

¿Sin intencionalidad y sin yo? Experiencia primera en Jean-Luc Marion

Antonio Paredes Gascón

Doctorando en Filosofía. Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

8/3/19

Resumen

El presente artículo parte de una paradoja en el planteamiento de Jean-Luc Marion de la reducción a la donación. El autor francés propone la eliminación del éxtasis de la intencionalidad como el motor de la donación en la fenomenología. Ante este problema, el estudio intenta comprender primero dónde se encuentra la influencia en Marion de esa pretensión, descubriendo su punto de partida en Michel Henry. Sin embargo, en el transcurso de la investigación, que intenta visitar los lugares más importantes de la problemática tratada tanto en Henry como en Marion, se van desvelando las diferencias evidentes que separan a estos dos autores, sobre todo cuando Marion tiene en cuenta en su avance otras propuestas, en apariencia contrapuestas, para fundar el llamado «cuarto principio de la fenomenología»: «cuanta más reducción, más donación». Ante los problemas planteados al hilo de la investigación, en la conclusión se intenta el esbozo de una solución trascendental que haga compatible el esfuerzo de Marion con la influencia sobre él de Henry, pero también de Lévinas. Y así se dibuja a la vez el planteamiento de un problema aún mayor para próximos intentos.

Palabras clave: Reducción, Donación, Intencionalidad

Abstract:

Without intentionality and without Self? First experience at Jean-Luc Marion

This article is based on a paradox in Jean-Luc Marion's approach to «the reduction to givenness». The French author proposes the intentionality's ecstasy removal, as the driving force of donation in Phenomenology. Facing this problem, this work tries to understand, first of all, the influence on Marion's treatment of this matter, discovering its starting point in Michel Henry's work. However, in the course of the investigation, which tries to take a look into the most relevant places of the problem treated in both Henry and Marion, come to light the evident differences that separate these two authors, especially when Marion takes into account some other proposals, seemingly opposed, to try to justify the so-called «fourth principle of Phenomenology»: «so much reduction, so much givenness». Given the problems raised in the investigation, we try to outline in conclusion a transcendental solution that make Marion's effort compatible with Henry's, but also Levinas's influence. So, the approach sets out at the same time an even bigger problem for future attempts.

Keywords: Reduction, Givenness, Intentionality

eikasía

¿Sin intencionalidad y sin yo?

Experiencia primera en Jean-Luc Marion

Antonio Paredes Gascón

Doctorando en Filosofía. Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

§ 1. La exclusión del «éxtasis» de la conciencia

En el intento de justificación del «cuarto principio» de la fenomenología que Marion mismo propone en 1.989¹, el autor francés, demostrando la limitación de los tres principios hasta entonces formulados, propondrá en *De surcroît* (2.001) dos textos de Husserl para apoyar su tesis, textos pertenecientes a *La idea de la fenomenología* de 1.907: «Solo mediante una reducción que queremos llamar “reducción fenomenológica”, obtengo una donación absoluta que nada ofrece ya de trascendencia»²; «[...] la donación de un fenómeno reducido en general es una donación absoluta e indudable»³.

Si con esto parece que Marion se ciñe en su avance a lo establecido por Husserl, afirmando a partir de ahí que la reducción suspende justamente las trascendencias que debilitan lo dado, sin embargo, nos vemos al instante sorprendidos por las siguientes palabras del pensador francés: «la reducción elimina toda trascendencia, es decir, el éxtasis intencional de la conciencia hacia su objetivo, que únicamente permite su conocimiento, pero también su incertidumbre, su error, su ilusión, etc.; por lo tanto, la donación de lo dado, con la condición expresa de que se encuentre ya reducida, reducida a lo puro dado, deviene absolutamente indudable»⁴.

¹ «Así de reducción, así de donación», cfr. Marion, Jean-Luc., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1.989, pp. 303 ss.; tr. esp.: Marion, J.-L. *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2.011, p. 277.

² Husserl, Edmund. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1.907), Hua II, Haag, Martinus Nijhoff, 1.950, p. 44 (19-22); tr. esp.: *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, Traducción de Miguel García-Baró, México, Buenos Aires, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1.982, p. 55.

³ *Ibid.*, p. 50 (30-32); tr. esp.: p. 63.

⁴ Marion, J.-L.; *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, Presses Universitaires de France, 2.001, p. 22; hay versión española parcial en: Marion, J.-L. *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, Traducción de Gerardo Losada, Buenos Aires, Universidad Nacional de General San Martín y Jorge Baduino Ediciones, 2.005, p. 47.

Marion afirma en lo anterior que una reducción radical a la pura donación implica, nada más y nada menos, que la eliminación de la «intencionalidad» misma de la conciencia. Nuestro autor no dice más al respecto, ni da justificación adyacente o referencias posibles posteriores a estas palabras, que tendrá ya como base de lo que vendrá después. Sin embargo, ¿debemos comprender a partir de ahí que las trascendencias puestas entre paréntesis por Husserl en *La idea de la fenomenología* —en pos del fenómeno puro (la *cogitatio* pura)— no se limitan solo al «yo como persona, como cosa del mundo, y [a] la vivencia como vivencia de esta persona, integrada —aunque sea por completo de modo indeterminado— en el tiempo objetivo»⁵, sino que, además, y como pretende Marion, debemos incluir como «trascendencia» excluida «el éxtasis intencional de la conciencia hacia su objetivo»? ¿Es posible asumir que Marion asegure tan rotundamente, apoyándose en Husserl, que debemos eliminar la intencionalidad misma de la conciencia en la reducción radical a la «pura donación»? ¿Puede servirnos de guía la afirmación de Marion de que la reducción es la única que da el fenómeno porque disuelve en él las apariencias de un don? ¿Cuáles son esas apariencias?

Según Marion, «lo que aparece se da, es decir, aparece sin retención ni resto; ad-viene por lo tanto, llega y se impone como tal, no como la apariencia o el representante de un en-sí ausente o disimulado, sino como él mismo, en persona y en carne»⁶. La reducción logra así que aquello que aparece se vierta por completo, hasta el punto de pasar desde el rango de «imagen», de simple apariencia, al de la única cosa en juego. Y ello lo consigue la reducción eliminando del curso del aparecer todo lo que no se da sin reserva, de modo que «las apariencias y las confusiones, las imaginaciones o los recuerdos de lo dado, todas ligadas a trascendencias que confunden la vivencia (eventualmente intencional) con el objeto mentado (por definición, solamente esbozado), se encuentran identificadas, filtradas y finalmente apartadas del don restante»⁷. Según Marion, es preciso que la reducción controle la donación y que la reconduzca a su núcleo de algo dado, o también, concluye nuestro autor, a su «núcleo noemático»⁸.

Las últimas afirmaciones nos hacen aún más difícil sin embargo comprender cómo por una parte Marion dice que la reducción elimina el éxtasis intencional de la conciencia y por otra asume que la reducción conduce a la donación a su «núcleo noemático», admitiendo además una vivencia «eventualmente intencional» y añadiendo luego que, frente a la auto-afección cartesiana (con la que podría confundirse el avance de Husserl), sin embargo, para la fenomenología, la certidumbre absoluta reside en la afección de la conciencia por vivencias de toda extracción, no ya solamente ni en absoluto por el pensamiento de sí. Pero ello con la

⁵ Husserl, E.; *op. cit.* 1.950, p. 44 (15-19); tr. esp.: pp. 54-55.

⁶ Cfr. Marion, J-L, *op. cit.* 2.001, pp. 22-23; tr. esp.: p. 48.

⁷ *Ibid*, p. 23; tr. esp.: p. 48.

⁸ *Ibidem*.

condición expresa de que las vivencias lleven a cabo una donación, es decir, «que se abandonen irremediamente y, en ciertos casos, comprometan también los objetos intencionales cada vez concernidos»⁹.

Es decir, Marion niega el éxtasis intencional pero a la vez afirma que las vivencias pueden ser intencionales, incluyendo en ellas sus objetos intencionales y, por lo tanto, sus nóemas (y núcleos noemáticos).

§ 2. Inmanencia intencional en Husserl

Aunque sabemos que para Marion la filosofía sin paradojas no tiene interés alguno (llama justamente nuestro autor «paradojas» a los «fenómenos saturados»), sin embargo, la recién descubierta nos parece lo suficientemente incomprensible como para intentar un estudio más profundo y, quizás, una intuición más clara de la misma¹⁰.

En primer lugar, debemos analizar si entre las trascendencias puestas entre paréntesis por Husserl en *La idea de la fenomenología* se encuentra, como da a entender Marion, el «éxtasis intencional de la conciencia hacia su objetivo». Y con ese fin acudimos a la obra citada, donde, alcanzados mediante la reducción fenomenológica los puros fenómenos (las *cogitationes puras*)¹¹ que manifiestan su esencia inmanente (tomada individualmente) como una donación absoluta, ya no hablamos de «fenómenos psicológicos», esto es, de ciertos acontecimientos de la llamada realidad real, sino de aquello que *es y vale*, ya se dé o no algo así como realidad objetiva, ya esté o no justificada la posición de tales trascendencias. «Hablamos pues, gracias a la reducción, justamente de donaciones absolutas; aunque se refieran intencionalmente a la realidad objetiva, el referirse es un carácter en ellas, mientras que nada se prejuzga sobre el ser y el no-ser de la realidad»¹². Y así, dice Husserl, echamos ya las anclas en las costas de la fenomenología, cuyos objetos son puestos como existentes, igual que la ciencia pone los objetos que investiga, pero ahora ya no puestos como existencia alguna en un yo, en un mundo temporal, sino como donaciones absolutas aprehendidas en el puro ver inmanente. Según Husserl, «lo puro inmanente ha de ser caracterizado en primer lugar mediante la reducción fenomenológica así: yo miento justamente esto ahí, no lo que esto mienta trascendiendo, sino lo que es en sí mismo y como lo que es dado. Semejante modo de hablar son naturalmente solo rodeos y recursos para introducir lo primero que aquí hay que

⁹ *Ibid.*, p. 24; tr. esp.: p. 49.

¹⁰ Y ello con el riesgo de caer en la acción de un «aplanamiento de la paradoja», lo que para Marion mismo indicaría una falta de sinceridad, o también un desinterés por nuestra parte: cfr. Marion, J-L, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris, Flammarion, 2012, pp. 35, 161, 162.

¹¹ Husserl, E.; *op. cit.* 1.950, p. 44 (32-33); tr. esp.: p. 55.

¹² *Ibid.*, p. 45 (19-23); tr. esp.: p. 56.

ver: la diferencia entre las cuasi-donaciones del objeto trascendente y la absoluta donación del fenómeno mismo»¹³.

Manteniéndose Husserl en la mera fenomenología del conocimiento, se trata en ella de la esencia del conocimiento mostrable directamente mediante la intuición y por ello de la mostración dentro del marco de la reducción fenomenológica y la auto-donación de los tipos de fenómenos que engloba el «conocimiento», interrogando qué es lo que en los fenómenos se halla esencialmente y los fundamenta, además de los factores a partir de los que se construyen, como también sus posibilidades de complejión que siempre de modo esencial y puramente inmanente los constituyen. Y añade Husserl que en esa búsqueda no se trata solamente de lo «realmente inmanente» (*reell Immanente*), «sino también de lo inmanente en el sentido intencional»¹⁴. Y ello porque pertenece a la esencia de las vivencias de conciencia justamente el tener una *intentio*: las vivencias «mientan algo, se refieren, de un modo u otro, a una objetividad. Les pertenece el referirse a una objetividad, aunque la objetividad no pertenezca a ellas»¹⁵. De ahí que la aclaración de la esencia del conocimiento ha de pasar necesariamente para la fenomenología por estudiar esa referencia intencional que pertenece a la esencia del conocimiento.

¿Cómo podemos a partir de estas palabras de Husserl comprender las de Marion que dieron lugar a esta investigación?¹⁶ Y más cuando Marion mismo reconoce que la donación no habría podido nunca correlacionar las dos caras del fenómeno («el aparecer» y «lo que aparece») si Husserl no hubiera dado un paso decisivo: ligar la inmanencia con la intencionalidad. Gracias a ese paso, la inmanencia no se agota ya según Marion en su identidad a sí y, por lo tanto, la correlación de las dos caras del fenómeno puede llevarse a cabo, salvando al aparecer de ser una simple apariencia sin contenido. Sin ligar «inmanencia» con «intencionalidad», la donación se encontraría entonces comprometida seriamente, pues la donación implica que «el aparecer a la conciencia logre poner en escena una “cosa”, lo apareciente irreductible a la conciencia, que solo se da a ésta en cuanto que se distingue de ella; y si la inmanencia identificara realmente el aparecer con la conciencia únicamente, la inmanencia no daría más que un solo apareciente: la conciencia; brevemente, la inmanencia estricta suspende la correlación del fenómeno, porque ofusca primero el vínculo de la donación con su don»¹⁷. Por ello, para mantener un pensamiento de la fenomenalidad a partir

¹³ *Ibid.*, p. 45 (28-36); tr. esp.: p. 56.

¹⁴ *Ibid.*, p. 55 (13-14); tr. esp.: p. 67.

¹⁵ *Ibid.*, p. 55 (15-18); tr. esp.: p. 67.

¹⁶ O sea, que «la reducción elimina toda trascendencia, es decir, el éxtasis intencional de la conciencia hacia su objetivo».

¹⁷ Marion, J-L, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1.997, p. 37; tr. esp.: *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Traducción, presentación y notas: Javier Bassas Vila, Madrid, Editorial Síntesis, 2.008, p. 63.

de la donación, Husserl debía, según Marion, liberar la inmanencia de toda deriva solipsista, profundizando así la donación.

En pos de ese requisito, la operación decisiva consiste, según el autor francés reconoce, en distinguir entre dos tipos de inmanencia: la inmanencia realmente inmanente (inmanencia *reell*) y la inmanencia intencional¹⁸.

§ 3. Inmanencia intencional sin éxtasis

Marion asume que en Husserl, las vivencias noéticas, que pertenecen a la esencia de la inmanencia intencional, «tienen una *intentio*, mientan (*meinen*) algo, uniéndose de una manera o de otra a una objetividad»¹⁹. Marion continúa: en la inmanencia intencional, la conciencia no recibe solamente una nueva realidad realmente inmanente a su propia realidad (en el sentido por ejemplo de la inmanencia real de una imagen, un afecto, una sensación, que se hallarían como una cosa en la conciencia, a su vez comprendida como una cosa), como tampoco recibe solamente en su realidad una imagen irreal (una apariencia sin correlación con nada que aparezca), sino que recibe, con la vivencia que aparece, también y sobre todo, aquello que la vivencia mienta mediante una relación intrínseca²⁰: el objeto intencional. A partir de entonces, el *a priori* correlacional no da solo un aparecer a y en la conciencia, sino que co-da un apareciente: «la intencionalidad hace a lo que aparece inmanente a la conciencia, por el simple hecho de que la apariencia²¹ (inmanente realmente) aparece ya siempre solo ordenada a su objeto mediante la intencionalidad; en régimen de intencionalidad, la inmanencia en cierto modo se invierte (o se redobla): el fenómeno tomado en su dualidad [el «aparecer» y «lo que aparece»] solo resulta inmanente a la conciencia porque, primero, la conciencia intencional se hace inmanente respecto al objeto que aparece; el aparecer solo deviene inmanente en la medida en que la conciencia deviene intencionalmente inmanente respecto a lo que aparece mismo»²².

¹⁸ *Ibid.*, p. 38; tr. esp.: pp. 63-64.

¹⁹ *Ibidem*. Marion cita las mismas palabras que nosotros hemos ya descubierto en Husserl.

²⁰ Esta «relación intrínseca» dice «relación inmanente a la vivencia misma, es decir, a la aparición», teniendo en cuenta además que «aparición» dice «vivencia»: cfr. Franck, Didier, «La chair et le problème de la constitution temporelle», en *Phénoménologie et métaphysique*, Publié sous la direction de Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour, Paris, Presses Universitaires de France, 1.984, p. 130, notal al margen nº 8.

²¹ Para Marion, «apariencia» dice «toda impresión recibida»: cfr. Marion, J-L, *op. cit.* 1.997, p. 14, tr. esp.: p. 40.

²² Traducimos de este modo las palabras de Marion siguiendo por completo aquí la versión española de Xavier Bassas en lo concerniente a la expresión «respecto a», que así figura en la traducción de Bassas, pues de otro modo el texto original no tendría sentido: «[...] le phénomène pris dans sa dualité ne reste immanent à la conscience, que parce que d'abord la conscience intentionnelle se fait immanente à l'objet apparaissant; l'apparaître ne devient immanent, que dans la mesure où la

Debemos tener en cuenta que todas estas descripciones son la interpretación por parte de Marion del avance de la fenomenología de Husserl, no como una crítica sino como asunción propia del mismo, con el objetivo de afirmar su propia tesis, esto es, que la donación determina todas las etapas de la fenomenalidad. Por ello la descripción de nuestro autor resulta muy difícil, al no darnos una aclaración expresa de los términos que emplea y jugando siempre con la ambigüedad que le permitirá llevar la cuestión a su propio terreno. Ello nos obliga a nosotros a intentar aclarar el discurso de Marion al correr de sus palabras. Para nuestro autor, en la inmanencia intencional, (i) la donación de la apariencia (de las impresiones recibidas) ya no impide (ii) la donación de lo que aparece (el «objeto intencional»), porque la intencionalidad mienta la segunda y la da en tanto que mentada. O sea, las dos caras del fenómeno (el «aparecer» y «lo que aparece») surgen de un solo y mismo golpe, pues las dos donaciones no son sino una sola donación. Esa es por completo según Marion *la donación: la de la trascendencia en la inmanencia*. Y por ello, si las dos donaciones se dispersan, o se separan, la donación no interviene aún en profundidad, dejando solo una imagen (una apariencia) que no da más que a ella misma, pero no ya el objeto. De ahí que «la donación surge precisamente cuando la apariencia da, además de a ella misma (inmanencia realmente inmanente), el objeto que sin ella no podría nunca aparecer, aunque no se limite a ella (inmanencia intencional); la donación estalla porque el aparecer de la apariencia se hace el aparecer *de* lo que aparece, brevemente, porque [el aparecer de la apariencia] embarca a lo que aparece en su propio aparecer [en el aparecer de la apariencia]. La donación da al objeto intencional el aparecer en y como el aparecer de la apariencia. La apariencia ya no oculta lo que aparece, sino que le da su propio aspecto para que pueda aparecer»²³.

Al insistir Marion en que la donación surge cuando la «apariencia» da más que ella misma, estallando por lo tanto la donación porque el aparecer de la apariencia se hace el aparecer de lo que aparece y embarca a éste en el aparecer propio de la apariencia, debemos con ello entender que, siendo la «apariencia» la «impresión percibida», la «apariencia» dice lo que en Husserl expresan los «contenidos primarios», o «sensaciones», cuya «aprehensión», o «interpretación» (*Auffassung*) mediante la relación intencional, llama Husserl justamente la «aparición» (*Erscheinung*) del objeto²⁴. Por ello la donación propia de la apariencia no oculta

conscience devient intentionnellement immanente dans l'apparaissant lui-même» ; cfr. Marion, J-L, op. cit. 1.997, p. 38; tr. esp.: p. 64.

²³ *Ibid.*, p. 39; tr. esp.: pp. 64-65.

²⁴ *Erscheinung* puede ser traducido como «aparición», pero también como «fenómeno». Es decir, cuando Marion hable de «aparición» debemos también leer «fenómeno». Para el tratamiento canónico por parte de Husserl de la interpretación de los contenidos primarios, ver: Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen* (1.900-1.901), Hua XIX/1 y Hua XIX/2, The Hague, Martinus Nijhoff, 1.984; tr. esp.: p. *Investigaciones lógicas*, 1 y 2, Versión española de Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1.985². Husserl asume esta doctrina en los siguientes lugares de esta obra: I Investigación, § 23 (Hua XIX/1, pp. 79-80; tr. esp.: pp. 268-269); II Investigación, § 1 (p. 114; tr. esp.: pp. 297-298); § 10

la donación propia de lo que aparece, porque embarca el aparecer de lo que aparece, del objeto intencional, en el aparecer de la apariencia, de los contenidos primarios.

Pero, ¿cómo podemos comprender estas palabras de Marion, que parecen por completo alinearse con las tesis canónicas de Husserl y, por lo tanto, asumir como esencia de la donación una inmanencia cuyo ser es por completo intencional?; ¿cómo comprender esta asunción plena por Marion de la intencionalidad a la vez que afirma la necesidad de acabar con el «éxtasis intencional»? Marion intenta «dejar a la apariencia aparecer de tal manera que lleve a cabo su plena aparición, con el fin de recibirla exactamente como se da»²⁵. La fenomenología no tiene según nuestro autor otro objetivo ni otra legitimidad: «intentar acceder a la aparición en la apariencia», esto es, intentar «transgredir toda impresión percibida mediante la intencionalidad de la cosa misma»²⁶. Y aclara nuestro autor que incluso en la visión de la simple apariencia, no se trata ya en fenomenología de «lo que la subjetividad percibe por tal o cual de sus herramientas perceptivas, sino directamente de lo que —a través, a pesar, incluso *sin* ellas— la aparición da por ella misma y como la cosa misma»²⁷. Es decir, Marion habla de acceder a la aparición mediante «la intencionalidad de la cosa misma», y no ya mediante la intencionalidad de la subjetividad y sus herramientas. Con ello muestra nuestro autor el inicio de un giro decisivo en la solución a la paradoja que trae estos análisis: la intencionalidad es para Marion necesaria. Sí, pero considerada a partir de la intencionalidad misma de la cosa, de lo que se da, y no ya a partir del «éxtasis intencional», que Marion adjudica a la «subjetividad», que sería justamente «aquello que filtra, interpreta y deforma la apariencia de la aparición»²⁸. Y al revés, «desde el momento en que la aparición domina el aparecer y lo retoma, las especificaciones subjetivas de la apariencia por tal o cual sentido no importan ya esencialmente: ya sea que yo la vea, la toque, la sienta o la entienda, es siempre la cosa la que me adviene cada vez en persona»²⁹. Por ello, el pretendido privilegio de la visión solo deviene determinante cuando se pierde «el privilegio, el único decisivo, de la aparición de la cosa misma en el seno de su apariencia (sensible, perceptible, “subjetiva”, etc.). El estudio de ese privilegio constituye el asunto propio de la fenomenología, que no admite otro»³⁰.

(pp. 133-134; tr. esp.: pp. 311-312); § 36 (p. 198; tr. esp.: pp. 361-362); § 37 (p. 204; tr. esp.: p. 365); III Investigación, §3 (p. 234; tr. esp.: *Investigaciones lógicas* 2, p. 390); V Investigación, § 2 (pp. 358-361; tr. esp.: pp. 477-479); § 11 (p. 387; tr. esp.: p. 496); § 14 (pp. 395-399; tr. esp.: pp. 500-503); Hua XIX/2, VI Investigación, § 22 (p. 610; tr. esp.: p. 655); Beilage, § 5 (pp. 763-766; tr. esp.: pp. 770-773); § 7 (p. 771; tr. esp.: p. 775).

²⁵ Cfr. Marion, J-L, *op. cit.* 1.997, p. 14; tr. esp.: p. 40.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibid.*, p. 14; tr. esp.: p. 41.

Como el privilegio de la aparición de la cosa misma en el seno de su apariencia se llama también «manifestación», en fenomenología se trata entonces de «dejar a la aparición mostrarse en su apariencia según su aparecer»³¹. Al limitarse la fenomenología a dejar a los fenómenos manifestarse, éstos pueden ya «constituirse», pues «constituir» no equivale a «construir», ni a «sintetizar», sino a «dar-un-sentido», o más exactamente, a «reconocer el sentido que el fenómeno *se da por sí mismo y a sí mismo*»³² y, podemos por lo tanto añadir nosotros ya, «a partir de su propia intencionalidad». En pos de este propósito entra en juego justamente la «reducción», que suspende las «teorías absurdas», las falsas realidades de la actitud natural, el mundo objetivo, etc., dejando a las vivencias hacer aparecer tanto como sea posible lo que se manifiesta como y mediante ellas³³. La reducción ejerce su acción en favor de lo que tiene el derecho a manifestarse, usando su fuerza de suspensión solo contra «las violencias teóricas ilegítimas», por lo que entonces podría hablarse de una «fenomenología negativa», aunque con reservas³⁴.

Marion concluye: el método fenomenológico pretende llevar a cabo un giro, que no solamente va desde el «demostrar» hasta el «mostrar»³⁵, sino desde el «mostrar cómo un *ego pone en evidencia un objeto*» hasta «dejar mostrarse una aparición en una apariencia»³⁶.

Para nuestro autor, la inmanencia intencional descubierta por Husserl se apoya ahora sobre la donación propia de lo que aparece, que deviene a la vez la donación propia del aparecer de la apariencia, embarcando la donación como tal, (i) la donación de lo que aparece, en (ii) la donación de la apariencia. Este es otro modo de aproximación a lo que Marion llamará el «pliegue de la donación»³⁷.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibid.*, p. 16; tr. esp.: p. 42.

³³ *Ibidem.*

³⁴ Con estas palabras, Marion estaría calificando al «éxtasis intencional» (nuestro primer gran problema), como expresión misma de esas posibles «violencias teóricas ilegítimas» que impedirían al fenómeno manifestarse a partir de sí mismo. Por ello, al procurar la eliminación del «éxtasis intencional», la reducción podría ser calificada como «reducción negativa a la donación», aunque a continuación Marion añade en nota al margen que tal expresión no es apropiada, y no solo respecto a la expresión «teología negativa», sino además en cuanto a que los fenómenos que nuestro autor asumía en *Dios sin el ser* (1.982) y en el artículo «Respuesta a algunas cuestiones» (1.991), como el aburrimiento, la llamada, etc., no tienen nada de negativo, como Heidegger y Lévinas nos muestran según rasgos que Marion solo se limita a completar. Por estas razones, Marion renuncia aquí formalmente a la expresión «fenomenología negativa» (*Ibid.*, pp. 16-17, nota al margen nº 2; tr. esp.: pp. 42-43).

³⁵ *Ibid.*, p. 14; tr. esp.: p. 40. Para Marion, el juego posible implicado en la apariencia es esencial, puesto que, frente a las ciencias, en las que se trata de «demostrar» —lo cual consiste en fundar la apariencia para conocerla ciertamente, para reconducirla al fundamento y así llevarla a la certidumbre—, en fenomenología sin embargo, se trata más bien de «mostrar».

³⁶ *Ibid.*, p. 17; tr. esp.: p. 43.

³⁷ *Ibid.*, pp. 95-97; tr. esp.: pp. 123-126.

Como vemos, nuestro autor no solo admite la «intencionalidad», sino que la considera esencial para la donación. Y sin embargo, se trata de una intencionalidad «reducida», es decir, cambiada (vuelta, reconducida), como intencionalidad del rayo extático que parte del sujeto en pos de lo que aparece, en la dirección del rayo que ahora parte de lo que aparece hacia el sujeto. Por ello, la interpretación (*Auffassung*) de la apariencia por parte de la intencionalidad del *yo* quedaría a partir de ahora revertida en favor de una interpretación de la apariencia como «hermenéutica» posible a partir de la iniciativa propia del fenómeno ¿Es esta interpretación correcta?³⁸

Para responder a esta cuestión, debemos saber primero que Marion descubre una «fenomenología extática» contrapuesta a otra «fenomenología material», intentando además salvar el precipicio entre ambas al admitir nuestro autor la influencia recibida por su maestro Michel Henry, para quien solamente la fenomenología material era verdaderamente fenomenológica.

Marion intentará acortar la distancia irreducible para Henry entre esas dos fenomenologías, justamente porque el primero asumirá desde el principio que en ciertos casos se puede y se debe hacer fenomenología según otro modo que el de Henry. Y por ello, aunque al hablar de la «carne», o de la «vida», es preciso seguir a éste, sin embargo, al abordar el «mundo», o la «constitución de los objetos», es obligado según Marion retomar todas las operaciones que Henry ponía fuera de la verdadera fenomenología, es decir, la reducción, la intencionalidad, la constitución noemática, etc.³⁹

Marion admitirá además no solamente que la cuestión de la carne, sino el tratamiento que él mismo hace de ella, son por completo influencia de Henry, como incluso en gran parte el «fenómeno saturado» como tal. Nuestro autor confiesa que no habría nunca osado afirmar la necesidad de acoger ciertos fenómenos sin horizonte, «o que la intencionalidad deviene en tales fenómenos una contra-intencionalidad (en general, y no solamente en el caso del “otro”, como en Lévinas)», si Henry no hubiera mostrado ya que podríamos arriesgarnos a ello. Marion ha tenido a menudo la impresión de la necesidad de practicar la fenomenología a la

³⁸ A pesar de que podríamos contestar afirmativamente sin más demora (pues uno de los caracteres esenciales que la doctrina encuentra en la nueva fenomenología en Francia es justamente la consideración de fenómenos que escapan a una donación de sentido determinada por la conciencia intencional), sin embargo, debemos aquí intentar no solamente llegar «a las cosas mismas», sino hacerlo por «nosotros mismos», logrando con ello acceder mediante nuevas evidencias, quizás, a otras «donaciones de sentido». Para la consideración de lo aquí descubierto en el contexto de la nueva fenomenología francesa a partir de los años 60 del siglo XX hasta nuestros días, ver por ejemplo: Hans-Dieter Gondek y László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2.011.

³⁹ Cfr. Ciocan, Cristian y Vasiliu, Anca (dir.), *Lectures de Jean-Luc Marion*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2.016, p. 375.

manera de Henry, y no solo en los dominios en que era la única vía abierta, sino también en la cuestión de la donación⁴⁰.

En estas palabras encontramos algo que vuelve a sorprendernos: Marion da a entender que su intento por descubrir una «contra-intencionalidad» se basa en el avance de Henry. Y sin embargo, en éste no hay ni rastro de una «contra-intencionalidad», puesto que las dos fenomenalidades que Henry tiene en cuenta (por una parte, lo invisible, la inmanencia, y, por otra parte, lo visible, la trascendencia) son por completo heterogéneas entre sí. Por lo tanto, entre ellas no hay una relación, ni siquiera «en contra», sino más bien la fundamentación de una (la trascendencia, a la que correspondería la «intencionalidad») sobre la otra (la inmanencia)⁴¹.

Con lo anterior se afianza ya nuestra comprensión de que Marion intenta alcanzar una «contra-intencionalidad» «en general» (y no solo limitada al avance del «otro» en Lévinas, pero tampoco al auto-aparecer sin intencionalidad extática de Henry), de modo que, finalmente, necesitará de una «intencionalidad» (sin acabar por lo tanto con toda intencionalidad al prohibir el «éxtasis intencional de la conciencia»). Y sin embargo, Marion acudiría a Henry en el intento, justamente porque en el primero la «contra-intencionalidad» es «intencionalidad contraria a la intencionalidad extática», contraria a la intencionalidad que parte del *ego* en dirección a lo que aparece, o sea, la «contra-intencionalidad» que Marion patrocina es la «intencionalidad revertida», o «centrípeta»⁴², que tiene su origen en lo que

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Basten estas palabras del propio Henry para confirmarlo: «No era ni como intencionalidad ni como trascendencia que la vida debía ser pensada, sino mediante la exclusión fuera de ella de una y otra». [Cfr. Henry, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (1.965), Paris, Presses Universitaires de France, 2.011⁶, p. V; tr. esp.: *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2.004, p. 21]. En Henry, la intencionalidad se cumple como revelación a sí misma en el seno de la experiencia interna trascendental. Esta experiencia interna está desprovista de intencionalidad. La revelación a sí misma de la intencionalidad no es aún ella misma intencional. Para Henry, la «intencionalidad» dice «movimiento», que es una intencionalidad específica, pues en nada tiene que ver con un conocimiento teórico. Lo que se manifiesta al movimiento no es en modo alguno «representado», sino que el elemento trascendente es vivido de un modo por completo distinto: la vida misma del *ego* es el modo en que es vivido el movimiento. Sobre esta intencionalidad se edifica toda otra. [Cfr. Laoureux, Sébastien, «Immanence et intentionnalité. Les figures du « continu résistant » biranien dans la phénoménologie matérielle», *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 103, n°1-2, 2005. pp. 16-41 (pp. 22, 23, 26). Disponible en: https://www.persee.fr/docAsPDF/phlou_0035-3841_2005_num_103_1_7597.pdf (última consulta: 12-2-2.019)].

⁴² Marion descubrirá la «contra-intencionalidad» en Husserl mismo, cuando en el ámbito del estudio de *Experiencia y juicio*, afirme que ahí Husserl considera como «contra-intencionalidad» el hecho de que el objeto se destaca de otros objetos y avanza hacia el *yo* produciendo en éste una inesperada excitación. Se trataría entonces de una intencionalidad a la que Marion llama «centrípeta», frente a la «intencionalidad centrífuga» propia de la mención intencional del *yo*. Cfr. Marion, J-L, *Figures de*

aparece y va con ello en contra del sujeto⁴³. Para probar con precisión esta evidencia, debemos en lo que sigue cumplir aún los siguientes pasos: (i) determinar la crítica de Henry a la intencionalidad extática de Husserl y (ii) estudiar la crítica de Marion contra el éxtasis de la conciencia según la influencia de Henry, buscando la relación de esa crítica con la asunción de una «contra-intencionalidad» «en general».

§ 4. La crítica de Henry a la intencionalidad extática de Husserl

Para Michel Henry, el éxtasis del horizonte en su trascendencia (el éxtasis intencional), presupone siempre la auto-afección del acto que nos abre al mundo, presupone la vida y su afectividad. «Todo lo que nos afecta en el mundo y nos toca, todo lo que viene a nosotros, solo puede hacerlo en cuanto que esta venida es primero la venida de la vida en sí misma, su experiencia sin límites en el sentimiento»⁴⁴. Por ello, nada nos adviene que no sea también un algo invisible. La vida es la que da cuenta en último término de lo que experimentamos, es decir, la vida da cuenta de ella misma.

Emplazado en la perspectiva de una «fenomenología material», Henry pasa revista a los principios fundadores de la fenomenología, entre los que se encuentra la concepción de la fenomenalidad tomada de la percepción cotidiana de los objetos del mundo, concepción que no se hace valer como una forma particular de experiencia, sino como la estructura del aparecer en general y de todo fenómeno posible. Con ello se confunde según Henry el aparecer del mundo con la esencia universal del aparecer, siendo el segundo principio de la fenomenología en Husserl el que expone esta confusión bajo el dominio de la «intuición», que intenta valer como «intuición donante originaria». Según Henry, en Husserl, la «intuición» es solo un modo particular del aparecer en la forma de «conciencia de algo», en tanto pues que conciencia «intencional». Por ello, la intuición debe su poder de poner en fenomenalidad, de instituir la condición de fenómeno, a la intencionalidad. Ésta tiene lugar al sobrepasarse hacia lo que se encuentra frente a ella en tanto que su correlato intencional, en tanto que objeto

phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2.012, p. 24.

⁴³ Se hace notar aquí ya sin embargo que, al intentar Marion una crítica contra la intencionalidad extática asumiendo expresamente a Henry, surgirá el problema esencial de que éste, en su crítica al éxtasis de la conciencia intencional, no asume a su vez, como sí hace Marion, una nueva intencionalidad «revertida», sino que, simplemente, no tiene en cuenta en el origen intencionalidad alguna. Esta diferencia estaría justamente en la base de la crítica que Henry hará a Marion en el célebre artículo del primero «Quatre principes de la phénoménologie» (1.991). Marion intentará a su vez superar esa crítica invocando un rasgo fundamental de la estructura de la llamada y la respuesta, comprendida ya por Marion sin distancia entre una y otra, asumiendo que la llamada solo se oye en la respuesta (cfr. Marion, J-L, *Reprise du donné*, capítulo I, Paris, Presses Universitaires de France, 2.016).

⁴⁴ Henry, Michel, *De la phénoménologie. Tome I, Phénoménologie de la vie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2.003, p. 52; tr. esp.: *Fenomenología de la vida*, Traducción de Marion Lipsitz, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2.010, p. 30.

trascendente: «Es la trascendencia de este objeto, su puesta a distancia, lo que constituye la fenomenalidad como tal»⁴⁵. Pero con este movimiento, no es solamente el conocimiento el que resulta tocado con una finitud insuperable, sino nuestra vida misma la que es puesta de lado, olvidada y perdida, justamente cuando la Archi-revelación de la vida a sí queda excluida por la fenomenalidad que obtiene su sustancia en la «luz extática de un mundo» y en su trascendencia⁴⁶.

Frente a ello, Henry patrocinará una «fenomenología no intencional» como la tarea propia de la fenomenología por venir. Esa fenomenología no intencional asume entonces también como objetivo la fundamentación de la intencionalidad misma, arrancando a la vida intencional del anonimato en que se pierde con Husserl y reconociendo en la intencionalidad lo no-intencional que permite a la primera sin embargo llevarse a cabo. Para Henry se trata por lo tanto de reinscribir lo intencional en lo no-intencional, sustrayendo así a la intencionalidad de la incertidumbre y la indeterminación.

La fenomenología a partir de Husserl habría comprometido gravemente la inteligencia del aparecer al asumir que se trata de un aparecer propio del campo de la visión y del hacer ver. El aparecer en que se emplaza la intencionalidad es el horizonte extático de la visibilidad en que toda cosa deviene visible, en que ver y método son a su vez posibles.

Para poder establecer el carácter originalmente intencional o no de la fenomenología es preciso para Henry interrogar primero, no su método, sino su objeto, o sea, el modo en que las cosas se dan, es decir, los «objetos en el cómo». «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»⁴⁷. Pero el aparecer solamente puede dar la cosa que en él aparece si él mismo aparece en tanto que tal. Si el aparecer no apareciera en tanto que aparecer, y careciendo la cosa que aparece de la capacidad de llevarse por sí misma al aparecer, nada podría aparecer. Para Henry, 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”»⁴⁸.

Si en Husserl la intencionalidad constituye el Cómo de la donación como tal, entonces nos encontramos según Henry ante el hecho de que el poder que lleva a cabo la donación es distinto de aquello que la donación da: el aparecer difiere de lo que aparece. El aparecer es entonces considerado de modo que necesariamente es el aparecer de otra cosa, de un ente, desviándose el aparecer de sí de manera tan radical y violenta que todo él se vuelve hacia lo otro que sí, hacia el afuera. Siendo el aparecer intencionalidad, no es ya el aparecer lo que aparece, sino lo que él hace aparecer en él: el ente. El objeto de la fenomenología, su «cosa

⁴⁵ *Ibid.*, p. 86; no hay traducción española.

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 107; no hay traducción española.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 108.

misma», queda por ello desnaturalizado en favor del ente mismo en tanto que aparece. Este aparecer ya no es el aparecer original, perdiéndose el auto-aparecer del aparecer.

Esa pérdida es paralela a la ganancia del único principio y criterio del conocimiento intencional: la «visión», que reduce el aparecer a su mero «ver». La intencionalidad se convierte en «hacer ver», no siendo su ver más que el «ser visto» de lo que es visto, es decir, del objeto noemático, cuyo estatuto fenomenológico se agota en el hecho de ser puesto delante de la mirada. De ahí que la fenomenalidad se convierta en el Delante como tal, en la exterioridad pura, de nuevo, en el aparecer que es el aparecer del ente.

Según Henry, al llevar a cabo la fenomenología de la intencionalidad el intento de auto-fundación del saber humano mediante la auto-donación del ente, se cae en el olvido de que la auto-donación solo puede referirse, como su primera cuestión, a la donación misma. Pero, además, el ente se encuentra en la fenomenología de la intencionalidad desprovisto *a priori* del poder de promover donación alguna, y *a fortiori*, del poder de dar esa donación a ella misma. El concepto de la «auto-donación» se encuentra entonces ligado al ente y no ya a la donación como tal, por lo tanto, privado de toda significación posible. Con ello se impide la posibilidad interna última de la donación misma en favor del simple hecho de que el ente aparece.

El problema clave para Henry en este punto (problema que conlleva la destrucción de la fenomenología intencional por ella misma cuando ésta se plantea la cuestión de la donación, de la fenomenalidad), es el siguiente: «¿cómo tenemos acceso a la intencionalidad misma que da el ente?; ¿es aún mediante una intencionalidad?»⁴⁹ Si la intencionalidad es el aparecer del ente según sus diversas modalidades, la pregunta por el aparecer de la intencionalidad es la de saber si este aparecer es homogéneo o idéntico al del ente, es decir, si el aparecer de la intencionalidad depende de la intencionalidad misma. Pero si el ver no es nunca visto, la intencionalidad, justamente en la fenomenología de la intencionalidad, no es nunca su propio objeto para ella misma. Henry recuerda que Fink ya se preguntó si es posible determinar conceptualmente aquello por lo que tenemos cosas y objetos con los conceptos que valen para las cosas y los objetos⁵⁰. Por ello asume Henry que la intencionalidad no es un concepto fenomenológico adecuado para pensar la intencionalidad, y por ello no es la intencionalidad la que lleva a cabo su propia revelación: «el auto-aparecer del aparecer no es el aparecer del ente»⁵¹.

Finalmente, Henry reconoce que la fenomenología de Husserl no ha ignorado lo no-intencional, pues lo designó incluso como *hylé*, considerándolo un estrato fundamental de la conciencia. Y sin embargo, aunque para Husserl no se trataría de un simple componente de la

⁴⁹ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 114. [Cfr. Fink, Eugene, «Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls» (1.939), en *Studien zur Phänomenologie 1.930-1.939*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1.966, pp. 222-223].

⁵¹ Cfr. Henry, M, *op. cit.* 2.003, p. 114.

conciencia sino de aquello que permite a ésta serlo, aquello que le da a ella misma antes que ella dé cualquier cosa, cree Henry que la función decisiva de la *Ur-impression* (la impresión originaria), que haría de la fenomenología *hylética* la disciplina fundamental de la fenomenología, se invierte de inmediato en Husserl, de modo que la *hylé* es considerada como «una materia para una forma», forma que es la única instancia que puede iluminar la materia y hacer de ella un fenómeno: la forma que da luz a la materia es la intencionalidad⁵². Por ello, con la ocultación por la «fenomenalidad extática» de la fuente secreta y de la esencia original de la fenomenalidad, es la vida concreta de los hombres la que se encuentra apartada ya del pensamiento filosófico, llevado éste a la exterioridad y a un objetivismo ruinoso, recubierto con el de la ciencia galileana (definida a su vez por la puesta fuera de juego de la subjetividad, es decir, de la vida)⁵³.

Como vemos, en Henry encontramos la existencia de dos fenomenalidades contrapuestas: aquella que opera según el éxtasis intencional y aquella que lo excluye. Sin embargo, debemos suponer ya aquí —a pesar de las determinaciones concretas que hemos aprendido por parte de Henry respecto a una fenomenalidad auto-afectiva—, una caracterización más laxa de la fenomenología no-intencional de la que nos da Henry, pues sin ello no podríamos comprender el avance de Marion, que como ya vislumbramos, no se limita a asumir sin más la fenomenalidad de Henry al promover una reducción que elimine toda trascendencia, es decir, el éxtasis intencional de la conciencia hacia su objetivo. Los matices que separan aquí a Marion de Henry serán claves para comprender la fenomenología propia del primero.

§ 5. Crítica de Marion al éxtasis de la conciencia.

Por una «contra-intencionalidad» «en general»

La diferencia entre los dos tipos de fenomenalidades que Henry descubre es lo que Marion expresará como la diferencia entre lo «visible» y lo «invisible», correspondiendo, respectivamente, a la «intencionalidad extática» de la trascendencia y a la «auto-afección» de la inmanencia.

En varios lugares de la obra de Marion podemos encontrar un tratamiento preciso de esta cuestión en aparentemente distintas direcciones. Por una parte, nuestro autor parece asumir por completo el movimiento de Henry, pero en otras ocasiones intentará superar la diferencia entre las dos fenomenalidades mencionadas, abogando por una sola y misma fenomenalidad que dé cuenta de las supuestamente irreconciliables según Henry. Y justamente en este intento

⁵² Henry cita su propia obra al respecto: Henry, M, *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1.990, pp. 13-59; tr. esp.: *Fenomenología material*, Ensayo preliminar de Miguel García-Baró, Traducción de Javier Teira y Roberto Ranz, Madrid, Ediciones Encuentro, 2.009, pp. 41-95.

⁵³ Cfr. Henry, M, *op. cit.* 2.003, p. 117.

debemos ver una de las preocupaciones primeras de Marion en toda su obra, no solamente respecto al problema presente, sino, además, en relación al patrocinio de una sola razón, una «gran razón», capaz ya de acoger en su mismo y único ámbito continuo lo que hasta el momento parece irreconciliable: la «fe» y la «razón»⁵⁴.

La comprensión expresa por parte de Marion de la intencionalidad a partir de Husserl comenzará sin embargo con la pregunta del primero respecto a si la intuición debe tener como función siempre cumplir una mención o una intencionalidad de objeto. Es decir, Marion se pregunta si la intuición de cumplimiento aplicada a una intencionalidad de objeto define en general toda fenomenalidad, o solo un modo restringido de la misma: «¿es que la constitución de un objeto intencional mediante una intuición que cumple un éxtasis objetivante agota toda forma de aparecer?»⁵⁵

Marion cree que la fenomenología ha fijado desde el principio dos límites claros a la posibilidad en general: el *yo* y el horizonte. El *yo* husserliano se prolongará así, a pesar de todas las polémicas, en el *Dasein* heideggeriano, al menos sobre un punto: la «intencionalidad», que no desaparece sino que se radicaliza con el ser-en-el-mundo. Y ello porque tanto en Husserl como en Heidegger, solamente la apertura originalmente posibilitante

⁵⁴ Que a Marion le conviene matizar la diferencia radical entre los dos modos de fenomenalidad en Henry por mor de ese interés se muestra con claridad si acudimos a otra lectura de la cuestión. Pues se puede asumir que el único vínculo entre las dos esferas de la fenomenalidad es en Henry el de la fundación de una por otra, pero añadiendo sin embargo a continuación que ese vínculo de fundación «no debería hacernos olvidar la radical heterogeneidad entre lo no-intencional y la intencionalidad. *No hay inicialmente un contenido inmanente sentido en la inmanencia radical de la auto-afección que pudiera luego pasar a la esfera de la trascendencia*». Cfr. Laoureux Sébastien, «Hyper-transcendentalism and Intentionality: On the Specificity of the 'Transcendental' in Material Phenomenology», en *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 17(3), 2.009, 389–400, p. 396. El sentimiento, la afección, en su «experimentarse a sí misma», nada tiene que ver en Henry con ninguna intencionalidad o percepción. El sentimiento solo se refiere a sí mismo. Por ello es preciso, según Laoureux, pensar aquí en «una perfecta identidad entre lo que afecta y lo afectado, entre el sentimiento y lo sentido [...]» (*Ibid.*, p. 395). Y cita Laoureux a Henry: «El sentimiento es el don que no puede ser rechazado, es el arribo de lo que no puede ser alejado» (cfr. Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, Tome II, § 53, Paris, Presses Universitaires de France, 1.963, p. 593; tr. esp.: *La esencia de la manifestación*, Traducción anotada de Miguel García-Baró y Mercedes Huarte, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2.015, p. 452). Que la relación entre lo no-intencional y lo intencional solo es una relación de fundación, se muestra porque para Henry la fenomenalidad específica a la intencionalidad es una fenomenalidad «constituida», no ofreciéndonos sentimiento alguno. No hay por lo tanto relación alguna entre el objeto en cuya presencia el sentimiento sucede y el sentimiento mismo: no hay, pongamos por caso, relación entre el amor y el objeto amado: cuando la intencionalidad surge, la afectividad ya ha completado su trabajo, dice Laoureux. Por ejemplo, si un contenido puede proponerse a sí mismo en el mundo con el carácter representativo de ser doloroso es porque el dolor es dado antes a sí mismo. Aunque por supuesto siempre damos un significado a nuestro dolor o placer, sin embargo, la condición de posibilidad de dar un significado u otro es precisamente que el dolor es dado antes a sí mismo, que «es sentido en su propio modo fenomenológico y constituye la fundación del significado» (cfr. Laoureux, S., *op. cit.* 2.009, p. 396).

⁵⁵ Cfr. Marion, J-L, *Étant donné*, *op. cit.* 1.997, p. 22; tr. esp.: p. 48.

del *yo* (o del *Dasein*) puede mentar, esperar o experimentar, o bien un objeto, o bien un ente intra-mundano. «La intencionalidad abre un mundo; el ser-en-el-mundo “mundaniza”: la apertura, como objetividad o como mundo se decide en un centro que yo soy cada vez»⁵⁶.

Este presupuesto suscita para nuestro autor dos dificultades en el seno de la fenomenología: (a) por una parte, si bien el *yo* constituye objetos según el «eje de la intencionalidad», sin embargo, aún habría que preguntar si el *yo* mismo se constituye, en qué medida y mediante qué instancia. Esta dificultad supone que el lugar originario de la constitución según el eje intencional resulta él mismo indeterminado, y con ello el suelo mismo de la reducción; (b) por otra parte, la reducción peligra porque a la vez se muestra problemática otra propiedad del *yo*, justamente su carácter de origen de la intencionalidad. Con ello, la polarización del *yo* según el eje intencional puede cuestionarse fenomenológicamente.

Marion asume tres modos posibles para ese cuestionamiento de la polarización del *yo* y de su iniciativa exclusiva en el «eje de la intencionalidad»: (i) recusar absolutamente el éxtasis intencional (la distancia sujeto-objeto) a partir de la auto-afección del *yo* (*moi*), de la pasividad originaria y la inmanencia a sí (es el avance de Michel Henry); (ii) rodear el *yo* constituido y el *yo* constituyente hasta la donación en persona de la carne originaria, que precede la distancia entre inmanencia y trascendencia, constituyente y constituido, por lo tanto, toda intencionalidad (es el avance de Didier Franck); (iii) anular el eje intencional mediante el mandato ético, que el *yo* no ejerce ya, sino que recibe y sufre a partir del rostro del otro: «sin representación, pasivamente, el otro obliga para siempre al *yo* a renunciar a toda *Jemeinigkeit* [el carácter de lo que me es cada vez propio], a toda fuente intencional, a toda constitución, para devenir un *yo* al acusativo (*me*, no *ego*) convocado, obligado, alcanzado por otro»⁵⁷.

Según Marion, en estos tres intentos de cuestionamiento de la iniciativa del *yo* respecto al «eje intencional» se esboza una paradoja en relación con la aceptación por parte de la fenomenología de la fenomenalidad de la revelación: la instancia única que justifica el rechazo de la posibilidad plena de una revelación, o sea, el *yo* (y sus equivalentes), no ofrece ya una garantía fenomenológicamente cierta. Entonces nos preguntamos ¿quién es el *yo*?; ¿es el *yo* originario, o es derivado?; ¿no conviene entonces invertir la relación y la dependencia y asumir que, en lugar de que el *yo* restrinja fenomenológicamente la posibilidad de una revelación, no deberíamos considerar que el *yo* no puede acceder a su propia posibilidad fenomenológica más que a partir de una donación inconstituible, inobjetivable y anterior?⁵⁸

⁵⁶ Marion, Jean-Luc, *Le visible et le révélé*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2.010, p. 30.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁸ *Ibidem*. Marion habla aquí en el contexto de una «fenomenología de la revelación» (al hacerlo en un tratado sobre la revelación teológica). Sin embargo, sus afirmaciones han de ser extendidas al campo entero de los «fenómenos saturados», respecto a los cuales nuestro autor entiende de igual modo al *yo*,

Aunque Marion considera que «la intencionalidad que parte del yo» expresa lo mismo que «los significados elaborados por el yo» (pues «la intuición ofrece, bajo el régimen de la revelación, no ya tanto como, ni menos que, sino *infinitamente más*, que la intención, o sea, que las significaciones elaboradas por el yo»⁵⁹ —con lo que el «mecanismo» del «fenómeno saturado» podría ser abordado ya a partir de estas determinaciones respecto al «eje de la intencionalidad»—), sin embargo, aquí nos interesa indagar sobre todo la consideración que Marion hace de ese eje, y más cuando hemos visto las tres maneras que según nuestro autor son posibles para acabar con la polaridad y el gobierno por parte del yo de ese «eje de la intencionalidad». Entre esas maneras, Marion incluye el avance de Lévinas y la anulación del eje intencional por el mandato ético del otro. Esa anulación ataca a la iniciativa del yo, entregándola ahora en su lugar justamente al «otro» y, por lo tanto, conservando aún el «eje intencional», polarizado ya en la figura del «otro»⁶⁰.

Marion asume que el mérito definitivo de Lévinas es haber llevado a cabo una extraordinaria «revolución copernicana», al establecer que la ontología no puede alcanzar el fundamento porque éste no depende de la filosofía teórica, sino de la ética. La ética descentra al *ego* hacia el rostro siempre ya abierto, ofrecido, abandonado, del otro, hacia el ser-dado del otro. La revolución copernicana de Lévinas parece expresar con perfección el hecho de que el *ego* no asegura ya fundación alguna, sino que «se descubre siempre ya precedido por el ser-dado del otro, de quien sufre su contra-intencionalidad inobjetable»⁶¹. Entonces, el yo se convierte en el «interpelado». Marion dice expresamente que este pasaje ético del *ego* al «interpelado» no ofrece dificultad alguna, pues basta con generalizar «la intencionalidad invertida» a otros seres-dados (*à d'autres étant-donnés*). Es decir, respecto a otros fenómenos dados (cuyo ejemplo paradigmático son en Marion los «fenómenos saturados», aunque en realidad todos los fenómenos son para nuestro autor en última instancia «dados»), el *ego* accede, por mor de «la intencionalidad invertida»⁶², siempre a un carácter secundario, que es sin embargo más propiamente fenomenológico que toda pretensión de una primacía representativa según la iniciativa exclusiva del *ego* en el «eje intencional».

Conclusión

Con estas evidencias podemos ya asumir que Marion no busca, con la reducción a la donación, la absoluta eliminación de toda intencionalidad al afirmar que «la reducción

que recibe entonces el nombre de «adonado». Ver, por ejemplo, el Libro V de *Étant donné*, *op. cit.* 1.997, pp. 343-438; tr. esp.: pp. 397-494.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁰ Como se ve, volvemos a encontrar un modo posible de pensar el «fenómeno saturado» en general, y no solamente respecto al caso concreto del «otro».

⁶¹ *Ibid.*, p. 92.

⁶² O también, como sabemos, «intencionalidad centrípeta».

elimina toda trascendencia, es decir, el éxtasis intencional de la conciencia hacia su objetivo». Pero tampoco se trata solamente de asumir con esa afirmación el avance sin más de Michel Henry, sino de hacer ver que ese avance es una de las tres maneras en que Marion considera factible la anulación del éxtasis intencional de la conciencia, o sea, la polarización en el «eje de la intencionalidad» del yo como dueño y señor del mismo. Por lo tanto, Marion no elimina toda intencionalidad, ni acaba con lo que él llama el «eje intencional» como tal, sino solamente con la iniciativa del yo respecto al mismo, procurando en su lugar la iniciativa propia de los fenómenos dados. La «donación» dice entonces en Marion la inversión de la intencionalidad del yo en una «contra-intencionalidad», que solo sería «negativa» desde el punto de vista del yo, pero que expresaría por completo un carácter «positivo» desde el punto de vista del fenómeno que se impone así en su iniciativa, en su auto-manifestación y auto-donación, al yo.

Y sin embargo (y este es el problema que se desprende de la comparación llevada a cabo aquí entre Henry y Marion) patrocinar el avance del fenómeno como lo contrapuesto a cualquier iniciativa por parte del sujeto no haría sino asumir lo que Henry considera el grave error de la fenomenología a partir de Husserl, esto es, no solo la diferencia entre el aparecer y lo que aparece, sino, además, poner el aparecer al servicio de lo que aparece. Según Henry, la intencionalidad (considerada o no en la forma de un «eje»), lleva consigo que el aparecer no sea ya lo que aparece, sino lo que el aparecer hace aparecer en él. Como sabemos, se pierde así el auto-aparecer del aparecer.

A ello Marion contestaría que, justamente, asumir la iniciativa desde el lado de lo que aparece revierte ya la dirección centrífuga de la intencionalidad (la dirección del éxtasis que parte del yo) en favor de otra centrípeta (que parte de la cosa misma), con lo que se puede entonces pensar ya lo que hay que pensar a partir de ello mismo, sin imponerle formas *a priori*.

Y sin embargo, desde el punto de vista de nuevo de Henry, se perdería con ello el carácter absolutamente primero de «auto-donación» de la inmanencia como tal, es decir, se perdería en y desde el origen el estar involucrado necesario del sujeto en toda experiencia. Así, al hablar Marion de «iniciativa», parece abrirse una distancia entre aquello que la posee y aquello que la pierde, no importando ya, en cuanto al hecho mismo del hacerse la distancia, si la iniciativa se halla en manos del sujeto o del fenómeno como tal. Ese justamente sería, desde el punto de vista de Henry, el peligro que conlleva conservar un «eje de la intencionalidad».

Pero, según nos parece, ese eje seguiría siendo necesario si consideramos que nuestras experiencias no se agotan solo en serlo en y desde nosotros mismos. Es preciso pues abrir un cauce para la llegada, al menos posible, también deseable, de lo otro. Es realmente por ello sorprendente que Marion —que parece finalmente inclinarse por una «contra-intencionalidad», más que abogar solo por eliminar el «éxtasis intencional» a partir de la iniciativa del yo—, asuma de modo tan evidente el avance de Henry, cuando la «contra-

intencionalidad», según Marion la defiende, expresaría justamente aquello que Henry descarta por completo: el protagonismo de lo exterior, de la trascendencia, frente al auto-aparecer sin distancia del aparecer como tal. Para Henry, si patrocinamos la auto-donación del ente (que en Marion tendría el paralelo de la auto-donación del fenómeno como tal), olvidamos que la auto-donación solo puede referirse en primera instancia a la donación misma, o sea, al auto-aparecer del aparecer. Para Henry, el ente no tiene en absoluto el poder de promover donación alguna, y por supuesto, tampoco de dar la donación a la donación misma. El auto-aparecer del aparecer no es en absoluto para Henry el aparecer del ente, como tampoco deberíamos atribuir al «fuera de sí» que es el aparecer del mundo la revelación original de la impresión.

El origen se encuentra en Henry en el experimentarse a sí misma la afección, algo que no tiene que ver con intencionalidad alguna, ni siquiera «revertida». Por ello, según nos parece, la solución al problema evidente de la asunción expresa por parte de Marion del avance de Henry habría de pasar por hacer que la iniciativa propia del fenómeno en la experiencia fuera a la vez, no solamente la expresión de la auto-afección del sujeto de esa experiencia, sino, además, la expresión de la auto-afección del fenómeno mismo. Si como ya hemos visto, para Henry el sentimiento «es el don que no puede ser rechazado, es el arribo de lo que no puede ser alejado», solo podemos conseguir a partir de aquí una adecuación con el avance de Marion si procuramos que ese don del sentimiento, del auto-sentirse el sujeto de la experiencia, coincida con la donación del fenómeno a partir de sí mismo, y con el auto-sentirse del fenómeno como tal en el auto-sentirse del sujeto. Estas determinaciones corresponderían a una unión perfecta entre Henry y Marion. Ya sabemos sin embargo que éste quiere dejar la puerta abierta a todos los fenómenos, sin limitarse únicamente a la «vida» o a la «carne». Por ello mismo intentaría mantener aún el «eje intencional» como la vía franca a lo otro y su iniciativa. De ahí que una más adecuada conclusión debe aquí procurar una asunción menos perfecta de Henry por parte de Marion, contentándose con establecer que la iniciativa propia del fenómeno en la experiencia sea a la vez la expresión de la auto-afección del sujeto de esa experiencia, pero no, también, la expresión de la auto-afección del fenómeno mismo. El auto-sentirse del fenómeno como tal en el auto-sentirse del sujeto es algo que no podemos predicar del avance de Marion, que necesita la «distancia», la trascendencia, y con ella la «intencionalidad revertida» impuesta sobre el sujeto. Aún así, quedaría todavía una tarea pendiente: cómo llevar a cabo (y lograr descubrir en Marion) la condición trascendental aquí apuntada, esto es, la coincidencia entre la donación del fenómeno a partir de sí mismo y el auto-sentirse del sujeto en toda «experiencia primera». Pero este problema es ya materia para otra ocasión.

Referencias bibliográficas

- Ciocan, Cristian y Vasiliu, Anca (dir.), (2016). *Lectures de Jean-Luc Marion*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Fink, Eugene, (1.939). «Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls», en *Studien zur Phänomenologie 1.930-1.939*, (1.966). Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Franck, Didier, (1.981). *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Les Editions de Minuit.
- Franck, Didier, (1.984) «La chair et le problème de la constitution temporelle», en *Phénoménologie et métaphysique*, Publié sous la direction de Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour, Paris, Presses Universitaires de France.
- Hans-Dieter Gondek y László Tengelyi, (2.011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp Verlag.
- Henry, Michel, (1.963) *L'essence de la manifestation*, Tome II, Paris, Presses Universitaires de France.
- Henry, Michel, (1.965) *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Henry, Michel, (1.990) *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Henry, Michel, (2.003). *De la phénoménologie. Tome I, Phénoménologie de la vie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Henry, Michel, (2.004) *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Henry, Michel, (2.009) *Fenomenología material*, Ensayo preliminar de Miguel García-Baró, Traducción de Javier Teira y Roberto Ranz, Madrid, Ediciones Encuentro.
- Henry, Michel, (2.010) *Fenomenología de la vida*, Traducción de Marion Lipsitz, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Henry, Michel, (2.015) *La esencia de la manifestación*, Traducción anotada de Miguel García-Baró y Mercedes Huarte, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Husserl, Edmund, (1.950). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hua II. Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund, (1.982) *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Traducción de Miguel García-Baró. México, Madrid, Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund, (1.984) *Logische Untersuchungen*, Hua XIX/1 y Hua XIX/2, The Hague, Martinus Nijhoff,
- Husserl, Edmund, (1.985²) *Investigaciones lógicas*, 1 y 2, Versión española de Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial.
- Laoureux Sébastien, (2.005). «Immanence et intentionnalité. Les figures du « continu résistant » biranien dans la phénoménologie matérielle», *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 103, n°1-2, pp. 16-4:

<https://www.persee.fr/docAsPDF/phlou_0035-3841_2005_num_103_1_7597.pdf>
[12-12-18].

- Laoureux Sébastien, (2.009). «Hyper-transcendentalism and Intentionality: On the Specificity of the 'Transcendental' in Material Phenomenology», en *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 17(3), pp. 389–400.
- Marion, Jean-Luc, (1.989). *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Marion, Jean-Luc, (1.997) *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Marion, Jean-Luc, (2.001). *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Marion, Jean-Luc, (2.005) *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Traducción de Gerardo Losada, Universidad Nacional de General San Martín y Jorge Baduino Ediciones, Buenos Aires.
- Marion, Jean-Luc, (2.008) *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Traducción, presentación y notas: Javier Bassas Vila, Madrid, Editorial Síntesis.
- Marion, Jean-Luc, (2.010) *Le visible et le révélé*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Marion, Jean-Luc, (2.011) *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Marion, Jean-Luc, (2.012) *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- Marion, Jean-Luc, (2.012) *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris, Flammarion.
- Marion, Jean-Luc, (2.016) *Reprise du donné*, Paris, Presses Universitaires de France.