, ella repite inevitablemente las dificultades. O esto último es un fenómeno transversal. O bien le conferimos un contenido fenomenológico particular escondiendo detrás de él a las concepciones de la fenomenalidad, las cuales son las fenomenologías del siglo XX. O bien lo queremos “puro” en efecto. De ahí el esfuerzo de J.-L. Marion por expulsar al ente de la problemática de la analítica existencial del *Dasein* con el fin de limpiar a ésta de todo trazo óntico antes de liberarla de su estructura extática heideggeriana.

¿Pero él aparecer puede ser despojado por toda significación y de todo contenido fenomenológico efectivo? Lo que hace de él lo que él es, no es una palabra ni un concepto, ni siquiera la idea indeterminada de un aparecer omnivalente, como aquel del que hablan los principios de la fenomenología. Él aparecer es la eterna e incansable venida en él mismo, el aparecer del aparecer que aparece en un modo de fenomenalización perfectamente definido – el que no siendo otro que su auto-aparecer originario que la autorrevelación de la vida, la auto-impresionabilidad de su pathos, su surgimiento primitivo en sí.

¿Cómo entonces sobreponer a este proceso de fenomenalización viviente, un “modelo”, una “estructura” capaz de subsumir bajo ella cualquier tipo de donación o de llamada?

En poussant à la limite la réduction qui doit l'ouvrir à la « donation pure », à cette forme supérieure « d'appel », dominant tout appel particulier bien que donnant à chacun une possibilité pure d'appel, condition de tout appel qu'il soit, la phénoménologie s'avance vers une frontière dangereuse, celle au-delà de laquelle elle prend congé d'elle-même sans s'en douter. Ou bien on dira peut-être paradoxalement qu'elle revient à son point de départ, quand l'apparaître demeurerait un concept totalement indéterminé qu'il n'était au fond que le précurseur de cette « donation pure » conduisant à l'appel comme tel, nous ouvrant non pas à un autre appel mais à un « modèle », à « une forme pure de l'appel ». C'est cette forme pure de l'appel qui ressemble au concept inélaboré et univoque des débuts de la phénoménologie. Du moins celle-ci, se donnant les grandes structures phénoménologiques de l'intentionnalité et de la phénoménalité extatique, allait-elle poursuivre son immense travail.

Mais quand l'élément phénoménologique servant de support à un système de pensée qui entendrait se fonder sur lui verserait dans une indétermination totale, voire un formalisme vide, éloigné tout analyse rigoureuse du mode de manifestation propre à la venue de l'apparaître en lui-même selon sa substantialité phénoménologique propre, alors la donation pure et les formes pures d'appel auxquelles elle ouvre n'auraient plus qu'un rapport verbal avec la phénoménologie.

Les concepts purs de donation, de « modèle », de « formes pures d'appel » sont en eux-mêmes des concepts. Semblable aux objets de la pensée, obéissant à des lois d'implication, de connexion, etc., le discours classique est fait de ces formes sur lesquelles peut se concentrer l'attention. Si l'on suppose que toute communauté humaine repose sur une vie phénoménologique omniprésente dont elle reçoit sa force et sa certitude, la mise à l'écart de la phénoménologie sera celle de cette vie cachée et toute-puissante. Dès lors son reflux de la culture laisserait place à la spéculation traditionnelle, à une philosophie du langage coupée de ce soubassement de la Vérité, libre de dérouler sans fin ses inventions verbales et ses jeux de mots.

Empujando al límite la reducción que debe abrir a la “donación pura”, a esta forma superior “de la llamada”, dominando toda llamada particular aunque dando a cada uno una posibilidad pura de la llamada, condición de toda llamada, la fenomenología se acerca a una frontera peligrosa, donde más allá de la cual ella misma se despide sin sospecharlo. O bien se dirá, puede ser, que paradójicamente ella vuelve a su punto de partida, cuando el aparecer permanecía como en un concepto totalmente indeterminado, que no era en el fondo sino el precursor de esta “donación pura” conduciendo a la llamada como tal, abriéndonos no a otra llamada sino a un “modelo”, a “una forma pura de la llamada”. Es esta forma pura de la llamada la que se parece al concepto no elaborado y unívoco de los principios de la fenomenología. Por lo menos ésta, dándose las grandes estructuras fenomenológicas de la intencionalidad y de la fenomenalidad extática, ella iba a seguir su trabajo inmenso.

Pero cuando el elemento fenomenológico que sirve de soporte a un sistema de pensamiento, que pensaría fundarse sobre él, se volcaría en una indeterminación total, incluso en un formalismo vacío y alejado de todo análisis riguroso del modo de manifestación propio, a la llegada del aparecer en sí mismo según su sustancialidad fenomenológica propia, entonces la donación pura y las formas puras de la llamada, a las cuales ella abre, tendrían sólo una relación verbal con la fenomenología.

Los conceptos puros de donación, de “modelo”, de “formas puras de la llamada” son en sí mismos conceptos. Semejante a los objetos del pensamiento, obedeciendo a leyes de implicación, de conexión, etc., el discurso clásico está hecho de estas formas sobre las cuales puede concentrarse la atención. Si suponemos que toda comunidad humana descansa sobre una vida fenomenológica omnipresente, de la que recibe su fuerza y su certeza, la marginación de la fenomenología será la marginación de esta vida escondida y todopoderosa. Siendo así que su reflujo de la cultura dejaría lugar a la especulación tradicional, a una filosofía del lenguaje cortada de este fundamento de la Verdad, libre de desplegar sin fin sus invenciones verbales y sus juegos de palabras.

Michel Henry

**PHÉNOMÉNOLOGIE NON INTENTIONNELLE: UNE TÂCHE DE LA
PHÉNOMÉNOLOGIE À VENIR¹**

Je voudrais préciser d'abord le sens d'une phénoménologie non intentionnelle. Le projet d'une telle phénoménologie semble d'abord critique à l'égard de la phénoménologie intentionnelle et, à vrai dire, il l'est. Bien plus, sa portée critique ne se limite nullement à la phénoménologie intentionnelle c'est-à-dire classique, il vise au-delà d'elle la philosophie en général pour une part importante de son développement. En ce sens la phénoménologie non intentionnelle comporte une sorte de prétention qui peut paraître excessive et dont elle doit assumer le risque. Cette prétention critique consiste à circonscrire et à dénoncer une conception réductrice de la phénoménalité qui laisse échapper les modes originels et fondamentaux selon lesquels la phénoménalité se phénoménalise. Si c'est toujours sur le fond de présupposés phénoménologiques conscients ou non que se développe une philosophie, qu'elle pose ses questions et tente de les résoudre, alors une critique de la phénoménalité et ainsi de la phénoménologie concerne nécessairement la philosophie en général. Concevoir la phénoménalité autrement, c'est imposer du même coup une nouvelle démarche de la pensée en même temps que des champs d'investigation nouveaux.

Toutefois, la phénoménologie non intentionnelle se donne aussi pour tâche de fonder l'intentionnalité elle-même. Elle montre, d'une part, que la phénoménologie intentionnelle s'est déployée en laissant dans une indétermination totale, et qui plus est dans une indétermination phénoménologique, ce qui rend ultimement possible l'intentionnalité. D'autre part, en rétablissant phénoménologiquement ce fondement de l'intentionnalité, en arrachant la vie intentionnelle à l'anonymat où elle se perd chez Husserl, la phénoménologie non intentionnelle réinscrit l'intentionnalité dans un fondement plus ancien qu'elle, elle reconnaît dans l'intentionnalité le non-intentionnel qui lui permet pourtant de s'accomplir. Réinscrite dans le non-intentionnel qui assume son ultime possibilité phénoménologique, l'intentionnalité est soustraite à l'incertitude et à l'indétermination qui permettent seules un usage arbitraire ou aberrant de son concept.

¹ Texte écrit à l'occasion d'un colloque international organisé à Nice par le Centre de recherches d'histoire des idées (URA CNRS 1256), du 11 au 13 juin 1992, sous le titre : « L'intentionnalité en question entre les sciences cognitives et le renouveau phénoménologique ». Publié ensuite dans D. Janicaud (éd.), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et sciences cognitives*, Paris, Vrin, 1995, p. 383-397.

Michel Henry

**FENOMENOLOGÍA NO INTENCIONAL : UNA TAREA DE LA
FENOMENOLOGÍA POR VENIR¹**

De inicio quisiera precisar el sentido de una fenomenología no intencional. El proyecto de tal fenomenología parece, de inicio, crítico con respecto a la fenomenología intencional y, a decir verdad, lo es. Más aún, su alcance crítico no se limita en lo absoluto a la fenomenología intencional, es decir clásica, se busca más allá de ella, a la filosofía en general como una de las partes importante de su desarrollo. En este sentido la fenomenología no intencional contiene una cierta pretensión que puede parecer excesiva y cuyo riesgo debe asumir. Esta pretensión crítica consiste en circunscribir y denunciar la concepción reductora de la fenomenalidad que deja escapar los modos originales y fundamentales según los cuales la fenomenalidad se fenomenaliza. Si es que se está todavía sobre el fondo de presupuestos fenomenológicos conscientes o no, que se desarrolla una filosofía, que ella plantea sus cuestiones e intenta resolverlas, entonces una crítica de la fenomenalidad, y así de la fenomenología, necesariamente concierne a la filosofía en general. Concebir de otro modo a la fenomenalidad, esto es imponer un nuevo camino del pensamiento al mismo tiempo que nuevos campos de investigación.

No obstante, la fenomenología no intencional se da también la tarea de fundar la intencionalidad misma. Ella muestra, por una parte, que la fenomenología intencional se desplegó dejando en una indeterminación total, y lo que es más, en una indeterminación fenomenológica, lo que en última instancia hace posible la intencionalidad. Por otra parte, restableciendo fenomenológicamente este fundamento de la intencionalidad, arrancando la vida intencional del anonimato donde se pierde en el pensamiento de Husserl, la fenomenología no intencional reinscribe a la intencionalidad en un fundamento más antiguo que ella, reconoce en la intencionalidad lo no-intencional que le permite, sin embargo, realizarse. Reinscrita en lo no-intencional que asume como su última posibilidad fenomenológica, la intencionalidad es sustraída de la incertidumbre y de la indeterminación que permiten solamente un uso arbitrario o aberrante de su concepto.

¹ Texto escrito por la ocasión de un coloquio internacional organizado en Nice por el Centro de investigación de historia de las ideas (URA CNRS 1256), del 11 al 13 de junio 1992, bajo el título : « La intencionalidad en cuestión. Entre les ciencias cognitivas y la renovación fenomenológica ». Publicado después en D. Janicaud (ed.), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et sciences cognitives*, Paris, Vrin, 1995, p. 383-397.

La discussion du caractère originellement intentionnel ou non intentionnel de la phénoménologie ne peut se faire qu'à partir d'une saisie claire de ce qui constitue l'objet de celle-ci, à savoir la phénoménalité comme telle, l'apparaître. À ce sujet il convient d'écarter comme non originelle la définition de la phénoménologie comme méthode. En tant que méthode la phénoménologie se présente comme un procès d'élucidation, c'est-à-dire comme un faire-voir, une mise en évidence. Il s'agit par exemple de la mise en évidence des sens sédimentés impliqués dans les sens actuels ou apparents mais aussi bien recouverts par eux. Toutefois ce procès d'élucidation n'est possible que sur le fond de l'apparaître. C'est pour autant que quelque chose apparaît qu'il est possible d'en poursuivre l'élucidation. La méthode phénoménologique renvoie à l'objet de la phénoménologie et n'est possible qu'appuyée sur lui.

Lors même cependant que la méthode phénoménologique est pensée dans sa référence à l'apparaître qui la fonde, l'intelligence de ce dernier se trouve gravement compromise, d'ores et déjà falsifiée. L'apparaître qui vient en question, c'est précisément celui qui rend possible la méthode, l'apparaître dont le déploiement ouvre le champ d'un voir et d'un faire-voir, l'apparaître où se jette l'intentionnalité, en lequel elle se rapporte à tout ce à quoi elle se rapporte. La méthode phénoménologique qui n'est rien d'autre finalement que la mise en œuvre systématique d'un procès intentionnel cherchant à rendre thématiquement présents les sens que l'intentionnalité a elle-même constitués ou préconstitués dans ses synthèses originelles – cette méthode se meut dans un domaine qui lui convient par l'effet d'une sorte d'harmonie préétablie, étant le domaine de l'intentionnalité en général en même temps que celui de cette intentionnalité élucidante qu'est la méthode. Mais l'apparaître où se jette l'intentionnalité n'est pas n'importe lequel, c'est l'horizon extatique de visibilité où toute chose devient visible, où méthode et voir à leur tour sont possibles. C'est pourquoi la méthode phénoménologique s'accomplit de façon analogue à l'expérience du monde, par un jeu de renvois intentionnels cherchant chaque fois leur remplissement intuitif, tandis que chaque intuition effective fait aussitôt se lever autour d'elle la chaîne infinie de nouveaux horizons. C'est pourquoi aussi toute critique de l'intentionnalité demeure privée de signification phénoménologique aussi longtemps qu'elle ne fait que renvoyer l'intentionnalité à l'apparaître extatique où elle se déploie.

Prenons donc comme point de départ de notre enquête sur le caractère originellement intentionnel ou non de la phénoménologie, non plus sa méthode mais son objet. Celui-ci a été désigné à plusieurs reprises par Husserl et par ses commentateurs comme constitué non par les choses mais par la manière dont elles se donnent, non par des objets mais par des « objets dans le Comment [*Gegenkunde im Wie*] »¹. C'est donc le phénomène considéré non pas dans son

¹ Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. H. Dussort, PUF, 1964, p. 157 ; *Husserliana*, X, p. 117.

contenu chaque fois particulier mais précisément dans le Comment de sa donation. Le Comment de la donation d'un phénomène, c'est sa phénoménalité pure, non ce qui apparaît mais le mode de son apparaître, c'est-à-dire finalement cet apparaître comme tel.

La discusión del carácter originalmente intencional o no intencional de la fenomenología no puede hacerse sino a partir de un esclarecimiento claro de qué constituye el objeto de la misma, a saber la fenomenalidad como tal, el aparecer. Para este propósito conviene desechar como no original la definición de la fenomenología como método. En tanto que método, la fenomenología se presenta como un proceso de elucidación, es decir, como un hacer-ver, un poner en evidencia. Se trata por ejemplo de poner en evidencia los sentidos sedimentados e implicados en los sentidos actuales o aparentes, pero también cubiertos por ellos. No obstante este proceso de elucidación no es posible sino sólo sobre el fondo del aparecer. Eso no significa que cualquier cosa aparezca para que sea posible perseguir la elucidación (de ella). El método fenomenológico remite al objeto de la fenomenología y no es posible sino apoyado en él.

Sin embargo, aún cuando que el método fenomenológico es pensado en su referencia al aparecer que lo funda, la inteligencia de este último se encuentra gravemente comprometida, y de ahora en adelante falsificada. El aparecer que viene en cuestión, es precisamente el que hace posible al método, el aparecer cuyo despliegue abre el campo de un ver y de un hacer-ver, el aparecer donde arroja la intencionalidad, en el cual ella se relaciona con todo aquello con lo que ella se relaciona. El método fenomenológico no es finalmente más que la sistemática puesta en obra de un proceso intencional que busca dar temáticamente presentes los sentidos que la intencionalidad constituyó o pre-constituyó por sí misma en sus síntesis originales – este método se mueve dentro de un dominio que le conviene por efecto de un cierto tipo de armonía preestablecida, siendo el dominio de la intencionalidad en general al mismo tiempo que el de esta intencionalidad elucidante que es el método. Pero el aparecer donde se desemboca la intencionalidad no es cualquiera, es el horizonte extático de visibilidad donde toda cosa se vuelve visible, donde método y ver a su vez son posibles. Es por eso que el método fenomenológico se realiza de manera análoga con la experiencia del mundo, por un juego de remisiones intencionales que buscan cada vez su cumplimiento intuitivo, mientras que cada intuición efectiva hace que en seguida se levante alrededor de ella una cadena infinita de nuevos horizontes. Siendo así también que toda crítica de la intencionalidad permanece privada de significación fenomenológica tanto tiempo como ella no haga más que remitir la intencionalidad al aparecer extático donde ella se despliega.

Tomemos, pues, como punto de partida de nuestra investigación sobre el carácter originalmente intencional o no de la fenomenología, no ya su método sino su objeto. Éste ha sido designado muchas veces por Husserl y por sus comentadores como constituido no por las cosas, sino por la manera en la que ellas se dan, no por los objetos, sino por los “objetos en el Cómo [*Gegenkunde im Wie*]”¹. Esto es, pues, el fenómeno considerado no por su contenido particular cada

¹ Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. fr. H. Dussort, PUF, 1964, p.

vez, sino precisamente en el Cómo de su donación. El Cómo de la donación de un fenómeno, es su fenomenalidad pura, no lo que aparece, sino el modo de su aparecer, es decir finalmente este aparecer como tal.

Cependant l'apparaître ne peut donner la chose qui apparaît en lui que s'il apparaît lui-même en tant que tel. Car si l'apparaître n'apparaissant pas en tant qu'apparaître, étant donné que la chose est dépourvue de la capacité de s'apporter par elle-même dans l'apparaître, de se promouvoir elle-même dans la condition de phénomène, rien n'apparaîtrait et il n'y aurait rien de tout. La question de l'apparaître de l'apparaître lui-même, de la donation de la donation elle-même, de la phénoménalisation effective de la phénoménalité en tant que telle, est la question de la phénoménologie, sa « chose même ».

Si maintenant nous faisons retour à la définition husserlienne de la phénoménologie par son objet, à savoir le Comment de la donation des phénomènes, nous nous trouvons en présence d'une grave équivoque, celle-là même à vrai dire qui résultait de sa définition comme méthode. Le contexte de la proposition précitée – « objet dans le Comment » - est l'analyse du flux des vécus de la conscience interne du temps en tant que flux qui est à la fois celui des vécus eux-mêmes et celui des unités intentionnées en eux. Dès lors la nature du Comment de la donation des ces objets est clairement indiquée : c'est l'intentionnalité elle-même selon le triple mode des synthèses originelles par lesquelles elle constitue le temps immanent, à savoir la conscience du présent, la rétention et la protention : « la forme du Comment est l'orientation : l'actuel, le tout juste passé, l'advenant »¹. Ce sont donc les intentionnalités originellement formatrices du temps qui donnent les vécus immanents. Les unités visées dans ces vécus immanents étant elles-mêmes données par l'intentionnalité, c'est la totalité du donné, *a fortiori* le donné transcendant qui relève de l'intentionnalité et trouve en celle-ci le Comment de sa donation. L'intentionnalité accomplit la donation universelle, elle est le Comment de cette donation comme tel.

Lorsque la donation est confiée à l'intentionnalité, une situation phénoménologique très particulière s'est créée, qu'on prend cependant comme allant de soi, comme valant universellement et sur laquelle on ne réfléchit même plus. Cette situation se caractérise par le fait que le pouvoir qui accomplit la donation est différent de ce qu'il donne, l'apparaître différent de ce qui apparaît, la phénoménalité différente du phénomène – l'intentionnalité différente de son corrélat noématique, de l'« objectivité » qu'elle fait voir. Ou encore, dans un autre langage qui montre l'affinité étroite de cette phénoménologie historique avec la philosophie classique, « toute conscience est conscience de quelque chose ». Nous avons d'un côté l'apparaître (la conscience), de l'autre le quelque chose, l'étant. L'étant est en soi étranger à l'apparaître, incapable de se phénoménaliser lui-même. L'apparaître de son côté est tel qu'il est nécessairement l'apparaître d'autre chose, de l'étant. L'apparaître détourne de soi de façon si radicale et si violente qu'il est tout entier tourné vers l'autre que soi, vers le dehors – il est intentionnalité. Parce que l'apparaître, en tant qu'intentionnalité, se trouve si essentiellement

157 ; *Husserliana*, X, p. 117. (traducción al español por Agustín Serrano de Haro).

¹ *Die Form des Wie ist die Orientierung: das Jetzige, das soeben Vergangene, das Kommende, ibid.*

déporté vers ce qu'il fait apparaître, ce n'est plus lui, l'apparaître, qui apparaît, mais ce qu'il fait apparaître en lui : l'étant. L'objet de la phénoménologie, sa « chose même », est dénaturé de telle façon que cet objet n'est plus l'apparaître mais l'apparaître de l'étant et finalement l'étant lui-même en tant qu'il apparaît.

Sin embargo el aparecer no puede dar la cosa que aparece en él sin que él mismo aparezca en tanto tal. Ya que si el aparecer no apareciese en tanto que aparecer, dado que la cosa misma está desprovista de la capacidad de darse por ella misma en el aparecer, de promoverse ella misma en la condición de fenómeno, nada aparecería y no habría nada en absoluto. La cuestión del aparecer del aparecer mismo, de la donación de la donación misma, de la fenomenalización efectiva de la fenomenalidad en tanto que tal, es la cuestión de la fenomenología, su “cosa misma”.

Ahora, si regresamos a la definición husserliana de la fenomenología a partir de su objeto, a saber, (por) el Cómo de la donación de los fenómenos, nos encontramos en presencia de un grave equívoco, mismo que, a decir verdad, resulta de su definición como método. El contexto de la proposición antes citada – “objeto en el Cómo” – es (a partir) del análisis del flujo de las vivencias de la conciencia interna del tiempo en tanto que flujo, que es a la vez el de las vivencias en sí mismas y el de las unidades intencionadas en ellas. Por lo tanto la naturaleza del Cómo de la donación de estos objetos está indicada claramente: es (que) la intencionalidad misma según la triple forma de las síntesis originarias por las cuales ella constituye el tiempo inmanente, a saber, la conciencia del presente, la retención y la protención: “la forma del Cómo es la orientación: la actualidad, todo lo justamente pasado, el advenir”¹. Estas son, pues, las intencionalidades originariamente formadoras del tiempo que dan las vivencias inmanentes. Las unidades concernientes en estas vivencias inmanentes son dadas ellas mismas por la intencionalidad, es (en) la totalidad del dado, *a fortiori* lo dado trascendente que se levanta de la intencionalidad y encuentra en ésta el Cómo de su donación. La intencionalidad cumple (con) la donación universal, ella es el Cómo de esta donación como tal.

Cuando la donación es confiada a la intencionalidad, una situación fenomenológica muy particular se ha creado, que sin embargo se pretende como yendo de sí, como valiendo universalmente y sobre la cual, incluso, no (se) reflexiona más. Esta situación se caracteriza por el hecho de que el poder que cumple la donación es diferente del (poder) que da, el aparecer difiere de lo que aparece, la fenomenalidad diferente del fenómeno – la intencionalidad diferente de su correlato noemático, de la “objetividad” que ella hace ver. O incluso en otro lenguaje que muestra la estrecha afinidad de esta fenomenología histórica con la filosofía clásica, “toda conciencia es conciencia de algo”. Nosotros tenemos por un lado el aparecer (la conciencia), por el otro la cosa cualquiera, el ente. El ente es en sí extraño al aparecer, incapaz de fenomenalizarse por sí mismo. El aparecer por su *lado* es tal, que él es necesariamente el aparecer de otra cosa, del ente. El aparecer desvía de sí de un modo, demasiado radical y violento, que él es por entero dirigido hacia lo otro de sí, hacia la exterioridad – él es intencionalidad. Porque el aparecer, en tanto que intencionalidad, se encuentra esencialmente exiliado hacia esto que él

¹ *Die Form des Wie ist die Orientierung: das Jetzige, das soeben Vergangene, das Kommende, ibid.*

hace aparecer, esto no es más él, el aparecer, que aparece, sino lo que hace aparecer en él: el ente. El objeto de la fenomenología, su “cosa misma”, está desvirtuado de tal modo que este objeto no es más el aparecer, sino el aparecer del ente y finalmente el ente mismo en tanto que él aparece.

Ici se dévoile dans sa signification cachée mais décisive la détermination selon laquelle l'apparaître est l'apparaître de l'étant. Non seulement un tel apparaître est un apparaître très particulier, en aucune façon l'apparaître originel qui constitue la « chose même » de la phénoménologie et devrait à ce titre définir de manière explicite son thème central. Mais il se trouve encore que cet apparaître non originel n'est pas considéré en lui-même ni pour lui-même. Précisément parce qu'il détourne de soi et nous jette au contraire vers le différent de lui, vers l'étant qui cependant n'apparaît que dans l'apparaître et pour autant que celui-ci apparaît lui-même en tant qu'apparaître, cette détermination fondamentale – l'auto-apparaître de l'apparaître – est perdue. Se substitue à elle la relation de l'apparaître à l'étant, c'est-à-dire l'intentionnalité. Dans un important article de 1935 Fink, reprenant les affirmations mêmes de Husserl, déclare : « Il faut voir, seulement voir. » Et ce que voir soit le principe et ainsi l'ultime critère de la connaissance, qu'il ne soit plus à analyser mais seulement à déployer, c'est ce qui est dit non moins explicitement : « Il faut mettre en œuvre la vision, instaurer l'évidence originaire de sorte qu'elle soit l'ultime critère [...], la vision ne se légitime que dans son opération [...]. On ne saurait aller derrière la vision [...]. La vision peut être imprécise, lacunaire, mais seule une nouvelle vision plus précise et plus complète peut la rectifier. La vision peut “tromper”, se mé-voir : la possibilité de la tromperie contredit si peu la vision que seule une meilleure vision peut rectifier la tromperie. »¹

Devenue principe et unique critère de la phénoménalité, accaparant l'apparaître et le réduisant à son voir, l'intentionnalité ne se tient pas pour autant en elle-même : en tant que faire-voir, elle se jette vers ce qui est vu, et cela, dans une immédiation telle que son voir n'est plus rien d'autre en réalité que l'être-vu de ce qui est vu, l'objet noématique dont le statut phénoménologique est défini par sa condition d'objet et s'épuise en elle : dans le fait d'être posé là devant le regard. D'apparaître il n'en est plus aucun autre que celui-là, l'apparaître dont la phénoménalité est ce Devant comme tel, l'extériorité pure, l'apparaître qui est l'apparaître de l'étant.

¹ « Le problème de la phénoménologie », in *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Les Éditions de Minuit, 1974, respectivement p. 212, 225.

Aquí se devela en su significado oculto, pero decisivo, la determinación según la cual el aparecer es el aparecer del ente. No solamente (es) un aparecer tal, (sino que) es un aparecer muy particular, de ninguna manera el aparecer original que constituye la “cosa misma” de la fenomenología y debería con respecto a esto, definir de manera explícita su tema central. Sin embargo, encontramos todavía que el aparecer no original no es considerado en sí mismo ni por sí mismo. Precisamente porque desvía de sí y nos lanza al contrario hacia lo diferente de él, hacia el ente que sin embargo no aparece sino sólo en el aparecer y, por tanto, este aparecer mismo en tanto que aparecer, esta determinación fundamental – el auto-aparecer del aparecer - está perdida. La sustituye la relación de aparecer al ente, es decir, la intencionalidad. En un importante artículo de 1935 Fink, retomando las afirmaciones mismas de Husserl, declara: “hay que ver, solamente ver.” Y aquel que ver sería el principio y así el último criterio del conocimiento, el cual no se tendría que analizar más sino solamente mostrar, dicho más explícitamente: “Hay que poner en marcha la visión, instaurar la evidencia originaria de modo tal que ella sea el último criterio [...], la visión no se legitima sino sólo en su operación [...]. No se sabría ir detrás de la visión [...]. La visión puede ser imprecisa, incompleta, pero solamente una nueva visión más precisa y más completa puede rectificarla. La visión puede “engañar”, puede menoscabar su ver: la posibilidad del engaño contradice tan poco la visión que sólo una visión mejor puede rectificar el engaño.”¹

Hecho principio y criterio único de la fenomenalidad, acaparando el aparecer y reduciéndolo a su ver, la intencionalidad no se sostiene, por tanto, en ella misma: en tanto que hacer-ver, se lanza hacia lo que es visto, y aquello, en una intermediación tal que su ver no es en realidad otra cosa más que el ser-visto de eso que es visto, el objeto noemático cuyo estatuto fenomenológico es definido por su condición de objeto y se agota en ella: en el hecho de ser puesto allí delante de la mirada. Al aparecer él no es ninguna otra cosa que esto, el aparecer cuya fenomenalidad es este Delante como tal, la exterioridad pura, el aparecer que es el aparecer del ente.

¹ « El problema de la fenomenología », en *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Les Éditions de Minuit, 1974, respectivamente p. 212, 225.

Dans la prise en charge de l'apparaître par l'intentionnalité deux déterminations phénoménologiques se sont produites : d'une part, l'apparaître comme tel n'est plus rien d'autre que l'être-vu comme tel, le fait d'être là devant. On parle de vision, de faire-voir et de voir mais, dans ce voir, le voir lui-même s'est comme éclipsé, ne laissant subsister devant lui que le vu et son être-vu, soit ce « devant » comme tel. D'autre part, cet être-vu est invinciblement l'être-vu de ce qui est vu, l'apparaître de l'étant. Cet apparaître est celui qui convient à l'étant, qui lui est propre – et aucun autre. Or cette convenance est si forte qu'il s'établit une sorte de réciprocité entre eux, la relation de l'apparaître à l'étant est en fait une corrélation. Bien qu'il s'agisse de phénoménologie, ce n'est plus l'apparaître qui importe en fin de compte, ce n'est plus sa donation mais l'étant qui se donne en celle-ci. L'authentique donation n'a de sens que pour autant qu'elle est celle de l'étant authentique. Si la phénoménologie – cette phénoménologie-là – prend en vue non pas les objets mais la manière dont ils se donnent à nous, c'est uniquement pour parvenir à l'être-vrai de ces objets, au-delà de leur apparence ou de leur inauthenticité. Il faut que l'étant se donne en lui-même tel qu'il est de façon que nous puissions en acquérir une connaissance vraie. Si la donation qui vient en question dans la phénoménologie de Husserl et de Fink, implique cette essentielle relation à l'étant, c'est parce que, en tant que donation, elle est précisément cette vue dans laquelle l'étant se découvre originairement à nous en son être véritable. « Si un authentique savoir de l'étant doit être possible, il ne peut se fonder que sur un se-manifester, un se-montrer originaire, un apparaître de l'étant authentique. » Le savoir, c'est-à-dire en fin de compte l'apparaître, n'est pas quelque chose qui peut se déterminer de soi-même, de manière autonome en quelque sorte, dans son indépendance par rapport à l'étant : tout au contraire il n'est ce qu'il est, dans sa nature d'apparaître, qu'en tant qu'apparaître de l'étant et ne vaut qu'à ce titre : « ne pas reconnaître le savoir, mais le déterminer dans son être auprès de l'étant se montrant soi-même, cela signifie faire de l'étant en tant que phénomène la dimension d'origine de la réflexion philosophique. »

D'où une double conclusion :

1/ « La phénoménalité est l'être-vrai de l'étant ».

2/ Une définition de la phénoménologie : « La phénoménologie est la tentative d'autofondation du savoir humain par retour à l'autodonation de

l'étant. »¹

En el hacerse cargo del aparecer por la intencionalidad dos determinaciones fenomenológicas se han producido: por una parte, el aparecer como tal no es nunca otra cosa más que el ser visto como tal, el hecho de ser allí delante. Se habla de visión, de hacer-ver y de ver pero, en este ver, el ver en sí mismo está oculto, sin dejar subsistir delante de él más que a lo visto y al ser-visto, entendido este “delante” como tal. Por otra parte, este ser visto es irrefutablemente el ser visto de esto que es visto, el aparecer del ente. Este aparecer es el que conviene al ente, el que le es propio – y ningún otro. Entonces esta conveniencia es tan fuerte que se establece una suerte de reciprocidad entre ellos, la relación del aparecer para el ente es de hecho una correlación. Aunque se trate de fenomenología, esto no es más que el aparecer lo que importa a fin de cuentas, no es ya su donación sino que es la del ente, la cual se da en ella. Sin embargo, el darse auténtico no tiene otro sentido que el del ente auténtico. Si la fenomenología – aquella fenomenología – teniendo en cuenta no los objetos, sino la manera en la que se nos dan a nosotros, esto es únicamente para alcanzar el ser-verdadero de estos objetos, más allá de su apariencia o más allá de su inautenticidad. Es necesario que el ente se dé en sí mismo tal como es, de manera que podamos adquirir un conocimiento verdadero. Si la donación en cuestión en la fenomenología de Husserl y de Fink, implica esta relación esencial al ente, esto es porque, en tanto que donación, ella es precisamente este ver en la cual el ente se nos descubre originariamente su ser verdadero. “Si un saber auténtico del ente debe ser posible, no puede fundarse sino sólo sobre un manifestar-se, un mostrar-se originario, un aparecer del ente auténtico.” El saber, es decir, a fin de cuentas el aparecer, no es alguna cosa que pueda determinarse a sí mismo, en cierto modo de manera autónoma, en su independencia de la relación al ente: todo lo contrario él no es lo que él es, en su naturaleza de aparecer, más que como aparecer del ente y no vale más que con respecto a ello: “no pre-conocer el saber, sino determinarlo en su ser al lado del ente, mostrándose en sí mismo, esto significa hacer del ente en tanto que fenómeno la dimensión de origen de la reflexión filosófica.”

De donde una doble conclusión:

1/ “La fenomenalidad” es el ser-verdad del ente”.

2/ Una definición de la fenomenología: “la fenomenología es la tentativa de

¹ Fink, *op. cit.*, p. 219.

autofundación del saber humano en el regreso a la autodonación del ente.”¹

Le concept de l'autodotation que j'avais introduit dès le début de ces analyses en montrant que la donation devait être elle-même donnée et qu'elle-même pouvait seule le faire, que l'apparaître ne pouvait faire apparaître quoi que ce soit s'il n'apparaissait pas d'abord lui-même en tant que tel – en langage classique que rien ne serait conscient si la conscience elle-même n'était consciente en tant que conscience pure, ce que la pensée classique n'a précisément jamais pu établir – ce concept de l'auto-donation le voici donc appliqué à l'étant lui-même, de façon aussi paradoxale qu'absurde. Paradoxale parce que l'autodotation ne peut se référer qu'à la donation, comme sa première question. Absurde parce que, en soi étranger à la donation, l'étant se trouve *a priori* dépourvu du pouvoir d'en promouvoir aucune, *a fortiori* de donner cette donation à elle-même. En réalité autodotation – *Selbstgegebenheit*, comme dit Husserl, *Selbstgebung*, comme dit Fink – désigne la phénoménalité elle-même, de telle façon cependant que celle-ci est pensée de manière exclusive comme l'être manifeste de l'étant. Lié à l'étant et non plus à la donation, le concept de l'autodotation se trouve totalement subverti, privé bien plus de toute signification possible. Il ne vise plus la possibilité interne ultime de la donation elle-même mais le simple fait que l'étant apparaît.

Comment l'étant apparaît-il, comme est-il donné ? « L'hypothèse de la phénoménologie husserlienne, écrit Fink, repose dans la supposition que la conscience originaire entendue de manière intentionnelle est le véritable accès à l'être. » L'accès à l'être, c'est-à-dire en fait à l'étant. Une fois confié à l'intentionnalité, l'apparaître, disons-nous, se trouve détourné de lui-même pour n'être plus que celui de l'étant, que l'étant lui-même tel qu'il se montre. « Est recherchée, dit encore Fink, l'autodotation de l'étant. » Cette recherche se déploie dans ce que Fink appelle « la théorie analytico-intentionnelle de l'autodotation de l'étant »², c'est-à-dire dans l'élucidation systématique par Husserl de l'ensemble des corrélations noético-noématiques de la conscience intentionnelle. Il n'est pas question de minimiser cette œuvre immense non plus que ses résultats décisifs. La question demeure ouverte cependant de savoir si, en dépit de la positivité de ces résultats et de leur caractère souvent révolutionnaire, l'élucidation systématique des corrélations noético-nématiques de la conscience apporte une réponse véritable

¹ Fink, *op. cit.*, p. 219.

² *Ibid.*, p. 220.

au programme de la phénoménologie, celui de rendre compte, de manière exhaustive, de tout ce qui est et peut être pour nous. Cela ne serait que si l'hypothèse de la phénoménologie husserlienne se révélait tenable, à savoir que l'intentionnalité constitue la véritable et, ajouterons-nous, le seul accès possible à l'être.

El concepto de la autodonación que yo había introducido desde el principio de este análisis, mostrando que la donación debía ser ella misma dada y que sólo ella misma podía hacerlo, que el aparecer no podía hacer aparecer sea como sea si él mismo no apareciera primero en tanto que tal – en el lenguaje clásico, que nada sería consciente si la conciencia misma no fuera consciente en tanto que conciencia pura, esto que el pensamiento clásico jamás pudo precisamente establecer – este concepto de la autodonación he aquí pues aplicado al ente en sí mismo, de manera tan paradójica como absurda. Paradójica porque la autodonación puede referirse más que a la donación, como su primera cuestión. Absurdo porque, en sí extraño para la donación, el ente se encuentra *a priori* privado del poder de promover ninguna donación, *a fortiori* de dar esta donación a sí misma. En realidad la autodonación – *Selbstgegebenheit*, como dice Husserl, *Selbstgebung*, como dice Fink – designa la fenomenalidad en sí misma, de tal modo, sin embargo, que ésta es pensada de manera exclusiva como el ser manifiesto del ente. Relacionado al ente y ya no más a su donación, el concepto de la autodonación se encuentra totalmente subvertido, privado aún más de toda significación (originaria) posible. No se refiere más a la posibilidad interna de la última donación en sí misma, sino al simple hecho de que el ente aparece.

¿Cómo es que el ente aparece? ¿Cómo es dado? “La hipótesis de la fenomenología husserliana, escribe Fink, reposa en la suposición de que la conciencia originaria, entendida de manera intencional, es el verdadero acceso al ser.” El acceso al ser, es decir, de hecho al ente. Una vez confiado a la intencionalidad, el aparecer, decimos, se encuentra desviado de sí mismo, para no ser más que el aparecer del ente, que el ente mismo tal como se muestra. “Es buscada, todavía dice Fink, la autodonación del ente.” Esta búsqueda se despliega en lo que Fink llama “la teoría analítico-intencional de la autodonación del ente”¹, es decir, en la elucidación sistemática, según Husserl, del conjunto de las correlaciones noético-noemáticas de la conciencia intencional. No es cuestión de minimizar esta obra inmensa, como tampoco sus resultados decisivos. Sin embargo, la cuestión que permanece abierta es saber si, a pesar de la positividad de estos resultados y de su carácter a menudo revolucionario, la elucidación sistemática de las correlaciones noético-noemáticas de la conciencia aporta una respuesta verdadera al programa de la fenomenología, el de dar cuenta, de manera

¹ *Ibid.*, p. 220.

exhaustiva, de todo esto que es y puede ser para nosotros. Esto no sería más que una hipótesis si la fenomenología husserliana se revelara defendible, a saber, que la intencionalidad constituye la verdadera y, añadiríamos nosotros, el solo acceso posible para el ser.

C'est ici que la question de l'autodotation, dès qu'elle est arrachée à son enlissement ontique, dès qu'elle cesse d'être rapportée de façon impropre à l'étant, fait trembler sur le base les acquis aussi bien que les prétentions de la phénoménologie classique. Car si la question de l'autodotation est reconduit à son lieu propre, à la donation elle-même, et si la donation de la phénoménologie classique est l'intentionnalité, alors cette question se formule comme suit : *l'intentionnalité elle-même qui donne l'étant, comment y avons-nous accès ? Est-ce encore par une intentionnalité ?* On le voit c'est la question même de l'intentionnalité qui démet celle-ci de sa prétention de constituer « le véritable accès à l'être ». C'est lorsque la phénoménologie intentionnelle se pose à elle-même la question de la phénoménologie, c'est-à-dire la question de la donation, de la phénoménalité, lorsqu'elle pose cette question à l'intentionnalité donc, qu'elle s'autodétruit en tant que phénoménologie intentionnelle, en tant que phénoménologie posant l'intentionnalité au principe de la phénoménalité.

Remarquons afin d'écarter tout malentendu que la critique ici esquissée de la phénoménologie intentionnelle n'a rien à voir avec la critique adressée par Heidegger à Husserl et selon laquelle celui-ci aurait laissé dans l'ombre la question de l'être de l'intentionnalité. D'une manière générale, la phénoménologie ne se préoccupe pas de l'être, encore moins du sens de l'être ; la question de l'être n'est pas son thème propre. On peut même dire qu'il y a phénoménologie à partir du moment où l'ontologie est considérée comme une discipline seconde et remise à cette place. Et cela parce que le présupposé théorique de la phénoménologie, aperçu et formulé pour la première fois par Descartes, est le subordonner l'être à l'apparaître. La question de l'intentionnalité n'est donc pas celle de son être mais de son apparaître et – puisque l'intentionnalité est l'apparaître de l'étant selon ses diverses modalités – la question de l'apparaître de l'intentionnalité est celle de savoir si cet apparaître est homogène ou identique à celui de l'étant, si l'apparaître de l'intentionnalité relève de l'intentionnalité elle-même.

D'entrée de jeu une série de difficultés pour ne pas dire d'apories donnent à penser que l'apparaître de l'intentionnalité, c'est-à-dire l'apparaître qui la révèle en tant qu'intentionnalité opérante, n'est précisément pas celui qu'elle produit dans son opération, à savoir ce faire-voir qui dévoile l'étant. Nous avons précédemment établi que la phénoménalité de ce faire-voir n'est autre que l'être-vu de l'étant, en aucune façon le voir lui-même, lequel s'est précisément évanoui dans cet être-vu comme tel, confondu désormais avec lui. Le voir n'est jamais vu, l'intentionnalité

jamais son propre objet. Elle ne l'est pas et ne peut pas l'être. Dans la phénoménologie husserlienne reprise par Fink, la difficulté est dite consister en ceci que les catégories qui concernent le comment de la donation ne peuvent être empruntées à ce qui est donné en elle.

Es aquí donde la cuestión de la autodonación, tan pronto como es arrancada de su hundimiento óptico, tan pronto como deja de ser relacionada de manera impropia al ente, hace temblar desde su base tanto los conocimientos, como las pretensiones de la fenomenología clásica. Porque si la cuestión de la autodonación es reconducida a su lugar propio, a la donación en sí misma, y si la donación de la fenomenología clásica es la intencionalidad, entonces esta cuestión se formula de la siguiente forma: *¿Cómo es que nosotros accedemos a la intencionalidad en sí misma que da al ente? ¿Es todavía a partir de una intencionalidad?* Lo vemos, esta es la cuestión misma de la intencionalidad que renuncia a ésta, (a) su pretensión de constituir “el verdadero acceso al ser”. Es cuando la fenomenología intencional se otorga a sí misma la cuestión de la fenomenología, es decir, la cuestión de la donación, de la fenomenalidad, cuando ella plantea esta cuestión a la intencionalidad pues, cuando ella se autodestruye en tanto que fenomenología intencional, en tanto que fenomenología que pone a la intencionalidad al principio de la fenomenalidad.

Remarquemos, con el fin de apartar todo malentendido, que la crítica aquí esbozada hacia la fenomenología intencional no tiene que ver nada con la crítica realizada por Heidegger contra Husserl y según la cual ésta (la fenomenología de Husserl) habría dejado en la obscuridad la cuestión del ser de la intencionalidad. De manera general, la fenomenología no se preocupa del ser, mucho menos sentido del ser; la cuestión del ser no es su tema propio. Incluso se puede decir que hay fenomenología a partir del momento en que la ontología es considerada como una disciplina segunda y una puesta en este sitio. Y esto porque el presupuesto teórico de la fenomenología, percibido y formulado por primera vez por Descartes, es subordinar el ser al aparecer. La cuestión de la intencionalidad no es pues la de su ser, sino de su aparecer y – ya que la intencionalidad es el aparecer del ente según sus diversas modalidades – la cuestión del aparecer de la intencionalidad es la de saber si este aparecer es homogéneo o idéntico al del ente, si el aparecer de la intencionalidad depende de la intencionalidad en sí misma.

Desde el principio una serie de dificultades, por no decir aporías, dan a pensar que el aparecer de la intencionalidad, es decir, el aparecer que la revela como intencionalidad operante, no es precisamente ése que ella produce en su operación, a saber, el hacer-ver que devela al ente. Anteriormente hemos establecido que la fenomenalidad de este hacer-ver no es otra que el hacer-ver del ente, (y) de ninguna manera el ver en sí mismo, el cual se ha desvanecido

precisamente en este ser-visto como tal, confundido en lo sucesivo con él. El ver no es visto jamás, la intencionalidad jamás (se tiene) como su propio objeto. Ella no lo es y no puede serlo. En la fenomenología husserliana retomada por Fink, la dificultad dice consistir en esto que las categorías, que conciernen al cómo de la donación, no pueden ser extraídas de lo que es dado en la donación.

Une des dernières propositions de l'article précité de Fink demande : « Peut-on déterminer conceptuellement ce par quoi [*Wodurch*] nous avons choses et objets avec les concepts qui valent pour les choses et les objets ? »¹ Mais finalement le concept phénoménologique fondamental par quoi nous avons choses et objets c'est l'intentionnalité et, ce qui est impliqué dans la question, c'est que l'intentionnalité n'est pas un concept phénoménologique adéquat pour penser l'intentionnalité. Ce qui veut dire : ce n'est pas l'intentionnalité qui accomplit sa propre révélation, l'auto-apparaître de l'apparaître n'est pas l'apparaître de l'étant.

Chez Husserl l'aporie surgit dans une lumière aveuglante lorsque la question décisive de l'autorévélation du flux de la conscience absolue c'est-à-dire – la conscience étant la donation – de l'autodonation de la donation est posée de façon explicite au § 39 des fameuses *Leçons* sur le temps de 1905. Pour tenter de la résoudre Husserl fait appel à l'intentionnalité. La conscience, mais aussi bien toute forme d'apparaître étant l'intentionnalité, c'est l'intentionnalité qui doit révéler l'intentionnalité à elle-même et cette intentionnalité qui se rapporte constamment à soi de façon à s'autorévéler, c'est le procès d'autoconstitution du flux, procès qui est pensé comme la structure même de ce flux. Ainsi par une décision philosophique dissimulée mais d'une violence extraordinaire, la structure de la vie consciente est pliée aux conditions de son autorévélation pour autant que celle-ci demeure confiée à l'intentionnalité comme au seul apparaître qu'on connaisse. Seulement dans ce procès d'autoconstitution du flux, il faut naturellement distinguer, bien qu'elles soient dites se recouvrir, les phases constituantes et les phases constituées de ce flux, reconnaître, comme le fera Fink, que les catégories qui conviennent aux phases constituées ne sauraient s'appliquer aux phases constituantes et qu'enfin nous ne savons rien de celles-ci². C'est le principe même de la phénoménalité qui s'abîme dans la nuit. Mais on n'en finirait pas s'il fallait analyser ou seulement énumérer les multiples façons qu'a dans la phénoménologie classique l'apparaître de ne pas apparaître. Laissons la phénoménologie classique dérouler inlassablement les diverses formulations de son échec majeur dont la dernière expression est sans doute le retrait heideggerien de l'être.

Pour répondre de manière rigoureuse à l'interrogation décisive à laquelle nous sommes confrontés, savoir si l'apparaître originel qui assure son propre apparaître est homogène au faire-voir en lequel l'intentionnalité exhibe ses objets, il s'agit de pratiquer la réduction la plus radicale qui entreprend de mettre hors jeu

¹ *Ibid.*, p. 241.

² « Les phases du flux de la conscience en lesquelles des phases de ce même flux de conscience se constituent phénoménalement, ne peuvent pas être identiques à ces phases constituées, et ne le sont pas non plus » (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, p. 109).

l'intentionnalité elle-même et son faire-voir. Seule une telle réduction mettant à l'écart l'intentionnalité peut nous placer devant le problème de l'apparaître originel que nous avons défini comme un auto-apparaître, c'est-à-dire comme un apparaître dans lequel c'est l'apparaître lui-même qui apparaît, étant entendu que c'est cet apparaître comme tel qui produit son auto-apparaître.

Una de las últimas proposiciones del artículo citado de Fink cuestiona: “¿Podemos determinar conceptualmente el por qué [*Wodurch*] nosotros tenemos cosas y objetos con los conceptos que valen para las cosas y los objetos?”¹ Pero finalmente el concepto fenomenológico fundamental por el cual nosotros tenemos cosas y objetos es la intencionalidad y, lo que está implicado en la cuestión, es que la intencionalidad no es un concepto fenomenológico adecuado para pensar en la intencionalidad. Esto quiere decir: que no es la intencionalidad la que alcanza su propia revelación, el auto-aparecer del aparecer que no es el aparecer del ente.

Con Husserl la aporía surge en una luz deslumbrante cuando (aparece) la cuestión decisiva de la auto-revelación del flujo de la conciencia absoluta; es decir – la conciencia en tanto que donación –la autodonación de la donación es puesta de una manera explícita en el § 39 de las famosas *Lecciones* de 1905 sobre el tiempo. Para intentar resolverla Husserl acude a la intencionalidad. La conciencia, pero también toda otra forma de aparecer sería (a partir de) la intencionalidad, es (por esto que) la intencionalidad debe revelar a la intencionalidad en sí misma y esta intencionalidad que se remite constantemente a sí para autorevelarse, este es el proceso de autoconstitución del flujo (de conciencia), proceso que es pensado como la estructura misma de este flujo. Así por una decisión filosófica disimulada, aunque de una violencia extraordinaria, la estructura de la vida consciente es doblegada a las condiciones de su auto-revelación, (y) por tanto ésta permanece confiada a la intencionalidad como al único aparecer que se conoce. Solamente en este proceso de autoconstitución del flujo, se hace naturalmente necesario distinguir, aunque ellas se pretendan ocultas, las fases constituyentes y las fases constituidas de este flujo, reconociendo, como lo hará Fink, que las categorías que convienen a las fases constituidas no serían aplicables a las fases constituyentes, porque finalmente no sabemos nada de éstas². Es el principio mismo de la fenomenalidad que se abisma en la noche. Pero no se terminaría si hubiera que analizar o solamente enumerar las múltiples maneras que hay en la fenomenología clásica del aparecer del no aparecer. Dejemos la fenomenología clásica desplegar incansablemente las diversas formulaciones de su mayor fracaso, cuya última expresión es sin duda la retirada heideggeriana del ser.

Para responder de manera rigurosa a la interrogación decisiva con la que nos confrontamos, saber si el aparecer original que asegura su propio aparecer es homogéneo al hacer-ver en el cuál la intencionalidad exhibe sus objetos, se trata de practicar la reducción más radical que intenta poner fuera de juego a la

¹ *Ibid.*, p. 241.

² « Les phases du flux de la conscience en lesquelles des phases de ce même flux de conscience se constituent phénoménalement, ne peuvent pas être identiques à ces phases constituées, et ne le sont pas non plus » (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 109).

intencionalidad en sí misma y su hacer-ver. Sólo una tal reducción que deja de un lado la intencionalidad puede colocarnos delante del problema del aparecer original, que nosotros hemos definido como el auto-aparecer, es decir como un aparecer en el cual es el aparecer en sí mismo el que aparece, siendo entendido que es este aparecer como tal el que produce su auto-aparecer.

On peut bien demander alors si un tel auto-apparaître « existe », s'il est autre chose qu'un concept spéculatif et comme tel problématique. Dans une phénoménologie, des concepts spéculatifs et problématiques n'ont rien à faire. Dans une phénoménologie, « exister » ne peut vouloir dire qu'apparaître. L'auto-apparaître dont nous parlons n'en est donc un que dans son apparaître effectif et par lui, dans son effectivité phénoménologique comme telle incontestable. Ce qui doit être clairement aperçu, c'est que c'est la nature même de l'apparaître ici en question qui doit le rendre possible comme un auto-apparaître. Si par exemple cet apparaître était le faire-voir de l'intentionnalité, apparaître se détournant constamment de soi et ne portant jamais dans l'apparaître que le différent de soi, il ne s'accomplirait précisément pas comme un auto-apparaître – et c'est le cas de l'intentionnalité toujours déportée vers choses et objets. L'essence de l'apparaître qui doit le rendre possible comme auto-apparaître est une essence phénoménologique, c'est la phénoménalité pure de cet apparaître, c'est sa matière phénoménologique, la substance phénoménologique pure dont il est fait.

Où voyons-nous un tel auto-apparaître tenant de sa phénoménalité propre la capacité de s'auto-apparaître ? Nulle part. Ce qui peut vouloir dire deux choses : ou bien qu'un tel apparaître comme auto-apparaître n'existe pas, ou bien que, hétérogène au voir de l'intentionnalité et s'y dérochant dans le principe, il ne peut être vu par elle. Ce qui nous invite à ne pas écarter d'un revers de main la possibilité d'un tel apparaître soustrait au voir de l'intentionnalité, c'est que tel le cas de l'intentionnalité elle-même, et ainsi plus généralement de la conscience de la pensée moderne au sens d'une « conscience de » et ainsi de la connaissance et de la science elle-même en tant que forme de cette connaissance.

Que l'auto-apparaître originel dont nous parlons soit soustrait au voir de l'intentionnalité et ainsi, en premier lieu, à la méthode phénoménologique elle-même en tant que méthode intentionnelle, cela ne laisse ouverte qu'une seule possibilité, à savoir que cet auto-apparaître apparaisse de par lui-même, de par et dans sa phénoménalité propre, sans rien demander au voir de l'intentionnalité ni à la visibilité d'un monde. Bien plus c'est seulement hors intentionnalité, indépendamment de tout horizon extatique de visibilité que s'accomplit l'Archi-Révélation constitutive de l'auto-apparaître de l'apparaître. Archi-Révélation parce que, s'accomplissant hors Ek-stase et indépendamment d'elle, elle s'accomplit « avant » elle. Cette Archi-Révélation en tant qu'un auto-apparaître, c'est il est vrai le plus mystérieux mais aussi le plus simple et le plus commun, ce que toute le monde sait – c'est la vie.

La vie est phénoménologique en un sens original et fondateur. Elle n'est pas phénoménologique en ce sens qu'elle se montrerait elle aussi, phénomène

parmi les autres. Elle est phénoménologique en ce sens qu'elle est créatrice de la phénoménalité. La phénoménalité surgit originellement en même temps que la vie, sous la forme de la vie et d'aucune autre façon. La phénoménalité trouve son essence originelle dans la vie parce que la vie s'éprouve soi-même, de telle façon que ce s'éprouver soi-même est l'auto-apparaître de l'apparaître.

Podemos bien entonces preguntar si un tal auto-aparecer "existe", si él no es otra cosa que un concepto especulativo y como tal problemático. En una fenomenología, los conceptos especulativos y problemáticos no tienen nada que hacer. En una fenomenología, "existir" no puede querer decir otra cosa que aparecer. El auto-aparecer del que hablamos entonces no es más que en su aparecer efectivo y por él (¿A través de él?), en su efectividad fenomenológica (y) como tal indiscutible. Esto que debe ser claramente percibido, es que es la naturaleza misma del aparecer, aquí en cuestión, debe volverlo posible como un auto-aparecer. Si por ejemplo este aparecer fuera el hacer-ver de la intencionalidad, el aparecer se desviaría constantemente de sí y no dirigiría jamás en el aparecer más que a lo diferente de sí, precisamente no se realizaría como uno auto-aparecer – y este es el caso de la intencionalidad, (que) siempre es exiliada hacia cosas y objetos. La esencia del aparecer quién debe volverlo posible como auto-aparecer es una esencia fenomenológica, es el fenomenalidad pura de este aparecer, esto es su materia fenomenológica, la sustancia fenomenológica pura de la que está hecho.

¿Dónde vemos tal auto-aparecer el cual teniendo en su fenomenalidad pura la capacidad de auto-aparecer? En ninguna parte. Lo que puede significar dos cosas: o bien que un tal aparecer como auto-aparecer no existe, o bien que, heterogéneo al ver de la intencionalidad y que escondiéndosele en el principio, es un aparecer que no puede ser visto por la intencionalidad. Lo que nos invita a no eliminar de manera inmediata la posibilidad de que un tal aparecer abstraído al ver de la intencionalidad, y en tal caso de la intencionalidad en sí misma, y así más generalmente la conciencia del pensamiento moderno en el sentido de una "conciencia de" y así mismo del conocimiento y de la ciencia en sí misma como forma de este conocimiento.

Que el auto-aparecer original del que hablamos este abstraído al ver de la intencionalidad y de esta manera, en primer lugar, al método fenomenológico en sí mismo en tanto que método intencional, no deja abierta más que una sola posibilidad, a saber, que este auto-aparecer aparezca por sí mismo, por y en su fenomenalidad propia, sin pedir nada al ver de la intencionalidad ni a la visibilidad del mundo. Aún más, esto está solamente fuera de la intencionalidad, independientemente de todo horizonte extático de visibilidad que se realiza como la Archi-Revelación constitutiva del auto-aparecerle del aparecer. Archi-Revelación porque, se realiza fuera del Ek-stasis e independientemente de él, se realiza "más allá" de él. Esta Archi-Revelación en tanto que un auto-aparecer, es este el verdadero, el más misterioso, pero también el más simple y el más común, esto que todo el mundo sabe – c'est la vie.

La vida es fenomenológica en sentido original y fundador. Ella no es fenomenológica en el sentido en el que ella también se mostraría, (como un) fenómeno entre otros. Es fenomenológica en el sentido de que es creadora de la

fenomenalidad. La fenomenalidad surge originalmente al mismo tiempo que la vida, bajo la forma de la vida y de ninguna otra manera. La fenomenalidad encuentra su esencia original en la vida, porque la vida sí se experimenta a sí misma, de tal manera que esta auto-experiencia en sí misma es el auto-aparecer del aparecer.

Il faut maintenant comprendre la signification absolument rigoureuse de cette proposition. Elle signifie que l'apparaître de la vie ne fait apparaître rien d'autre, ne détourne pas de soi, n'institue aucune différence, et que c'est à cette condition-là seulement que cet apparaître n'est pas l'apparaître d'autre chose, d'un étant mais un auto-apparaître – c'est à cette condition-là seulement que la vie est la vie. La phénoménalité de cet auto-apparaître, la substance phénoménologique de ce pur s'éprouver soi-même, c'est une affectivité transcendante qui rend seule possible quelque chose comme une crainte, une souffrance ou une joie – quelque chose en effet qui s'éprouve soi-même et ne se rapporte qu'à soi et dont le rapport à soi est son affectivité. Mais il en est ainsi de toutes les modalités de la vie, modalités révélées à elles-mêmes dans l'immanence de cette affectivité pure et par elle. L'affectivité est l'essence phénoménologique de la vie, cette chair impressionnelle où le voir de l'intentionnalité n'a aucune part – en ce sens le non-intentionnel pur.

La phénoménologie de Husserl n'a pas ignoré le non-intentionnel, le désignant au contraire en tant que *hylé* comme une couche fondamentale de la conscience. Bien plus, en quelques textes très rares des *Leçons* sur le temps, il apparaît que la *hylé* n'est pas une simple composante de la conscience mais ce qui permet à cette conscience d'être conscience, ce qui la donne à elle-même avant qu'elle donne toute chose. Toutefois cette fonction décisive de la *Ur-impression* qui ferait de la phénoménologie hylétique la discipline fondamentale de la phénoménologie, se renverse immédiatement : la *hylé* n'est précisément plus qu'une matière pour une forme qui a seule le pouvoir de l'illuminer et de faire d'elle un phénomène, et cette forme qui donne lumière c'est l'intentionnalité¹. Ainsi l'essence originelle de la phénoménalité comme révélation de l'impression en tant qu'impression, c'est-à-dire son impressionnalité, c'est-à-dire encore son *affectivité*, est-elle occultée pour que promouvoir dans la condition de phénomène soit de nouveau, selon une tradition qui traverse et corrompt toute la pensée occidentale, confié à la lumière d'un Dehors, en l'occurrence à l'intentionnalité. Avec cette occultation par la phénoménalité extatique de la source secrète et de l'essence originelle de la phénoménalité, ce n'est rien de moins que la vie concrète des hommes qui se trouve écartée du champ de la pensée philosophique, pensée livrée dès lors, et par la phénoménalité elle-même, à l'extériorité et finalement à un

¹ Là-dessus, cf. notre travail, *Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle*, in *Phénoménologie matérielle*, Épipiméthée, PUF, 1990, p. 13-59.

objectivisme ruineux qui se recouvre avec celui de la science galiléenne – laquelle s'était définie par la mise hors jeu de la subjectivité, c'est-à-dire de la vie, dans la définition de la connaissance rationnelle de l'univers matériel.

Ahora hay que comprender la significación absolutamente rigurosa de esta propuesta. Significa que el aparecer de la vida no hace aparecer nada más, no desvía de sí, no instituye ninguna diferencia, y que es debido a esta condición solamente que este aparecer no es el aparecer de otra cosa, de un ente, sino uno auto-aparecer – es solamente gracias a esta condición que la vida es la vida. La fenomenalidad de este auto-aparecer, la sustancia fenomenológica de este puro experienciarse a sí mismo, es una afectividad transcendental que sólo hace posible algo como un temor, un sufrimiento o una alegría –una cosa, en efecto, que se experimenta a sí misma y que no se refiere más que a sí y cuyo referirse a sí mismo es su afectividad. Pero se encuentran allí todas las modalidades de la vida, modalidades reveladas a sí mismas en la inmanencia de esta afectividad pura y por ella. La afectividad es la esencia fenomenológica de la vida, esta carne impresional donde el ver de la intencionalidad no tiene ninguna parte – en este sentido lo no-intencional puro.

La fenomenología de Husserl no ha ignorado lo no-intencional, designándolo al contrario en tanto que *hylé*, como una capa fundamental de la conciencia. Mucho más, en algunos raros textos de las *Lecciones* sobre el tiempo, parece que la *hylé* no es un simple componente de la conciencia sino lo que permite a esta conciencia ser conciencia, aquello que la otorga a sí misma antes de que dé cualquier cosa. No obstante esta función decisiva de *Ur-impresión*, que haría de la fenomenología hylética la disciplina fundamental de la fenomenología, se invierte inmediatamente: la *hylé* no es precisamente más que una materia para una forma, la cual solamente tiene el poder de iluminarla y de hacer de ella un fenómeno, y esta forma que da luz es la intencionalidad¹. Así la esencia original de la fenomenalidad como la revelación de la impresión en tanto que impresión, es decir su impresionalidad, es decir aun más su *afectividad*, ella está ocultada para que al ser promovida en la condición de fenómeno este sea de nuevo, según una tradición que atraviesa y corrompe todo el pensamiento occidental, confiado a la luz de un Afuera, en este caso a la intencionalidad. Con esta ocultación por la fenomenalidad extática de la fuente secreta y de la esencia original de la fenomenalidad, no es nada más que la vida concreta de los hombres que se encuentra apartada del campo del pensamiento filosófico, pensamiento

¹ Para este tema, cf. nuestro trabajo, *Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle*, en *Phénoménologie matérielle*, Épiméthée, PUF, 1990, p. 13-59.

abandonado desde entonces, y por la fenomenalidad en sí mismo, a la exterioridad y finalmente a un objetivismo ruinoso que se recubre con de la ciencia galileana – la cual fue definida por poner fuera de juego a la subjetividad, es decir de la vida, en la definición del conocimiento racional del universo material.

La phénoménologie de la vie dont je viens de tracer l'esquisse se constitue elle aussi dans une réduction, une réduction phénoménologique radicale qui n'a toutefois rien à voir avec la réduction galiléenne non plus qu'avec la réduction phénoménologique pratiquée par Husserl. Bien plutôt agit-elle à l'égard de ces deux réductions comme une contre-réduction. La réduction phénoménologique qui conduit à la phénoménologie non intentionnelle, à la phénoménologie de la vie, est une réduction phénoménologique radicale en ce sens qu'elle ne concerne aucun étant mais la phénoménalité elle-même. Dans un acte inouï elle met hors jeu la phénoménalité du monde, cet horizon extatique de visibilisation où l'on croit depuis la Grèce que se montre tout ce qui est susceptible de se montrer à nous et ainsi de devenir l'objet d'une connaissance quelconque, et notamment scientifique. Lorsque l'horizon du monde a été suspendu, ne subsiste qu'une Archi-Révélation s'apportant elle-même en soi, dans sa propre phénoménalité et par elle, à savoir le pathos inextatique de la vie. Cette réduction phénoménologique radicale a été pratiquée par Descartes à l'article 26 des *Passions de l'âme* lorsque, tenant pour douteux tout ce qui se montre à nous en un monde et par conséquent la phénoménalité de celui-ci assimilée à celle d'un songe, il ne retient comme valable, dans ce rêve universel, que ce qui ne doit plus sa phénoménalisation à celle du monde mais à son affectivité, par exemple la crainte – et ainsi toutes les modalités immanentes de l'âme. Car si je rêve, tout ce que je vois dans ce rêve est faux mais si, toujours dans ce rêve, j'éprouve une frayeur, celle-ci, bien qu'il s'agisse d'un rêve, existe absolument telle que je l'éprouve.

La réduction phénoménologique radicale qui conduit à la vie pathétique invisible et acosmique ne nous détourne-t-elle pas du monde, ne le perd-elle pas pour nous jeter dans une sorte de mysticisme enfermé en lui-même et livré à sa nuit ? Pour conclure, je voudrais établir rapidement qu'une phénoménologie non intentionnelle peut seule fonder, en premier lieu, notre ouverture au monde en tant que telle, en second lieu, le contenu même de ce monde. Quant à ce second point il devrait être évident que le dévoilement en lequel consiste l'apparaître du monde ne rend compte d'aucune façon de ce qui se trouve dévoilé par lui. Ce qui se trouve dévoilé, c'est l'étant. D'être dévoilé dans l'ek-stase du monde confère, il est vrai, à l'étant certains caractères phénoménologiques irréductibles, celui notamment d'être dévoilé comme autre dans l'altérité d'un horizon. Toutefois c'est là un trait général qui ne dit rien encore sur la spécificité de chaque étant mais qui, jetant celui-ci hors de soi et le vidant ainsi de sa propre réalité, l'installe dans une irréalité de principe. Dans le monde aucun contenu réel,

aucun « étant » réel n'est possible. L'apparaître du monde est par exemple incapable de différencier les choses dont parle le poète de celles qui m'entourent réellement dans la pièce où je lis. La séparation husserlienne des intentionnalités ne le peut pas davantage. Car on ne perçoit au sens de la perception que sous la condition d'une sensation, c'est-à-dire de la vie.

La fenomenología de la vida, de la cual acabo de trazar un esbozo, se constituye también en una reducción, una reducción fenomenológica radical que no tiene, sin embargo, nada que ver con la reducción galileana ni mucho menos con la reducción fenomenológica practicada por Husserl. Más bien actúa con respecto a estas dos reducciones como una contra-reducción. La reducción fenomenológica que conduce a la fenomenología no intencional, a la fenomenología de la vida, es una reducción fenomenológica radical en el sentido que ella no concierne a ningún ente, sino a la fenomenalidad en sí misma. En un acto inaudito deja fuera de juego a la fenomenalidad del mundo, este horizonte extático de visibilización donde se cree, desde Grecia, que se muestra todo lo que es susceptible de mostrársenos y así de hacerse el objeto de un conocimiento cualquiera, y particularmente científico. Cuando el horizonte del mundo ha sido suspendido, no subsiste sino sólo una Archi-Revelación que se proporciona a ella misma en sí, en su propia fenomenalidad y por ella, a saber, el pathos inextático de la vida. Esta reducción fenomenológica radical ha sido practicada por Descartes en el artículo 26 de las *Pasiones del alma* cuando, teniendo por dudoso todo lo que se nos muestra en un mundo y por consiguiente la fenomenalidad de éste, asimilada a la de un sueño, retiene como válido, en este sueño universal, esto que no debe más que a su fenomenalización, no a ésta del mundo sino a su afectividad, por ejemplo el temor – y así todas modalidades inmanentes del alma. Porque si sueño, todo lo que veo en el sueño es falso. Pero sí, aún dentro del sueño, experienció un espanto, éste, aunque bien se trate de un sueño, existe absolutamente tal y como lo experienció.

¿La reducción fenomenológica radical que conduce a una patética, invisible y a-cósmica vida no nos desvía del mundo, no lo pierde para arrojarnos a un tipo de misticismo encerrado en él mismo y entregado a su noche? Para concluir, quisiera establecer brevemente que una fenomenología no intencional puede sólo fundar, en primer lugar, nuestra apertura al mundo en tanto que tal, y en segundo lugar, el mismo contenido de este mundo. En cuanto a este segundo punto debería ser evidente que la revelación que consiste el aparecer del mundo no da cuenta de ninguna manera de aquello que se encuentra descubierto por él. Eso que se encuentra descubierto es el ente. De ser descubierto en el ek-stasis del mundo confiere, al ente, es verdad, ciertos caracteres fenomenológicos irreductibles, particularmente el de ser descubierto como un otro en la alteridad de un horizonte. No obstante esto es aún un trazo general que no dice nada todavía sobre la especificidad de cada ente, sino que lanzando a éste fuera de sí, vaciándolo así de su propia realidad, y lo instala en una irrealidad de principio. En el mundo ningún

contenido real, ningún “ente” real es posible. El aparecer del mundo es por ejemplo incapaz de diferenciar las cosas de las que habla el poeta de las que realmente me rodean en la pieza donde leo. La separación husserliana de las intencionalidades no puede hacer más. Porque no se percibe en el sentido de la percepción, sino sólo bajo la condición de una sensación, es decir de la vida.

Livrons donc d’un mot notre thèse sur le « contenu » du monde. Ce contenu n’est que l’objectivation de la vie, de telle façon que la « réalité » de ce contenu c’est la vie elle-même, tandis que sa présentation mondaine n’est qu’une représentation, le « phénomène » de cette vie au sens de ce qui ne contient pas sa réalité, laquelle ne réside jamais ailleurs que dans son propre pathos. Le contenu du monde, si l’on excepte, comme le disait ironiquement Marx, quelques récifs de corail du Pacifique, c’est la *praxis* sociale, de telle façon que les lois qui régissent cette substance sociale ne sont pas les lois de la phénoménalité du monde, de sa mise en image (dont Kant par exemple a proposé une structuration très élaborée) – ce sont des lois invisibles et pathétiques, ce sont les lois de la vie. C’est l’enracinement de la force dans l’affectivité, l’irruption de la pulsion sous le poids de l’affect, c’est dans la vie l’itération indéfinie du besoin et de l’action qui détermine toute société, et ainsi le contenu de ce monde, comme une société de production et de consommation.

Or une phénoménologie non intentionnelle ne permet pas seulement de comprendre que l’objectivité du contenu du monde n’est qu’une apparence et non pas son statut phénoménologique originel et réel, elle explique encore comment et pourquoi cette objectivité apparente de la réalité sociale se trouve légitimée et théoriquement fondée. Car c’est précisément le statut phénoménologique de la vie qui implique cette objectivation théorique et la rend nécessaires. La vie produisant la nature comme l’ensemble des valeurs d’usage qui lui sont nécessaires, l’échange de celles-ci présupposant la mesure du travail vivant qui les a produites, ce travail en tant que modalité de la vie subjective n’étant ni mesurable ni qualitativement appréciable – l’économie substitue à ces activités pathétiques un ensemble d’équivalents objectifs idéaux qui constituent l’économie. L’économie n’est donc que le double idéal de la vie et n’est intelligible qu’à partir d’elle. Aujourd’hui l’économie elle-même se trouve détruite de l’intérieur par l’invasion de la technique galiléenne, laquelle, en éliminant le travail vivant du procès de production, élimine du même coup son équivalent idéal – l’argent –, rendant progressivement impossible l’échange et ainsi l’économie elle-même. Tout ce qui se passe sous nos yeux, l’immense menace qui s’étend sur la Terre ne s’expliquant ultimement qu’à partir des lois de la vie, lesquelles résultent elles-mêmes de sa phénoménalité propre, seule une phénoménologie non intentionnelle est en mesure de comprendre le monde où nous vivons en produisant la genèse transcendantale des multiples substituts de la vie qui composent sa structure « rationnelle » c’est-à-dire

calculable, - substitués inventés par la vie elle-même, à vrai dire, dans le dessein de se poursuivre et de s'accroître.

Entreguemos pues, de una palabra nuestra tesis sobre el “contenido” del mundo. Este contenido no es más que sólo la objetivación de la vida, de tal manera que la “realidad” de este contenido es la vida misma, mientras que su presentación mundana no es más que sólo una re-presentación, el “fenómeno” de esta vida en el sentido de aquello que no contiene su realidad, la cual no reside jamás en otro lugar más que en su propio pathos. El contenido del mundo, si se exceptúan, como decía irónicamente Marx, algunos arrecifes de coral del Pacífico, es el *praxis* social, con tal manera que las leyes que rigen esta sustancia social no son las leyes de la fenomenalidad del mundo, de su configuración visual (aquellas de las que Kant, por ejemplo, propuso una estructuración muy elaborada) – son leyes invisibles y patéticas, son las leyes de la vida. Es el arraigamiento de la fuerza en la afectividad, la irrupción de la pulsión bajo el peso del afecto, es en la vida, la iteración indefinida de la necesidad y de la acción que determina toda sociedad, y así el contenido de este mundo, como una sociedad de producción y de consumo.

Ahora bien, una fenomenología no intencional no solamente permite comprender que la objetividad del contenido del mundo es más que apariencia y no su estatuto fenomenológico original y real, ella explica todavía cómo y por qué esta objetividad aparente de la realidad social se encuentra legitimada y teóricamente fundada. Porque precisamente es el estatuto fenomenológico de la vida que implica esta objetivación teórica y la vuelve necesaria. La vida que produce la naturaleza como el conjunto de los valores de uso que le son necesarios, el intercambio de éstos que presuponen la medida del trabajo vivo que las ha producido, este trabajo en tanto que modalidad de la vida subjetiva que no sería ni medible ni cualitativamente apreciable – la economía sustituye a estas actividades patéticas un conjunto de equivalentes objetivos, ideales que constituyen la economía. La economía no es pues, más que el doble ideal de la vida y no es inteligible sino sólo partir de ella. Hoy la economía en sí misma se encuentra destruida desde el interior por la invasión de la técnica galilea, la cual, eliminando el trabajo vivo del proceso de producción, elimina al mismo tiempo su equivalente ideal – el dinero –, haciendo progresivamente imposible el intercambio y así a la economía en sí misma. Todo lo que pasa bajo nuestros ojos, la inmensa amenaza que se extiende sobre la Tierra no se explica últimamente sino sólo a partir de las leyes de la vida, las cuales resultan de su fenomenalidad propia, sólo una fenomenología no intencional encuentra en condición de comprender el mundo donde vivimos, produciendo la génesis transcendental de los múltiples sustitutos de la vida que

componen su estructura “racional”, es decir calculable, - sustitutos inventados por la vida misma, a decir verdad, en el propósito de perseverar y de extenderse.

Mais que dirons-nous pour terminer, non plus du contenu de ce monde mais de notre accès à lui ? Dans la phénoménologie husserlienne cet accès est confié à l'intentionnalité, intentionnalité qui ne s'apporte pas elle-même dans l'apparaître en sorte que, livrée à elle-même, vision inconsciente, elle ne verrait rien et ne nous ouvrirait à rien. Que le voir ne se voie pas lui-même, voilà qui ne laisse la possibilité de voir quoi que ce soit que sous la condition de son autodonation dans une Archi-Révélation étrangère à tout voir, dans l'Archi-Révélation de la vie. Il n'y a pas d'intentionnalité mais seulement une vie intentionnelle. Reconnaître la phénoménalité propre de cette vie, l'auto-affection pathétique qui la rend précisément possible comme vie, dans son hétérogénéité radicale au voir de l'intentionnalité, c'est la tâche d'une phénoménologie non intentionnelle.

Parce que l'intentionnalité n'est possible que comme vie intentionnelle, elle n'est pas un regard indéterminé ou indifférent, les significations qu'elle constitue puisent leurs motivations profondes dans la vie et relèvent d'elle en dernier lieu. La différence des intentionnalités qui est la découverte géniale de Husserl, doit renvoyer à des différences sises dans la vie. De même que le contenu de ce qui est vu se réfère à la vie dont il n'est le plus souvent qu'un substitut, de même la façon dont nous le voyons. L'univers de la représentation ne s'explique jamais par celle-ci, ainsi que la pensée moderne a entrepris de le dire, de Schopenhauer à Freud. Mais l'ultime principe de son explication ne peut être rejeté dans un arrière-monde, abandonné à la spéculation ou aux fables. Plus le principe de ce que nous voyons échappe au voir, plus fortement se fait sentir la nécessité d'une phénoménologie non intentionnelle et plus s'imposera son pouvoir.

Mais la phénoménologie non intentionnelle ne nous rend pas seulement le monde intelligible, elle a un domaine spécifique, l'immense domaine de la vie, pour l'exploration duquel nous ne disposons guère jusqu'à présent que d'indications fragmentaires ou d'intuitions abruptes, dont les arts ou diverses autres formes de spiritualité ont été plus prodigues que la philosophie elle-même. Reconnaître ce domaine dans sa spécificité, y tracer des cheminements continus, déployer des méthodologies adéquates, c'est la tâche de la phénoménologie non intentionnelle, une des tâches sans doute de la phénoménologie de demain.

¿Pero qué diremos para concluir, nada más sobre el contenido del mundo sino de nuestro acceso a él? En la fenomenología husserliana este acceso está confiado a la intencionalidad, intencionalidad que no se proporciona a sí misma en el aparecer, en cierto modo que, abandonada a sí misma, visión inconsciente, ella no vería nada y nos no abriría a nada. Que el ver mismo no se vea por sí mismo, he aquí que no se deja la posibilidad de ver a esto que sea sino bajo la condición de su autodonación en una Archi-Revelación extraña a todo ver, en la Archi-Revelación de la vida. No hay intencionalidad, sino solamente una vida intencional. Reconocer la fenomenalidad propia de esta vida, la auto-afección patética que la hace precisamente posible como vida, en su heterogeneidad radical al ver de la intencionalidad, éstas es la tarea de una fenomenología no intencional.

Porque la intencionalidad no es posible sino sólo como vida intencional, no es una mirada indeterminada o indiferente, las significaciones que ella constituye provocan sus motivaciones profundas de la vida y en último lugar dependen de ella. La diferencia de las intencionalidades, que es el descubrimiento genial de Husserl, debe reenviar a las diferencias asentadas en la vida. Lo mismo que el contenido de esto que es visto se refiere a la vida de la que es la mayoría de las veces no es más que un sustituto, de la misma manera en la que nosotros la vemos. El universo de la representación no se explica jamás por ésta, así que el pensamiento moderno ha buscado explicarla, desde Schopenhauer a Freud. Pero el último principio de su explicación no puede ser rechazado en un trasmundo, abandonado a la especulación o a las fábulas. Cuanto más el principio de lo que vemos escapa al ver, más fuertemente se hace sentir la necesidad de una fenomenología no intencional y aún más se impondrá su poder.

Pero la fenomenología no intencional nos devuelve solamente el mundo inteligible, ella tiene un dominio específico, el inmenso dominio de la vida, para la exploración de la cual disponemos hasta ahora sólo de indicaciones fragmentarias o de intuiciones abruptas, entre las cuales las artes o las otras diversas formas de espiritualidad han sido más pródigas que la filosofía misma. Reconocer este dominio en su especificidad, trazar allí progresos continuos, desplegar las metodologías adecuadas, ésta es la tarea de la fenomenología no intencional, una de las tareas sin duda de la fenomenología de mañana.

Michel Henry

LE *COGITO* ET L'IDÉE DE PHÉNOMÉNOLOGIE¹

Renonçant au cours d'un entretien forcément limité à exposer l'idée de phénoménologie pour elle-même, nous supposerons qu'elle est à l'œuvre dans certains développements philosophiques qu'elle détermine et où il est possible de la reconnaître. Le fragment philosophique que nous avons choisi pour tenter de lire en lui la téléologie immanente de l'idée de phénoménologie est bien connu, c'est le *cogito* de Descartes.

Ce qui fait aujourd'hui encore le caractère fascinant du *cogito*, c'est qu'il est la recherche d'un Commencement en un sens radical. Qu'est-ce qui commence en un sens radical sinon l'être ? L'être sans lequel rien ne serait s'il n'avait préalablement déployé son essence propre afin de recueillir en elle tout ce qui est. En quoi consiste plus précisément l'initialité de ce commencement radical ? Qu'est-ce qui est déjà là avant toute chose quand celle-ci paraît – sinon l'apparaître lui-même en tant que tel ? L'apparaître, lui seul, constitue l'initialité du Commencement, non pas en tant qu'il façonne le paraître de ce qui apparaît, mais en tant qu'il apparaît d'abord lui-même et en lui-même. C'est dans cette mesure seulement que l'apparaître est identique à l'être, en tant qu'il s'illumine et s'allume et que cette traînée lumineuse comme illumination, non pas d'autre chose mais d'elle-même, comme l'apparaître de l'apparaître, expulse le néant et prend sa place. C'est l'effectivité phénoménologique de l'apparaître pur dans sa capacité de constituer par lui-même en lui-même une apparence, c'est le champ tracé et circonscrit par cet auto-apparaître de l'apparaître, c'est l'apparence de ce champ pur qui est l'être. Elle est le commencement, non pas le premier jour, mais le tout premier.

L'apparaître comme tel, Descartes dans son langage l'appelle la « pensée ». Et parce que le déploiement initial de l'apparaître dans son auto-apparaître – la pensée – est identiquement celui de l'être, Descartes crut en effet pouvoir trouver ce commencement qu'il cherchait : je pense, je suis.

Écartons donc d'entrée de jeu un certain nombre de malentendus. Et d'abord la critique que Heidegger avait dirigée contre le *cogito* au moment de *Sein und Zeit*, à savoir que le commencement cartésien n'est point radical car il suppose quelque chose avant lui : une pré-compréhension ontologique au moins implicite, car si je ne savais confusément ce qu'est l'être, comment pourrais-je jamais dire « je suis » ? Seulement Descartes ne dit pas « je suis », il dit « donc je suis ». Loin de surgir sans présupposition, son affirmation résulte de l'élaboration systématique du préalable indispensable à partir duquel seulement la proposition de l'être est

¹ Conférence prononcée à Osaka (Japon) en octobre 1983 et publiée dans *Cartesiana* 3, Osaka, 1984, p. 1-15.

possible. Ce préalable n'est rien d'autre que l'apparaître que Descartes nomme « pensée ». La détermination de ce préalable est le contenu de *cogito*. « Nous sommes par cela seul que nous pensons. »¹

Michel Henry

EL COGITO Y LA IDEA DE LA FENOMENOLOGÍA²

Renunciando en el transcurso de un diálogo forzosamente limitado a exponer la idea de fenomenología por sí misma, supondremos que está trabajando en ciertos desarrollos filosóficos, que determina y donde es posible reconocerla. El fragmento filosófico que hemos escogido para intentar leer en él la teleología inmanente de la idea de fenomenología es muy conocido, es el *cogito* de Descartes.

Lo que hace todavía fascinante al carácter del *cogito* en la actualidad, es que él es la búsqueda de un Comienzo en un sentido radical. ¿Qué es aquello que comienza en un sentido radical si no el ser? El ser sin el cual nada sería si no hubiera previamente desplegado su esencia propia con el fin de recoger en ella todo lo que es. ¿En qué consiste más precisamente la inicialidad de este comienzo radical? ¿Qué es lo que ya está presente allí antes que nada cuando ésta aparece – si no el aparecer mismo como tal? El aparecer, sólo él, constituye la inicialidad del Comienzo, no en la medida que da forma al parecer de lo que aparece, sino en tanto que en primer lugar aparece él mismo y por sí mismo. Es únicamente en esta medida que el aparecer es idéntico al ser, en tanto forma que se ilumina y se enciende y que esta estela luminosa como iluminación, no de otra cosa sino de ella misma, como el aparecer del aparecer, expulsa la nada y toma su lugar. Es la efectividad fenomenológica del aparecer puro en su capacidad de constituir por sí mismo y en sí mismo una apariencia, es el campo trazado y circunscrito por ese auto-aparecer del aparecer, es la apariencia de ese campo puro que es el ser. Es el comienzo, no el primer día, sino lo de primer orden.

Al aparecer como tal, Descartes en su lenguaje lo llama el “pensamiento”. Y porque el despliegue inicial del aparecer en su auto-aparecer – el pensamiento – es idéntico al del ser, Descartes creyó poder encontrar, en efecto, ese comienzo que buscaba: yo pienso, yo soy.

Apartemos, pues, de entrada un cierto número de malentendidos. Y primero la crítica que Heidegger había dirigido contra el *cogito* al momento de *Sein und Zeit*, a saber, que el comienzo cartesiano no es radical en absoluto, porque supone algo antes que él: una pre-comprensión ontológica, al menos implícita, porque si yo no supiera confusamente lo que es el ser, ¿cómo podría yo llegar a decir: “yo soy”? Descartes no sólo dice “yo soy”, él dice “entonces yo soy”. Lejos de surgir sin presuposición, su afirmación resulta de la elaboración sistemática de la condición

¹ Descartes, *Principes*, I, p. 8 (nous soulignons).

² Conferencia pronunciada en Osaka (Japón) en octubre de 1983 et publicada en *Cartesiana* 3, Osaka, 1984, p. 1-15.

previa indispensable a partir de la cual solamente la proposición del ser es posible. Esa condición previa no es más que el aparecer que Descartes nombra “pensamiento”. La determinación de esa condición previa es el contenido del *cogito*. “Nosotros somos aquello que pensamos.”¹

Que l’affirmation de l’être résulte chez Descartes de la seule projection de soi de l’apparaître dans l’apparaître et ainsi de son installation en lui-même, c’est ce qu’atteste l’une de ses réponses cinglantes à Gassendi : « J’admire aussi que vous souteniez que l’idée de ce qu’on nomme en général une chose ne puisse être en l’esprit “si les idées d’un animal, d’une plante, d’une pierre et de tous les universaux n’y sont ensemble”, comme si, pour connaître que je suis une chose qui pense, je devais connaître les animaux et les plantes, parce que je dois connaître ce qu’on nomme une chose, ou bien ce que c’est en général qu’une chose. »² Ce que c’est en général qu’une chose, Descartes le sait pour autant qu’il sait ce qu’est une chose qui pense, c’est-à-dire dont la substantialité et la matérialité sont la substantialité et la matérialité de la phénoménalité pure comme telle.

L’idée de phénoménologie à l’œuvre dans ce cartésianisme du commencement – et par là nous n’entendons pas celui des *Regulae* mais ce moment unique et inouï de la philosophie occidentale où la pensée prend dans sa vue le Commencement et tente de s’égaliser à lui –, l’idée de phénoménologie ici à l’œuvre nous livre trois de ses composantes : 1/ la réduction phénoménologique comme réduction à l’apparaître pur, et cela 2/ par la mise hors jeu de l’étant. Ce départ entre l’apparaître et l’étant, c’est la différence cartésienne de l’âme et du corps. L’âme trouve son essence dans l’apparaître et le désigne proprement, alors qu’il appartient au contraire au corps, et cela par principe, d’être dépourvu du pouvoir de la manifestation. C’est la raison pour laquelle toutes les déterminations corporelles, et par exemple les yeux, sont aveugles. Ce qu’on appelle le mécanisme cartésien ne signifie rien d’autre primitivement que cette hétérogénéité radicale de l’étant à l’égard de la manifestation. Parce que l’âme signifie l’apparaître originel, la « pensée » de Descartes qui constitue l’essence de cette âme n’a rien à voir avec ce que nous appelons aujourd’hui « pensée », c’est-à-dire « penser que », « considérer que », avec quelque chose comme un *meinen*. Le doute est une pensée en ce sens, un considérer que les choses sont douteuses ; la certitude, elle aussi, est un considérer que les choses sont certaines. Le *cogito* n’a rien à voir avec le doute, la certitude ou leur échange – comme le montrent les *Réponses aux septièmes Objections* où Descartes reproche à Bourdin d’avoir substitué à la différence essentielle entre les choses qui pensent et celles qui ne pensent pas, la différence inessentielle entre celles qui « considèrent qu’elles pensent » et celles qui « ne le considèrent point »³. Soit dit en passant, la plupart des critiques faites au *cogito* répètent la confusion de Bourdin, par exemple celle d’un lacanien croyant réfuter le « je pense, je suis » de Descartes en affirmant : « Je ne suis pas ce que je pense, je suis ce que je ne pense pas. »

¹ Descartes, *Principios*, I, p. 8 (nuestro señalamiento).

² Descartes, *Réponses aux cinquièmes Objections*, AT, t. VII, p. 362, 20-25 (tr. fr., in éd. F. Alquié, t. 2, p. 804).

³ Descartes, *Réponses aux septièmes Objections*, *ibid*, p. 559, 24-29 (tr. fr., *loc. cit.*, p. 1071)

Cependant une troisième composante de l'idée de phénoménologie s'est déjà levée devant nous, même si nous n'y avons pas pris garde. Elle seule nous importe, c'est vers elle qu'il convient de tourner le regard.

Qué la afirmación del ser resulte en Descartes de la sola proyección de sí del aparecer en el aparecer y así de su instalación en él mismo, es lo que le atestigua una de sus recriminantes respuestas a Gassendi: "Yo admiro también que usted sostenga que la idea de lo que nombra en general a una cosa no pueda estar en el espíritu" 'si las ideas de un animal, de una planta, de una piedra y de todos los universales no están presentes juntas', como si, para conocer que yo soy una cosa que piensa, debiera conocer a los animales y a las plantas, porque debo conocer cómo se le llama a una cosa, o bien lo que es en general una cosa."¹ Lo que es en general una cosa Descartes lo sabe, sin embargo él sabía que es una cosa que piensa, es decir, que es una cosa cuya sustancialidad y materialidad son la sustancialidad y la materialidad de la fenomenalidad pura como tal.

La idea de fenomenología en juego en este cartesianismo del comienzo – y de tal modo que no interpretamos el de las *Regulae* sino (como) ese momento único e inaudito de la filosofía occidental donde el pensamiento tiene a la vista el Comienzo e intenta igualársele –, la idea de fenomenología aquí en juego nos ofrece tres de sus componentes: 1/la reducción fenomenológica como reducción al aparecer puro, y esto 2/por la puesta fuera de juego del ente. Esta diferenciación entre el aparecer y el ente, es la diferencia cartesiana del alma y del cuerpo. El alma encuentra su esencia en el aparecer y lo designa propiamente, mientras que, al contrario que la pertenencia del cuerpo, y que es por principio el ser privado del poder de la manifestación. Ésta es la razón por la que todas las determinaciones corporales, por ejemplo los ojos, son ciegos. A lo que se le llama el mecanismo cartesiano no significa nada más primitivamente que esa heterogeneidad radical del ente con respecto a la manifestación. Porque el alma significa el aparecer original, el "pensamiento" de Descartes que constituye la esencia de esta alma no tiene nada que ver con lo que en la actualidad llamamos "pensamiento", es decir, "pensar que", "considerar que", con algo como un *meinen* (significar). La duda es un pensamiento en este sentido, es un considerar que las cosas son dudosas; la certeza, también, es un considerar que las cosas son ciertas. El cogito no tiene nada que ver con la duda, la certeza o su intercambio – como lo muestran las *Respuestas a las séptimas Objeciones* donde Descartes le reprocha a Bourdin el haber sustituido la diferencia esencial entre las cosas que piensan y las que no piensan, por la diferencia inesencial entre las que "consideran que piensan" y éstas las que "no lo consideran en absoluto"². Dicho sea de paso, la mayor parte de las críticas hechas al *cogito* repiten la confusión de Bourdin, por ejemplo la de un lacaniano, quien cree refutar el "yo pienso, yo soy" de Descartes afirmando: "yo no soy lo que pienso, yo soy lo que no pienso."

¹ Descartes, *Respuestas a las quintas Objeciones*, AT, t. VII, p. 362, 20-25 (tr. fr., in éd. F. Alquié, t. 2, p. 804).

² Descartes, *Respuestas a las séptimas Objeciones*, *ibid*, p. 559, 24-29 (tr. fr., *loc. cit.*, p. 1071)

Sin embargo nos hemos encontrado con un tercer componente de la idea de la fenomenología, aunque sin darnos cuenta. Solamente él nos importa, y es hacia él que conviene girar la mirada.

Le *cogito* trouve sa fonction la plus ultime dans sa proposition *videre videor* : il me semble que je vois. Rappelons le contexte où s'inscrit cette assertion décisive. Descartes a pratiqué l'*epoché* radicale du monde ainsi que de lui-même en tant qu'homme, de son corps, de ses yeux. Que signifie alors voir pour un être qui n'a point de yeux ? *At certe videre videor, audire, calescere*. À tout le moins il me semble que je vois, que j'entends, que je m'échauffe. Ce qui demeure au terme de l'*epoché*, n'est-ce pas cette pure vision, réduite à elle-même, abstraction faite de toute relation à des yeux présumés, à un soi-disant corps, à un prétendu monde ? Seulement si la pure vision subsiste comme telle à titre de « phénomène », ce qui est vu en elle ne subsiste-t-il pas lui aussi, à cette titre, au titre de « simple phénomène », ces apparences sensibles telles qu'elles apparaissent, ainsi précisément prises ? À cette question lourde de conséquences le cartésianisme du commencement a répondu par la négative. Ces apparences ne sont pas telles que je crois le voir car je crois voir des formes réelles alors qu'elles appartiennent peut-être à l'univers du songe où il n'y a rien de réel. Mais une vision qui n'est pas celle des yeux voit tout autre chose que de telles apparences, elle voit que 2 et 3 font 5, que dans un triangle, etc. – et tout cela tombe aussi sous le coup de la réduction. Seulement si de tels contenus clairement aperçus néanmoins sont faux, c'est, ce ne peut être que parce que la vision elle-même est fallacieuse, c'est parce que le voir n'en est pas un.

Le chemin bien connu de l'*epoché* cartésienne se creuse sous nos pas. Ce qu'elle accomplissait, dans le rejet de tout ce qui apparaît, c'était, pensions-nous, la libération de l'apparaître comme tel et comme l'ultime fondement. Or c'est ce fondement maintenant qui vacille, c'est l'apparaître lui-même, pour autant que cet apparaître est un voir. Voir est récusé parce que ce qui est vu n'est pas tel que nous le voyons. Qu'est-ce que voir ? Voir, c'est se jeter hors de soi dans un horizon de lumière qui est cette extériorité même, c'est l'ek-sister dans le Dimensional extatique de l'ek-sistence que Descartes appelle la lumière naturelle et dont une déclaration fameuse de la première *Règle* dit qu'elle éclaire toute chose sans être atteinte ni modifiée par elle. Or c'est cette lumière qui se trouble. Car le doute, par exemple, ne peut accomplir la subversion des essences que s'il met en cause préalablement autre chose, à savoir le milieu de visibilité où elles baignent. C'est donc la possibilité de tout voir, disons c'est l'ek-stasis qui délaisse brusquement la réduction. Mais que reste-t-il alors, que peut-elle encore prétendre tenir en

main ?

El *cogito* encuentra su función más última en su proposición *videre videor*: me parece que veo. Recordemos el contexto donde se inscribe esta aserción decisiva. Descartes ha practicado la *epojé* radical del mundo, así como de él mismo en tanto que hombre, de su cuerpo, de sus ojos. ¿Qué significa entonces ver para un ser que no tiene ojos en absoluto? *At certe videre videor, audire, calescere*. Al menos me parece que veo, que oigo, que me caliento. Lo que queda al término de la *epojé*, ¿no es esa visión pura, reducida a sí misma, abstracción hecha de toda relación con los presuntos ojos, a un supuesto cuerpo, a un mundo pretendido? ¿Sólo si la visión pura subsiste como tal, a título de “fenómeno”, lo que es visto en ella tampoco subsiste, a este título, a título de “simple fenómeno”, estas apariencias sensibles tal como aparecen, así tomadas precisamente? A esta pregunta cargada de consecuencias el cartesianismo del comienzo respondió negativamente. Estas apariencias no son como creo verlas porque yo creo ver las formas reales, mientras que ellas pertenecen posiblemente al universo del sueño donde no hay nada real. Pero una visión que no es la de los ojos ve cualquier otra cosa completamente diferente a tales apariencias, ella ve que 2 y 3 hacen 5, que en un triángulo, etc. – y todo esto cae también bajo el efecto de la reducción. Sin embargo, sólo si tales contenidos claramente percibidos son falsos, esto es, tal vez no sólo porque la visión misma es falaz, sino porque el ver no es tal.

El camino bien conocido por la *epojé* cartesiana se hunde bajo nuestros pasos. Lo que ella lleva a cabo, en el rechazo de todo lo que aparece, era, pensábamos nosotros, la liberación del aparecer como tal y como el último fundamento. Ahora bien es este fundamento el que ahora vacila, es el aparecer en sí mismo, siempre que ese aparecer sea un ver. El Ver es recusado porque lo que es visto no es tal como lo vemos. ¿Qué significa ver? Ver, es echarse fuera de sí en un horizonte de luz que es esa exterioridad misma, es el ek-sistir en el Dimensional extático de la ek-sistencia, lo que Descartes llama la luz natural y de la cual una declaración famosa de la primera *Regla* dice que alumbrada toda cosa sin ser afectada ni modificada por ella. Ahora bien, es esa luz la que se trastorna. Porque la duda, por ejemplo, no puede cumplir la subversión de las esencias, sino sólo si pone como causa previamente a otra cosa, a saber, el medio de visibilidad donde ellas se bañan. Esto es, pues, la posibilidad de todo ver, digamos que es el ek-stasis que abandona bruscamente la reducción. ¿Pero entonces qué queda, que es lo que todavía se puede pretender tener en mano?

At certe videre videor – à tout le moins il me semble que je vois. Descartes pose que cette vision, si fallacieuse soit-elle, à tout le moins existe. Mais qu'est-ce qu'exister ? Exister, selon la présupposition du cartésianisme du commencement, veut dire apparaître. *Videor* ne désigne rien d'autre. *Videtur* désigne la semblance primitive en laquelle la vision se manifeste et se donne originellement à nous, quoi qu'il en soit de la crédibilité et de la véracité qu'il convient de lui accorder en tant que vision, quoi qu'il en soit de ce qu'elle voit ou croit voir et son voir lui-même. Dès lors s'élève devant nous, incontournable, inéluctable, la question cruciale que porte en son sein le cartésianisme et peut-être toute philosophie véritable – celle-ci : la semblance qui règne dans le *videor* et le rend possible comme l'apparaître originel et comme l'apparaître à soi vertu duquel le *videtur* s'apparaît d'abord à lui-même et se donne à nous – en vertu duquel il me semble que je vois –, cette semblance première est-elle identique à celle où le voir déploie son essence et se constitue proprement comme un voir ? L'essence originelle de la révélation est-elle réductible à l'ek-stasis ?

Une formulation équivalente à *videtur videor* dans le cartésianisme du commencement, c'est le *sentimus nos videre*¹ - nous sentons que nous voyons –, déclaration d'autant plus intéressante qu'elle intervient lorsqu'il s'agit d'opposer à la vision des animaux, qui justement ne voient rien du tout, la vision « humaine », c'est-à-dire la vision effective, laquelle ne consiste pas simplement en *videtur* mais n'est telle que si *sentimus nos videre*.

Qu'est-ce que sentir ? Parce qu'après tout voir est un mode du sentir, au même titre qu'entendre ou que toucher, et lui appartient. Bien plus, sentir n'est pas seulement homogène à voir, il y reconduit s'il est vrai que la vision sensible, que l'expérience sensible en général repose sur un voir transcendantal. Et par là on ne veut pas dire seulement que la perception d'hommes qui passent dans la rue avec leurs chapeaux présuppose la vision de la substance pensante, mais que cette vision elle-même n'est possible que dans l'ek-stasis.

Trois thèses cartésiennes du commencement rendent impossible toute réduction au *videtur* de l'ek-stasis immanent à la pensée et constituant sa semblance originelle. La première, que nous avons longuement exposée, est que le voir est trompeur. La seconde est que l'âme ne peut être sentie. Ce qui est ici exclu, ce n'est

¹ Descartes, Lettre à Plempius, du 3 octobre 1637 ; AT, I, p. 413-414.

pas du tout la nature empirique du sentir, nature barrée par la réduction, mais bien « la seule pensée de voir et de toucher », c'est la structure pure de cette pensée, sa structure extatique, qui est mise hors jeu.

At certe videre videor – al menos me parece que veo. Descartes plantea que esta visión, por falaz que sea, al menos existe. ¿Pero qué significa existir? Existir, según la presuposición del cartesianismo del comienzo, quiere decir aparecer. *Videor* no designa nada más. *Videor* designa la apariencia primitiva, en la cual la visión se manifiesta y se da originalmente a nosotros, sea lo que sea de la credibilidad y de la veracidad que conviene concederle como visión, sea lo que sea que ella ve o crea ver en su ver mismo. ¿Desde entonces se eleva delante de nosotros, ineludible, ineluctable, la pregunta crucial que lleva en su seno el cartesianismo y quizás toda filosofía verdadera– y es esta: la apariencia que reina en el *videor* y que lo hace posible como el aparecer original y como el aparecer a sí, en virtud del cual el *videre* se aparece primeramente a él mismo y se da a nosotros – en virtud del cual me parece que veo –, ¿esa primer apariencia es idéntica a aquella donde el ver despliega su esencia y se constituye propiamente como un ver? ¿La esencia original de la revelación es reducible al ek-stasis?

Una formulación equivalente a *videre videor* en el cartesianismo del comienzo, es el *sentimus nos videre*¹ - sentimos que vemos –, declaración tanto más interesante como interviene cuando se trata de oponerse a la visión de los animales, que justamente no ven nada en absoluto, la visión “humana”, es decir, la visión efectiva, la cual no consiste simplemente en *videre*, sino que no es tal sino en tanto que *sentimus nos videre*.

¿Qué significa sentir? Porque después de todo el ver es un modo/una forma del sentir, al igual que el oír o el tocar y le pertenece al sentir. Más aún, sentir no es solamente homogéneo al ver, reconduce a ello si es verdad que la visión sensible, que la experiencia sensible en general reposa sobre un ver transcendental. Y con esto no queremos decir solamente que la percepción de los hombres que andan en la calle con sus sombreros presupone la visión de la sustancia pensante, sino que esta visión misma en sí misma no es posible sino sólo en el ek-stasis.

Tres tesis cartesianas del comienzo hacen imposible toda reducción al *videre* del ek-stasis inmanente al pensamiento y (que) constituyen su apariencia original. La primera, que hemos expuesto detenidamente, es que el ver es engañoso. La segunda es que el alma no puede ser sentida. Lo que está excluido aquí, no es en absoluto la naturaleza empírica del sentir, naturaleza bloqueada por la reducción,

¹ Descartes, Carta a Plempius, del 3 octubre 1637 ; AT, I, p. 413-414.

más bien “el solo pensamiento de ver y de tocar”, es la estructura pura de este pensamiento, su estructura extática, la que es puesta fuera de juego.

La troisième thèse, irréfutable, a été formulée lorsque le hasard a voulu que Descartes soit directement confronté à la question précise que nous posons. Et cela advint lorsque, s'élevant pour une fois au-dessus de son sensualisme grossier, Gassendi a énoncé dans le langage qui était le sien la structure ek-statique de tout sentir possible selon lui. Ce texte extraordinaire déclare que l'extrémité du doigt ne se touche pas elle-même, que l'œil ne se voit point, que l'entendement ne se conçoit point. La condition ontologique structurelle revendiquée par Gassendi pour que l'extrémité du doigt, l'œil, l'entendement, l'esprit entrent dans l'expérience et soient quelque chose plutôt que rien, la condition structurelle de l'apparaître comme tel, c'est la structure oppositionnelle de l'ek-stasis, c'est le venir hors de soi dans lequel l'œil pourra être devant soi et ainsi se voir lui-même. À la question : « Pourquoi et comment il peut se faire que l'œil ne se voie pas lui-même ni que l'entendement ne se conçoive point... », il est répondu que « cette faculté n'étant pas hors de soi... ne peut former la notion de soi-même ». Et encore : « Et pourquoi pensez-vous que l'œil ne se voyant pas lui-même dans soi, se voit néanmoins dans un miroir ? C'est sans doute parce qu'entre l'œil et le miroir il y a un espace... » Et la même chose vaut pour l'esprit : « Donnez-moi donc un miroir et vous pourrez alors vous voir et vous connaître vous-même. »¹

Le rejet radical par Descartes des ces présuppositions qui sont celles de la philosophie occidentale, c'est-à-dire de la phénoménalité extatique, dans sa prétention du moins à l'originarité, trouve son expression positive dans toutes les définitions techniques que Descartes propose inlassablement et vainement de la pensée, de l'idée. Toutes ces définitions thématisent l'immédiation, à savoir l'originel s'apparaître à soi de l'apparaître tel que, excluant de soi la médiation de l'ek-stasis, il consiste dans le sentir primitif de la pensée en tant que le se sentir soi-même en lequel elle s'éprouve elle-même telle qu'elle est. « Par le nom de pensée, j'entends tout ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement conscients... tout ce qui se fait en nous en sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes. »² En tant que dans son se sentir soi-même immédiat la pensée exclut l'extériorisation de l'extériorité, elle s'essencifie comme une intériorité radicale. Les définitions cartésiennes de la pensée font signe vers cette intériorité consubstantielle à son essence et identique à son pouvoir – « ce qui

¹ Descartes, *Cinquièmes Objections*, *ibid.*, p. 292, 8-28 (tr. fr., *loc. cit.*, p. 736).

² Descartes, *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu...*, Définitions I et II (*AT*, VII p. 160, 6-16 ; tr. fr., *loc. cit.*, p. 586) et *Principes*, I, § 9.

est tellement en nous » - et nous conduisent à « cette sorte de connaissance intérieure qui précède l'acquise », proposition si souvent citée que le moment est peut-être venu d'essayer de l'entendre.

La tercera tesis, irrefutable, ha sido formulada cuando el azar quiso que Descartes estuviera directamente confrontado con la cuestión precisa que planteamos. Y esto pasó cuando, elevándose por una vez por encima de su sensualismo ordinario, Gassendi enunció en el lenguaje propio de la estructura ekstática de todo sentir posible según él. Este texto extraordinario declara que la extremidad del dedo no se toca ella misma, que el ojo no se ve a sí mismo en absoluto, que el entendimiento no se concibe en absoluto. La condición ontológica estructural reivindicada por Gassendi para que la extremidad del dedo, el ojo, el entendimiento, el espíritu entren en la experiencia y sean algo en lugar de nada, la condición estructural del aparecer como tal, es la estructura oposicional del ek-stasis, esto es el venir fuera de sí, en el cual el ojo podrá estar delante de sí y verse a sí mismo. A la pregunta: “por qué y cómo puede hacerse que el ojo no se vea a sí mismo, ni que el entendimiento se conciba a sí en absoluto”, se responde que “esta facultad al no estar fuera de sí [...] no puede formar la noción de sí misma”. Y ahora: “¿Y por qué piensa que el ojo al no verse a sí mismo en sí, se vea, sin embargo, en un espejo? Esto es sin duda porque entre el ojo y el espejo hay un espacio [...]” Y lo mismo vale para el espíritu: “Deme pues un espejo y usted podrá entonces verse y conocerse a usted mismo.”¹

El rechazo radical por parte de Descartes de estas presuposiciones que son las propias de la filosofía occidental, es decir de la fenomenalidad extática, en su pretensión por lo menos en la originariedad, encuentra su expresión positiva en todas las definiciones técnicas que Descartes propone incansablemente y vanamente del pensamiento, de la idea. Todas estas definiciones tematizan la intermediación, a saber el original aparecerse a sí del aparecer como tal, excluyendo de sí la mediación del ek-stasis, consiste en el sentir primitivo del pensamiento en tanto que el sentirse a sí mismo, en el cual el pensamiento se experimenta a sí mismo tal como es. “Bajo el nombre de pensamiento, entiendo todo lo que está tan profundamente en nosotros que somos inmediatamente conscientes (de ello) [...] todo lo que se hace en nosotros, de modo que nosotros lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos.”² En tanto que en su sentirse a sí mismo inmediato, el pensamiento excluye la exteriorización de la exterioridad, él se esencializa como una interioridad radical. Las definiciones cartesianas del pensamiento apuntan hacia esa interioridad consubstancial a su esencia e idéntica

¹ Descartes, *Quintas Objeciones*, *ibid.*, p. 292, 8-28 (tr. fr., *loc. cit.*, p. 736).

² Descartes, *Razones que prueban la existencia de Dios* [...], Definiciones I et II (*AT*, VII p. 160, 6-16 ; tr. fr., *loc. cit.*, p. 586) et *Principios*, I, § 9.

a su poder – “lo que está tan profundamente en nosotros” – y nos conduce a “este tipo de conocimiento interior que precede a lo adquirido (al conocimiento)”, proposición citada tan a menudo que quizás ha llegado el momento para intentar tratar de entenderla.

La connaissance intérieure est « la connaissance de l'âme », la connaissance acquise est « la connaissance du corps ». Dans la connaissance de l'âme et dans la connaissance du corps, il n'est question ni de l'âme ni du corps, encore moins d'une connaissance qui se porterait tour à tour sur l'âme et sur le corps. En ce qui concerne ce dernier d'ailleurs – c'est-à-dire l'étant – il est tombé sous le coup de la réduction. Connaissance de l'âme et connaissance du corps, ces deux expressions doivent être mises l'une et l'autre entre guillemets, elles désignent l'une et l'autre deux modes purs de l'apparaître et de son accomplissement, la connaissance du corps est l'ek-stasis, qui tombe également sous le coup de la réduction, la connaissance de l'âme est « cette sorte de connaissance intérieure » et encore « immédiate » dont il est question maintenant.

Parmi les objections inconsistantes adressés à Descartes par ses illustres contemporains, se trouve une question philosophique ; elle est de Hobbes et mérite d'être citée : « Il est très certain que la connaissance de cette proposition, j'existe, dépend de celle-ci : je pense, comme il nous a été fort bien enseigné. Mais d'où vient la connaissance de celle-ci : je pense ? »¹

La réponse à cette question cruciale, en effet – c'est la question du *cogito* – est la définition technique de l'idée : « Par le nom d'idée j'entends cette forme de chacune de nos pensées par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées. »² Les pensées sont de l'apparaître, des cristaux d'apparaître, c'est en cela qu'elles diffèrent foncièrement des corps, c'est-à-dire de l'étant. Mais l'apparaître n'apparaît que pour autant qu'il s'apparaît à lui-même. Chaque pensée n'est ainsi une pensée que pour autant que, se révélant à elle-même, elle parvient en soi et rejoint son être propre. Pensée pour Descartes ne veut donc pas dire seulement, comme pour nous, la pensée, dans une sorte de désignation extérieure, mais ce par quoi la pensée parvient originellement en soi-même et se trouve être alors, comme telle, la pensée. Comment maintenant la pensée parvient-elle en elle-même ? Une seconde fois la définition technique de l'idée nous dit : non point par une ek-stasis. Mais au contraire le parvenir originel qui traverse toute pensée et constitue son essence n'est pas un parvenir hors de soi, dans l'extériorité, mais un parvenir de chaque pensée en elle-même, la livre à elle-même, la donne à elle-même – étant ainsi son autorévélation, la révélation de la pensée elle-même et non pas d'autre chose, d'une altérité quelconque, d'une

¹ Hobbes, in *AT*, VII, p. 173 (tr. fr., *loc cit.*, p. 602), *Troisièmes Objections*, Alquié, II, p. 602.

² Descartes, *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu*, *loc. cit. supra*, p. 63.

objectivité quelconque. L'idée, prise dans cette signification absolument originelle, nous donne à entendre ce qu'est sa réalité formelle, non la simple forme d'un contenu situé hors d'elle mais, en l'absence de toute extériorité, son unité avec ce contenu radicalmente immanent qu'elle est en elle-même en tant qu'identique à elle, à la pensée.

El conocimiento interior es “el conocimiento del alma”, el conocimiento adquirido es “el conocimiento del cuerpo”. En el conocimiento del alma y en el conocimiento del cuerpo, no es cuestión ni del alma ni del cuerpo, mucho menos de un conocimiento que se llevaría uno tras otro sobre el alma y el cuerpo. En lo que concierne a este último, por otra parte, - es decir, el ente - éste cayó bajo el golpe de la reducción. El conocimiento del alma y el conocimiento del cuerpo, estas dos expresiones deberían ser tanto la una como la otra puestas entre comillas, las dos designan dos modos puros del aparecer y de su realización, el conocimiento del cuerpo es el ek-stasis, que igualmente cae bajo el golpe de la reducción, el conocimiento del alma es “ese tipo de conocimiento interior” y también “inmediato”, ésta es la cuestión de la que nos ocupamos ahora.

Entre las objeciones inconsistentes dirigidas a Descartes por sus ilustres contemporáneos, se encuentra una cuestión filosófica; ella es la de Hobbes y merece ser citada: “Es muy cierto que el conocimiento de esta proposición, yo existo, depende de esto: yo pienso, como bien se nos ha enseñado. Pero ¿de dónde viene el conocimiento de éste: ¿yo pienso?”¹

La respuesta a esta pregunta crucial, en efecto - es la cuestión del *cogito* - es la definición técnica de la idea: “bajo el nombre de idea entiendo esa forma de cada uno de nuestros pensamientos por la percepción inmediata de la cual nosotros tenemos conocimiento de estos mismos pensamientos.”² Los pensamientos son del aparecer, cristales del aparecer, es en esto que difieren profundamente de los cuerpos, es decir, del ente. Sin embargo, el aparecer no aparece sino sólo cuando él aparece a sí mismo. Cada pensamiento no es, así, un pensamiento sino revelándose a sí mismo, llega hasta sí y alcanza su propio ser. Pensamiento para Descartes no quiere decir, pues, solamente, como para nosotros, el pensamiento, en un cierto tipo de designación exterior, sino aquello por lo que el pensamiento vuelve originalmente a sí mismo y se encuentra que es entonces, como tal, pensamiento. ¿Cómo es que ahora el pensamiento se alcanza en sí mismo? Una segunda vez, la definición técnica de la idea, nos lo dice: de ninguna manera por un ek-stasis. Sino, al contrario, el alcanzar original que atraviesa todo pensamiento y constituye su esencia no es un alcanzar fuera de sí, en la exterioridad, sino un alcanzar de cada pensamiento en él mismo, entregado a él mismo, dado a él mismo - siendo así su auto-revelación, la revelación del pensamiento mismo y no de otra cosa, de una alteridad cualquiera, de una objetividad cualquiera. La idea, tomada en esta

¹ Hobbes, in *AT*, VII, p. 173 (tr. fr., *loc cit.*, p. 602), *Terceras Objeciones*, Alquié, II, p. 602.

² Descartes, *Razones que prueban la existencia de Dios*, *loc. cit. supra*, p. 63.

significación absolutamente original, nos da a entender lo que es su realidad formal, no la forma simple de un contenido situado fuera de ella, sino en ausencia de toda exterioridad, su unidad con este contenido radicalmente immanente, que ella es sí misma en tanto que idéntica a ella, al pensamiento.

Voilà pourquoi, parce que l'idée ne révèle en soi rien d'autre que la pensée, les exemples pris par Descartes pour circonscrire l'idée en tant qu'essence originelle de la pensée se limitent aux modalités immanentes de celle-ci : « Je prends le nom d'idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit. En sorte que lorsque je veux et que je crains, ce vouloir et cette crainte sont mis par moi au nombre des idées. »¹ Toutes les modalités immanentes de la pensée, les sensations, les sentiments, doivent être considérés « comme des idées qui sont seulement en notre âme ». Pour dire cette autoréférence à soi de l'apparaître et son installation en soi-même, cette immanence et ce rejet en soi de la pensée, la proposition « je pense » paraît trop simple. Pour une formulation adéquate du *cogito*, il faudra attendre longtemps, attendre Nietzsche qui dira, non pas « je suis », mais de façon plus rigoureuse et fondamentale, « je suis ce que je suis »², posant ainsi en effet l'assise de toutes les grandes analyses de la dernière période de sa pensée.

De la connaissance de l'âme Descartes n'affirme pas seulement son irréductibilité à la connaissance du corps mais encore son primat sur celle-ci, primat si essentiel que c'est à l'établir que se voue la seconde *Méditation*. Ce qui est alors donné à entendre, c'est que la « connaissance du corps », c'est-à-dire le voir en lui-même et en tant que tel – qu'il soit le voir des yeux ou ce qui en reste après la réduction, un attouchement, une imagination ou une inspection de l'esprit – un tel voir en tout cas présuppose, en tant que vision de ce qu'il voit, en tant que jet de ce qui se trouve jeté par-devers lui, l'apparaître à soi de cette vision elle-même, l'autorévélation de son ek-stasis comme différente de celle-ci toutefois et comme son préalable. C'est de cette façon seulement que « la connaissance que nous avons

¹ Descartes, *Troisièmes Objections et Réponses*, AT, VII, p. 181, 7-10 (tr. fr., *op. cit.*, p. 611-2)

² Nietzsche, *La Généalogie de la Morale*, III, § 14 (*Œuvres philosophiques*, VII, Paris, Gallimard, 1971, p. 312).

de notre pensée précède celle que nous avons du corps »¹, car si elle lui était identique en tant que connaissance, c'est-à-dire dans l'essence de son apparaître, comment pourrait-elle en être la présupposition ?

Esto es así, porque la idea no revela en sí más que el pensamiento, los ejemplos tomados por Descartes para circunscribir la idea como esencia original del pensamiento se limitan a las modalidades inmanentes de ésta: “Tomo el nombre de idea para todo lo que es concebido inmediatamente por el espíritu. De modo que cuando yo quiero y que yo temo, este querer y este temor son puestos por mí en cómo un total de ideas.”² Todas las modalidades inmanentes del pensamiento, las sensaciones, los sentimientos, deben ser consideradas “como ideas que están solamente en nuestra alma”. Para decir esa auto-referencia a sí del aparecer y su instalación en sí mismo, esa inmanencia y ese rechazo en sí del pensamiento, la proposición “yo pienso” parece demasiado simple. Para una formulación adecuada del *cogito*, habrá que esperar mucho tiempo, esperar a Nietzsche que dirá, no “yo soy”, sino de una manera más rigurosa y más fundamental, “yo soy lo que soy”³, poniendo así, en efecto, el cimiento de todos los grandes análisis del último período de su pensamiento.

Del conocimiento del alma Descartes no afirma solamente su irreductibilidad al conocimiento del cuerpo, sino que además afirma también su primado sobre éste, primado tan esencial que la segunda *Meditación* se consagra a establecerlo. Lo que entonces se da a entender, es que el “conocimiento del cuerpo”, es decir, el ver en sí mismo y como tal – que es el ver de los ojos o lo que queda después de la reducción, un roce, una imaginación o una inspección del espíritu – (un) tal ver en todo caso presupone, como visión de lo que ve, como rayo de lo que se encuentra lanzado ante él, el aparecer a sí de esa visión misma, la auto-revelación de su ek-stasis siendo diferente de éste y sin embargo, como su condición previa. ¿Es solamente de esta manera que “el conocimiento que tenemos

¹ Descartes, *Principes*, I, § 11.

² Descartes, *Terceras Objeciones y Respuestas*, AT, VII, p. 181, 7-10 (tr. fr., *op. cit.*, p. 611-2)

³ Nietzsche, *La Genealogía de la Moral*, III, § 14 (*Œuvres philosophiques*, VII, Paris, Gallimard, 1971, p. 312).

de nuestro pensamiento precede el que tenemos del cuerpo”¹, porque si le fuera idéntica como conocimiento, es decir, en la esencia de su aparecer, ¿cómo podría ser la presuposición?

C'est ici la troisième composante de l'idée de phénoménologie qui nous interpelle. Montrant, à propos de la chose qui pense, comment la substantialité et la matérialité de cette « chose » sont la substantialité et la matérialité de la phénoménalité pure comme telle, nous y avons déjà fait allusion. J'appelle phénoménologie matérielle celle qui prend en compte la matérialité phénoménologique de la phénoménalité pure, c'est-à-dire celle-ci dans son effectivité. Une telle phénoménologie n'a pas affaire à des « phénomènes », c'est-à-dire à des contenus de connaissance, se demandant notamment lesquels sont susceptibles d'être posés, en vertu du mode selon lequel ils se donnent à nous, avec un degré de validité déterminé et à la limite exemplaire. Il s'agit uniquement de ce mode de donation et finalement de la phénoménalité pure en laquelle il consiste : celle-ci doit être prise en considération et apportée à l'apparence. À vrai dire, c'est la phénoménalité pure comme telle qui s'apporte elle-même à l'apparence en vertu de son pouvoir propre. La phénoménologie matérielle n'a d'autre dessein que de lire dans cette phénoménalité accomplie la structure de son mode d'accomplissement, c'est-à-dire sa matérialité phénoménologique. L'opposition structurelle du *videor* et du *videre* en laquelle s'épuise le cartésianisme des commencements n'est philosophiquement fondée que si l'opposition des deux modes primitifs selon laquelle se matérialise la phénoménalité signifie que c'est l'apparaître dans la matérialité de son apparaître qui diffère chaque fois. Bien plus, si ledit projet cartésien vise à établir non seulement une dissociation radicale entre ces deux modes de la phénoménalité mais en outre une hiérarchie entre eux, telle que l'un d'eux seulement échappe à la réduction, alors ce qui doit être montré c'est comment en effet, en un tel surgissement primitif de la phénoménalité, tout ce qui se phénoménalise en lui et lui appartient s'y montre tel qu'il est, dans sa réalité. Car c'est seulement en reconnaissant dans le mode de sa présentation effective et dans la matérialité phénoménologique pure de cette présentation quelque chose comme une omni-exhibition de soi-même qu'on peut affirmer que semblable manifestation en est une d'absolue et d'indubitable. Descartes a-t-il jamais une seule fois désigné la substance phénoménologique de l'apparition comme s'auto-attestant elle-même, comme s'auto-présentant en elle-même et telle qu'elle est, comme le fondement et l'essence de toute vérité absolue ?

L'article 26 des *Passions de l'âme* répond à cette interrogation dernière. Développant une problématique pré-scientifique conformément à la thèse générale du *Traité*, à savoir l'action du corps sur l'âme par l'entremise des nerfs et des esprits animaux, se tenant ainsi aux antipodes de la réduction, il fait brusquement retour à celle-ci. Est évoquée de nouveau la situation du sommeil mais aussi de la veille que rien ne permet de distinguer l'une de l'autre. Ce que le dormeur ou le veilleur pense voir ou sentir dans son corps est mis hors jeu, le voir et le sentir de

¹ Descartes, *Principios*, I, § 11.

nouveau récusés dans leur prétention d'atteindre la vérité, rejetés hors de sa sphère, tandis que le se sentir soi-même ou plutôt sa matérialité et sa substantialité phénoménologique pure, à savoir l'affectivité de cette auto-affection originelle, cette affectivité en général et toutes ses modalités se trouvent marquées soudain du sceau de l'absolu. Elles se révèlent dans la substantialité de leur phénoménalité propre, dans leur affectivité et par elle, comme elles sont en elles-mêmes, et aucune illusion n'a pouvoir contre elles.

Es aquí que el tercer componente la idea de fenomenología nos suscita interés. Mostrando, a propósito de la cosa que piensa, cómo la sustancialidad y la materialidad de esa "cosa" son la sustancialidad y la materialidad de la fenomenalidad pura como tal, ya habíamos hecho alusión a esto. Llamo fenomenología material a aquella fenomenología que toma en consideración la materialidad fenomenológica de la fenomenalidad pura, es decir, en su efectividad. Tal fenomenología no está en relación con los "fenómenos", es decir, con los contenidos del conocimiento, preguntándose particularmente por cuáles son susceptibles de ser planteados, en virtud del modo según el cual se dan a nosotros, con un grado de validez determinado y en última instancia ejemplar. Únicamente se trata de este modo de donación y finalmente de la fenomenalidad pura, en el cual consiste: ésta debe ser tomada en consideración y llevada a la apariencia. A decir verdad, es la fenomenalidad pura y como tal la que se trae a sí misma a la apariencia en virtud de su poder propio. La fenomenología material no tiene otro propósito que el de leer en esta fenomenalidad realizada, la estructura de su modo de realización, es decir, su materialidad fenomenológica. La oposición estructural del *videor* y del *videre*, en la cual se agota el cartesianismo del comienzo no está filosóficamente fundada sino sólo si la oposición de los dos modos primitivos, según la cual se materializa la fenomenalidad, significa que es el aparecer en la materialidad de su aparecer el que difiere cada vez. Más aún, si el susodicho proyecto cartesiano pretende establecer no solamente una disociación radical entre estos dos modos de la fenomenalidad, sino además una jerarquía entre ellos, tal que solamente uno de las dos escapa de la reducción, entonces lo que debe ser mostrado es cómo en efecto, en tal surgimiento primitivo de la fenomenalidad, todo lo que se fenomenaliza en sí y le pertenece, se muestra tal como es, en su realidad. Porque solamente reconociendo en el modo de su presentación efectiva y en la materialidad fenomenológica pura de esta presentación, algo como una omni-exhibición de sí mismo es que se puede afirmar que semejante manifestación es absoluta e indudable. ¿Descartes alguna vez designó la sustancia fenomenológica de la aparición como la que se auto-confirma ella misma, como auto-presentarse en ella misma y tal como es, como el fundamento y la esencia de toda verdad absoluta?

El artículo 26 de las *Pasiones del alma* responde a esta última interrogación. Desarrollando una problemática pre-científica conforme a la tesis general del *Tratado*, a saber, la acción del cuerpo sobre el alma por la intervención de los nervios y de los espíritus animales, resistiéndose así a las antípodas de la reducción, él vuelve bruscamente a ésta. Es evocada de nuevo la situación del sueño, pero también de la vigilia que no permite distinguir en nada la una de la otra. Lo que el dormido o el que está en vigilia piensa ver o sentir en su cuerpo es puesto fuera de juego, el ver y el sentir de nuevo recusados en su pretensión de

alcanzar la verdad, rechazados fuera de su esfera, mientras que el sentirse a sí mismo o, más bien, su materialidad y su sustancialidad fenomenológica pura, a saber, la afectividad de esta auto-afección original, esta afectividad en general y todas sus modalidades se encuentran marcadas de repente por el sello de lo absoluto. Se revelan en la sustancialidad de su fenomenalidad propia, en su afectividad y por ella, como son en sí mismas, y ninguna ilusión tiene poder contra ellas.

« Ainsi souvent lorsqu'on dort, et même quelque fois en étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement ; mais, encore qu'on soit endormi ou qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste et ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion ».

Ainsi l'opposition cruciale du cartésianisme du commencement, celle du *videor* et du *videre*, se répète-t-elle, dans une phénoménologie matérielle surdéterminée ou plutôt fondée par la substantialité phénoménologique des modes fondamentaux de l'apparaître, elle se propose maintenant comme celle de la passion et de la perception : « On peut être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps, mais [...] on ne peut l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent. »

En tant que possibilité ultime de la pensée, c'est-à-dire l'apparaître, l'affectivité règne sur tous ses modes et les détermine tous secrètement. Chez Descartes lui-même, ne voit-on pas ce règne de la passion s'étendre étrangement ? Passions *stricto sensu* qui se « rapportent à l'âme », mais aussi qui se rapportent aux objets, à notre corps, elles sont circonscrites chez Descartes, c'est vrai, non seulement en raison de leur affectivité intrinsèque mais aussi, on le sait, par la construction transcendante de la *permixtio*. Mais le corps tombe sous le coup de la réduction. Dira-t-on que celle-ci est provisoire ? Il s'en faut de beaucoup : en tant que variation eidétique, le doute libère ce qui demeure. En ce qui concerne la relation de l'affectivité et du corps au sens où l'entend Descartes, la réduction signifie ceci : dans la matérialité phénoménologique de la phénoménalité pure de l'apparaître originel en tant que cette matérialité est l'affectivité et dans la dimension phénoménologique constituée par elle, « le corps » n'est pas compris et ne le sera jamais.

Risibles sont d'ailleurs en général toutes les tentatives d'explication de l'affectivité pour autant qu'elles la présupposent inévitablement comme cela même qu'elles prétendent expliquer. Quoi qu'il en soit d'ailleurs du contenu dogmatique du cartésianisme et de ses théories, ne voyons-nous pas la passion s'étendre bien au-delà du domaine qui leur est assigné, au point de prendre en elle par exemple la volonté infinie, et cela pour autant que celle-ci est considérée dans sa possibilité la plus intérieure, c'est-à-dire justement dans son inhérence possible à la pensée : « Et bien qu'au regard de notre âme, ce soit une action de vouloir quelque chose, on

peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir ce qu'elle veut. »

“Así, a menudo cuando se duerme, y lo mismo una vez estando despiertos, imaginamos ciertas cosas tan fuertemente, que pensamos verlas delante o sentir las en el cuerpo, aunque no estén allí de ninguna manera; pero, aunque se esté adormecido o soñando sabríamos sentirnos tristes y conmovidos de cualquier otra pasión, tal que no sería muy cierto que el alma tiene en sí esta pasión”.

Así la oposición crucial del cartesianismo del comienzo, la del *videor* y del *videre*, se repite, en una fenomenología material sobre determinada o, más bien, fundada por la sustancialidad fenomenológica de los modos fundamentales del aparecer, ella se propone ahora como la de la pasión y de la percepción: “Podemos ser engañados experimentando las percepciones que se remiten a los objetos que están fuera de nosotros, o bien las que se remiten a algunas partes de nuestro cuerpo, pero [...] no podemos serlo de la misma manera al experimentar las pasiones, aun más cuando ellas son tan próximas y tan interiores a nuestra alma que es imposible que ella las sienta sin que verdaderamente sean tales como las siente.”

En tanto que posibilidad última del pensamiento, es decir, el aparecer, la afectividad reina sobre todos sus modos y los determina a todos secretamente. ¿En Descartes mismo, no vemos este reinado de la pasión extenderse de manera extraña? Pasiones *stricto sensu* que se “relacionan con el alma”, pero también que se remiten a los objetos, a nuestro cuerpo, ellas están circunscritas en Descartes, es verdad, no solamente en razón de su afectividad intrínseca, sino también, lo sabemos, por la construcción transcendente de la *permixtio*. Sin embargo, el cuerpo cae bajo el golpe de la reducción. ¿Se dirá que ésta es provisional? Hace falta mucho para esto: en tanto que variación eidética, la duda libera lo que permanece. En lo que concierne a la relación de la afectividad y del cuerpo en el sentido que lo entiende Descartes, la reducción significa esto: en la materialidad fenomenológica de la fenomenalidad pura del aparecer original, en tanto que esa materialidad es la afectividad y en la dimensión fenomenológica constituida por ella, “el cuerpo” no está comprendido y no lo estará nunca.

Por otra parte, son risibles en general todas las tentativas de explicación de la afectividad, siempre que la presupongan inevitablemente como eso mismo que ellas pretenden explicar. Sea lo que sea, por otra parte, del contenido dogmático del cartesianismo y de sus teorías, no veamos que la pasión se extienda mucho más allá del dominio que les es asignado, hasta el punto de tomar en ella, por ejemplo, la voluntad infinita, y esto siempre y cuando ésta sea considerada en su posibilidad más interior, es decir, justamente en su inherencia posible al pensamiento: “Y aunque respecto a nuestra alma, esto sería una acción de querer algo, podemos

decir que es también en ella una pasión de percibir lo que quiere.”

Or devant cette intuition aveuglante de l'affectivité comme constituant la première venue à soi de l'apparaître, l'auto-affection originelle en laquelle il s'apparaît lui-même et surgit dans l'apparence de sa phénoménalité propre, le regard cartésien se détourne : l'affectivité n'est pas l'essence de la pensée, sa substance – à savoir cette substantialité phénoménologique de la phénoménalité pure – elle lui advient non en vertu de ce qu'elle est et comme identique au pouvoir qui la produit, mais comme un accident la contraignant de l'extérieur, comme son trouble, de telle sorte que le principe de la réduction est de nouveau bafoué.

Le cartésianisme est alors la proie d'une dialectique inexorable qui a d'ailleurs une signification absolument générale et le dépasse de beaucoup. Si ce n'est plus l'affectivité qui construit de l'intérieur l'apparaître et le rend possible en sa semblance première, lui octroyant l'effectivité de sa matière phénoménologique, où réside alors le pouvoir par lequel la phénoménalité advient, quelle est la substance phénoménologique de cette première advenue ? C'est l'ek-stasis, c'est la lumière de l'extériorité qui se pro-pose comme l'unique référence du concept de la phénoménalité et par suite de la phénoménologie elle-même. L'immanence prescrite par toutes les définitions cartésiennes de la pensée et de l'idée n'est plus qu'une simple prescription et devient fragile dès que se dérobe son assise phénoménologique. C'est la lumière, plutôt, la lumière de l'ek-stasis et de tout ce qu'elle fonde, de la représentabilité et de la ratio, qui va fournir cette assise et, se substituant subrepticement à l'immédiation de l'apparaître, prendre sa place, une place que, en son invisible retrait du monde, il laisse toujours libre. Ainsi s'accomplit l'oubli du commencement et sa perte. Le cogito est démembré, la semblance première du *videor* s'abolit en celle du *videre*, la « pensée » cartésienne n'est plus l'âme, elle n'est plus la vie, mais son contraire, elle est devenue la pensée des modernes, la connaissance.

Comment s'accomplit chez Descartes l'obnubilation du *videor* par le *videre* et son oubli progressif, c'est ce que montre déjà la fin de la seconde *Méditation*, minée par une contradiction profonde. D'une part il s'agit de montrer que la connaissance de l'âme est plus aisée que celle du corps et que tous les pouvoirs qui lui servent à connaître celui-ci doivent être connus d'abord en eux-mêmes, au sein d'une semblance plus originelle. D'autre part, sous prétexte de mieux saisir cette connaissance de l'âme et justement parce qu'elle est immanente à celle du corps, c'est celle-ci en réalité qui est thématifiée. Les facultés de l'âme deviennent des facultés de la connaissance et sont appréciées comme telles.

Ahora bien, delante de esta intuición deslumbradora de la afectividad como constituyente de la primera venida a sí del aparecer, la auto-afección original en la cual él se aparece a sí mismo y surge en la apariencia de su fenomenalidad propia, la mirada cartesiana se desvía: la afectividad no es la esencia del pensamiento, su sustancia – a saber, esa sustancialidad fenomenológica de la fenomenalidad pura – ella adviene no en virtud de lo que es y como idéntica al poder que la produce, sino como un accidente desde el exterior, como su disturbio, de tal modo que el principio de la reducción es de nuevo burlado.

El cartesianismo es entonces (la) presa de una dialéctica inexorable que tiene, por cierto, una significación absolutamente general y lo sobrepasa por mucho. Si ya no es la afectividad la que construye desde el interior del aparecer y lo hace posible en su apariencia primera, otorgándole la efectividad de su materia fenomenológica, ¿dónde reside entonces el poder por el cual la fenomenalidad adviene, el cual es la sustancia fenomenológica de ese primer advenimiento? Es el ek-stasis, es la luz de la exterioridad la que se pro-pone como la única referencia del concepto de la fenomenalidad y a consecuencia de la fenomenología misma. La inmanencia prescrita por todas las definiciones cartesianas del pensamiento y de la idea no es más que una simple prescripción y se vuelve frágil tan pronto como se ocultan sus cimientos fenomenológicos. Es la luz, más bien, la luz del ek-stasis y de todo lo que ella funda, de la representabilidad y de la *ratio*, la que va a abastecer ese cimiento y, sustituyéndose subrepticamente en la intermediación del aparecer, toma su lugar, un lugar que, en su retirada invisible del mundo, deja siempre libre. Así se realiza el olvido del comienzo y su pérdida. El *cogito* es desmembrado, la primera apariencia del *videor* se abole en la del *videre*, el “pensamiento” cartesiano no es más el alma, no es más la vida, sino su contrario, se ha convertido en el pensamiento de los modernos, el conocimiento.

Cómo se realiza en Descartes la obnubilación del *videor* por el *videre* y su olvido progresivo, es lo que muestra ya el fin de la segunda *Meditación*, minado por una contradicción profunda. De una parte se trata de mostrar que el conocimiento del alma es más cimentado que el del cuerpo y que todos los poderes que le sirven para conocer a éste deben ser conocidos primero en ellos mismos, en el seno de una apariencia más original. Por otra parte, so pretexto de aprehender mejor este conocimiento del alma y justamente porque ella es inmanente a la del cuerpo, es ésta en realidad la que es tematizada. Las facultades del alma devienen las facultades del conocimiento y son apreciadas como tal.

La troisième *Méditation* accentue ce glissement. Se produit en premier lieu une substitution décisive, la substitution au *cogito* lui-même de sa relation au *cogitatum*, c'est cette relation ou plutôt le *cogitatum* lui-même qui devient le thème de l'analyse. Il s'agit d'accroître la connaissance mais d'abord de la fonder définitivement, comme si le *cogito* ne l'avait pas fait. L'oubli du *videor* comme immédiation du *videre* le révélant originellement à lui-même tel un voir alors irréductible et incontestable, laisse la place à un tout autre projet, celui de le légitimer médiatement par la véracité divine, laquelle doit être lue dans l'idée de Dieu comme *cogitatum* et renvoie ainsi à l'inventaire des *cogitata* et au problème de leur statut. Le *cogitatum* doit échapper à la réduction par lui-même – ce qui signifie que l'être pensé, l'être représenté, l'être vu, si l'on s'en tient à lui tel qu'il est pensée, représenté, vu, est indubitable. Mais l'être vu comme tel, le fait d'être vu considéré comme une condition phénoménologique, abstraction faite de ce qui est vu, c'est la vue elle-même, c'est le voir se déployant dans son espace de lumière. La semblance originelle de son immédiation essentielle inaperçue en lui, le *cogito* n'est rien de plus qu'un tel voir, son apparaître est celui du *cogitatum*, l'apparaître en lequel le *cogitatum* n'est que *cogitatum*. La lecture heideggérienne du *cogito* dans *Nietzsche II*, avec ses graves manquements, avec sa réduction explicite et délibérée du « je pense » à un « je me représente », se situe à ce niveau. Mais on n'en finirait pas s'il fallait citer toutes les interprétations qui ramènent la phénoménalité du *cogito* à la lumière de la Règle I, par exemple celle de Guérout, au terme de laquelle le *cogito* cartésien est un *cogito* kantien, voire fichtéen. Derrière ces méprises se tient une présupposition absolument générale : privée en effet de sa dimension d'intériorité radicale, réduite à une condition de l'objectivité et de la représentation, constituant bien plutôt cette structure, la subjectivité du sujet n'est plus rien d'autre que l'objectivité de l'objet.

Ce qu'opère la troisième *Méditation*, c'est donc toute autre chose que le déplacement thématique du *cogito* au *cogitatum*, c'est la réduction du premier à n'être que la condition du second. Or une telle réduction, en laquelle se perd l'essence de la vie, ne s'accomplit pas seulement de manière subreptice, à l'insu en quelque sorte de Descartes ou de son lecteur, elle est revendiquée quand le *cogito* devient le critère de toute vérité possible et cela en tant que « perception claire et distincte » de ce qui est connu, et quand le *cogito* devient la première de ces vérités, soit le contraire de ce qu'il est, à savoir une évidence.

Toutefois l'immédiation de l'apparaître, parce qu'elle est aussi celle du savoir, ne se laisse pas si facilement oublier et le cartésianisme, dans ses aperçus les plus fulgurants, y renvoie. Dès lors se crée, sur le plan de la technicité philosophique du cartésianisme, une situation singulière : tous les concepts clés de

la pensée cartésienne – pensée, idée, aperception, perception, clarté, distinction, confusion, obscurité – renvoient tour à tour aux deux modes selon lesquels se phénoménalise la phénoménalité et à leur matérialité spécifique. De cette amphibologie constante résulte un texte illisible sans les repères que peut seule lui fournir une phénoménologie matérielle.

La tercera *Meditación* acentúa ese deslizamiento. Se produce en primer lugar una sustitución decisiva, la sustitución al *cogito* mismo de su relación al *cogitatum*, es esa relación o más bien el *cogitatum* mismo el que se convierte en el tema del análisis. Se trata de aumentar el conocimiento, pero primero de fundarlo definitivamente, como si el *cogito* no lo hubiera hecho. El olvido del *videor* como intermediación del *videre* que lo revela originalmente a sí mismo, un tal ver entonces irreductible e indiscutible, da lugar a otro proyecto, el de legitimarlo mediatamente por la veracidad divina, la cual debe ser leída en la idea de Dios como *cogitatum* y reenvía así al inventario de los *cogitata* y al problema de su estatuto. El *cogitatum* debe escapar de la reducción por sí mismo –lo que significa que el ser pensado, el ser representado, el ser visto, si se resiste a sí tal como es pensado, representado, visto, es indudable. A pesar de ello, el ser visto como tal, el hecho de ser visto considerado como una condición fenomenológica, abstracción hecha de lo que es visto, es la vista misma, es el ver que se despliega en su espacio de luz. La apariencia original de su intermediación esencial inadvertido en él, el *cogito* no es nada más que un tal ver, su aparecer es el del *cogitatum*, el aparecer en el cual el *cogitatum* no es más que *cogitatum*. La lectura heideggeriana del *cogito* en Nietzsche II, con sus graves errores (filosóficos), con su reducción explícita y deliberada del “yo pienso” a un “yo me represento”, se sitúa en este nivel. Pero no acabaríamos si hubiera que citar todas las interpretaciones que vuelven a llevar la fenomenalidad del *cogito* a la luz de la Regla I, por ejemplo la de Guérout, al término de la cual el *cogito* cartesiano es un *cogito* kantiano, casi fichteano. Detrás de estas malas interpretaciones se encuentra una presuposición absolutamente general: privada, en efecto, de su dimensión de interioridad radical, reducida a una condición de la objetividad y de la representación, que constituye más bien esta estructura, la subjetividad del sujeto no es nada más que la objetividad del objeto.

Lo que opera la tercera *Meditación*, es pues otra cosa muy diferente al desplazamiento temático del *cogito* al *cogitatum*, esto es la reducción del primero a no ser más que sólo la condición del segundo. Ahora bien, tal reducción, en la cual se pierde la esencia de la vida, no se realiza solamente de manera subrepticia, a espaldas en cierto modo de Descartes o de su lector, es reivindicada cuando el *cogito* deviene el criterio de toda verdad posible y esto como “percepción clara y distinta” de lo que es conocido, y cuando el *cogito* deviene la primera de estas verdades, sea lo contrario de lo que es, a saber una evidencia.

No obstante la intermediación del aparecer, porque es también la del saber, no se deja olvidar tan fácilmente y el cartesianismo, en sus estimaciones más fulgurantes, reenvía (a ello). Desde entonces se crea, sobre el plan de la tecnicidad filosófica del cartesianismo, una situación singular: todos los conceptos claves del

pensamiento cartesiano – pensamiento, idea, apercepción, percepción, claridad, distinción, confusión, oscuridad – reenvían uno tras otro a los dos modos según los cuales se fenomenaliza la fenomenalidad y a su materialidad específica. De esta anfibología constante resulta un texto ilegible sin las referencias que sólo le puede proporcionar una fenomenología material.

D'autant que ce n'est pas seulement le contenu de ces concepts qui varie du tout au tout mais le jeu relationnel dans lequel ils sont pris change lui aussi selon la dimension de l'apparaître dont ils cherchent à fixer les lois. Ainsi pour circonscrire la phénoménalité originelle, exclusive de l'ek-stasis, Descartes va-t-il employer les mots de l'ek-stase et de la connaissance, subsumant sous une terminologie monotone deux ordres irréductibles. Quant au jeu relationnel des ces concepts amphibologiques, bornons-nous aux indications suivantes :

1/Clarté est identique à confusion et à obscurité dans le cas où elle désigne l'immédiation de l'apparaître, c'est-à-dire une seule essence, claire en tant qu'elle accomplit l'œuvre de la phénoménalité, obscure en tant que la matière phénoménologique de cet accomplissement est l'affectivité. Ainsi en est-il au § 46 des *Principes* I où Descartes déclare : « Lorsque quelqu'un sent une douleur cuisante, la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard ». Il convient de ne pas confondre cette connaissance avec le faux jugement qui fait que ce quelqu'un s' imagine ressentir la douleur dans la partie blessée du corps « encore qu'il n'aperçoive rien clairement que le sentiment et la pensée confuse qui est en lui. » À la clarté et à l'obscurité en tant qu'identiques dans l'essence originelle de l'apparaître, il appartient de ne pouvoir se changer l'une dans l'autre, étant toujours le Même, à savoir cette dimension où la phénoménalité se déploie dans l'invisible, de telle manière que rien de ce qui grandit en elle ne s'en va jamais hors d'elle, de même que rien de ce qui se tient hors d'elle ne parvient non plus en elle, de telle manière que ce qui est vivant l'est à jamais.

2/ Clarté en tant qu'opposé à la confusion et à l'obscurité est celle de l'ek-stasis et indique donc une unique essence, claire en tant qu'elle ouvre le lieu où se concentre la lumière, obscure en tant que ce lieu de lumière s'entoure d'ombre, à savoir de l'horizon non thématizable de toute ex-position extatique. Clair ou obscur est l'étant en tant qu'il advient à la condition d'ob-jet, en sorte qu'il ne revêt jamais ces caractères en lui-même mais seulement dans son exposition et par elle. Clarté et confusion sont ici des déterminations phénoménologiques pures consubstantielles à la phénoménalité de l'ek-stasis et prescrites par elle. Elles construisent ensemble la phénoménalité du monde dont la méthode cartésienne

tente de façon pathétique d'exorciser la finitude essentielle.

Tanto que no es solamente el contenido de estos conceptos el que varía totalmente, sino que el juego relacional en el cual son tomados también cambia según la dimensión del aparecer cuyas leyes buscan fijar. Así, para circunscribir la fenomenalidad original, exclusiva del ek-stasis, Descartes va a emplear las palabras de la ek-stasis y del conocimiento, subsumiéndolas bajo una terminología monótona de dos órdenes irreductibles. En cuanto al juego relacional de estos conceptos anfibológicos, limitémonos a las indicaciones siguientes:

1 / Claridad es idéntica a confusión y a oscuridad en el caso que designe la intermediación del aparecer, es decir, una sola esencia, clara en tanto que realiza la obra de la fenomenalidad, oscura en tanto que la materia fenomenológica de esa realización es la afectividad. Así es en el § 46 de los *Principios* I donde Descartes declara: "Cuando alguien siente un dolor agudo, el conocimiento que él tiene de ese dolor es claro a su modo de ver". Conviene no confundir ese conocimiento con un juicio falso que hace que ese alguien se imagine sentir nuevamente el dolor en la parte herida del cuerpo "aunque no perciba claramente nada más que el sentimiento y el pensamiento confuso que está en él." A la claridad y a la oscuridad en tanto que idénticos en la esencia original del aparecer, corresponde el no poder cambiarse la una en la otra, siendo siempre lo Mismo, a saber, esa dimensión donde la fenomenalidad se despliega en lo invisible, de tal manera que nada de lo que crezca en ella no se va jamás fuera de ella, al igual que nada de lo que está fuera de ella no regresa tampoco a ella, de tal modo que lo que es viviente lo es para siempre.

2/Claridad como opuesto a la confusión y a la oscuridad es la del ek-stasis e indica pues una esencia única, clara en tanto que abre el lugar donde se concentra la luz, oscura en tanto que ese lugar de luz se rodea de sombra, a saber, del horizonte no tematizable de toda ex-posición extática. Claro u oscuro es el ente en tanto que él adviene a la condición de ob-jeto, de modo que él mismo no reviste jamás estos caracteres en sí mismo, sino solamente en su exposición y por ella. Claridad y confusión son aquí determinaciones fenomenológicas puras consubstanciales a la fenomenalidad del ek-stasis y prescritas por ella. Ellas construyen juntas la fenomenalidad del mundo, cuyo método cartesiano intenta de

modo patético exorcizar la finitud esencial.

Ainsi *cogito* ne veut pas dire une chose mais bien deux, non seulement différentes mais hétérogènes – à tel point que leur co-appartenance à l'origine et leur être-ensemble dans cette co-originarité est sans doute l'un des problèmes majeurs de la philosophie. N'est-il pas extraordinaire que le plus cartésien des cartésiens ait été conduit à dire, sur le phénomène irréductible et incontestable que la doctrine se donnait explicitement comme point de départ et d'appui assuré, exactement le contraire de ce qu'avait formulé son auteur Descartes, à savoir que le *cogito* n'est pas une évidence ni la plus claire de toutes, mais un abîme d'obscurité, qu'il n'est pas une connaissance ni la première de toutes, mais ce dont nous n'avons aucune connaissance seulement concevable, que l'âme par conséquent n'est pas plus aisée à connaître que le corps, mais inconnaissable au contraire et, bien plus, que le seul savoir que l'on soit en mesure d'acquérir à son sujet ne puisse l'être que par analogie avec le savoir du corps et à partir de celui-ci, que finalement l'idée d'âme, au lieu de constituer le préalable et le fondement de toute connaissance ne peut jouer un tel rôle, et cela pour cette raison ultime qu'elle n'existe pas, pas pour nous en tout cas. Mais le plus surprenant, c'est sans doute qu'avec de telles propositions et en dépit de leur opposition terme à terme aux thèses cardinales du cartésianisme, Malebranche, loin de s'écarter d'elles en propose pour la première fois et peut-être la dernière une répétition radicale allant au plus initial de ce commencement, dans la fulgurance de la vision métaphysique.

La définition cartésienne de l'homme comme âme, c'est-à-dire comme phénoménalité pure, pose de graves problèmes. Très largement, le monde culturel auquel nous appartenons procède de ceux-ci et de l'incapacité de lui apporter une solution adéquate. Est-ce un hasard si aujourd'hui dans presque tous les domaines les recherches en cours se définissent par un rejet implicite ou explicite du cogito, mais si leur lieu commun aussi est une totale incompréhension à son égard ? Les problèmes posés par une définition phénoménologique de l'homme n'en subsistent pas moins, prenant souvent l'allure de difficultés insurmontables. Seule peut-être une phénoménologie matérielle sera en mesure de les affronter, seule une telle phénoménologie se donnera des moyens à la mesure de sa tâche.

Así *cogito* no quiere decir una cosa sino más bien dos, no sólo diferentes sino heterogéneas – a tal punto que su co-pertenencia al origen y su ser-conjunto en esa co-origenariedad es sin duda uno de los mayores problemas de la filosofía. No es extraordinario que el más cartesiano de los cartesianos haya sido conducido a decir, sobre el fenómeno irreductible e indiscutible que la doctrina que explícitamente se daba como punto de partida y de apoyo asegurado, (es) exactamente lo contrario de lo que había formulado su autor Descartes, a saber, que el *cogito* no es una evidencia ni la más clara de todas, sino un abismo de oscuridad, que él no es un conocimiento ni el primero de todos, sino de lo cual no tenemos ningún conocimiento, (sino algo) solamente concebible, que el alma por consiguiente no es más fácil de conocer que el cuerpo, sino al contrario incognoscible y, más aún, que el solo saber que sea en la medida de adquirir a su sujeto no puede serlo sino por analogía con el saber del cuerpo y a partir de éste, que finalmente la idea de alma, en lugar de constituir la condición previa y el fundamento de todo conocimiento no puede desempeñar tal papel, y esto por esta última razón de que no existe, no para nosotros en todo caso. Pero lo más sorprendente, es sin duda que con tales proposiciones y a pesar de su oposición término por término a las tesis cardinales del cartesianismo, Malebranche, lejos de apartarse de ellas propone por primera vez y posiblemente por última vez una repetición radical que va a lo más inicial de ese comienzo, en la fulguración de la visión metafísica.

La definición cartesiana del hombre como alma, es decir, como fenomenalidad pura, plantea problemas graves. Muy ampliamente, el mundo cultural al cual pertenecemos procede de éstos y de la incapacidad de darles una solución adecuada. ¿Es una casualidad si en la actualidad en casi todos los dominios las investigaciones en curso se definen por un rechazo implícito o explícito del *cogito*, aunque su lugar común también sea una incomprensión total respecto a él? Los problemas planteados por una definición fenomenológica del hombre subsisten aún así menos, a menudo tomando diferentes aspectos de dificultades insuperables. Sólo posiblemente una fenomenología material estará a la medida de enfrentarse con ellas, sólo tal fenomenología dará los medios a la medida de su tarea.