

VIDA Y APARECER (HENRY-PATOČKA)*

ERIC POMMIER

Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN: Este artículo quiere mostrar hasta qué punto se pueden acercar los proyectos fenomenológicos de Jan Patočka y Michel Henry explorando su pretensión común al describir *el aparecer como tal*. Más allá de lo que nos aparece como un plano de convergencia entre ambos pensamientos, queremos también enfatizar los puntos de divergencia y las aporías distintas que ellos conllevan, ver cómo se podría empezar a superarlas e iniciar un posible diálogo entre ambos autores.

PALABRAS CLAVE: aparecer; asubjetivo; autoafección; carne; donación; percepción; vida.

Life and Appearance (Henry-Patočka)

ABSTRACT: This paper wants to ask the question about the possibility to bring closer the phenomenologies of Jan Patočka and Michel Henry from the common ground of the description of *the appearance as such*. It also deals with the question of the differences between them and of their respective aporia. We will examine how we can solve them and we will begin a possible dialogue between both of them about such problematic solutions.

KEY WORDS: appearance; asubjective; flesh; givenness; life; perception; self-affection.

Si se entiende por fenomenología la filosofía que pretende llevar al concepto la manera con la cual podemos describir el aparecer del fenómeno a partir de sí mismo y por sí mismo, podríamos dudar de que la reconducción de tal aparecer a la subjetividad constituyente, incluso en su dimensión intencional, permita llevar a cabo la pretensión de la fenomenología. En efecto, al decidir que todo fenómeno es fenómeno para una conciencia, se descarta, por adelantado y sin justificación, el hecho de que el fenómeno pueda ser por sí mismo. Pero, habría que preguntarse si no es el descarte de esta última posibilidad lo que condujo a una reconstrucción del aparecer a partir de una concepción abstracta del sujeto. Al no conseguir describir el aparecer como siendo su propio origen, se lo ha concebido desde una instancia trascendental subjetiva que ha impedido su descripción. En lugar de denunciar este gesto trascendental por ser una máscara o un obstáculo para la tarea descriptiva de la fenomenología, se lo ha considerado como insuperable.

Sin embargo, me parece que son, esta denuncia y esta apuesta por describir el aparecer por sí mismo, las que permiten acercar las fenomenologías de Jan Patočka y de Michel Henry¹. Ambos autores ponen en tela de juicio la descripción husserliana del aparecer sensible desde un sujeto trascendental constituyente, en beneficio de una descripción de la manifestación sensible a partir de

* Este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto Fondecyt n°1160149.

¹ No existen menciones de Patočka a Henry, salvo en particular en la carta a Robert Campbell del día 10 de noviembre 1976, en la cual no hace comentarios de fondo. Por ende, nuestra tarea de comparación pretende ser mandada «por la cosa misma».

sí misma. No obstante, al describir el fenómeno de manera directa, ambos corren el riesgo de caer de nuevo en el realismo metafísico, que el padre fundador de la fenomenología quería evitar gracias a la *epojé*. Pero, queda por saber si no es la figura del sujeto, proporcionada por la fenomenología tradicional, la que permanece dependiente de un prejuicio de carácter metafísico², de modo que, a fin de cuentas, no se trataría de romper con el sujeto para describir el aparecer sino solamente con su figura metafísica que hace del aparecer el *producto* del sujeto. Se trataría de romper con la subjetivización del aparecer, pero no con su coeficiente de subjetividad³. De hecho, todo lo que aparece, aparece a alguien. En consecuencia, se debe pensar el sujeto desde el aparecer y no el aparecer desde el sujeto. Se debe explorar, al menos a título de hipótesis o como ensayo descriptivo, la posibilidad de una autonomía del aparecer para «posteriormente» poder pensar el sujeto desde tal comprensión del aparecer. No se trata tanto de romper con el sujeto intencional que abre un mundo, sino de regresar hacia la condición de posibilidad de esta apertura, yendo por debajo del *a priori* universal de correlación (Husserl, 2008: 199) para dar cuenta de la génesis de su posibilidad.

Cabe destacar el carácter original del camino tomado por Henry y Patočka, pues no piensan la donación de la correlación *noético-noemática*, a través de un cierto tipo de reflexión sobre la subjetividad intencional (Pommier, 2017). Henry y Patočka no toman el camino que conduce desde la percepción del mundo hacia el sujeto carnal intencional como siendo su condición de posibilidad. Al contrario, ambos autores proceden a un cierto tipo de suspensión del mundo percibido *por el sujeto intencional* para dar cuenta de su aparecer propio; tal gesto, como lo veremos, conduce a una fenomenología de la carne, la que permite justificar el aparecer del mundo percibido.

Es esta propuesta la que quisiera empezar a examinar aquí de manera crítica. En primer lugar, quisiera mostrar cómo la fenomenología asubjetiva de Patočka permite dar cuenta del aparecer a partir de sí mismo gracias a una fenomenología de la vida. En segundo lugar, presentaré lo que podríamos llamar, con Grégori Jean, el «vitalismo fenomenológico» de Michel Henry que busca la misma meta. Por último, después de recordar el plano común que permite acercarse a ambos autores, plantearé las dificultades inherentes a cada proyecto.

² Para Patočka, el ego es un ente que aparece y está sometido a la ley del aparecer, de modo que no se puede decidir anticipadamente su modo de aparecer antes de haber evocado la legalidad del aparecer. Para Henry, es la exigencia de pensar el aparecer por sí mismo la que conduce a una redefinición de la subjetividad. Mientras Patočka pondrá en duda la capacidad del sujeto de tener acceso a sí mismo a través de una reflexión de carácter cartesiano (PATOČKA, 2002: 182 y 224-225), Henry, por el contrario y de una cierta manera, reconducirá a tal reflexión, pero en un sentido renovado y no metafísico (HENRY, 2004: 114-115).

³ Ver por ejemplo PATOČKA, 2002: 227. A continuación seguiremos usando la versión francesa de la obra de Patočka traducida por Erika Abrams a causa de su calidad internacionalmente reconocida.

1. LA FENOMENOLOGÍA ASUBJETIVA DE PATOČKA.

El aparecer comprende una estructura ternaria, pues se trata de describir lo aparecido, el destinatario de lo aparecido y el cómo de este aparecer. Abordemos, ahora, estos tres momentos de la estructura del aparecer. En cuanto a lo aparecido, Husserl lo describió a partir de las *Abschattungen*, es decir, de los escorzos. El objeto percibido se da precisamente en la medida en que nunca se puede agotar el flujo de estos escorzos. Nunca se da en su plenitud, de manera acabada⁴. Pero, queda por entender la posibilidad de la anticipación que permite la sucesión de las *Abschattungen*. De hecho, no se puede decir para Husserl que la dinámica de esta sucesión provenga de la cosa ya dada, pues ella misma no es otra cosa que la unidad de estas *Abschattungen* que siempre pueden desmentir mi anticipación. Por ello, hay que dar cuenta de esta fe en la posibilidad de superar un escorzo por otro escorzo con miras hacia la unidad de la cosa. La constitución de la cosa supone la certeza de que hay algo, supone la relación con un aparecer originario que hace posible la anticipación perceptiva a partir de la cual las cosas van a darse. Como dice Patočka:

«Que j'aie toujours à nouveau, où que je me trouve, la possibilité de réaliser la même continuation, cela n'est pas simplement anticipé, mais donné, sous la forme non pas d'une simple intention, mais d'une présence indépendante du remplissement contingent ou de la simple anticipation vide.» (Patočka, 1995: 178)

Como condición del aparecer perceptivo, este aparecer primordial no puede darse como un objeto (Patočka, 1995: 176) y es precisamente a esta condición que Patočka la llama mundo. No es una suma de entes, sino el Fondo a partir del cual algo se dará. El aparecer de la cosa sensible o percibida supone este coaparecer del Mundo, cuya apodicticidad es irreductible a la intuición de un objeto. Esta falta (de donación de carácter «objetivo») en la donación del mundo no significa una falta *de* donación, sino al contrario, un exceso de donación, la de la escena primordial a partir de la cual cualquier cosa puede aparecer en un flujo incesante de escorzos. Como escribe Patočka acerca de la donación de esta totalidad previa:

«il faudrait modifier certains concepts husserliens, dont surtout le concept de donation originnaire (...) le vide n'est en aucune façon une non-donation, mais un mode de donnée.» (Patočka, 1995: 176)

Pero ¿cómo se da lo aparecido en la medida en que involucra el aparecer del Mundo? Y, por ende, ¿cómo se da la Totalidad puesto que, por una parte, ella no se puede dar como una cosa y que, por otra, debemos relacionarnos con ella como condición del aparecer? El hecho de que podamos continuar la serie de los perfiles que condicionan el aparecer de una cosa, supone que esta

⁴ La distinción entre cosa percibida y vivencia remite a dos tipos de donación, una por escorzos y otra absoluta (HUSSERL, 2013: 174).

anticipación es dada bajo la forma de una presencia cuyo modo de ser es el del horizonte. La manera con la cual lo aparecido pertenece al mundo, sin que este mundo pueda aparecer como tal, es el horizonte (Barbaras, 2008: 88-90).

Ahora bien, ¿a quién se da lo que aparece? El sujeto del aparecer no debe ser entendido como la fuente de este aparecer, sino a partir de este aparecer primordial (Tardivel, 2011: 93-94). La subjetividad es aquello a lo cual aparece lo aparecido, sin que sea producido por ella, pues ambos, lo aparecido y la subjetividad dependen del aparecer primordial. Se podría decir que ella es la cocondición de la aparición sensible, si se reconoce que ella presupone un aparecer lógicamente anterior que la hace posible. La manifestación sensible coposibilitada por el sujeto supone una relación previa entre este sujeto y la Totalidad. En efecto, es porque el sujeto puede trascender la aparición presente hacia otra aparición posible, que la cosa pertenece a un horizonte a través del cual se manifiesta el infinito del mundo. Esta relación con el todo es lo que caracteriza al sujeto en comparación con los otros entes del mundo. En la medida en que se pone en relación con el todo como lo que le excede, no puede tener una relación exterior, contemplativa, de «sobrevuelo» con él (Patočka, 1995: 176). Le pertenece.

Se ve, por lo tanto, lo que separa a Patočka de Husserl. Como lo indica Patočka:

«La philosophie transcendentale devra être alors une philosophie des conditions de possibilité de l'apparaître en général, et non pas une justification du sujet transcendantal —elle deviendra *asubjective*.» (Patočka, 1992: 224)

Mientras Patočka se esfuerza por describir la apertura del campo fenoménico por sí mismo (Patočka, 1995:163), Husserl lo remite a las vivencias de un ente particular, las del sujeto. Husserl rompe la unidad fenomenal, lo que hace difícil después pensar la trascendencia desde la esfera de la inmanencia; en otras palabras, cómo la noesis puede animar la hylé (Patočka, 2002: 182; Barbaras, 2011: 81). El punto es que Husserl tiene una concepción limitada de la *epojé*, en beneficio de un privilegio otorgado a la vivencia. De hecho, si él suspende la actitud natural para poder hacer aparecer el modo de ser del mundo, no suspende la conciencia para poder preguntar por su modo de aparecer. No obstante, si bien no hay duda acerca de la existencia de la conciencia, ya que la reflexión nos ofrece la certeza de su existencia, no va de suyo que la apodicticidad de esta existencia proceda del carácter adecuado o transparente de nuestras vivencias (Patočka, 2002: 186, 206-208) Como afirma a Patočka:

«Certes, *l'ego* dans *l'ego cogito* est immédiatement certain, mais cette certitude n'est pas la certitude d'un contenu. Au contraire, elle est une simple certitude d'existence, dénuée de tout contenu si ce n'est le seul fait que cet ego est ce à quoi l'apparaissant apparaît» (Patočka, 2002: 208)

Sin embargo, es a causa de la supuesta transparencia de la vivencia, que Husserl remite el aparecer fenoménico a la conciencia. Conviene, entonces, hacer una *epojé* sobre la conciencia y no solamente sobre el mundo, si queremos

evitar esta reconducción inmediata del aparecer del mundo a una conciencia constituyente. Esta *epojé* sin reducción, como dice Patočka, conduce, entonces, al *a priori* del mundo, que ya hemos evocado, que condiciona el aparecer de la conciencia, pero no en el mismo sentido que el condicionamiento del aparecer sensible por la conciencia. Existe, entonces, un tipo de quiasma. El mundo, como Totalidad, es condición del aparecer del ego, que es la condición del aparecer mundano percibido. Cito a Patočka:

«Grâce à l'universalisation de l'épochè, il deviendra alors clair que, de même que le soi est la condition de possibilité de l'apparaître du mondain, de même le monde comme horizon originaire (et non pas comme l'ensemble des réalités) représente la condition de possibilité de l'apparaître du soi.» (Patočka, 2002: 225-226).

Ahora bien, ¿en qué consiste el sentido del ego para que pueda ser «visto» desde el aparecer del mundo y como mostrando el mundo? El hecho de que el ego se dé a conocer a través de su relación con el mundo supone que él es acción o movimiento; y movimiento encarnado o vida (Patočka, 2016: 227). En efecto, es solamente porque el sujeto está del lado del mundo, que tiene una complicidad con él, que él puede aprehenderse a través de sus proyectos, de sus acciones, de sus realizaciones. Se da a conocer a sí mismo sólo a través de posibilidades de acción corporal despertadas por las cosas del mundo (Jacquet, 2016: 73-74). De hecho, nuestra vida es ambigua, porque consiste en un conjunto de posibilidades que hacen lo que somos, pero que hemos recibido del mundo sin elegirlos. Soy libre por estas posibilidades, pero no tengo otra elección que asumirlas, pues la condición de ser móvil me fue «impuesta» (Patočka, 1988: 94; 1995: 102). Esta fenomenización práctica del mundo es también lo que permite al sujeto mostrarse a sí mismo.

Es porque el sujeto es movimiento, que se relaciona con el mundo. *Existe, entonces, una relación previa a la correlación entre el sujeto percibiendo y el mundo percibido: es la relación, entre la vida (del sujeto) y el primer aparecer del mundo.* Esta correlación originaria, como relación entre la vida y la totalidad impresentable, es una recepción primaria del mundo que implica, entonces, una emotividad, es decir, una heteroafectividad anterior a la percepción. Es porque la totalidad nunca puede ser presente para el sujeto, que ella se da al sujeto bajo la forma de un movimiento que nunca se agota al tratar de alcanzarla. Desde este punto de vista, ella se da bajo la forma de una llamada o de una sollicitación. Lo infinito de los horizontes no puede ser dado, sino bajo la modalidad de un incesante retroceso que procede del avance sin cesar del sujeto. El sujeto es potente por avanzar, pero el avance está condicionado por una pasividad ante este poder de moverse al infinito, por una emoción que consiste en el darse del mundo de posibilidades, en su recibir (Patočka, 1995: 102; Novotný, 2011: 392; Barbaras, 2011: 109-118; Jacquet, 2016: 80-81). Puesto que la percepción supone la aprehensión de objetos en el mundo, ella es movimiento, pues sólo por el movimiento se da la escena impresentable del mundo. Y es esta

totalidad el lugar de actualización de los entes que aparecen por la percepción (Mensch, 2016: 152 y nota de pie de página n°27; Barbaras, 2008: 112)⁵.

Tenemos, ahora, las coordenadas para entender cómo una fenomenología asubjetiva de la vida se requiere para entender de qué manera una primera donación del mundo puede dar lugar a una mostración sensible a través de un movimiento de percepción. La donación afectiva del mundo a la vida es la condición previa para entender la correlación intencional entre el sujeto perceptivo y las cosas percibidas. Dicho de otro modo, hay que reconocer la existencia de una primera apertura *del mundo a sí mismo*, de un primer aparecer, de una primera trascendencia que involucra una fenomenología de la vida para poder dar cuenta de la mostración sensible del mundo al sujeto intencional.

Me gustaría mostrar, a continuación que en Michel Henry encontramos un mismo gesto filosófico que en estos planteamientos de Patočka, a saber, una descripción del aparecer sensible mundano para una conciencia intencional a partir de una fenomenología de la vida que permite dar cuenta del aparecer a partir de sí mismo y por sí mismo⁶.

2. EL VITALISMO FENOMENOLÓGICO DE MICHEL HENRY.

El punto de partida de la filosofía de Michel Henry es la cuestión de la esencia de la manifestación. ¿Cómo podemos dar cuenta de la estructura del aparecer, en general? Es cierto que el aparecer, en general, es aparecer de una cosa, pero queda por saber —y es la pregunta que la fenomenología tradicional hace— cómo aparece o cómo se da la cosa. Lo que interesa al fenomenólogo es el modo de donación de la cosa que aparece, su *Wie*. Sin embargo, Michel Henry hace valer que la respuesta tradicional a esta pregunta queda dependiente de un prejuicio en virtud del cual, el *cómo* del aparecer está enmascarado por el *qué* del aparecer. En lugar de enfocarse en el aparecer, se deriva la atención sobre lo aparecido. De hecho, la estructura más común para pensarlo es la de intencionalidad (Husserl) o la de la existencia (Heidegger.) Todo lo que aparece lo hace a distancia del sujeto, según una trascendencia que caracteriza la donación de un mundo. Todo aparecer está descrito con miras a la mostración de algo. Sin embargo, a juicio de Henry, podemos dudar de que tal gesto dé cuenta del aparecer *como tal*. En efecto, esta decisión nos hace perder el aparecer del aparecer en beneficio de lo aparecido que manda, de manera ilegítima, la estructura del aparecer. Se pierde la descripción de la donación gracias a la cual el mundo de las cosas puede darse. Pero no es la cosa la que debe mandar la descripción del aparecer, sino más bien, la descripción del aparecer lo que

⁵ Ver también nuestra sección 3.2.

⁶ Efectivamente, como veremos, Henry pretende dar cuenta del aparecer como tal a partir de una fenomenología de la carne, que hace posible la descripción de la apertura al mundo desde una conciencia intencional.

debe mandar la descripción de la aparición de la cosa. La cosa no puede llegar al aparecer por sí sola. Es porque el aparecer aparece como aparecer, que una cosa puede ser visible. Como dice Henry:

«Car si l'apparaître n'apparaissait 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 du 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.» (Henry, 2003: 107-108)

Al enfocarse en el polo objetivo u óntico del aparecer, se pierde la posibilidad de describir el aparecer como aparecer. El aparecer de algo, supone la descripción previa del autoaparecer.

Por ende, tal exigencia requiere una reducción radical. En *Quatre principes de la phénoménologie* (Henry, 2003: 77-104), Henry muestra el carácter insuficientemente radical de los principios tradicionales de la fenomenología. Aunque no podemos restituir el detalle de este análisis, nos limitamos a mencionar que, para Henry, estos principios no son fidedignos al voto mismo de la fenomenología, es decir, el de describir el aparecer como tal, puesto que el aparecer queda subordinado a un presupuesto de carácter ontológico. En efecto, la fenomenología tradicional describe el aparecer en el horizonte del ser; de lo que es. Toda conciencia es conciencia de algo y se trata de describir las cosas mismas («Zu den Sachen Selbst!»), lo que da a pensar que antes de aparecer, las cosas deben ser. Por ello, la descripción del modo de acceso a las cosas queda dependiente de esta decisión. La cosa parece poder existir independientemente de este aparecer que, por su parte, supone la cosa para ser descrito. Es así como el aparecer pierde su autonomía y, según Henry, la fenomenología pierde también su verdadero hilo conductor. Desde este punto de vista, es necesario reconocer, a juicio de Henry, el aporte de Jean-Luc Marion, pues su reducción reconduce, de manera pura, al aparecer como tal, fuera de todo presupuesto ontológico. El principio de una reducción pura, abre el espacio para una distinción entre dos modos de aparecer: uno que lo separa de él mismo, pues se pierde en beneficio de lo que él hace aparecer; otro que pretende describirlo por sí mismo para así brindarnos la donación como tal. Sin embargo, es necesario distinguir entre la reducción radical de Henry y la reducción pura de Marion. La segunda, según el autor de *La Esencia de la Manifestación*, queda demasiado indeterminada, nos hace correr el riesgo de abstracción. Describir el aparecer puro es la meta, pero es necesario describir el modo concreto de acceso fenoménico a este aparecer. Por lo demás, permanece la duda de que este aparecer puro quede dependiente de aquello que él pretende denunciar: su limitación ontológica. En efecto, Marion describe la llamada como tal, la cual correspondería a la estructura última del aparecer. No obstante, aunque tal llamada no sea la del Ser (heideggeriano) sino la del puro aparecer, la *ekstasis*, que la caracteriza, hace

suponer que ella es pensada desde la apertura mundana que aleja el aparecer de sí mismo y reconduce el prejuicio de la tradición fenomenológica⁷.

Es la razón por la cual hay que reconocer que la cuestión del autoaparecer nos lleva directamente a *la vida*, tema a través del cual la fenomenología encuentra su modo de acreditación concreto y definitivo. La vida no es un tema fenomenológico entre otros. Es la fuente misma de todo aparecer, puesto que lo que autoaparece —auto-aparecer que es la condición de todos los otros fenómenos— es la vida. Cito a Henry:

«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 originairement en même temps que la vie, sous la forme de la vie et d'aucune autre façon.» (Henry, 2003: 116)

Contra la violencia de la tradición fenomenológica (Henry, 2004: 127-109), que aleja el aparecer de sí mismo, hay que suspender de manera radical «cette plage de lumière que nous appelons le monde», es decir, el «Dimensional extático» (Henry, 2003: 90), para regresar a aquello que lo hace posible y que no aparece según la modalidad de la exterioridad a sí mismo, a saber, la vida. De hecho, no podemos acercarnos o alejarnos de la vida, no obedece al régimen de la intencionalidad o de la existencia (Marion, 2012: 105). No podemos hacer otra cosa que vivir un dolor o una alegría, sufrirla de manera puramente inmanente. La vida es aquello que se aparece a sí mismo como tal, sin distancia. Si la vida puede darse a ella misma de manera tan absoluta, es que no pertenece a ningún horizonte, no lo rellena con algún tipo de contenido. Cito a Henry:

«dans la Vie au contraire qui touche à chaque point de son être et ne fait défaut nulle part, tout est là 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 (...)» (Henry, 2003: 91)

Henry habla de autoafección para designar este régimen de aparecer, el verdadero, que escapa de la visibilidad mundana, de la distancia fenomenológica. La invisibilidad de la vida es la condición de toda visibilidad, porque únicamente este modo de aparecer garantiza el aparecer del aparecer, condición de todo aparecer objetivo y óptico, es decir, mundano. Solamente si se reconoce el valor del dualismo fenomenológico, sólo si se rompe con lo que Henry llama el monismo fenomenológico de la tradición, podremos dar cuenta del aparecer como tal.

Si así se da la vida a ella misma, queda, sin embargo, por saber cómo ella se nos da o cómo entramos en esta vida. Tal pregunta no es retórica; y así, Henry la formula de manera explícita, por ejemplo, en un pasaje de *Auto-donation*:

⁷ Jean-Luc Marion responde a esta objeción (MARION, 2016: 33-38)

«notre seconde question (...) est de savoir non seulement comment la vie parvient en soi, mais comment nous parvenons en elle (...)» (Henry, 2004: 130)

Tal preocupación sugiere que la vida es *más* que el ser humano y no *menos*, tal como lo hace valer toda una parte de la tradición filosófica para la cual el hombre es un animal además de una conciencia, una apertura al mundo, etc. Puesto que la vida es la condición de todo aparecer, y del aparecer mundano tal como la subjetividad humana lo hace posible, sería necesario reconocer que la vida va más allá de esta apertura mundana (Ibíd.). Dicho de otro modo, el ser humano no nace en el mundo o no nace del mundo, sino de la vida. Accede a sí mismo a partir de ella. Por ende, es imprescindible entender cómo se relaciona con ella, de modo tal que ella pueda darse a él mismo. Existe un exceso de la vida que hace posible el nacimiento trascendental de la subjetividad humana (Ib. 131). Es lo que se atestigua a través de la experiencia de la pasividad. De hecho, no elijo sufrir tal o cual sentimiento, tal o cual vivencia. Es cierto que yo soy capaz de sufrir tal o cual vivencia, yo me doy a mí mismo, me autoafecto pero no elijo autoafectarme. Como señala Henry: «Je suis donné à moi-même sans que jamais cette donation relève de moi d'aucune manière.» (Ib. 133) No soy exterior a mí mismo pues no soy afectado por algo que sea exterior. Pero no tengo ninguna libertad acerca de este poder que estoy condenado a ejercer. Desde este último punto de vista, estoy autoafectado, engendrado por la Vida, por esta «Archi-phénoménalité.» (Ib. 132) Mi vida, que se autoafecta, es, por ende, el modo de acreditación fenomenológica de una Vida que es más que mi subjetividad, de la cual mi subjetividad proviene y que ella supone.

Ahora comprendemos mejor de qué manera Henry, al pretender pensar el aparecer a partir de sí mismo, es conducido a una fenomenología de la afectividad y de la vida, no entendida en el sentido de una subjetividad intencional. Cabe insistir aquí y expresar que Henry no adopta como punto de arranque el fenómeno perceptivo para regresar a una fenomenología de la carne. Por el contrario, se trata de volver al mundo perceptivo desde una fenomenología de la vida que da cuenta del aparecer como tal, de manera irreductible a su vertiente mundana, de la cual es derivada. Y, para ser más preciso, parece adecuado corregir la fórmula de la «fenomenología de la vida» para adoptar la del «vitalismo fenomenológico», propuesta por Grégori Jean para calificar la filosofía de Henry (Jean, 2015: 47).

Si el origen del aparecer se encuentra en la vida, entendida como esta pasividad ante el poder de autoafectarse, hay que rechazar la idea según la cual la vida se reduce a la mera subjetividad intencional, lo que no implica caer en un nuevo vitalismo metafísico. Efectivamente, se puede describir la vida como fuerza que aparece. Contra el vitalismo metafísico, esta no es un mero principio substancial que ningún modo de fenomenización acredite. Contra la fenomenología tradicional, es necesario reconocer la posibilidad de describir el aparecer de la fuerza *como tal* (y no a partir de una conciencia intencional

que traiciona su fenomenización)⁸. Es dinámicamente, entonces, como Henry pretende describir el aparecer. En *Généalogie de la psychanalyse*, por ejemplo, Henry no tratará de pensar el *sentido* de la pulsión, contrariamente a Sartre, Merleau-Ponty o Ricoeur, quienes quieren evitar una naturalización de lo inconsciente, sino, por el contrario, Henry tratará de describir la fuerza por ella misma, fuera del horizonte del sentido o de la representación. Por ello, habrá que reformar la fenomenología tradicional que tiende a exteriorizar la fuerza respecto de sí misma y, por ende, a perderla como fuerza. En efecto, como dice Henry: «si le pouvoir de préhension nous était livré par la médiation d'une intentionnalité quelconque, ce pouvoir nous serait extérieur, serait autre que nous, ne serait pas le nôtre.» (Henry, 2003: 31) ¿Cómo identificarse con el poder de aprehensión de la mano para saber que él es mío como fuerza de aprehensión? A juicio de Henry, la fuerza, tal como la entiende la tradición, consiste en ejercerse necesariamente sobre otra cosa que ella misma; y, la afectividad consiste en sufrir otra cosa que ella misma. En otras palabras, uno mueve la mano y sufre como consecuencia del objeto que ella aprehende. Sin embargo, para Henry, la esencia de la fuerza consiste en actuar sobre sí misma, de modo que ella es necesariamente un sufrir y un sufrir de sí misma. La fuerza se fenomenaliza en la afección que es, entonces, necesariamente una autoafección. Es solamente porque asumimos esa fuerza, que la identificamos como fuerza y fuerza nuestra. No podemos tener una relación exterior con la fuerza de aprehensión, excepto si la perdemos como fuerza nuestra. Es porque la fuerza hace imposible la distancia que ella se puede atestiguar solamente en la autoafección. Para resumir, tal constatación conduce a romper con un doble prejuicio. Por una parte, en lugar de creer que la fuerza actúa necesariamente sobre otra cosa, que ella se fenomenaliza al producir efectos en la exterioridad, hay que reconocer que ella actúa originariamente sobre ella misma. Por otra parte, en lugar de creer que toda afección es producida por el impacto de una cosa exterior, de una fuerza ajena al afectado, es necesario reconocer que tal afección es un padecer de sí mismo. Es así como Henry considera que la fuerza se fenomenaliza solo en la autoafección, que permite dar cuenta del aparecer a partir de sí mismo.

3. DIFICULTADES

Hasta ahora, traté de mostrar de qué manera Henry y Patočka compartían un proyecto común. En primer lugar, en ambos casos, ellos han tratado de describir el aparecer a partir de sí mismo, sin remitirlo de manera previa a un sujeto intencional. Al contrario, se trató de mostrar que el sujeto intencional, la correlación entre el mundo percibido y el sujeto percibiendo, suponían una

⁸ Ver por ejemplo: «Quand la phénoménologie s'est-elle jamais donné les moyens de décrire et de penser les forces ?» (FRANCK, 1981: 98).

primera donación de lo fenomenal. En segundo lugar, tal donación condujo al fenómeno de la vida, entendida en un sentido no constituyente. La fenomenalidad «en sí» remite a una vida que no es la de un sujeto encarnado, de un sujeto que se encarna para *constituir* el mundo, sino que es un dato, movimiento carnal en Patočka o carne originaria en Henry, que surge inmediatamente desde el aparecer. En tercer y último lugar, tanto Patočka como Henry entienden la vida según una ambigüedad constitutiva. Por un lado, como el lugar de las posibilidades, ella es activa. Por otro lado, como habiendo recibido estas posibilidades sin elegir las, ella es pasiva. En este sentido el modo de acceso a la vida es afectivo. En Patočka, el modo según el cual la totalidad intotalizable se da a la vida, tiene la forma de una emoción. En Henry, es a través de la autoafección que la vida se aparece a sí misma.

Esta breve recapitulación es suficiente para hacer aparecer las líneas de divergencias entre ambos autores, las cuales van a dar lugar a aporías distintas. De hecho, lo que aparece por sí mismo en Henry no es, de ninguna manera, el mundo sino la vida que aparece precisamente, porque permanece invisible y escapa de la luz del mundo. Henry tiene una concepción radicalmente acosmológica de la vida. Tal concepción se puede leer como una radicalización de la concepción husserliana de la *hylé*, pues es desde esta materia, que surge su propia forma o su propio modo de manifestarse completamente inmanente sin remitir de ninguna manera a una *noesis* (Begout, 2004: 38-49; Henry, 2012). Al contrario, en Patočka, lo que aparece por sí mismo es el mundo en virtud de una trascendencia originaria o de una apertura primordial que requiere, para mostrarse, un sujeto caracterizado por una concepción «existencial»⁹ de la vida que no tiene nada de inmanente, entonces.

Tal brecha entre los autores, sobre el fondo de una preocupación que, no obstante, aparece como siendo común, da lugar a nuevos y diferentes problemas.

1. Efectivamente, dos preguntas pueden surgir en el marco del análisis henryano. En primer lugar, si la fuerza se da en la autoafección, es decir, en un tipo de relación inmediata a sí misma, ¿cómo entender el sentido de esta distancia mínima, si la filosofía de la inmanencia de Henry la excluye? ¿cuál puede ser el sentido de esta relación sin trascendencia? (Audi, 2006: 143-145) En segundo lugar, si estamos obligados a reconocer que solo la autoafección nos da la condición de posibilidad de todo fenómeno perceptivo, ¿cómo podemos entender el surgimiento de la distancia perceptiva desde esta esfera pura de inmanencia? Es así como tenemos la impresión de que, por un lado, la interioridad henryana tiene demasiada trascendencia en sí misma para ser pura inmanencia y, por el otro, muy poco para salir de ella misma y dar lugar a la percepción de un mundo.

⁹ La vida es el lugar de las posibilidades, pero ellas no remiten a un *Dasein*, sino que vienen del mundo. (TARDIVEL, 2011: 133)

No obstante, se podría decir que es en virtud de un mismo gesto, que Henry pretende solucionar esta doble dificultad. Efectivamente, en primer lugar, es necesario recordar que la autoafección, a través de la cual descubro que soy quien soy, es también experiencia de una pasividad radical, de un «impoder» (Audi, 2006: 146) como dice Audi, que me obliga a reconocer que no soy la fuente de este poder de autoafectarme. Me doy a mí mismo a través de ella, pero no elijo darme a mí mismo de esta manera. La autoafección no depende de mí y remite a una Vida archifenoménica en virtud de la cual soy autoafectado. Nazco a mí mismo, solamente porque nazco de la Vida (y no del mundo); y es esta relación entre la Vida y mi vida, la que parece poder dar cuenta de la distancia no intencional que tengo hacia mí mismo. En virtud de la autorregeneración de la Vida, siempre ya soy más que yo, sin ser otro que yo. El contenido de lo vivido cambia, sin que cambie este cambio a través del cual soy quien soy. Este movimiento no remite a una estructura *ex-stática* y permanece interior a la afectividad. Henry rechaza, entonces, la idea según la cual existiría una distancia interna a la vida, alguna trascendencia o «llamada.» Como dice de manera muy explícita:

«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 fa on d'être acculé à soi, ajusté point par point à tout ce qu'on est, c'est l'épreuve éternelle et irrémisible, inlassable 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.» (Henry, 2003: 102)

Pero, en segundo lugar, es precisamente porque me enfoco en mi propio nacimiento, en la libertad que proviene del autoafectarse gracias al cual asumo mis poderes y mis posibilidades, por lo que olvido la fuente de este poder. Es precisamente por olvido de la archinmanencia, que yo doy tanta creencia o fe a mi proyección hacia la realidad exterior. Esta, en realidad, no tiene ninguna autonomía. Henry no va a tratar de mostrar cómo debemos salir de nosotros mismos para abrirnos a lo exterior, pues *el regreso a la interioridad muestra que el acto de trascendencia supone una autoafección* que es la única fuente de legitimidad de la realidad. Como dice:

«Que le voir ne se voie pas lui-même, voilà qui ne lui 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.» (Henry, 2004: 120)

Henry va a limitarse a mostrar que la salida de sí mismo no es real, es una ilusión trascendental que surge apenas se olvida el origen de nuestra vida. Esta ilusión trascendental es un dato de la vida, en la medida en que es la Vida la que me «echa» a mí mismo para hacerme origen de mí actuar, en el olvido del origen, a través de una apropiación de mi poder de actuar. Es así como el mundo percibido por el poder perceptivo no tiene una realidad para Henry, al menos fuera de esta archiVida de la cual recibe su verdadera realidad. Es así como sólo un vitalismo fenomenológico que describe el aparecer a partir de sí mismo, permite de nuevo dar cuenta del mundo de la percepción.

Cabe destacar, entonces, que el dualismo fenomenológico enfatizado por Henry —inmanencia de la vida interior «contra» trascendencia de la apertura al mundo— y la cuestión que él conlleva —¿cómo salir de la inmanencia para dar cuenta del carácter cósmico de la subjetividad?— son derivados de una cuestión anterior, la de la «separación» interna a la vida. De manera previa a la duplicidad del aparecer, existe una duplicidad de la vida que la explica, de modo que el «archihecho» no es la oposición inmanencia-trascendencia del aparecer, sino la de una tensión interna a la Vida. En una nota preparatoria a *C'est moi la Vérité*, Henry escribe:

«ce rapport est antinomique, non à cause de [la] duplicité de l'apparaître, mais à cause de [la] structure interne [de la] vie sur le plan de son immanence.» (Jean, 2015: 55-56)

Se debe explicar, entonces, por qué, en virtud de la tensión interna a la vida, nace la apariencia ilusoria de una autonomía de la trascendencia relativa a la vida originaria. Como lo problematiza Grégori Jean:

«Le problème n'est donc pas de savoir comment l'immanence fonde la transcendance, mais de déterminer, sur le fondement de la téléologie vitale et dans sa paradoxale "inversion", comment naît l'apparence de la transcendance comme mode d'apparaître autonome —c'est-à-dire séparé de la structure interne de l'immanence dont il n'est qu'un terme abstrait.» (Ib. 57-58)

No hay que explicar la génesis de la trascendencia, sino la génesis de su apariencia, a partir de una reflexión sobre su abstracción desde la esfera de la vida. Tal abstracción ya fue evocada en *Philosophie et Phénoménologie du corps* (Henry, 2014a: 258) y en *L'essence de la manifestation* (Henry, 2014b: 249). Sin embargo, es solamente en el marco de una reinterpretación de la filosofía de la economía de Marx, como Henry encontrará las herramientas que le permitirán solucionar este problema.

En efecto, Henry se interesa en Marx porque este último reconduce las ideas (económicas) a su fundamentación subjetiva viva. Sin embargo, hay que considerar que esta subjetividad es el lugar de una cierta ambigüedad. De hecho, aunque las determinaciones económicas no reflejan la subjetividad viva del trabajador, hay que reconocer que ellas provienen de esta. ¿Cómo explicar, entonces, la producción de estas determinaciones si la subjetividad no puede objetivarse en el mundo económico? (Jean, 2015: 165)

Henry encontrará el principio de la respuesta a tal preocupación, en el concepto de ideología de Marx, la cual permite pensar la representación irreal de una génesis real. No se trata meramente de pensar la producción de tal o cual representación por la conciencia, sino la de la conciencia intencional, de la trascendencia, de la relación con lo exterior. La ideología es el resultado de un proceso de la vida, el cual da lugar a formas de pensamientos que le son ajenas. La vida produce algo, objetiva algo, pero lo que se objetiva no es real. Dicho de otro modo, lo real de la vida no se objetiva, permanece invisible, mientras que lo que se objetiva no es real y pasa por autónomo, por separado de lo que lo hizo posible. ¿Cómo entender esta paradoja de una actividad vital que produce algo, que parece cortado de ella misma, que parece dar la ilusión de su autonomía, precisamente, porque nada en el producto conserva la huella de su fuente?

En el contexto marxista, tal como Henry lo entiende, esta pregunta adopta la forma siguiente: ¿cómo es posible intercambiar, si es una mera abstracción en comparación con la realidad de la producción subjetiva de su existencia, es decir, el trabajo, que no puede ser objetivado, pues es una realidad subjetiva personal? Lo que no se muestra en el trabajo es la realidad de la vida subjetiva. En consecuencia, para que el intercambio sea posible, es necesario desrealizar esta actividad para sustituirla por una forma abstracta. Es así como la enajenación del trabajo es la condición de posibilidad de la economía.

Sin embargo, Henry no quiere limitarse a mostrar la invisibilidad *de hecho* de un trabajo que se podría hacer aparecer al asistir a su producción subjetiva (poniendo énfasis en sus modalidades de ejecución, a saber: quién, cómo, por qué, durante cuánto tiempo lo hizo) en lugar de volverla anónima. Se trata más bien de poner en relieve su invisibilidad *de derecho* al remitirla a una ruptura interna a la inmanencia de la vida. La separación del trabajo de él mismo, es decir, su abstracción desde su esfera subjetiva, no se debe a un hecho histórico bien determinado (la acumulación primitiva del capital, la expropiación de los campesinos). Se debe más bien a un proceso ontológico propio de la vida. Para llegar a tal conclusión, Henry va a reinterpretar la categoría marxista de división del trabajo (y de acción). Tal división aparentemente objetiva remite, en realidad, a una división interior al individuo vivo (Henry, 1976a: 262): el individuo ya no hace todo lo que él *podría* hacer (Jean, 2015: 191). El individuo no se caracteriza por su actividad, como lo pensaba Marx, sino por la recepción de sus posibilidades que él vive como una carga. Él es suma de posibilidades, antes de ser él quien las actualiza. Sin embargo, la manera con la cual Marx presenta la división del trabajo, tiende a enmascarar la verdadera fuente del movimiento de abstracción del trabajo. Si el individuo ya no hace todo lo que él podría hacer, eso no proviene, ante todo, de la parcelación de las tareas o de la desposesión del objeto fabricado, es decir, no proviene de la economía de mercado. Proviene más bien de la separación entre la pasividad del sujeto, gracias a la cual las posibilidades se dan al sujeto cuando las recibe, y su actividad (de realización) como tal. En efecto, la enajenación del sujeto, no viene del hecho de que no puede consumir el objeto que él produce, de que su trabajo ya no es suyo, sino que él lo produce mientras no lo necesita (Henry, 1976a: 81-82).

Tal división supone una separación de la necesidad y de la actividad y, por ende, una disociación previa dentro del proceso vital (Ib, 97). Pero, ¿cómo entender la posibilidad de esta disociación? Grégori Jean se apoya sobre un texto de Marx (Henry, 1976b: 64-65; Henry, 1990: 47-49) para distinguir una concepción óptica y una concepción ontológica de la necesidad que caracteriza la subjetividad. La primera se abole en la satisfacción, en cambio, la segunda constituye la dinámica misma de la subjetividad que no desaparece con la satisfacción. En ese último sentido, la necesidad no es una vivencia entre otras, una negatividad que hay que satisfacer, sino una potencialidad de la vida, que explica su movimiento y que permite la fenomenización de la subjetividad, su donación. Es aquello gracias a lo cual la subjetividad está enclavada en sí misma y no puede separarse de sí misma. Es lo que hace que la subjetividad no pueda huir de sí misma y deba sufrir su insatisfacción. Esta relación consigo misma, esta fenomenización de la necesidad, hace posible la satisfacción de la necesidad en su sentido óptico. La necesidad, en su sentido ontológico, no debe desaparecer si queremos poder experimentar el goce óptico que presupone la relación consigo (Jean, 2015: 202). Es así como la necesidad, la experiencia de nuestra pasividad fundamental, es lo que manda la acción al motivarla, pero es también lo que la imposibilita, pues nunca se podría actuar si quedáramos obsesionados con esa necesidad como necesidad. En consecuencia, es porque existe esta disociación relativa a la pasividad originaria, este «arrachement», esta diferencia, que la acción es posible (Jean, 2015: 203-205). Pero esta división entre la acción y la pasividad conduce a abstraer la pasividad y dar la ilusión de una autonomía de la actividad. La división del trabajo sería la última consecuencia de esta separación primordial, lo que queda de la vida cuando ella queda sin relación con su fundamentación y tiende, por ende, a producir lo que ella no necesita.

A fin de cuentas, entonces, es cuando la subjetividad que actúa olvida la condición ontológica de su actuar, es decir, su pasividad fundamental, que se desarrolla la ilusión de una trascendencia, de un proyectarse autónomo. Como escribe Henry:

«Éprouvant chacun de ses pouvoirs, tandis qu'il l'exerce, et d'abord le pouvoir qu'il a de les exercer, l'ego se prend [...] pour leur source, pour leur origine. [...] Source et origine en quelque sorte absolues des pouvoirs qui composent son être —l'être effectif et agissant avec lequel il s'identifie et par lequel il se définit—, il se considère aussi bien comme la source et l'origine de son être même. Ainsi naît l'illusion transcendante de l'ego [...] Semblable illusion en laquelle, exerçant son pouvoir et se prenant pour la source de celui-ci, pour le fondement de son être, l'ego croit apercevoir sa condition véritable, consiste justement dans l'oubli de celle-ci et dans sa falsification. L'oubli: celui de la Vie qui [...] lui donne tous ses pouvoirs et capacités [...]. La falsification: faire de la donation à soi de l'ego et de tous ses pouvoirs l'œuvre de cet ego lui-même. Dans l'illusion transcendante, l'ego vit l'hyper-pouvoir de la Vie [...] comme le sien propre...» (Henry, 1996: 176-177)

2. En cuanto al pensamiento del aparecer en Patočka, también nos enfrentamos con una dificultad de fondo que me limitaré a mencionar. Si, como lo hemos visto en la sección 1, sólo una fenomenología del movimiento permite pensar la inscripción del sujeto en el mundo y su apertura a él, como una totalidad intotalizable, queda por preguntarse sobre la especificidad del movimiento que hace posible la exploración del mundo bajo la forma de su mostración. En efecto, por un lado el movimiento humano debe compartir algo con los movimientos del mundo, para no romper la univocidad ontológica que permite pensar la inscripción del ser humano en este mundo¹⁰, pero, por otro lado, debe manifestar alguna especificidad, puesto que solo el movimiento humano hace posible la mostración del mundo. Tal pregunta conduce desde una fenomenología dinámica de la vida hacia una cosmología dinámica que se pregunta por lo que une y distingue los movimientos mundanos y el movimiento humano.

Patočka desarrolla tal cosmología a partir de una reinterpretación de la concepción del movimiento en Aristóteles (Patočka, 2016: 225-226). No hay que acusar a éste por haber sucumbido a algún antropomorfismo que proyecta sobre el mundo rasgos que pertenecen solamente al ser humano, a saber, el alma, sino que, al contrario, hay que reconocer que trató de pensar estructuras asubjetivas y universales que permitían pensar lo que es común y distinto entre el mundo y el ser humano. Es así como Patočka es conducido a proponer una nueva concepción del devenir. En efecto, el mundo es una totalidad que abarca procesos de individuaciones. Es el fondo indiferenciado a partir del cual estos procesos de diversificación y multiplicación pueden tener lugar. Si bien Patočka pretende retomar la concepción aristotélica del movimiento como *dynamis* realizada, él la modifica para considerar que el movimiento no presupone ningún substrato estático del cual recibe su unidad, sino que, al contrario, es el movimiento el que crea su propia unidad (Patočka, 1988: 102-103). Es un movimiento que hace posible la existencia de la cosa y que también le permite realizar su esencia, gracias a la cual ella se manifiesta, se revela, aparece. Esta manifestación todavía no es manifestación *para un sujeto*, sino una entrada en la presencia y singularización, en la medida que la cosa se delimita a través de un proceso que la separa del fondo indiferenciado mundano¹¹.

Ahora bien, ¿cómo se distingue, en el seno de esta Manifestación fundamental, el aparecer subjetivo humano, la manifestación fenomenológica como tal? El movimiento de revelamiento perceptivo, gracias al cual una realidad puede aparecer a alguien, es preparado por un movimiento de delimitación. La síntesis perceptiva es preparada por un movimiento de unificación que pertenece a la cosa. Como lo señala Frédéric Jaquet: «La synthèse perceptive recueille la synthèse motrice en quoi l'étant se définit.» (Jaquet, 2011: 402) Sin embargo ¿de dónde viene esta capacidad humana de proceder a una delimitación

¹⁰ Si bien el aparecer del movimiento humano y de la diferencia antropológica constituye un hecho contingente, es necesario reconocer que su surgimiento nos enseña algo sobre la estructura dinámica del mundo.

¹¹ Para estos puntos, nos permitimos remitir a (JACQUET, 2011: 401)

perceptiva de lo que ya está prefigurándose en el devenir, o en la vida del mundo (Ib. 395-396; Tardivel, 2011: 36)? La especificidad humana proviene de la singularidad de su cuerpo, él mismo remitiéndose a una modalidad particular de individuación, caracterizada por la incompletitud¹². Si bien el ser humano se mueve con su cuerpo en un campo de atracción y de repulsión aprehendido por su sentir, que él comparte con el animal, se destaca por el hecho de su impotencia o incompletitud biológica. Ésta le condena a ser acogido por un ambiente humano para mantenerse en la vida, atestigua de una tendencia al apego y hará posible la constitución de sí mismo como interioridad (Patočka, 2016: 233; Bernard, 2016: 296), centro de apertura al mundo, que ya es un protopoder de fenomenización (Jacquet, 2011: 413-414). Es así como Patočka nos da las coordenadas para pensar la cogénesis del sujeto perceptivo y del aparecer mundano desde un pensamiento de la Manifestación o del aparecer a sí mismo que involucra una concepción dinámica del mundo. La vida del Mundo fundamenta el aparecer de lo que Husserl llamará el *a priori universal de correlación*.

4. PERSPECTIVAS CONCLUSIVAS.

Con todo, podemos preguntarnos si las respuestas propuestas por cada autor para resolver las dificultades internas a su fenomenología son plenamente satisfactorias. Y deberemos limitarnos aquí a mencionar estas dificultades.

1. En lo que se refiere al pensamiento de Henry, queda bastante oscura, a fin de cuentas, la manera con la cual él concibe la dinámica afectiva. En efecto, es cierto que la sucesión de las impresiones no depende de nuestra libre voluntad, y, desde este punto de vista, somos pasivos. Nuestro actuar está sometido a una pasividad originaria en virtud de la cual recibimos nuestras posibilidades. Pero tal constatación, no debe llevarnos a considerar que carezcan de sentido, que el pasaje de estas impresiones no obedezca a alguna búsqueda, la cual el autor remite a la dinámica *ciega* de una *necesidad* ontológicamente concebida. Debe tener alguna razón para explicar el pasaje de una vivencia a otra, salvo que considere que la misma permanece. Es por *falta de* algo que pasamos de una afección a otra. Por ende, habría que dar cuenta de este vacío, si queremos poder entender la dinámica afectiva en la medida en que busca rellenar este vacío (Barbaras, 2008: 299). Para aclarar esta afectividad trascendental que explica la variación de las afecciones, Henry parece estar obligado a reintroducir alguna

¹² Para dar cuenta de esta incompletitud humana, Patočka pone énfasis en un acontecimiento de carácter metafísico sin causa eficiente o final. Éste consiste en una disolución cósmica que expulsa el ser humano de la totalidad y hace que quiera reanudar con ella. Es porque él está separado de la Totalidad que la busca, trata de apropiársela a través de una fenomenización perceptiva, es *para* ella. (JACQUET, 2011: 404-408; BARBARAS, 2011: 283-294; BERNARD, 2016: 237.)

trascendencia (Henry, 2000: 176; Henry, 1996: 256-257)¹³ en la pura inmanencia de la vida. Pero, en primer lugar, tal reintroducción le hace correr el riesgo de contradecir su voto de pensar la vida como pura inmanencia. En segundo lugar, no se ve bien cuál es el fin o el polo que moviliza esta búsqueda que conduce a tratar de rellenar el vacío. Por último, Henry remite, y en última instancia, esta trascendencia a Dios (Audi, 2006: 153), lo que tiende a comprometer el rigor estrictamente fenomenológico con el cual él pretendía abordar la vida.

2. En cuanto a la perspectiva de Patočka, si bien él tematizará sobre la forma en que la vida humana pueda abrirse al mundo, la manera en que lo fenomenaliza desde un aparecer primordial dinámico, el autor no conseguirá describir el aparecer de la vida (la de los seres vivientes) desde la dinámica del mundo, ni hacer una verdadera génesis de la vida humana a partir de la vida (Jacquet, 2011: 408-417; Barbaras, 2007:112 y nota 1). De hecho, su teoría de los tres movimientos de la existencia, a partir del cual piensa el nacimiento del ser humano como tal, es decir, como capaz de percibir el mundo, de relacionarse con él al mostrarlo, conducirá a un regreso del dualismo entre vida y existencia, dualismo perjudicial para pensar la vida humana como *inscrita* en el mundo (Barbaras, 2008: 121-126; Novotný, 2012: 95).

Frente a estas dos series de aporías y, a modo de conclusión, podríamos sugerir que la explicación de la dinámica afectiva que le falta a Henry, se encuentra en la heteroafección del mundo a la cual se abre el pensamiento patočkiano. La dinámica afectiva incesante se explicaría porque nunca el mundo intotalizable deja de darse a través del movimiento de nuestra existencia que no lo puede agotar y que puede sólo recibirlo en la emoción. La negación incesante de nuestras afecciones, que explica el pasaje a una nueva afección, resulta de la apertura inagotable al mundo. Pero quedaría, entonces, por explicar en Patočka de qué forma se puede articular el movimiento humano y el movimiento de la mera vida, de qué manera la humanidad surge desde la vida y de qué modo la vida surge del mero movimiento mundano. Tal antropología y tal biología son, probablemente, condiciones necesarias para llevar a cabo el proyecto de una fenomenología que trate de describir el aparecer a partir de sí mismo por medio de una fenomenología asubjetiva de la vida¹⁴.

BIBLIOGRAFÍA

- Audi, P. (2006). *Michel Henry*. Paris: Figures du Savoir, Belles Lettres.
 Barbaras, R. (2007). *Le mouvement de l'existence*. Paris: La Transparence.
 — (2008), *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris : Vrin.

¹³ En *Reprise du donné*, (MARION, 2016: 38-42), Jean-Luc Marion pone énfasis también en una cierta equivocidad de Henry que parece reintroducir una trascendencia en el seno de la inmanencia, cuando por ejemplo él habla de «l'appel de la vie.»

¹⁴ Es lo que Renaud Barbaras intenta hacer en *Dynamique de la Manifestation* (BARBARAS, 2014).

- (2011). *L'ouverture du monde*. Paris: La Transparence.
- (2014). *Dynamique de la Manifestation*. Paris: Vrin.
- Bégout, B. (2004). «Le sens du sensible. La question de la hylé dans la phénoménologie française» in *Commencer par la phénoménologie hylétique, Etudes phénoménologiques* n°39-40. Bruxelles: Ousia
- Bernard, M. (2016). *Patočka et l'unité polémique du monde*. Louvain-la-Neuve: Peeters.
- Franck, D. (1981). *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Minuit.
- Henry, M. (1976a). *Marx I*. Paris: Gallimard
- (1976b). *Marx II*. Paris: Gallimard.
- (1990). *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*. Paris: Odile Jacob.
- (1996). *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris : Seuil.
- (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil.
- (2003). *Phénoménologie de la vie, I De la phénoménologie*. Paris: Épipiméthée P.U.F
- (2004). *Autodonation*. Paris: Beauchesne.
- (2012). *Phénoménologie matérielle*. Paris : Épipiméthée P.U.F
- (2014a). *Philosophie et Phénoménologie du corps*. Paris : Épipiméthée P.U.F
- (2014b). *L'essence de la manifestation*. Paris : Épipiméthée P.U.F
- Husserl, E. (1999). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. J. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo.
- (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. J. Gaos y A. Zirión Quijano. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jacquet, F. (2011). «Vie et Existence: Vers une cosmologie phénoménologique», *Les Études Philosophiques*, n°3. Paris: P.U.F.
- (2016). *Patočka, Une phénoménologie de la naissance*. Paris: CNRS éditions.
- Jean, G. (2015). *Force et Temps. Essai sur le «vitalisme phénoménologique» de Michel Henry*. Paris : Hermann Philosophie.
- Marion, J.-L. (2012). *Figures de la phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris: Vrin
- (2016). *Reprise du donné*. Paris: Épipiméthée.
- Mensch, J. R. (2016). *Patočka Asubjective Phenomenology: Toward a New Concept of Human Rights*. Würzburg: Orbis Phaenomenologicus, Königshausen & Neumann.
- Novotný, K. (2011). «Corps, corps propre et affectivité de l'homme», *Les Études phénoménologiques* n°3, Paris: P.U.F.
- et al (2017). «Donation et essence de l'apparaître. Le concept de phénoménalité chez Jan Patočka et Michel Henry», *Les Études philosophiques* n° 172. Paris: P.U.F.
- (2012). *La genèse d'une hérésie, Monde, corps et histoire dans la pensée*. Paris: Vrin.
- Ortega, I. (2014). «Jan Patočka y Michel Henry, dos caminos en Fenomenología a partir de problemas comunes: aparecer, vida y corporalidad» *Taula. Quaderns de Pensament* vol. 46.
- (2016). «L'essence de l'apparaître chez Henry et Patočka: immanence ou transcendance?» *Revue Internationale Michel Henry* n.7
- Patočka, J. (1988). *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams. Dordrecht: Kluwer.
- (1992). *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. E. Abrams. Grenoble: J. Millon
- (1995). *Papiers Phénoménologiques*, trad. E. Abrams. Grenoble: J. Millon.
- (2002). *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Trad. E. Abrams. Grenoble: J. Millon.

- (2016). *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. E. Abrams. Paris: Vrin.
- Pommier, E. (2017). «Donación de la vida y fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty/Henry)», *Revista de Filosofía* vol. 73, Santiago.
- Tardivel, E. (2011). *La liberté au principe. Essai sur la philosophie de Patočka*. Paris: Vrin.

Pontificia Universidad Católica de Chile
Instituto de Filosofía
Archives Husserl de Paris
epommier@uc.cl

ERIC POMMIER

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]