

UNA COMUNIDAD INVISIBLE: LA CUESTIÓN DE LA ALTERIDAD INTERSUBJETIVA EN LA FENOMENOLOGÍA MATERIAL DE MICHEL HENRY

AN INVISIBLE COMMUNITY: THE QUESTION OF INTERSUBJECTIVE ALTERITY IN MICHEL HENRY'S MATERIAL PHENOMENOLOGY

Jaime Llorente

I.E.S. "C. de Calatrava" (Ciudad Real)

Resumen: *El presente estudio trata de abordar la cuestión de la alteridad y de los modos en los cuales acontece el posible acceso al otro en la fenomenología de la vida de Michel Henry. Tras examinar el modo en el que Henry considera la teoría husserliana de la intencionalidad cuando ésta es aplicada a la donación del prójimo, se intentan analizar fenómenos tales como la intersubjetividad erótica o la idea de comunidad como posibles vías de acceso a la alteridad de los otros. El resultado negativo derivado de lo anterior parece apuntar a la necesidad de un punto de vista ético y centrado en la noción de responsabilidad a la hora de abordar el problema de la alteridad. Un punto de vista que Henry, sin embargo, no adopta.*

Palabras clave: *Henry, Levinas, intencionalidad, vida, Eros, comunidad.*

Abstract: *The present study deals with the question of otherness and the ways in which Michel Henry's phenomenology of life deals with the possible access to the other. After examining the way in which Henry considers the Husserlian theory of intentionality as it is applied to the other's donation, I attempt to analyze phenomena such as the erotic intersubjectivity or the idea of community, understood as possible ways of access to the otherness. The negative result derived from these attempts*

seems to point out to the necessity of an ethical point of view focused on the concept of responsibility to deal with the problem of otherness. A point of view that Henry, however, does not adopt.

Keywords: *Henry, Levinas, intentionality, life, Eros, community.*

1. LA EXPERIENCIA DEL OTRO Y EL HORIZONTE DE LO MUNDANO

La fenomenología de la alteridad llevada a término por Michel Henry en la tercera sección de su obra *Phénoménologie matérielle* genéricamente intitulada “*Pathos-con*” toma como hilo conductor las reflexiones vertidas al respecto por Husserl en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*. La cuestión que allí se trata de elucidar no es otra sino la referente al modo de donación en el que el otro se muestra o aparece en calidad de fenómeno ante una conciencia percipiente. En consonancia con la concepción henryana de la fenomenología, no se trata, pues, de interrogar acerca del otro en tanto que objeto o elemento presente “en sí mismo” en el interior del horizonte abierto por lo mundano, sino por la modalidad concreta en la cual el otro se da en tanto que fenómeno dado a la percepción en general y por la forma en que tiene lugar tal acto de donación fenomenológica: “la fenomenología no se pregunta por los objetos sino por su modo de donación, por los «objetos en su cómo»”¹. El punto de partida lo constituye, pues, la constatación del simple hecho de que el otro, en principio como cualquier otro fenómeno, debe serme dado de alguna forma en calidad de “contenido” de mi propia experiencia. El otro ha de mostrarse y aparecer de algún modo en el interior de mi conciencia perceptiva, ingresar en el horizonte delimitado por el flujo general de mis vivencias para que resulte posible mentarlo y tornarlo susceptible de tematización en general. Esta irrupción, merced a la cual la donación del otro se me hace presente de manera original, constituye palmariamente el primer e irrecusable presupuesto de toda virtual fenomenología de la alteridad. Tal donación –y este constituye el segundo supuesto inmediatamente derivado del anterior– tiene lugar merced a un acto de intencionalidad. El otro adviene a la conciencia propia del sujeto receptor en virtud de su arribo a ella desde esa apertura general de la fenomenicidad marcada por un “afuera originario”, por ese espacio de exterioridad primigenia trazado por el horizonte general de los fenómenos del cual se nutre la intencionalidad y en el interior del cual le es dado a ésta consumir su efectivo despliegue. La exposición a ese ámbito universal de luminosidad fenoménica se muestra, de este modo, como condición previa de posibilidad no sólo de la epifanía del fenómeno

¹ Michel HENRY, *Fenomenología material*, Madrid, Encuentro, 2009, p. 184. En lo sucesivo FM.

constituido por el otro, sino de la mostración de todo elemento susceptible de incorporarse e inscribirse en la trama general de la experiencia *tout court*.

En este sentido, la aparición del específico modo de darse el otro no difiere *prima facie* de los modos de donación mediante los cuales comparecen ante la subjetividad los fenómenos dados en el horizonte del mundo: ambos tipos de epifanía fenoménica comparten el hecho de darse merced a un común acto de ingreso en la corriente universal de la intencionalidad. Conforme a este enfoque estrictamente fenomenológico-intencional de la cuestión, aquello que es necesario elucidar no es tanto la alteridad en cuanto tal (*phýsei* o *secundum se*, podría decirse) cuanto más bien aquello que Henry designa como “el nóema del otro, es decir, el otro como nóema, el otro reducido a un sentido, al sentido de ser el otro, el otro en el modo del como, del *als*, un cuasi-otro”², esto es, el modo peculiar de captación de un elemento intencional que precisamente por serlo se presenta como un dato constituido por para y en la conciencia. Tanto la naturaleza como el aspecto existencial propios de cualquier elemento dado únicamente resultan revestidos de significación concreta merced a su inserción en el conjunto de las vivencias intencionales pertenecientes a un determinado sujeto. Ahora bien, el otro como correlato intencional situado en la esfera de la aparición noemática se da de modo inicial como elemento perteneciente a un horizonte “objetivo”; un elemento que únicamente es susceptible de comparecer y resultar accesible en la medida en que se inscribe en un espacio general de apertura ontológica que lo precede y torna posible su efectiva epifanía ante la percepción. La experiencia del otro presupone, pues, la previa exposición a la exterioridad abierta y en franquía de un “afuera” que no precisa ser identificado con las instancias efectivamente constituidas que pueblan el mundo objetivo (las cosas), sino que apunta más bien al puro dominio de la apertura del horizonte mismo de lo mundano en cuyo seno accede a la visibilidad y se muestra como susceptible de ser experimentado todo fenómeno posible.

De este modo, el orden perceptivo se invierte: el otro que inicialmente se me aparece de forma aparentemente primordial e inmediata deviene instancia subsidiaria –perceptivamente hablando– cuando, en un segundo momento reflexivo, se repara en su dependencia con respecto a la anterioridad radical de la apertura mundana que posibilita su epifanía ante el sujeto percipiente. Este horizonte previo de visibilidad que precede a la experiencia del otro y la funda admite ser identificado con aquella instancia ontológico-fenomenológica originaria a la cual Henry se refiere en *C’est moi, la vérité* bajo la denominación de “verdad del mundo” en los siguientes términos:

La puesta del ente en condición de “ob-jeto” o de “en-frente” y, así, de fenómeno no es posible más que por la producción de ese horizonte trascendente de visibilidad que es el mundo mismo. El mundo, en consecuencia, no “es”, no deja de advenir como un horizonte que no cesa de tomar forma, y ello

² FM, p. 185.

con el carácter de un poder que no cesa de proyectarlo [...]. Ahora bien, no es necesario hacer depender esta producción de un horizonte de visibilidad, como puesta en imagen de un mundo, de una conciencia y de un poder determinado de esta conciencia denominado imaginación. Más bien, basta pensar esta producción del afuera del mundo por sí misma, como un hecho primero y absoluto. Es el “afuera” mismo lo que se exterioriza, desde y por sí mismo. La “verdad del mundo” no es más que eso: la auto-producción del “afuera” como horizonte de visibilidad en y por el cual todo puede hacerse visible y, por tanto, “fenómeno para nosotros”³.

En este sentido, la intencionalidad en cuyo seno acontece la experiencia de la alteridad del otro no se diferenciaría sustancialmente de aquella que muestra y hace aparecer ante la conciencia el resto de los fenómenos mundanos, sino que ambos tipos de donación traerían a comparecencia elementos igualmente constituidos, dándose, por tanto una “secreta homogeneidad entre la experiencia trascendental del otro y la del mundo objetivo, en cuanto que ambas son constitutivas”⁴. Estos dos primeros rasgos que definen el planteamiento de la cuestión del otro inscriben ya de entrada la fenomenología de la alteridad en las coordenadas de un horizonte de consideración teórica en el cual el otro se da ya siempre a título de fenómeno constituido situado en la trama total de la fenomenicidad en general y dado –al mismo título que cualquier otro elemento constituido– a la captación intencional del sujeto. Con ello comienza, según nos parece, a obviarse una posible perspectiva de tematización en la cual la experiencia del otro resulte considerada a la luz de modos fenomenológicos de donación diferentes a aquellos merced a los cuales nos son dados intencional y “objetivamente” los fenómenos constituidos mundanos. Un prisma de observación en virtud del cual la epifanía del otro se halle emancipada (o, al menos, diferenciada sustancialmente) del modo fenoménico en el que se dan a la visibilidad y la percepción aquellos elementos objetivos incardinados en la trama ontológica configurada merced a la apertura de la “verdad del mundo”.

La fenomenología de la alteridad llevada a cabo por Emmanuel Levinas resultaría una sugestiva e ilustrativa ejemplificación del modo en que resulta tan factible como fructífera una descripción –en última instancia “fenomenológica”– de los modos en que el otro irrumpe en la esfera de la inmanencia radical de la subjetividad, es decir, de la percepción intencional propia de ésta, mediante un tipo de donación ya ajeno a aquello que el pensador lituano llama “fosforescencia del Ser” y que Henry designaría más bien como “verdad del mundo”⁵. Un modo de ingreso en el “Sí-mismo”, en la identidad y mismidad características de la conciencia intencional que precede, inver-

³ Michel HENRY, *Yo soy la verdad*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 26. En lo sucesivo YSV.

⁴ FM, p. 186.

⁵ Para una comparación entre el pensamiento de ambos autores puede verse: Ángel Enrique GARRIDO MATORANO, “¿Inmanencia o trascendencia? Análisis comparativo de la relación entre afectividad pura y ética en las filosofías de Michel Henry y Emmanuel Levinas”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía* 28 (2001) 329-349.

samente, a la apertura luminosa de la mundanidad en cuyo interior refulge el aparecer de los fenómenos y que supone un compromiso de orden ético ligado a la responsabilidad para con el otro en mucha mayor medida que un acto de captación intencional de un objeto constituido perteneciente a la universal luminosidad fenoménica del Ser objetivamente dado, del Ser trascendente. Tendremos ocasión de volver ulteriormente sobre este aspecto esencial de la cuestión.

2. LA AUTO-AFECCIÓN DE LA VIDA Y LA “VERDAD DEL MUNDO”

Por el momento, retengamos simplemente el hecho de que, como el propio Henry admite sin ambages, el planteamiento husserliano del problema de la alteridad soslaya de modo sistemático no sólo el crucial aspecto ético vinculado a la experiencia del otro, sino la práctica totalidad de los aspectos concretos ligados a las distintas modalidades vitales de trato directo con los otros en el contexto de las relaciones efectivas de simpatía que de ordinario se establecen en contexto intersubjetivo. Este acto de “abstracción trascendental” deja fuera de la esfera de la alteridad intersubjetiva todos los afectos, deseos y emociones que acaecen de modo efectivo en el contexto de las experiencias de alteridad que cada cual padece en sí mismo, (“en carne propia”, podría decirse) en el transcurso de sus experiencias vitales concretas. El punto de vista trascendental adoptado por Husserl hace, por tanto, abstracción de la totalidad de los contenidos “empíricos” que la propia experiencia en general posibilita, y con ello incurre ya en la aporía consistente en postular que la condición de posibilidad de aparición de todos los fenómenos carece en sí misma de carácter afectivo y, sin embargo, aquellos elementos que posibilita revisten un carácter común y netamente afectivo (“soledad, amor, odio, resentimiento, aburrimiento, perdón, exaltación, tristeza o alegría” son sólo algunos de los ejemplos aducidos por Henry al respecto).

Ahora bien, siendo cierto que “la mirada de Husserl dirigida a la experiencia de la alteridad deja escapar la esencia de ésta”⁶ precisamente por tratarse de una mirada intencional, esto es, de una “mirada” en general, no resulta menos cierto que los presupuestos de la fenomenología de la vida elaborada por el propio Henry hacen acaso lo propio o conducen a análogos resultados en la medida en que asumen como punto de partida la noción de “inmanencia radical” como rasgo constitutivo de la propia vida. La vida, en efecto, se define fundamentalmente, al decir de Henry, merced a su radical acto de auto-revelación patética o “auto-afección” inmanente. Esto significa que la vida, es decir, en nuestro contexto, la mismidad interna radicalmente propia de la subjetividad, consiste esencialmente en un acto de auto-afección ajeno a toda exterioridad trascendente⁷. Ello significa –y aquí radica la

⁶ FM, p. 187.

⁷ En *Paroles du Christ* Henry se refiere a esta noción crucial de vida auto-afectada de forma puramente inmanente en los siguientes y explícitos términos: “Ya hemos reconocido cómo se

implicación que nos interesa— ajeno también en principio a la exterioridad marcada por la presencia del otro y por su epifanía fenomenológica ante esta conciencia vitalmente auto-afectada e inmersa en un perpetuo acto de auto-revelación puramente interna y radicalmente inmanente. Henry expresa esta tesis relativa a la radical inmanencia de lo subjetivamente vital en los siguientes términos:

Pues la vida permanece en sí misma; carece de afuera, ninguna cara de su ser se ofrece a aprehensión de una mirada teórica o sensible, ni se propone como objeto de cualquier acción. Nadie ha visto nunca a la vida y tampoco la verá jamás. La vida es una dimensión de inmanencia radical. Tanto como podamos pensar esta inmanencia, deberá significar, pues, la exclusión de cualquier exterioridad, la ausencia del horizonte trascendental de visibilidad en que toda cosa es susceptible de tornarse visible, y que llamamos mundo. La vida es invisible⁸.

Con ello parece superarse la perspectiva “objetivista” e intencional asumida por Husserl que priorizaría la apertura de la “verdad del mundo” sobre la exposición a la alteridad del otro o la situaría en un rango ontológico equivalente, pero, contemplada desde el punto de vista de la exterioridad marcada por la alteridad del otro, esta “exclusión de cualquier exterioridad” afecta también al específico tipo de elemento externo representado por la donación de los otros, por la aparición del *alter ego* entendido como una específica modalidad de instancia dada en el “horizonte trascendental de la visibilidad” y que no pertenece ya acaso a la visibilidad propia de los elementos mundanos, sino que se da a la conciencia en un modo de donación diferente y propio.

La cuestión es, pues, cómo es posible ganar la experiencia del otro, llevar a efecto su apropiado acceso a ella, cuando se parte de la tesis conforme a la cual la vida carece absolutamente de exterioridad alguna, se sustrae a toda clase de mirada y constituye en sí misma un ámbito radicalmente inmanente. Es necesario, pues, elucidar convenientemente qué clase de apertura a la alteridad del otro hombre resulta aún posible cuando se parte del presupuesto conforme al cual

la existencia está perdida cuando lo que le confiere su efectividad no reside ya en ella sino, precisamente, fuera de ella, en su propia exterioridad respecto de sí. La existencia está alienada, cuando la ley de su desarrollo no es más la

cumple esta auto-revelación en la que la Vida habla de sí misma y no cesa de decir en su verdad lo que ella es. Mientras que la palabra del mundo habla de lo que ha sido hecho manifiesto en la indiferencia de la exterioridad, la palabra de la vida habla en un sentimiento, en ese sentimiento en el que cada vez se experimenta, por tanto, de forma patética [...]. Esta forma de permanecer en sí mismo sin salir jamás de sí, es lo que en filosofía se designa bajo el término de «inmanencia» [...]. Afectividad primitiva en la que la vida se experimenta a sí misma inmediatamente y jamás en un mundo, ella es por el contrario realidad sentiente y afectiva, carne patética” (Michel HENRY, *Palabras de Cristo*, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 113).

⁸ Michel HENRY, *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, p. 26. En adelante FV.

suya, sino un espíritu ajeno. La existencia que no se edifica y desarrolla más a partir de ella misma es contingente y mi cuerpo, desde el momento en que no es más el surgimiento en unidad con él mismo del movimiento y el deseo [...] sólo es ante el espíritu de la conciencia, es decir, en la exterioridad, la paradoja de una configuración imbécil”, esto es, del supuesto general según el cual “toda trascendencia es el principio de una facticidad insuperable; para la vida el más grande enemigo es la objetividad⁹.

Donde se dice “objetividad”, ¿cabría decir también “otra subjetividad diferente a la propia? ¿Se da la alteridad del otro como un peculiar tipo de “objetividad”? Y en caso de respuesta negativa a la anterior cuestión, ¿en qué modalidad de exterioridad acontece entonces la exposición a la presencia del otro?

Estas cuestiones resultan harto pertinentes en la medida en que, desde el punto de vista fenomenológico adoptado por Henry,

la vida, en su afición primera, no es de ningún modo afectada por algo diferente de sí. Ella misma constituye el contenido que recibe y que la afecta [...]. Pero esta auto-afición original, en un sentido verdaderamente radical, en el sentido de una inmanencia patética absoluta que excluye toda trascendencia, no es un postulado del pensamiento¹⁰.

Si efectivamente la “ley del desarrollo” de la existencia (es decir, de la vida) propia viene dada no tanto por su inmanencia radical, sino por la exterioridad no menos radical representada por un “espíritu ajeno”, como sucede en el caso de la teoría levinasiana de la alteridad en la cual se postula fundamentalmente una archi-pasividad del sujeto con respecto a la afición ejercida en él por el otro, más originaria que toda intencionalidad y que toda auto-afición subjetiva, entonces, en tal caso, la existencia resultaría radicalmente extrañada de sí misma. Este “extravío” en lo exterior postulado por el pensamiento “dialógico” constituiría, así, la ruina de la subjetividad misma, el marasmo de su originaria manifestación inmanente y, por tanto, contemplada la cuestión desde la óptica henryana, el triunfo del equívoco consistente en conceder preeminencia ontológica a la objetividad en detrimento de la pura inmanencia. La trascendencia que conduce hacia la manifestación original del otro formaría, pues, parte de los jalones que configuran el camino conducente a este desvío y a esta pérdida fundamental merced a la cual la existencia deviene contingente y no auto-fundada.

La respuesta husserliana a los interrogantes anteriormente formulados comentada por Henry trataría de resolver el problema del acceso al otro desde la pura interioridad auto-afectada de la vida absoluta abstrayendo los

⁹ FV, p. 25. Para una caracterización general de las nociones de “inmanencia” y “alteridad” en el contexto de la fenomenología de la vida elaborada por Henry, puede consultarse: Diego I. ROSALES MEANA, “El radical deseo de la vida: de la inmanencia en Michel Henry a la alteridad”, en *Pensamiento* 69, n. 258 (2013) 29-52.

¹⁰ FV, p. 28.

tipos de intencionalidad a través de los cuales acontece de modo efectivo tal acceso, dado que se parte del supuesto conforme al cual la experiencia del otro pertenece, como señalamos, al orden de la percepción intencional. El resultado de esa *Einklammerung* fenomenológica aplicada a la aparición del otro arroja el hecho de la subsistencia única de aquello que es “específicamente propio” en tanto que ego, “lo mío propio” determinado a partir de la apertura general de mi horizonte empírico intencional. Así pues, el otro debe aparecer y dárseme de algún modo en mi propio ego, con lo que la auto-fundación de éste quedaría salvaguardada a la vez que permitiría la inserción de la experiencia de la alteridad del otro en su identitario y auto-revelado seno. Tras este acto de abstracción y “puesta entre paréntesis”, resulta preceptivo describir nuevamente el mundo de la objetividad desde una perspectiva renovada. Tal perspectiva delimita el ámbito de la propia mismidad (“lo mío propio”) a través de un acto de cancelación de todo lo demás, de toda alteridad externa que incluye los entes del mundo objetivo, pero también la totalidad de los otros cuerpos vivos, pertenezcan éstos a la categoría de lo animal o de lo humano. Subsiste, de este modo, únicamente un territorio inmanente e invisible de “lo mío propio” contrapuesto a toda trascendencia “externa”, la cual es contemplada, desde este momento, en términos de “coseidad” y donde todo fenómeno deviene reificado, tamizado por mi sí-mismo y contemplado como instancia objetivada y constituida¹¹.

Observado desde esta región inmanente recién determinada, el otro se muestra como cosa o, más bien, su donación asume los reconocibles rasgos propios de un cuerpo objetivamente presente y dado. La epifanía del otro siempre ha de aparecer filtrada a través de la región de la propia mismidad, con lo cual, al mismo título que el resto de los fenómenos dados en la exterioridad con respecto al ego constituyente, se muestra “desposeído” de su estatus ontológico propio, de su “ser en sí”, en tanto que debe aparecer siempre “en ese primer mundo que es el mundo de lo propio” y resultar constituido por él. A partir de este momento resurge la cuestión a la cual apuntábamos con anterioridad, a saber: de qué modo ese elemento que se da a ver en la esfera de la intencionalidad a título de instancia exterior y objetivamente dada a la percepción “puede sin embargo ser algo más que «el punto de intersección de mis síntesis constitutivas»”¹², es decir, en qué medida el otro excede los límites marcados por la intencionalidad constituyente del sujeto para mostrarse simultáneamente como una alteridad investida de autonomía y estatus ontológico propio. La cuestión esencial radica, pues, en dilucidar

¹¹ Como indica pertinentemente Mario Lipsitz: “La indiferencia, la neutralidad de la luz que brilla sobre el ente, no expresan sino la exterioridad del ente respecto de su propio aparecer, la contingencia de su manifestación, la fenomenalidad puramente exterior en que se exhiben las cosas del mundo. Es en este sentido que en este medio nadie ha visto un hombre ni tampoco lo verá: el hombre henryano, una realidad puramente interior y afectiva, una realidad invisible” (Mario LIPSITZ, “Ontología y fenomenología en Michel Henry”, en *Enfoques: revista de la Universidad Adventista del Plata* 2 (2005), p. 158).

¹² FM, p. 192.

la posibilidad y el modo concreto en que el otro trasciende verdaderamente la conciencia intencional para mostrarse como tal otro en el ámbito de una exterioridad radical que quiebra, hiende y compromete la mismidad propia e inmanente propia del sujeto perceptivamente expuesto a él.

La respuesta husserliana al respecto, glosada por Henry, despoja en cierto modo a la alteridad de su carácter enigmático y específicamente problemático al postular que el otro irrumpe en mi campo perceptivo bajo la forma de un cuerpo secretamente habitado por una subjetividad constituida. Esta forma de irrupción propicia la emergencia de un vínculo de analogía tendido entre mi propia entidad corporal y la del otro; enlace o ligamen facturado merced a una “transferencia aperceptiva” llevada a cabo entre ambos organismos corporales. Esta relación de asimilación o similitud dada en virtud de la “apercepción asemejadora”, lejos de tener lugar únicamente y de modo exclusivo en la esfera de la alteridad intersubjetiva, forma parte de la apercepción empírica usual y corriente de cualquier objeto y se localiza en el llamado acto de “parificación”: “una de las formas primitivas de la síntesis pasiva de la asociación en la que dos contenidos dados en la unidad de una conciencia aparecen como formando un par, es decir, se recubren gracias a la imposición de un mismo sentido objetivo”¹³. La asociación parificadora” permite, pues, apercebir mutuamente la significación de los elementos implicados en ella¹⁴. Aplicada a la experiencia específica de la alteridad del otro, esta “parificación asemejadora” hace devenir sendos “objetos” en cierto sentido a las instancias subjetivo-corporales a las cuales afecta, y con ello, al parangonar la relación de identificación intersubjetiva con la relación de asimilación por semejanza que rige para cualquier objeto de la experiencia en general, torna realmente la experiencia de la alteridad de los otros sujetos banal y desprovista de todo rasgo de ininteligibilidad y misterio.

Llegados a este punto de la exposición henryana, deviene preceptivo interrogarse acerca de la posible existencia de experiencias concretas de alteridad en las cuales la mera relación de parificación resulte suspendida (o, al menos, atemperada y matizada) por instancias específicas capaces de traspasar el velo representado por la mera “apercepción asimiladora” para adentrarse hipotéticamente en un estrato más profundo en lo referente a lograr un acercamiento y acceso efectivo a la alteridad de los otros. Las experiencias concretas que analizaremos seguidamente a esta luz y bajo este prisma interpretativo son las representadas por la relación de carácter erótico y por la

¹³ FM, p. 195.

¹⁴ A pesar de ello, en palabras de G. Fainstein: “Henry critica no sólo el contenido de los presupuestos de esta explicación sino que denuncia la circularidad del propio razonamiento: el otro cuerpo es percibido por mí como un organismo gracias a la transferencia aperceptiva y ésta a su vez se basa en el hecho de que el cuerpo del otro es un organismo como el mío. Lo cierto, sin embargo, para Henry, es que no puedo saber si el cuerpo del otro es o no un organismo, puesto que no vivo en él” (Graciela FAINSTEIN LAMUEDRA, “Alteridad, intersubjetividad y comunidad en la vida en el pensamiento de Michel Henry”, en *Investigaciones fenomenológicas. Serie monográfica* 3 (2011), p. 181).

relación intersubjetiva general que tiene lugar en el interior de la comunidad “externa” y pública.

3. LA ALTERIDAD DEL EROS

El primero de los posibles fenómenos que acaso pudieran conducirnos a alcanzar la alteridad del otro en sí misma, en la inmanencia de su propia vida, lo constituye el fenómeno erótico. En *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Henry parte de la consideración husserliana del otro –a la que nos hemos venido refiriendo en el apartado anterior– en tanto que inicialmente dado como cuerpo objetivo dado ahora en el modo de la sensualidad. De este modo, el cauce de acceso al otro en el marco del fenómeno del Eros vendría dado merced a su entidad corporal no dada ya esta vez a título de mera representación ligada a un acto puramente teórico de aprehensión, sino al “deseo bajo su forma espontánea, carnal y concreta”¹⁵. El posible acceso a la experiencia vital del otro pasaría aquí, pues, por una modalidad de acercamiento de orden pulsional, y no ya representativo o “gnoseológico”. Pero Henry advierte, ya desde el comienzo, del riesgo que entraña partir de la consideración del otro como una suerte de *alter ego* dado ante el ego de la relación erótica, puesto que tal prisma de contemplación bascula peligrosamente hacia la escisión típicamente moderna entre sujeto y objeto. En efecto, se trataría aquí, pues, de un Yo concebido en términos de subjetividad auto-fundada que se abre a la experiencia del cuerpo objetivo del otro captado en términos de mera objetualidad. Sin embargo, al decir de Henry, en el marco del contacto entre dos “carnes trascendentales” que se establece en virtud del Eros, el cuerpo del otro (su mano, en el ejemplo merleau-pontyano aducido por nuestro autor) no resulta reducido o degradado al rango de un simple elemento reificado (un objeto)¹⁶. Muy al contrario, el acto de ser tocado por otro cuerpo tan habitado por una carne originaria como el mío constituye una experiencia absolutamente vedada a todo mero objeto y exclusivamente reservada a la corporalidad viva del otro y, por tanto, también potencialmente a la mía propia: “Ningún objeto ha pasado jamás por la experiencia de ser

¹⁵ Michel HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 268 (en adelante E). Sobre esta cuestión en general, véase: Virginie CARUANA, “La chair, l’erotisme (à propos de: Michel Henry, “Incarnation”)”, en *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 3 (2001) 373-382.

¹⁶ En este sentido escribe apropiadamente Jean-Luc Marion: “El amante presupone lo que busca; pero a primera vista, lo que ve (o adivina) sólo le ofrece a la mirada un objeto; y ya que se trata de amar siguiendo un avance y un resurgimiento sin fin, hace falta algo muy distinto de un objeto; pero frente a mí, en apariencia, sólo está un objeto [...]. El amante no abdica: presupone que enfrente, a pesar de las apariencias de objeto, surge otro, por lo tanto no solamente un amado efectivo (por mí), sino también un amante potencial [...]. Claro, el amante no pide la reciprocidad ni la anticipa, sino que sólo postula que ese otro no tiene rango de objeto. Lo comprueba al presuponer [...] que él también puede asumir la postura de amante, entrar en la reducción erótica, en suma, amar” (Jean-Luc MARION, *El fenómeno erótico*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005, p. 103).

tocado [...], ningún objeto ha tocado nunca otro objeto, y tampoco ha sido tocado por éste¹⁷.

El único rasgo que distingue a las dos carnes trascendentales puestas en contacto a través del Eros lo constituye el potencial intercambio de papeles en lo referente a la actividad o pasividad que cada una de ellas pueda asumir en cada momento (actuar como carne tocante o padecer en calidad de carne tocada). En cualquier caso, lo susceptible de ser aquí tocado en general nunca es un cuerpo-cosa, un cuerpo-objeto, sino siempre y solamente un cuerpo sensual, esto es, una carnalidad trascendental vitalmente investida. Este rasgo esencial podría inducir a pensar que acontece en este intercambio recíproco de afecciones intersubjetivas tamizadas a través de la carne originaria un acto de acceso a la subjetividad auto-afectada y auto-revelada del otro, una incursión efectiva en su inmanencia propia y por tanto un fenómeno de auténtica exposición a la alteridad merced al cual la vida conoce y es conocida simultáneamente por la vida, máxime cuando el propio Henry postula explícitamente que “si «ser-tocado» es una modalidad de nuestra carne originaria y le pertenece del mismo modo que «coger», «agarrar» o «acariciar», es preciso reconocer entonces que *la relación erótica es una relación dinámica y patética que se cumple en un plano de inmanencia absoluta, que tiene su sitio en la vida*”¹⁸. Ahora bien, la reciprocidad patética acaecida entre las dos carnes originarias implicadas en el intercambio erótico no ocasiona variaciones sustanciales, según Henry, en lo referente al estatus trascendental propio de cada una de ellas, por lo cual, concebida exclusivamente de este modo, torna realmente inconcebible la experiencia misma del otro en cuanto tal.

En el contexto del Eros intersubjetivo se dan fundamentalmente múltiples formas de mismidad subjetiva comúnmente vinculadas a la vida trascendental, y situadas en relación de reflujo mutuo de orden comunicativo. La auténtica cuestión que cabe plantear al respecto reside en la posibilidad de que en el seno de este vínculo comunicativo de carácter sensual el Sí-mismo propio de cada uno de los elementos implicados llegue realmente a salvar el abismo ontológico que lo separa y escinde del otro para llegar a establecer contacto real con la vida trascendental e inmanente de aquél, dado que ambos se hallan comúnmente investidos y son partícipes de una misma inmanencia en lo vital. De ahí los explícitos interrogantes formulados por Henry: “¿es el erotismo el que da acceso a la vida del otro? [...] ¿Tiene la sexualidad la extraordinaria capacidad de permitirnos alcanzar al otro en sí mismo, de

¹⁷ E, p. 269.

¹⁸ E, p. 271. Compárese esta caracterización con la ofrecida por Levinas en el marco de sus descripciones fenomenológicas de la dialéctica del Eros: “La caricia es un modo de ser del sujeto en el que el sujeto, por el contacto con otro, va más allá de ese contacto. El contacto en cuanto sensación forma parte del mundo de la luz. Pero lo acariciado, propiamente hablando, no se toca. No es la suavidad o el calor de la mano que se da en el contacto lo que busca la caricia. Esta búsqueda de la caricia constituye su esencia debido a que la caricia no sabe lo que busca. Este «no saber», este desorden fundamental, le es esencial” (Emmanuel LEVINAS, *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 132-133).

alguna manera en lo que éste es para sí mismo?"¹⁹. A lo que se apunta decisivamente aquí es a la posible tentativa de superar el planteamiento husserliano de la cuestión del otro al que nos referíamos con anterioridad, dado que esta extraordinaria virtualidad abierta hipotéticamente por la relación erótica se contraponen frontalmente a la indistinción con la cual Husserl aborda la alteridad propia de todos los fenómenos intencionales, nivelándolos y ubicándolos en un plano equivalente de preeminencia y bajo un método de descripción análogo.

Sin embargo, la respuesta final de Henry a los interrogantes recién formulados resulta ser abiertamente negativa, dado que, desde sus postulados referentes a una fenomenología de lo carnal, "en la sexualidad, el deseo erótico de alcanzar al otro en su vida misma tropieza con un fracaso insuperable"²⁰. En efecto, si nos atenemos en todo momento, como indica Henry, a la inmanencia radical de la vida, en la originaria dimensión de la pura interioridad auto-afectada del psiquismo, resulta constatable, al decir de Henry, el hecho de que el movimiento tendente al acto de tocar la carne trascendental del otro, tal como uno de los sujetos implicados en el *éthos* erótico lo experimenta de forma puramente immanente, "en la auto-donación patética de su propio Sí trascendental", permanece siempre en el lado de acá de la propia vida subjetiva y por tanto escapa sistemáticamente a la percepción del otro elemento involucrado en el acto erótico. Este otro elemento permanece en todo momento ajeno tanto a las originales impresiones y fuentes de ese movimiento como a sus efectos sobre el propio cuerpo invisible del cual surgen y al cual afectan. La inevitable presencia de esa perpetua zona en sombras permanentemente clausurada para la impresividad subjetiva del otro se muestra, pues, como el originario germen del fracaso del Eros en tanto que instrumento o vehículo de acceso efectivo a la otra subjetividad, a la mismidad auto-afectada del otro que, no obstante, comparte inicialmente con el Sí-mismo una misma inserción en la inmanencia de lo vital: "Si el deseo, por tanto, consiste en alcanzar la vida del otro en sí misma, en su propia carne originaria, ese deseo no alcanza su meta"²¹. La ineludible duplicidad de los movimientos pulsionales ocasiona, en última instancia, el que cada uno de ellos haya de encarar un itinerario propio siempre paralelo al del otro y nunca totalmente convergente con él. El tipo de satisfacción o goce sensual que realmente experimenta la carne trascendental del otro queda reducida de forma sistemática a un territorio vetado y prohibido al cual la verdadera accesibilidad resulta siempre denegada. Cada una de las pulsiones en juego se conoce y accede solamente, en último término, a sí misma, resultando un enigma o, a lo sumo, un acto de especulación, la intuición relativa a aquello que realmente experimenta la otra subjetividad en el seno del marco inmanente de sus propias vivencias.

¹⁹ E, p. 271.

²⁰ *Ibid.*, p. 272.

²¹ *Ibid.* p. 275.

La relación sexual, considerada fenomenológicamente, conduce a idéntico resultado negativo. Se trataría aquí de dos corrientes pulsionales en avance y experimentación de sus límites respectivos pero que, en último término, son verdadera y únicamente afectadas en su Sí más propio sólo por ellas mismas, quedando reducida la pulsión ajena a un territorio extraño a la accesibilidad real. El fracaso de la alteridad dada merced al Eros reside, según Henry, en esta incapacidad de la inmanencia de cada cual a la hora de hollar el territorio perteneciente a la subjetividad ajena: "en la noche de los amantes, para cada uno de ellos el otro se halla del otro lado de un muro que los separa para siempre"²². De ello dan cumplido testimonio las tentativas, de orden verbal o de otros diversos tipos expresivos, llevadas a cabo por los sujetos involucrados en la dialéctica del Eros a la hora de tratar, de forma siempre infructuosa, de propiciar la fusión identificativa entre sus respectivas mismidades trascendentales vehiculadas por la impresividad. Una tentativa que a lo sumo únicamente arroja como resultado la yuxtaposición y coincidencia temporal de dos mismidades trascendentales que expresan simultáneamente la pulsión irradiada por sus respectivas carnes patéticas, pero que se hallan siempre alienadas de la unificación recíproca tácitamente pretendida por ellas. La relación afectiva implicada en el fenómeno erótico tampoco alcanza (a pesar de su carácter inmanente y de la consiguiente exigencia de reducción que supone) al otro en su interna mismidad inmanente valiéndose para ello del reconocimiento o del amor, dado que "el fracaso del deseo sexual, lejos de poder superarse en la relación afectiva con el otro, condena por el contrario a ésta a reproducirla en sí misma, conduciéndola así en lo sucesivo a su propio fracaso".²³

Este doble fracaso, el de la relación erótica y el de la afectiva, coincidiría, por tanto, con el fracaso relativo a la tentativa de efectivo acceso a la alteridad del otro *tout court*. Así pues, por emplear las concluyentes y categóricas expresiones utilizadas por el propio Henry, cuando el sí-mismo es concebido merced a su carácter auto-afectivamente constituido de modo puramente inmanente, "alza él mismo los muros de su propia prisión" y "está en su propia inmanencia condenado a una soledad insoportable, incapaz para siempre de salir de sí mismo, de abrirse a una alteridad sin la cual ningún otro,

²² *Ídem*.

²³ E, p. 277. Lo dicho resulta válido no solamente en referencia a la "mismidad interna" del otro sino también en lo que atañe a su verdadera entidad corporal, esto es, a su "cuerpo subjetivo originario". En alusión a la inaccesibilidad presentada por este último en el marco de la relación erótica Henry escribe en *Phénoménologie matérielle* lo siguiente: "¿Qué sucede pues en realidad en el ayuntamiento erótico? La caricia sigue la huella del placer del otro, lo invoca, pero lo que toca es el cuerpo-objeto del otro, no su cuerpo original, radicalmente subjetivo, radicalmente inmanente, su placer en sí mismo, fuera del mundo, fuera de todo mundo posible. Esta es la razón por la que este momento de unión íntima, de fusión amorosa, es paradójicamente aquel en que los amantes acechan signos, escrutan indicios, se mandan señales [...]. Pero en este proyecto mismo se atestigua su fracaso, el hecho de que el placer del otro no está presente en sí mismo sino co-presente, apresentado según la parificación asociativa cuyo cumplimiento remeda el emparejamiento real" (FM, p. 229).

ninguna experiencia de lo otro parece posible”²⁴. Es en este punto cuando Henry retorna, consciente o inconscientemente al planteamiento intencional (husserliano) de la cuestión de la alteridad, dado que, al fin y a la postre, aquello que cada amante halla en el otro tras haber experimentado la barrera insalvable que traza una radical cesura entre sus respectivas egoidades trascendentales no es sino la donación de su entidad corporal tal como ésta se manifiesta en el horizonte de la exterioridad mundana, en la esfera de la “verdad del mundo”.

El ámbito en cuyo interior habita verdaderamente la carne del otro es aquel marcado por la apertura del mundo trascendente al propio Sí-mismo, y es en este dominio externo en el que es también únicamente susceptible de acontecer el encuentro erótico y afectivo con el otro, con la corporalidad carnal del otro. Es en el horizonte fenoménico de lo trascendente mundano donde ahora el cuerpo del otro se muestra abierto a resultar tocado, acariciado o simplemente contemplado en su nuda presencia. La inmanencia inaccesible a la cual la relación erótica trataba de suministrar acceso es ahora sustituida por la exterioridad del cuerpo del otro; un cuerpo capaz de resultar pasivamente afectado y de afectar activamente él mismo a otros. Pero también un cuerpo y una carne mundana que es concebida por Henry como “carne en la vida” y que jamás se muestra en sí misma en la esfera de la exterioridad propia del mundo, sino que, aun sin constituir un acceso efectivo a la alteridad y sin ser capaz de rebasar el límite instituido por la resistencia ofrecida por la inmanencia auto-revelada del otro, configura al menos una suerte de “comunidad invisible” de orden intersubjetivo. A este respecto, en referencia a esa carne vital que habita el cuerpo objetivo del otro, Henry escribe: “El Sí que le es inherente, su «yo puedo», la capacidad de poder, de poder moverse a sí mismo, propia de todo poder, tanto del de tocar como del de ser tocado, la totalidad de las impresiones originarias, en suma, el conjunto de las propiedades fenomenológicas que pertenecen a la carne y, así, a la relación erótica –que es una relación carnal y no cósmica– escapa al reino de lo visible, no encontrando en él ni su posibilidad ni su satisfacción”²⁵.

4. LA ALTERIDAD COMUNITARIA

Dejando al margen el fallido intento de acceso al otro representado por la relación intersubjetiva y carnal de carácter erótico, la otra posible forma de acceso a la alteridad de los otros vendría representada por la idea de comunidad. Fiel a su programa fenomenológico, Henry trata en esta ocasión de esclarecer el modo propio de donación de la comunidad. Tal modo de donación se sustancia merced a la común participación de los sujetos individuales que configuran el agregado comunitario en una misma esencia compartida

²⁴ E, p. 278.

²⁵ *Ibid.*, p. 283.

por todos ellos, a saber: la realidad original representada, una vez más, por la vida que permite reconocer en toda forma de comunidad una comunidad de seres vivientes. La comunidad en sí misma y cada uno de sus elementos constituyentes particulares “colaboran con” y “son partícipes de” esa instancia vital originaria que envuelve a ambos elementos. La cuestión esencial reside ahora, pues, en determinar el modo concreto en el que acontece esta donación de la vida común y universal a cada una de las subjetividades particulares que contribuyen a conformarla. El modo de darse propio de la vida –también de la vida comunitaria– se muestra, como resultaba previsible, bajo el modo de una auto-donación en la cual el elemento donante y la instancia que recibe lo dado son lo mismo. Al lado de esta subjetividad absoluta y auto-afectada que se revela y experimenta a sí misma, aparecen los vivientes concretos, es decir, los integrantes efectivos de la comunidad, los cuales son concebidos en términos de elementos participantes en un mismo y único flujo de lo viviente. No se trata, pues, al modo de la “solidaridad mecánica” durkheimiana, de un mero *aggregatum* de individualidades inicialmente concebidas en estado de aislamiento y que ulteriormente pasasen a configurar de forma más o menos fortuita y artificial un Todo de orden comunitario en virtud de un simple acto de adición, sino de una auténtica *communitas* “orgánica” de vivientes que lo es merced a la común pertenencia de cada uno de sus miembros a una misma corriente vital que alienta en todos ellos, trascendiéndolos y englobándolos en su seno. Por ello, teniendo en cuenta que la vida cristaliza en forma de mismidad auto-afectada, de subjetividad absoluta en la cual lo afectado y lo afectante devienen idénticos, Henry declara explícitamente que “la comunidad no es otra cosa que este conjunto de individuos vivos”²⁶.

Solamente a partir de la noción de individuo particular puede derivarse, pues, el concepto de comunidad, con lo cual trazar cesuras y escisiones entre lo individual y lo comunitario oponiendo la identidad de lo particular a la supuesta alteridad de lo universal deviene absurdo y carente de sentido, habida cuenta del común trasfondo vital en el que ambas determinaciones surgen y del que comúnmente se nutren. Parece avizorarse en este punto una seria tentativa de acceso a la alteridad de los otros tamizada por la recién descubierta universalidad de la vida que envuelve con su abrazo ontológico universal a la totalidad de los vivientes, dado que, según Henry, “el destino del individuo y de la comunidad están vinculados, no siendo más que un mismo destino”²⁷. Ahora bien, teniendo en cuenta que la experiencia de lo vital acaece en la esfera de la pura inmanencia subjetiva y se define merced a su acto originario de auto-afección (“nace en esta experiencia acósmica”, escribe Henry)²⁸, se trata de una experiencia que tiene lugar más allá de la esfera

²⁶ FM, p. 213.

²⁷ *Ibid.*, p. 214.

²⁸ En un contexto de orden “teológico” referente al principio de inteligibilidad de la relación entre las ovejas y su pastor y en referencia a los textos joánicos, Henry observa al respecto lo siguiente: “Juan sitúa dicho principio en la relación acósmica e intemporal que existe entre la Vida fenomenológica absoluta y la Ipseidad originaria que ésta genera en su auto-generación

representativa y allende el horizonte del mundo y de los elementos visibles en él contenidos²⁹. Aplicado este esquema fundacional a la comunidad formada por los vivientes individuales, esto significa que todo lo referente a ésta acontece de algún modo en un plano ontológico extraño a toda objetividad, ajeno por entero al “afuera” marcado por la exterioridad de lo mundano; exterioridad en la cual se inscribe en principio también la propia existencia de la comunidad en cuanto tal: “en ese caso todo lo que ha caracterizado a la comunidad, a sus miembros y a sus relaciones, se encuentra confinado desde el principio fuera del mundo que, no obstante, nos parece ser aquel en que los hombres están juntos”³⁰.

Esta apariencia de exterioridad se muestra, por tanto, como lo que verdaderamente es, es decir, precisamente como pura apariencia. Toda comunidad “objetivamente dada”, habida cuenta de su raigambre última en tanto que hipóstasis derivada de la originaria auto-afección acósmica de la vida, aparece ahora, en último término, como el propio Henry indica y acepta, en términos de una auténtica y genuina “comunidad invisible”. Ese vínculo vital originario que configura tal comunidad no susceptible de ser constituida ni efectivamente representada constituye acaso el elemento que permite fundar la intersubjetividad comunitaria, propiciando simultáneamente el auténtico cauce de cancelación del solipsismo individual y favoreciendo así un hipotético acceso a la alteridad de los otros. Una alteridad ya atemperada y lenificada por la común inserción del ego y el alter ego en la esfera homogeneizadora representada por la universalidad y unicidad de lo vital. Podría incluso parecer, llegados a este punto, que el problema de la alteridad en general se resuelve cuando, como indica Henry, resulta rechazada definitivamente la tradicional primacía de la radical interioridad autofundada instituida por el cogito cartesiano y la moderna “metafísica de la subjetividad”. La liberación del sujeto con respecto a la jaula de su propia autoconciencia aislada y su inserción en la exterioridad de un mundo compartido con los entes mundanos y con los otros, parecería bastar a la hora de diluir la cuestión misma del posible acceso a la alteridad, tornándola incluso directamente un pseudoproblema.

Sin embargo, en la experiencia efectiva del otro tiene lugar fundamentalmente la percepción de una entidad corporal, si bien supuestamente

eterna y como condición de la misma. Ningún arquetipo mundano –ni, por consiguiente ninguna metáfora– ofrece ya ayuda alguna para inteligir lo que aquí está en cuestión, a saber, la relación de los hijos con el Archi-Hijo, que sólo puede ser comprendida a la luz de la relación más original del Archi-Hijo con la Vida absoluta” (YSV p. 134).

²⁹ En referencia a esta diferencia entre “representación” y “auto-afección” en el pensamiento de Henry, Michael O’Sullivan indica: “*Henry intimates here that his notions of self-givenness and auto-affection, notions that lie at the heart of his material phenomenology, are antecedent to representation [...] He instead attempts to rephrase the manner in which an individual attains experience of his/her own state of being, and his/her own sensuality through the adoption of a vocabulary removed from any privileging of representation*”. Michael O’SULLIVAN, *Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belief. An Introduction to the Work of Michel Henry*, Bern, Peter Lang, 2006, p. 34.

³⁰ FM, p. 217.

habitada por una mismidad trascendental, es decir por un ego análogo a aquel desde el cual percibe el sujeto receptor. El cuerpo se da de hecho en la "apresentación" merced a la cual el otro comparece ante mi psiquismo, pero no sucede tal cosa en el caso de la posible presentación del psiquismo ajeno. Esta duplicidad perceptiva implica, según Henry, la presencia de un tipo igualmente dúplice de intencionalidad, de tal modo que "todo lo que atañe a la experiencia del otro y, de este modo, a la comunidad misma es por ende reducible al sentido y expresable en términos de sentido"³¹. Si esto es cierto, entonces aquello que verdaderamente tienen en común los integrantes de la comunidad no es sino la común percepción de un mismo mundo objetivo. La comunidad lo es fundamentalmente de aquellos que se hallan expuestos a una exterioridad común, abiertos a un "afuera" compartido y unitariamente percibido "y que son entre sí como los sistemas de dichas percepciones, como otras tantas apariencias diferentes de una sola y misma realidad, de un solo y mismo mundo"³². Lo que los sujetos individualmente auto-afectados de modo vital tienen esencialmente en común es, pues, la perspectivística referencia colectiva a una instancia objetiva cuya donación tiene lugar de forma unitaria e idéntica para todos ellos. Ese perspectivismo unívocamente orientado hacia un único y mismo punto de fuga constituye el genuino germen y la verdadera raigambre sobre que descansa toda comunidad.

Ahora bien, la auténtica y efectiva experiencia de la alteridad exige que el otro resulte captado de algún modo como tal otro, como alter ego real, como una instancia trascendente de algún modo a mi propio psiquismo, a mi propia interioridad y mismidad subjetivas, y esto es algo que jamás ocurre en la experiencia ordinaria del otro, dado que éste nunca presenta ni se halla en disposición de presentar en la intencionalidad que lo capta ese sustrato auto-afectado que constituye la esencia de la realidad efectiva de la vida cuando se halla en estado actuante en la inmanencia de una subjetividad particular. Dicho de otro modo, yo jamás puedo experimentar en la donación del otro la misma auto-revelación patética de la vida que percibo en mí mismo y que me constituye verdaderamente como cuerpo vivo y como psiquismo que habita tal cuerpo. De este modo, la comunidad invisible conformada por sujetos vitalmente auto-afectados y situada más allá de la mirada y de la representación del mundo objetivo constituiría una abstracción manifiesta, como el propio Henry, por lo demás, sugiere con explicitud. Y hay, de hecho, buenas razones que permiten considerarla de este modo. Si, efectivamente, tal comunidad invisible se halla conformada por subjetividades incapaces de compartir intersubjetivamente el mismo flujo vital de la que todas ellas forman parte, entonces tiene lugar aquí un fracaso análogo al acontecido en el contexto de la relación erótica. El mismo muro que, según Henry, separaba irremediabilmente los psiquismos propios de los amantes se yergue de nuevo entre las mismidades auto-reveladas propias de los miembros de la comunidad.

³¹ FM, p. 220.

³² *Ídem.*

Ésta deviene, pues, no circuito o trama a través de cuyas arterias discurre la común savia de lo vital permitiendo la efectividad del acceso intersubjetivo a los otros, sino relación “intermonádica” entre mismidades en última instancia aisladas llevada a cabo por sujetos comúnmente auto-afectados por la misma vida.

En el fondo, la teoría henryana de la comunidad no logra tampoco aquí superar la perspectiva intencional conforme a la cual la intersubjetividad se reduce a una pluralidad de mónadas vitales conocedoras de un mismo mundo externo y cada una de su propia interioridad subjetiva, pero para las cuales la realidad vital de los otros permanece siempre como una suerte de irrealidad: a título de mero correlato noemático del psiquismo en el cual, por decirlo al modo de Rimbaud, “la verdadera vida siempre está ausente”. Esta vida de los otros que jamás adviene al horizonte del mundo constituye el germen disolutivo de la idea de comunidad como posible solución al problema de la alteridad. La actividad dinámica propia de la comunidad invisible henryana se desrealiza y acaba por disolverse cuando el presupuesto radical del cual se parte a la hora de tematizarla no es otro que aquel conforme al cual “en la inmanencia radical de la subjetividad absoluta de la vida, es decir, en su diferenciación consigo, reside la condición de las posibilidades y la esencia de toda acción, que no es nada más que la actualización de una fuerza en su inmanencia primordial cabe sí y hecha posible por ésta³³. Presentar a la comunidad como un agregado de perspectivas comúnmente vertidas sobre o hacia un mismo mundo externo, como una instancia “por esencia afectiva y, al mismo tiempo, pulsional”³⁴ o como “un *a priori*”, no basta acaso cuando de lo que se trata es de postular la posibilidad de un efectivo vehículo de acceso a la alteridad del otro. La invisibilidad propia de la comunidad no logra tal vez sustraerse a la excesiva visibilidad objetiva del cuerpo del otro en cuya donación lo verdaderamente invisible (y por tanto irreal desde el punto de vista intencional) es su inmanencia subjetiva y vital radicalmente considerada, esto es, según la propia perspectiva henryana, su propia esencia. Con ello la cuestión de la alteridad y del hipotético modo de acceso a ella permanece irresuelta.

5. CONCLUSIÓN

A modo de colofón a sus reflexiones en torno a la comunidad, Henry, en referencia explícita a la experiencia de la alteridad, plantea la cuestión relativa al posible modo en que cada integrante individual de la comunidad establecería vínculos de orden intersubjetivo con los demás con anterioridad a que tenga lugar una relación efectiva entre ellos en el contexto del mundo objetivo. Se trataría de una hipotética proto-experiencia de la alteridad del

³³ FM, p. 225.

³⁴ *Ibid.*, p. 228.

otro tan originaria que, al decir del propio Henry, resultaría difícilmente concebible: "En esta experiencia primitiva apenas pensable, puesto que escapa a todo pensamiento, el viviente no es para sí mismo ni más que el otro, no es sino una pura experiencia, sin sujeto, sin horizonte, sin significación, sin objeto [...], experimenta al otro en el Fondo y no en sí mismo, en calidad de la propia experiencia que el otro hace del Fondo [de la vida]"³⁵. La experiencia consciente y mundanamente mediada del otro no aparecería, a esta luz, sino como una forma modificada y derivada (hipostasiada al revés) de esa inmediatez puramente afectiva de lo vital en la cual el Yo y el otro se hallan "abismados en lo Mismo", en el Fondo vital unitario del que ambos son a la vez manifestaciones y partícipes. En esta última intuición "apenas pensable" es donde reside acaso el posible germen de la superación de las aporías y fracasos a los que aboca, como hemos visto, el punto de vista intencional o el centrado en la pura subjetividad inmanente y auto-patética que Henry jamás abandona en el transcurso de sus reflexiones en torno a la alteridad.

Ahí donde el discurso henryano al respecto concluye es justamente donde comienza la teoría acerca de la exterioridad radical (es decir, de la alteridad del otro hombre) sostenida por Emmanuel Levinas. Desde la perspectiva levinasiana, el sujeto "an-árquico" se halla ya desde el comienzo radicalmente expuesto al otro con "una pasividad más pasiva que cualquier pasividad", es decir, interpelado y comprometido por la indignancia y miseria del otro con anterioridad a su propia constitución en cuanto sujeto identitario y merced a un compromiso adquirido, no en el marco de la temporalidad propia de la "verdad del mundo", sino en un "tiempo inmemorial", en el contexto de un "tiempo no memorable", de una temporalidad ética radicalmente previa a la configuración del horizonte del mundo y a la auto-posición del sujeto³⁶. Esta postura, ciertamente "apenas pensable", apunta a un horizonte de reflexión acerca del problema de la alteridad que desvincula a éste de toda intencionalidad y de toda referencia primigenia a la interioridad auto-afectada de la vida inmanente individual (el compromiso y la responsabilidad para con el otro son anteriores a mi captación intencional de él y a la identidad propia de mi subjetividad y mismidad auto-reveladas), y por ello mismo precisamente permite la apertura de un cauce teórico que acaso propiciaría repensar las tesis de Henry al margen de la referencia a tales instancias.

Lo que se echa a faltar en el planteamiento henryano de la cuestión del otro es precisamente ese sustrato de responsabilidad de carácter ético hacia

³⁵ *Ibid*, p. 231.

³⁶ En este sentido, escribe Levinas: "El ser significará a partir del Uno-para-el-otro, de la substitución por el Mismo del Otro. La visión del ser y el ser remiten a un sujeto que se ha levantado más temprano que el ser y el conocimiento, más temprano o más acá, en un tiempo inmemorial que ninguna reminiscencia podrá recuperar como *a priori*. El «nacimiento» del ser en el cuestionamiento en que se mueve el sujeto cognoscente remitiría de este modo a un *antes del cuestionamiento*, a la an-arquía de la responsabilidad al margen de todo nacimiento". Emmanuel LEVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 72-73.

los otros que jamás aparece –ni tal vez pueda aparecer– cuando se adopta al respecto el punto de vista intencional husserliano a la vez que la perspectiva del ego vitalmente auto-afectado de forma inmanente por su propia mismidad trascendental. La forma de dejar atrás las aporías e insuficiencias en las que desembocan, como hemos tenido ocasión de constatar, tanto la teoría henryana acerca de la alteridad en el Eros como su tentativa de teorización relativa a la alteridad comunitaria, pasa tal vez por tomar –como ocurre en el caso de Levinas– como punto de partida una posible experiencia del otro más radical y originariamente dada que la suministrada por la donación intencional o la parificación. Una experiencia primigenia de la alteridad dada con una anterioridad fenomenológica que precede ya al acto de intencionalidad en el que la epifanía del otro se halla ya degradada al exangüe rango de correlato objetivo y que resulta incluso anterior de algún modo a la propia auto-posición patética de la subjetividad en virtud de la cual la vida resulta afectada por sí misma.

Más acá, por tanto, de la identidad subjetiva y de la captación intencional, es decir, más allá de las categorías “epistemológicas” o “gnoseológicas” tradicionalmente asentadas por la “fenomenología histórica” y redefinidas por Henry, alborea el horizonte de una posible exposición a la alteridad del otro trascendente ya a las estructuras cognoscitivas propias del sujeto de las cuales Henry nunca llega a desprenderse, y que al mostrar al otro hombre en la pura desnudez de su rostro abre un posible cauce ético a la experiencia de la alteridad que nuestro fenomenólogo ha soslayado y preterido de forma sistemática.

Jaime Llorente Cardo
Ronda de Ciruela, 18, 5º
13004 Ciudad Real
Jakobweinendes@gmail.com