

El cartesianismo vitalista de Henry o el problema de la automanifestación en la fenomenología del tiempo

Vitalist Cartesianism in Henry or the Problem of Self-Manifestation in the Phenomenology of Time

Andrés Miguel Osswald¹

Resumen

El trabajo analiza la relación entre el «cartesianismo vitalista» de Michel Henry y la fenomenología del tiempo de Edmund Husserl, centrándose en el problema de la automanifestación de la subjetividad. Henry sostiene que la vida se automanifiesta mediante una autoafección inmanente y pasiva, ajena a la temporalidad extática del mundo. A pesar de su rechazo a inscribir la vida en el tiempo, sus planteamientos teóricos han influido en reelaboraciones contemporáneas como la interpretación que propone Dan Zahavi sobre la fenomenología husserliana del tiempo. En particular, se examinan las críticas de Henry a Husserl respecto a la subordinación de la *hyle* a la intencionalidad y la supuesta imposibilidad ontológica de un presente inextenso. Tras responder a estas objeciones mediante la clarificación del continuo temporal y la reubicación de la afectividad en el polo yoico de la vivencia, se redefine el alcance de la herencia cartesiana. Se concluye que la indubitabilidad del *cogito* radica en un «saber de la vida» (saber *que* se es) de carácter no-objetivante, irreducible al autoconocimiento reflexivo (saber *qué* se es). En este sentido, la crítica henryana del pensamiento husserliano puede funcionar, *mutatis mutandi*, como una clarificación de aspectos no desarrollados por el propio Husserl en su fenomenología del tiempo.

Palabras clave: automanifestación, cartesianismo, tiempo, Henry, Husserl.

Abstract

This paper analyzes the relationship between Michel Henry's "vitalist Cartesianism" and Edmund Husserl's phenomenology of time, focusing on the problem of the self-manifestation of subjectivity. Henry argues that life self-manifests through an immanent and passive self-affection, distinct from the ecstatic temporality of the world. Despite his refusal to situate life within time, his theoretical formulations have influenced contemporary reformulations, such as Dan Zahavi's interpretation of Husserlian time phenomenology. In particular, this work examines Henry's critiques of Husserl regarding the subordination of *hyle* to intentionality and the alleged ontological impossibility of an inextended present. After addressing these objections by clarifying temporal continuity and relocating affectivity to the egoic pole of experience, the scope of the Cartesian legacy is redefined. It is concluded that the indubitability of the *cogito* rests on a non-objectifying "knowledge of life" (knowing *that* one is), which is irreducible to reflective self-knowledge (knowing *what* one is). In this sense, Henry's critique of Husserlian thought can function, *mutatis mutandis*, as a clarification of aspects that Husserl himself left undeveloped in his phenomenology of time.

Keywords: Selfawareness, Cartesianism, Time, Henry, Husserl.

1 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires / Universidad de Buenos Aires – Facultad de Filosofía y Letras (Argentina). Contacto: amosswald@filo.uba.ar

Introducción

El propio Henry ha mostrado reticencia cuando no abierto rechazo a considerar el tema de la automanifestación de la subjetividad como un capítulo de la fenomenología del tiempo. Cuanto menos esta es la posición que defiende en la *L'Essence de la manifestation* (1963), donde puede leerse que «La temporalidad es el modo de aparecer del mundo. La vida, en cambio, no se manifiesta en el tiempo, sino como aquello que se experimenta a sí misma fuera de todo transcurrir, en su inmanencia absoluta». El tema del tiempo solo aparecería tardíamente en la obra del filósofo en *Phénoménologie matérielle* (1990), donde realiza su lectura más profunda de las *Lecciones sobre el tiempo* de Husserl. Allí, vincula la automanifestación con la donación material en el momento impresional. Sin embargo, como muestra Micaela Szeftel (2017), es posible rastrear también un temprano interés henryano en el tema del tiempo. En efecto, en las *Notes préparatoires à L'essence de la manifestation: la subjectivité* (2012) se afirma, por ejemplo, que si bien el Ego no está en el tiempo, es el lugar originario de la constitución del tiempo (Henry, 2021, p. 177). Lo que queda claro, en cualquier caso, es que el asunto de la automanifestación está asociado a la vida del Ego y, por extensión, al modo en que se manifiesta la subjetividad, mientras que la temporalidad queda ligado al modo en que se manifiestan los objetos. Esto es, mientras el tiempo caracteriza el modo de ser del mundo y su aparecer *ek-stático* e intencional, la subjetividad, por el contrario, no se da a distancia de sí -como lo implicaría un vínculo intencional- sino en una inmediatez consigo misma, producto de una autoafección pasiva de la vida misma en la inmanencia más radical. Según esto, entonces, la centralidad que ocupa el Ego en el pensamiento henryano y, con ello, el carácter propiamente cartesiano de su filosofía se presenta en un régimen de oposición respecto a la fenomenología del tiempo.

Con todo, y muy probablemente a pesar del propio Henry, su teoría de la automanifestación ha causado un profundo impacto en la interpretación de la teoría husserliana del tiempo a partir de la publicación del trabajo de Dan Zahavi, *Self-Awareness and Alterity* (1999). Allí, Zahavi utiliza la teoría henryana para explicar un punto ciego de la teoría husserliana; a saber: el modo en que la conciencia del tiempo puede adquirir conciencia de sí en el presente, pues el propio Husserl señala que la automanifestación es una propiedad de la conciencia temporal pero no aporta precisiones respecto a cómo ocurre ese proceso. La propuesta de Zahavi tiene la enorme ventaja de aportar una explicación plausible y, en este sentido, constituye un aporte que continúa la fenomenología husserliana en una dirección inexplorada por el propio Husserl pero también genera problemas -algunos insalvables- en otros aspectos. Ante todo, la lectura zahaviana se inclina por reducir las dimensiones del tiempo de tres a dos. Así, mientras la “teoría standart del tiempo”, cuyo representante más eminente es John Brough, sostiene que las dimensiones del tiempo son el tiempo objetivo (el tiempo del mundo), el tiempo inmanente (propio del fluir de las vivencias) y la conciencia absoluta, en la formulación zahaviana la temporalidad inmanente sólo posee dos dimensiones en el presente; a saber: el tiempo objetivo y los actos, una de cuyas propiedades es automanifestarse por autoafección. Así, el curso inmanente sólo se constituiría retroactivamente cuando los actos dejan de ser vividos para volverse objeto de otros actos como el recuerdo o la reflexión. Si bien no me detendré hoy a evaluar esta polémica interpretación, sólo diré que si esto fuera cierto, no podría explicarse el fluir de la sensación en el presente pues, según Husserl, es preciso distinguir entre actos (vivencias intencionales) y sensaciones (vivencias no-intencionales) y la interpretación zahaviana está centrada únicamente en el acto, desconociendo que la materialidad constituye un aspecto central de la donación impresional. Y, justamente, esta dimensión material y no-intencional del flujo de conciencia será el foco del interés de Henry a la hora de preguntarse por el tiempo.

En este contexto, mi exposición seguirá el siguiente orden. En primer lugar, caracterizaré la relación entre vida y cartesianismo en la filosofía henryana (1), a continuación expondré brevemente las dificultades que encuentra el propio Husserl para describir la apodicticidad del cogito (2). Seguidamente, me detendré en los análisis que Henry dedica a la fenomenología del tiempo husserliana (3) y ensayaré una respuesta posible a sus objeciones (4), para terminar pensando los nuevos caminos que abre a la perspectiva cartesiana la filosofía henryana (5). El trabajo se cierra con algunas conclusiones (6).

1. Vida y cartesianismo

La interpretación sobre el tiempo emprendida por Zahavi permite mostrar que Husserl y su fenomenología no fueron ciegos al problema de la automanifestación de la conciencia. El tópico de la autodonación, por su parte, había sido introducido ya en la agenda de la investigación fenomenológica por la obra de Michel Henry, quien no sólo ha definido con precisión un hasta entonces apenas explorado campo de trabajo sino que ha buscado volverlo asunto central de la disciplina. Según Henry, la fenomenología no tiene por tema el fenómeno, es decir, «lo que se muestra», sino el «mostrarse» o el «aparecer» en sí mismo. En este sentido, su tarea se distingue esencialmente de aquella que es propia de las ciencias, consagradas al estudio de los fenómenos en su particularidad. La fenomenología, por su parte: “[...] se da como tarea el estudio de aquello que esas diversas ciencias jamás toman explícitamente en consideración: no el contenido particular de los fenómenos, sino su esencia, lo que hace de cada uno de ellos un fenómeno: el aparecer en el que se nos muestran, este aparecer en cuanto tal” (Henry, 2001, p. 36). De igual manera que el aparecer es condición de posibilidad de todo lo que aparece, la fenomenología queda propuesta como disciplina fundamental. En este sentido, Henry atribuye a Heidegger el privilegio de haber puesto la tarea fenomenológica en relación con la verdad. En efecto, Heidegger reconduce la noción tradicional de verdad, vinculada a la correspondencia entre un hecho y un enunciado, a su origen griego: la *aletheia*. El desvelamiento, se caracteriza, según Henry, por ser “[...] un poder desvelante sin el que no se produciría ningún desvelamiento, sin el que, por consiguiente, no sería posible nada de lo que es verdadero en un sentido segundo, de lo que es desvelado” (p. 37).

La fenomenología, sin embargo, no ha podido capitalizar apropiadamente la distinción entre el fenómeno y la manifestación, pues insiste en tomar a la manifestación como un fenómeno: “La verdad originaria queda designada explícitamente con el nombre de fenómeno, «el fenómeno más originario de la verdad». Tal proposición implica que la verdad originaria es ella misma «fenómeno»” (p. 38). Esto es, así como Heidegger desenmascaraba la confusión entre el ser (el desvelamiento) y el ente (lo desvelado) en la historia de la metafísica, Henry advierte que las filosofías de Husserl y Heidegger han fallado en su pretensión de captar la manifestación por encontrarse presas del prejuicio que atribuye todo aparecer al aparecer del mundo. Se produce, con ello, una identificación entre la manifestación, en sí misma indeterminada, y un tipo particular de aparecer: el fenómeno en tanto aparecer mundano (p. 46). Y el deslizamiento del tópico de la manifestación pura hacia el problema de la manifestación de un tipo particular de fenómenos atenta contra la pretensión fenomenológica de emprender una tarea absolutamente libre de supuestos pues lo que queda elidido como tema es el aparecer que fundamenta todo aparecer particular. El fracaso de la tarea está cifrado ya, para el autor, en el «principio de todos los principios» formulado en el célebre § 24 de *Ideas I*. Allí, Husserl establece que: “Toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la «intuición», hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da” (Hua III/1, p. 51). El término intuición remite aquí al acto en que algo se da originalmente; éstos pueden ser de dos clases: la percepción, que nos da un objeto espacio-temporal, y la reflexión, que nos pone en relación con los actos en la medida en que son

objetivados. Es decir, la intuición, como todo acto intencional, tiene como correlato un objeto. Ahora bien, dado que la intuición establece el criterio para distinguir entre “teorías absurdas” y un conocimiento carente de supuestos, la fenomenología husserliana parece estar obligada a poner un objeto como fundamento del conocimiento. En rigor, el privilegio dado a la intuición expresa el principio más general que estipula que es la intencionalidad la que prescribe el criterio para la manifestación. En consecuencia, todo lo que aparece, será un objeto, y la aparición misma no podrá pensarse sino como intencional (Henry, 2001, p 49).

Ahora bien, la intencionalidad que hace ver a la cosa, “¿cómo se revela ella misma –a sí misma?” (p 66). Pues, si la intencionalidad es condición de posibilidad de la revelación del mundo; la revelación de la intencionalidad es, entonces, condición última de posibilidad. Pero, si la fenomenología sólo puede concebir un único tipo de manifestación –la intencional-, entonces, la revelación intencional de la intencionalidad, la conduciría inexorablemente a un regreso al infinito. Se vuelve necesario, por ello, distinguir entre dos tipos de manifestación: el aparecer puro de la intencionalidad, y el aparecer de los objetos que se dejan ver intencionalmente. La distinción entre “dos modos irreducibles de manifestación” (Henry, 2007, p. 67) delimita, por su parte, dos ámbitos de indagación: el del ego, “esfera de la inmanencia absoluta” y el del mundo, de carácter trascendente (p. 69). La primera, por ser la más originaria, debe constituir el tema central de la fenomenología; la segunda, ha sido, sin embargo, el objeto principal de la disciplina hasta aquí. En contraposición a la manifestación trascendente del mundo, el ego se da a sí mismo de manera trascendental como autoafección que, en tanto condición de posibilidad de todo aparecer en general, es caracterizado como el acontecimiento ontológico fundamental (p. 73).

La identificación entre la manifestación pura y la del ego responde a la intención de Henry de evitar la “aterradora neutralidad” (2001, p. 57) del «*es gibt*» heideggeriano, incapaz de distinguir entre “personas y cosas” (p. 57). Lo que se manifiesta es la vida y “la esencia de la vida reside en la auto-afección” (2010, p. 27). Es decir, no se trata de una manifestación que opera, como la luz del sol, iluminando desde fuera a todos los entes por igual sino de un brillo que emerge en la inmanencia de la vida. Cada vida se automanifiesta en una singularidad única en virtud de la cual no puede ser intercambiada por otra (2007, pp. 69-70). Y agrega Henry, haciendo propias las palabras de Maine de Biran sobre el aparecer del ego: “«no es en absoluto un fenómeno ni un objeto que se represente...es un hecho interior sui géneris, muy evidente sin duda para cualquier ser reflexivo»” (2007, p. 73). Por un lado, la donación trascendental del ego resguarda la perspectiva de la primera persona, al impedir que otro yo venga a ocupar el lugar de mi yo; por otro, garantiza la indubitabilidad del cogito al separar la manifestación del yo de la interpretación que intenta fundarla en la evidencia. En efecto, a la par de la doble manifestación, Henry propone la distinción entre dos tipos de saberes: el «saber de la vida» y el «saber de la conciencia o saber de la ciencia». El saber del primero tipo remite a la vida y a su “sentirse-a-sí-misma y su experimentarse-a-sí-misma-en-cada-punto-de-su- ser” (1996, p. 29). Dado que se trata de una experiencia por completo inmanente, no es posible dudar sobre su contenido, i.e. puedo dudar respecto a si estoy despierto o dormido, pero, sea como fuere, si experimento temor, ese sentimiento se me presenta como absolutamente cierto. El saber de la ciencia, por el contrario, me pone frente a un contenido exterior a la simple experiencia de la vida. Se trata del conocimiento que emerge del vínculo intencional y objetivante.

A partir de esta distinción es posible explicar la indubitabilidad del cogito desde dos perspectivas. Podemos, por una parte, considerar que la verdad del «pienso, luego existo» emana de la evidencia intelectual según la cual no puedo pensar sin existir, en igual sentido de que no dudo que “dos más tres suman cinco” (1996, p. 28). En este caso, el cogito es una clase de saber teórico que funciona, a la vez, como criterio para establecer la verdad de cualquier otro saber de este tipo. Si, por otra parte, pensamos que el cogito extrae su verdad no del pensamiento objetivante sino que su indubitabilidad expresa el saber de sí de la vida que a cada momento

padece su auto-afección, estaremos fundando el saber de la ciencia en el saber de la vida, i.e. la manifestación del mundo en la automanifestación. En este sentido, debe interpretarse la enseñanza cartesiana, Henry escribe: “Descartes nunca dudó de la verdad de la ciencia, menos todavía quería criticarla. Su propósito, muy por el contrario, era legitimar la ciencia [...] Pero el genio de Descartes fue presentir que este saber no es autosuficiente, que supone otro, de otro tipo” (1996, p. 31). En síntesis, el cogito es apodíctico puesto que su revelación no depende de la visión-intencional- que, por definición, “[...] siempre es falaz, tanto la más clara como la que permanezca más confusa” (1996, p. 29).

En este sentido, la fenomenología husserliana, presa de la intencionalidad, no habría podido dar con la verdad de la automanifestación ni, concomitantemente, comprender cabalmente la enseñanza de Descartes. Si, como señala Henry, “[...] la evidencia es el telos de toda la vida intencional” (1963, p. 4), la problemática de la evidencia proveerá el marco para que el ego cogito aparezca como tema de la meditación filosófica y dado que se trata de fundar el conocimiento de manera radical, la evidencia del cogito, como primera verdad, debe excluir toda duda concebible. Sin embargo, y puesto que se trata de una tarea racional conducida por la pretensión de evidencia, la investigación se perderá en la “obtención de un contenido al que podríamos otorgar el título de «verdadero»” (p. 12), que, como todo contenido -como todo objeto- encubre la verdad del cogito. Detengamos en este punto, entonces, para repasar brevemente el sinuoso camino husserliano sobre la evidencia del cogito.

2. La apodicticidad inadecuada del yo

En el §9 de las *Meditaciones Cartesianas* Husserl afirma que: “[...] el sentido de la indubitabilidad en que viene a darse el ego por medio de la reducción trascendental, responde efectivamente al concepto de apodicticidad expuesto” (Hua I, p. 64). Antes se había establecido que algo es apodíctico cuando se hace patente “[...] la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser; en suma, de que se excluya por anticipado como carente de objeto toda duda imaginable” (Hua I, p. 56). Y Husserl, como buen cartesiano, sostiene que esta condición sólo es cumplida por la conciencia pero el modo de fundar esta convicción experimenta varios cambios en el curso de su pensamiento. En efecto, pueden reconocerse dos momentos en este sentido: uno primero que se extiende aproximadamente hasta *Filosofía Primera* (alrededor de 1924), caracterizado por la identificación entre apodicticidad y adecuación y la posición posterior, que separa ambas nociones, desarrollada en las *Meditaciones Cartesianas*.

En un primer período, Husserl entiende que la apodicticidad sólo puede predicarse de aquello que se da con perfecta plenitud, esto es, carente de menciones concomitantes. Así, en *Investigaciones Lógicas* se le adjudica únicamente adecuación a la percepción interna (o adecuada), vale decir, a aquella “[...] que acompaña las vivencias actualmente presentes y está referida a ellas como sus objetos pues es claro por sí mismo e incluso evidente por la esencia pura de la percepción, que sólo la percepción interna puede ser percepción adecuada, que sólo ésta puede dirigirse a vivencias dadas simultáneamente con ella misma, pertenecientes con ella a una mí” (Hua XIX/1, p. 365). Sin embargo, como se sabe, Husserl no interpreta allí esta diferencia como la piedra de toque para distinguir entre una esfera trascendental y otra empírica. Tal es, justamente, el paso decisivo dado en *Ideas I*, donde el planteo, sin embargo, se repite en lo esencial: mientras la «percepción trascendente» “[...] deja la posibilidad de que lo dado, a pesar de su estar presente en sí mismo, en su propia persona, no exista”, de la «percepción inmanente» sólo puede afirmarse que “tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presencia real, y me apresto a mí mismo como el puro sujeto de esta vida [...], digo simple y necesariamente: existo, esta vida existe, vivo: cogito” (Hua III/1, p. 97).²

² Husserl abandona en *Ideas I* la terminología utilizada en las *Investigaciones* y comienza a hablar de «percepción inmanente» en lugar de «percepción adecuada» (o interna) y de «percepción

El planteo de *Ideas I* concluye que la conciencia es apodíctica e independiente a partir del darse adecuado de la vivencia. El concepto de adecuación se contrapone aquí al de “escorzamiento”, que es interpretado como una consecuencia del darse espacial. Vale decir, en la medida en que las vivencias no están en el espacio no se dan en perspectiva y, por tanto, no resultarían de la complementación entre un aspecto dado intuitivamente y un aspecto no dado, apuntado por las intenciones vacías que conforman su horizonte interno. Si se analiza esta constitución desde el punto de vista de la apodicticidad, deberá concluirse forzosamente que ningún objeto trascendente excluye por principio la posibilidad de su cancelación futura, en la medida en que las intenciones vacías que lo conforman pueden no ser plenificadas. De aquí que la vivencia, que sólo se da en el tiempo, sea adecuada.

Sin embargo, la equiparación entre apodicticidad y adecuación es rechazada por Husserl en *Meditaciones Cartesianas*. En efecto, allí se afirma que: “[...] la adecuación y la apodicticidad de una evidencia no tienen por fuerza que ir de la mano” (Hua I, p. 62). Incluso, reconoce Husserl que tal salvedad parece reservada al caso del cogito únicamente, pues la experiencia en la que el ego es accesible a sí mismo “sólo ofrece, en todo caso, un núcleo de realidad experimentada de un modo «propriadamente adecuado». A saber, la actualidad viva del yo, que expresa el sentido gramatical de la proposición ego cogito, mientras que más allá de esta actualidad sólo se extiende un indefinido horizonte universal y presuntivo” (Hua I, p. 62). El horizonte al que se hace referencia es el horizonte temporal que conmina a la subjetividad trascendental al escorzamiento más allá del núcleo del presente.

Una interpretación posible de la “apodicticidad inadecuada” del cogito la encontramos en Iso Kern, quien sostiene que la reflexión da testimonio indubitable no sólo de que el cogito existe y sino que lo hace temporalmente (1964, pp. 211-212). Dicho en otros términos, mientras la reflexión admite un escorzamiento según el horizonte temporal, la percepción externa implica además un escorzamiento según el horizonte espacial. Ahora bien, si hay reflexión y el contenido de la reflexión no puede depender del acto de percepción interna, esto es, si acordamos que el contenido de la reflexión es la propia conciencia, entonces estamos forzados a aceptar que la conciencia se constituye a sí misma con independencia de los actos de percepción inmanente, dado que la operación por la cual el curso de conciencia se constituye a sí mismo con prioridad a todo acto recibe el nombre de conciencia interna del tiempo, la reflexión requiere que la conciencia se haya constituido temporalmente para que el acto reflexivo pueda tener lugar. En este sentido, Husserl señala:

No es la vacía identidad del «yo soy» el contenido absolutamente indubitable de la experiencia trascendental del yo, sino que a través de todos los datos particulares de la experiencia real y posible del yo se extiende una estructura universal y apodíctica de la experiencia del mismo (por ejemplo, la forma inmanente del tiempo que tiene la corriente de las vivencias), aun cuando estos datos no sean indubables en detalle. (Hua I, p. 67)

Es preciso distinguir, entonces, entre “una estructura universal y apodíctica de la experiencia” y los “datos particulares de la experiencia real y posible del yo”. Mientras la primera es indubitable, los segundos no son “indubables en detalle”; vale decir, no puedo dudar, por ejemplo, de que el acto de reflexión pone su objeto con necesidad pero sí puedo dudar del objeto que es correlato del acto (de su contenido intencional). Por otra parte, Husserl deja aquí abierta la posibilidad de que más allá de la “forma inmanente del tiempo” haya otras formas apodícticas (como, podríamos agregar, la estructura *ego-cogito-cogitatum*). Sin embargo, una vez más, afirmar la necesidad de la intencionalidad de la conciencia no implica que los objetos que se

trascendente» en lugar de «inadecuada» (o externa), aunque atribuye propiedades similares a los actos a los que tales nombres refieren.

dan intencionalmente sean ellos mismo indubitables. Por esta razón, no sería posible extraer de la apodicticidad del carácter intencional de la conciencia, la apodicticidad del mundo sino, únicamente, que si soy capaz de reflexionar es porque la conciencia se ha constituido previamente como un flujo temporal.

Esta consideración, con todo, no aporta una explicación positiva de cómo es que la conciencia se automanifiesta en el curso temporal sino que, simplemente, la presupone. Vale decir, de un hecho del que tenemos una constatación fenomenológica -“hay reflexión”- se infiere otro que debería existir necesariamente -la constitución temporal- pero no se aporta un índice fenomenológico de cómo ocurre ese proceso. En este sentido, Henry mismo propone una interpretación de Husserl que busca desentrañar el misterio de la relación entre la automanifestación y el tiempo.

3. La hyle y el tiempo.

Henry reconoce que en la teoría husserliana del tiempo estuvo cerca de comprender el sentido profundo de la automanifestación de la conciencia pero la preeminencia otorgada a la intencionalidad operó como prejuicio fatal en su caso. En este sentido, la inclusión dentro de la subjetividad de ámbitos de pasividad no esclarece el problema de la auto-donación de la vida sino que, por el contrario, “Husserl ha desconocido la esencia más originaria de la pasividad” (Henry, 2001, p. 82). Pues mientras la pasividad husserliana siga presuponiendo la intencionalidad, no podrá descubrir su forma primigenia: “una pasividad más originaria, invisible, inextática” (p. 82), que caracteriza la auto-revelación de la conciencia absoluta y se distingue de la pasividad -intencional- en virtud de la cual la conciencia absoluta «otorga» tiempo a sus correlatos. De aquí que sea necesario distinguir entre una pasividad no-intencional, que no se revela a sí misma como un objeto y que, por ello, es invisible, de la pasividad intencional. Husserl habría reunido estos dos ámbitos en el concepto de síntesis pasiva, que “lleva hasta su culmen esta confusión” (p. 82). En este contexto y motivado por la búsqueda de un ámbito no-intencional en la fenomenología husserliana, Henry da con la hyle. Se trata, en efecto, del único componente no-intencional de la conciencia que Husserl menciona en su obra publicada. La hyle se propone, así, como candidato para desempeñar la tarea de la automanifestación, en un marco conceptual caracterizado por la oposición entre, por un lado, los fenómenos, el mundo y la intencionalidad y, por otro, la automanifestación, la vida y lo no-intencional.

La sensación no debe considerarse, en primer lugar, como «aspecto» de un objeto trascendente, pues ello implica la operación de un acto aprehensor que la interprete como escorzo de un objeto. En sí misma, es un fenómeno inmanente y, por ello, es preciso distinguir entre el color como aspecto de un objeto y la hyle como sensación del color. Esto es, considerada por fuera de su relación con el acto, las sensaciones, son “no-intencionales por principio” (Henry, 1990, p. 17). Ahora bien, si, por un lado, «hay» sensación y, por otro, la sensación es no-intencional, podemos preguntarnos, con Henry, qué tipo de manifestación corresponde a una donación no-intencional: “¿La impresionalidad de la impresión, su afectividad desempeña ya, en ella misma y por ella misma, una función de manifestación, una función fenomenológica?” (1990, p. 21)

Henry vincula la sensación con sentimientos como la “pura alegría” o el “puro dolor” (1990, p. 17). Con ello, da el primer paso para identificar la donación hylética con la «archi-donación» de la vida, tesis central de *Fenomenología material* (p. 30). En este sentido, señala el autor: “La primera donación es misteriosa; es la *Empfindung*. Ella es una cierta donación y un cierto darse de algo, de tal manera que, aquí, es el modo de donación el que se da a él mismo y la afectividad, es idéntica al modo de donación de la impresión y su contenido impresional -lo trascendental en un sentido radical y autónomo” (p. 26). De manera que si la donación de la hyle es condición

última de posibilidad de la experiencia, en tanto, en su donación manifiesta a la vida y el tiempo, por su parte, es condición de la constitución subjetivo y, por su mediación, mundana, entonces, la constitución del tiempo “es la archi-constitución que realiza la archi-donación. Lo que quiere decir: la archi-donación es una archi-constitución, ella es la archi-constitución del tiempo” (p. 30). En síntesis, dado que Husserl afirma que la temporalidad es condición de posibilidad de toda donación mundana y que, para Henry, la hyle se manifiesta por la auto-donación de la conciencia del tiempo, entonces, la hyle debe caracterizarse como la Archi-donación: condición última de posibilidad y fenómeno trascendental absoluto.

La fenomenología del tiempo husserliana, sin embargo, no ha seguido por este camino. Henry esgrime dos razones para ello: (I) la subordinación de la donación hylética a la donación intencional, y (II) el carácter inextenso del presente que vuelve imposible que algo se dé en la fase impresional. Respecto a lo primero (I), Henry no se aparta de los carriles habituales de su crítica: la materia no es dueña, para Husserl, de un modo propio de donación sino que su manifestación responde a un entramado intencional. Dado que la sensación no puede liberarse del imperio del acto, Henry afirma que: “[...] la «materia» se encuentra sobredeterminada por la función que ella desempeña en la totalidad de la vivencia noética donde se inserta; función que hace de ella, justamente, materia para las operaciones intencionales que se apoderan de ella y constituyen, a partir de ella y del contenido que aporta cada vez, al ob-jeto” (p. 17). Tal sobredeterminación de la hyle es expresión, al interior del proyecto husserliano de la sobredeterminación clásica de la materia respecto a la forma, i.e. se piensa a la materia no de manera independiente sino como parte integrante de la unidad con la forma. De aquí emergen, según Henry, dos problemas: en primer lugar, la sobredeterminación no logra resolver la “disimetría radical” (p. 18) entre los dos componentes de la subjetividad absoluta (los actos y las sensaciones) y, en consecuencia, Husserl dejaría “sin solución el problema fundamental de la unidad intra-consciencial de los componente hyléticos e intencionales” (p. 18).

En segundo lugar, y más importante aún, (II) Henry señala que la insistencia husserliana en considerar como intencional la donación sensible -asunto que atañe también a la pasividad y sus síntesis- obtura la posibilidad de encontrar en ella la archi-donación. La donación sensible ocurre, de acuerdo a Husserl, en la fase impresional de la conciencia del tiempo. Y no es que el ahora preexista a la donación sino que la relación está invertida; es la donación sensible la que “tiene por contenido un ahora” (Hua X, p. 29). En esta donación originaria coexisten, según Henry, dos tipos distintos de manifestación: la auto-impresión de la hyle en virtud de la cual “la realidad de la vida puede ser dada” y la percepción como donación extática (1990, p. 36).

El momento ahora de la conciencia es, sin embargo, efímero. Además, dado que el tiempo es un continuo, cualquier distinción que se establezca a su interior tiene un carácter abstracto. Esto es, si pretendo distinguir las fases de la conciencia temporal, el corte entre ellas sólo puede ser un límite ideal, pues afirmar que el tiempo es un continuo implica rechazar que se constituye como una sucesión de momentos discretos, caracterizados ellos sí por una extensión determinada y dueños, por tanto, de un límite «real». El carácter continuo del tiempo se opone, así, a la visión que concibe a la duración como una sucesión de «momentos ahora» o «átomo temporales». En este sentido, Husserl señala, en diversos pasajes de las *Lecciones*, que el presente es un límite ideal en relación con el pasado y el futuro (Hua X, pp. 79, 86, 90). Henry extrae de esto la siguiente consideración:

Solamente ese ahora <en relación al presente> es la impresión. Que aquello que se auto-impresiona en cada impresión y, con ello, la realidad de la subjetividad absoluta en tanto que esencia de toda realidad, en tanto que carne de la vida, se encuentra reducida en la presentación intencional del ahora a una pura idealidad y aquella en la divisibilidad infinita, a un simple punto, que es él mismo ideal. He aquí aquello que arruina la pretensión ontológica de la conciencia del ahora de ser una percepción, «un acto originalmente donador de realidad» [...] Esta

falencia de la conciencia originaria del ahora, el anonadamiento [*anéantissement*] ontológico de éste, es aquello que todo el desarrollo de las *Lecciones* intenta, a la vez, travestir y conjurar (1990, pp. 37-38).

Vale decir, la duración temporal posee, como toda extensión, la propiedad de ser infinitamente divisible. Como también es un continuo, los límites trazados en él poseen carácter ideal. De estas dos propiedades, Henry concluye que el presente no sólo es una frontera ideal sino que, en tanto la extensión temporal que le correspondería es infinitamente divisible, establecer el presente, como límite entre el pasado y el futuro, implica disolver su extensión infinitesimalmente. Es decir, dado que el presente es ideal e inextenso y que todo acto dura, no podría tener lugar en él el acto perceptivo en virtud del cual se da la impresión, ya que la duración en un punto -inextenso- es imposible. Y si, por un lado, la donación presente de la hyle era condición última de posibilidad y ella se demuestra imposible, la fenomenología del tiempo husserliana se ensambla sobre un punto de partida imposible. El anonadamiento del presente la condena a una “mistificación ontológica” (1990, p. 38) que sólo puede explicar la donación material como una permanente creación “ex nihilo” (p. 42). Por otro lado, el continuo del tiempo quedaría irremediabilmente fracturado por la “discontinuidad radical” entre el presente y el pasado, entre “pedazos de ser y de nada que se encadenan constantemente en una transubstanciación mágica” (pp. 42-43). Estas consecuencias, que confieren el carácter a la vez “fascinante y alucinatorio” a la teoría husserliana del tiempo son también la razón de su “incoherencia y absurdidad” (p. 42). En pocas palabras: puesto que Husserl defiende una interpretación intencional de la donación material, su pensamiento permanece ciego a la archi-donación que manifiesta a la vida originalmente. A su vez, la teoría intencional no sólo fracasa en este sentido sino que, en sí mismo, encierra una imposibilidad radical enraizada en la naturaleza intencional que el propio autor atribuye al tiempo.

4. Dos respuestas en perspectiva husserliana

Como respuesta a la primer objeción (I), ante todo, es importante subrayar que la posición de Henry, a saber, que la materia es la fuente de la automanifestación, se sostiene a condición de aceptar la confusión entre sensaciones y sentimientos, cada uno de los cuales son modalizaciones del *pathos* en que la vida se da originariamente. En el esquema propuesto por Husserl, en contraste, la vida fluyente del curso es bilateral; posee un lado yoico (intencional) y un lado no-yoico (no-intencional) (Hua M VII, p. 189). Esto es, habría que distinguir en el presente viviente entre el proto-yo (*Urich*) y un lado “sin yo” o “extraño al yo” (*Ichfremde*). La bilateralidad de la vivencia, a su vez, es conservada a lo largo de todo el proceso de modificación retencional merced a lo que Husserl llama “doble retención”, dirigida, respectivamente, a conservar el lado yoico y el no-yoico (Hua M VIII, 201). La retención, por su parte, puede preservar la diferencia entre el lado yoico y el lado no-yoico a lo largo de todo el proceso de modificación retencional porque la temporalización del presente viviente también opera bilateralmente.

Ahora bien, conforme a este esquema, las sensaciones pertenecen al lado no-yoico de la correlación inmanente a la vivencia: son el núcleo de lo extraño al yo; el elemento extranjero que en cada presente instancia un ahora. Los sentimientos, por su parte, son momentos yoicos, al igual que las kinestesias, las sensaciones localizadas (que aporta el tacto corporal) y los impulsos instintivos en el nivel más bajo de constitución. Todos estos elementos conforman la estructura primigenia del lado yoico de la correlación y sólo de ellos podría afirmarse, en términos husserlianos, que se dan inmediatamente o, incluso, de manera no-intencional. El aspecto no-yoico, en contraste, se da como correlato de una intencionalidad pasiva. En particular, las sensaciones son sintetizadas conforme a los principios de semejanza y contraste que guían las síntesis asociativas que operan en el presente viviente.

De aquí que, aun cuando la materia se dé intencionalmente, ello no implicaría comprometerse con una teoría intencional de los sentimientos implicados en la auto-donación, ya que la donación originaria de la subjetividad debería buscarse en el lado yoico. En otras palabras, no es la materia sino su contrapartida yoica la que debe ser sometida a análisis a fin de probar si Husserl sólo concibió un único modo de manifestación. Por lo demás, la propuesta henryana de identificación entre materia y archi-donación responde a una lectura de la obra de Husserl demasiado centrada en los análisis estáticos, en los cuales la hyle aparece como el único elemento no- intencional de la conciencia. Desde un punto de vista genético, el carácter intencional de la hyle y su concomitante pasaje al lado noemático, quedan fuera de toda duda. Es decir, la lectura de Henry requiere, por un lado, afirmar la naturaleza no-intencional de la hyle y, por otro, sostener que la materia conforma el lado yoico de la vivencia, cuando ninguna de las dos cosas ocurren desde un punto de vista genético.

En relación con la segunda crítica (II), el razonamiento de Henry sobre la inextensión del presente constituye, formalmente, una versión de la paradoja de Zenón sobre la divisibilidad infinita de una extensión. En este caso, en lugar de atribuir a cada segmento dividido una cierta extensión y concluir que toda extensión finita debería ser infinita -en tanto está conformada por infinitas partes cada una de las cuales posee una extensión finita-, la propiedad de la divisibilidad se aplica sobre la noción de límite en un continuo, concluyendo lo contrario: puesto que el todo es infinitamente divisible, no es posible dar con una extensión que no se abisma en su divisibilidad. De manera que si el presente es un límite ideal, entonces, debe carecer de extensión. Como ha mostrado Aristóteles, la manera de disolver la paradoja consiste en distinguir entre la propiedad «matemática» (potencial) que establece que toda extensión es infinitamente divisible y la cualidad «real» (actual) de poseer una extensión infinita (1995, pp. 202-206).³ Con este en mente, volvamos a los textos sobre el tiempo de Husserl.

En las *Lecciones*, se trata de establecer las condiciones subjetivas que posibilitan el fenómeno del tiempo. Se señala, en ese sentido, que dado que los objetos temporales poseen una cierta extensión (duran), la conciencia que los intenciona no puede sino durar también: la melodía y el acto de percepción que la constituye como una unidad deben poseer ambos duración. De lo contrario, no podríamos decir que ha tenido lugar la experiencia de la duración de un objeto idéntico. La duración del acto, luego, debe retrotraerse a la conciencia que no dura ni está en el tiempo: la conciencia absoluta constituyente del tiempo. Sin embargo, el argumento de Henry ataca la posibilidad de que un acto -una percepción- tenga lugar en el presente y, por tanto, debemos mantenernos en el nivel «intermedio» del tiempo inmanente y no descender hasta la dimensión absoluta. La duración fenoménica es, entonces, el punto de partida y la duración del acto, la manera como se explica aquella. En este sentido, afirma Husserl que la duración es un dato absoluto, portadora de una evidencia “que hace absurda toda duda y toda negación” (Hua X, p. 5).

De aquí que, si nos mantenemos dentro del espíritu de las *Lecciones*, lo absurdo sería defender una interpretación que amenace la duración. Si Henry estuviera en lo correcto y Husserl hubiese recurrido a una herramienta conceptual (la idea de límite, por ejemplo) que, llevada a su extremo, destruyera el fenómeno que se pretendía explicar, más valdría dudar de la validez del recurso que del fenómeno mismo, pues, en última instancia no se trata más que de un medio explicativo. Brough sintetiza el problema en estos términos: “no tiene sentido denegar que uno experimenta cosas, sean actos inmanentes o sus objetos trascendentes, como ahora: «el dato primario es ya intencionado -específicamente, en la forma original del ‘ahora’». Esto es un asunto de experiencia fáctica” (Brough, 1993, p. 510). Lo que sí tiene sentido preguntarse, por el contrario, es cómo puedo tener experiencia de algo como durando ahora. Resulta cuanto menos curioso, en este sentido, que sea Henry quien quede tan preso de los conceptos, cuando su filosofía, justamente, propone privilegiar sobre ellos, la experiencia.

3 Ver :*Física*, Libro III, 6, 206a-206b

Ahora bien, si aceptamos que no podemos dudar de la duración y, concomitantemente, admitimos que el presente debe tener una cierta extensión temporal, la divisibilidad infinita de la extensión del presente no puede implicar la destrucción de la duración. En igual sentido, sostener que un minuto es una extensión de tiempo infinitamente divisible en unidades cada vez más pequeñas (segundos, centisegundos, milisegundos, microsegundos, etc), no significa que dure más o menos que el equivalente a 60 segundos. Esto es, no debemos confundir la propiedad matemática de la divisibilidad infinita con la extensión de una duración real. Si tenemos esto en cuante, podemos darle un contenido positivo a la divisibilidad infinita de la extensión temporal. En el intrigante apéndice I de las *Lecciones*, Husserl escribe:

Todo intervalo podemos, en efecto, dividirlo in infinitum, y en toda división podemos pensar el punto posterior de la división como producido mediatamente por los anteriores; y así cualquier punto se produce finalmente por un incremento de múltiples incrementos infinitos (cada uno de los cuales es el mismo incremento infinitamente pequeño). Y tal es el caso asimismo de la modificación temporal. O más bien, mientras que hablar de producción en los demás casos, a propósito de los otros continuos, es una imagen, aquí se dice en rigor. El continuo constituyente del tiempo es un flujo de constante producción de modificaciones de modificaciones. A partir del ahora actual, a partir de la correspondiente impresión originaria (Hua X, p. 100).

Con esto, Husserl se propone mostrar que entre las retenciones que se encadenan en la serie de modificaciones no hay «saltos» sino variaciones infinitesimales: ello quiere decir precisamente que el tiempo es un continuo. Y porque es un continuo la única forma de establecer diferencias a su interior es recurriendo a límites ideales. En igual sentido, decir que el presente es un límite ideal en relación con el pasado y el futuro significa que no es posible trazar con precisión la frontera entre las dimensiones temporales. O, a la inversa, que no pueda establecerse un corte preciso entre presente, pasado y futuro no implica ni que las dimensiones del tiempo no existan, dado que su realidad proviene de la experiencia («hay duración»), ni que carezcan de extensión. Ello significa, justamente, que el límite no es real sino ideal

5. Los nuevos caminos del cartesianismo

Sea como fuere, la importancia que posee la perspectiva cartesiana para Husserl y Henry reside en que en ella se muestra claramente el privilegio que posee el sujeto frente al mundo. A su vez, el acceso cartesiano a la fenomenología trascendental propone un abordaje interior a la problemática del sujeto que reivindica, ante todo, la vivencia que cada sujeto tiene sobre sí mismo. Por otra parte, la idea que atraviesa estos análisis -a saber que el cogito es pasivo y pre-reflexivo- hace posible la extensión de la noción de sujeto a formas de conciencia que no son capaces de emitir actos en sentido estricto (como los animales y las plantas). Ser auto-consciente para ellos, como para nosotros en un sentido originario, no supone el volverse reflexivo del yo ni tampoco el desarrollo de ningún nivel de actividad. De aquí la condición mínima para predicar subjetividad resida en establecer si esa individuación se autoafecta a sí misma de una manera muy general (tiene un *pathos* que atestigua su existencia presente); lo que es igual a decir que está viva. Vida y sujeto quedan, entonces, mutuamente enlazados por el cartesianismo del sentimiento de sí.

Sin embargo, esta vía cartesiana no conduce a un conocimiento fundamental bajo la forma de un objeto intencional sino que, por el contrario, sólo puede ser transitada a condición de renunciar al imperio fenomenológico de la intuición. En última instancia, la exigencia de que el cogito se dé en una vivencia adecuada depende del supuesto que sostiene que no hay otro modo de darse más que el propio de los objetos y sus grados de adecuación. Pero si se

demuestra que la conciencia tiene un modo de ser heterogéneo respecto a los objetos y que, por tanto, su modo propio no supone el darse temático para un acto; esto es, que la donación trascendental no implique su propia fenomenologización, entonces ya no será preciso demostrar la apodicticidad por la vía de una donación adecuada en la vivencia.

En este sentido, la fórmula que expresa la «apodicticidad inadecuada del yo» indica, a la vez, una convicción y un fracaso: el yo es indubitable pero no a la manera en que un objeto sería indubitable, esto es, de manera adecuada. «Nada se da adecuadamente pero, sin embargo, el yo es apodíctico»; tal parece ser la conclusión a la que arriba la reflexión husserliana cuando intenta definir la apodicticidad sobre la adecuación. Recordemos que, desde un comienzo, la intención de Husserl fue distinguir el modo de donación de la inmanencia del modo en que se da la trascendencia para preservar a la inmanencia como ámbito de certeza frente al carácter contingente del mundo. Esta es, por cierto, la profunda convicción cartesiana de su filosofía: la certeza que tengo sobre mí mismo en el presente es mucho más fuerte que la que me inspira las cosas que me hacen frente. En efecto, mientras puedo dudar sobre el «ser así» de los objetos, no puedo dudar de que soy y que ninguna cancelación del mundo podría conmovir la certeza que tengo de mí mismo. El fracaso de la perspectiva cartesiana reside en el intento por pensar la indubitabilidad del yo como si se tratara de un objeto. Ello no implica, con todo, que el yo se vuelva dudoso; por el contrario, el fracaso se predica de la pretensión de explicar esa certeza por el camino de la adecuación.

En íntima conexión con esto último, se encuentra, la distinción entre dos tipos de saber que la conciencia tiene de sí: un mero saber «que soy» asociado con la automanifestación -el saber de la vida- y el saber «qué soy», como correlato de un acto tematizante -el saber de la ciencia. Así, mientras el mero «saber que» tiene lugar de manera pasiva y está asociado a un modo de manifestación no-objetivante, el «saber qué» compromete un acto de la voluntad y da como resultado un objeto. La confusión entre estos dos niveles implicó que la filosofía de inspiración cartesiana sea invariablemente emparentada con la «transparencia» de la conciencia; a saber, la tesis que sostiene que proponer al cogito como fundamento supone que el yo se autoconoce de manera indubitable. En otras palabras, que «saber que soy» equivaldría a «saber qué soy».

De estos dos modos de manifestación se siguen dos tipos de evidencias. Mientras que en el autoconocimiento me doy a mí mismo como objeto siempre es posible que nuevas experiencias, o un cambio de perspectiva motivada por la reflexión, pongan en duda los contenidos en los que me reconozco como el «qué» de mi vida. Esto significa que al reflexionar sobre si he actuado bien en tal o cual situación, o si pienso en el curso que ha tomado mi vida y me pregunto si él se corresponde con el que me propuse seguir en el pasado, puede ocurrir que ese contenido en el que me reconozco se cancele. Sin embargo, el desmoronamiento de ese objeto que soy para mí mismo no conlleva, en principio, la destrucción de mi subjetividad sino sólo el abandono de una objetivación de su vida. En igual sentido, si por alguna razón olvidara todo mi pasado, no dejaría de saber que soy en el presente. De aquí que, dado que no hay una conexión directa entre automanifestación y autoconocimiento, afirmar la primacía del ego no implica aceptar que la conciencia es auto-transparente.

En este sentido, es posible plantear la separación entre el sujeto empírico y el trascendental en términos de la distinción entre el yo que es apodíctico y el yo que no lo es. La diferencia central debe buscarse, por tanto, en los modos de manifestación que le son inherentes a cada dimensión de la subjetividad. Así, mientras la subjetividad trascendental tiene un modo de manifestación tal que hace posible que el contenido en general se manifieste, el sujeto empírico es “idéntico a la unidad sintética propia de las vivencias” (Hua XIX/1, 364). Esto es, la dimensión trascendental de la conciencia es el «aparecer» que, en principio, no puede darse como objeto, en tanto no posee la estructura dual que caracteriza al darse intencional. La tarea de la fenomenología trascendental, en este sentido, consiste en volver fenómeno esa dimensión de lo invisible que anida en el centro de toda visibilidad. La subjetividad empírica, en contraposición, sólo existe como una parte del mundo, en tanto curso de vivencias psicológico.

Esta diferencia en el modo de manifestación determina, a su vez, una diferencia en el modo de acceso a las dos dimensiones de la subjetividad. Si, por una parte, la manifestación originaria de la subjetividad trascendental no supone *ipso facto* un acrecentamiento del conocimiento que poseemos sobre nosotros mismos, la subjetividad empírica sólo puede darse como correlato de un acto tematizante. Esto es, sólo porque la conciencia se manifiesta a sí misma es posible ulteriormente el volverse temático del yo sobre su curso y, con ello, la objetivación de aquello que en su forma primigenia no es objetivo, pues sólo si «sé que soy» puedo volverme reflexivamente sobre el curso de conciencia que experimento inmediatamente. De esta manera, la subjetividad trascendental siempre puede volverse el tema de una intención cognoscitiva: el mero hecho de que podamos saber algo sobre nosotros mismos, que podamos recordar o proyectar sobre nuestro futuro, es testimonio suficiente de ello. Huelga señalar, a su vez, que la propia fenomenología husserliana depende en su conjunto de la potencia fenomenologizante de la reflexión.

6. Algunas palabras de cierre

La fenomenología henryana no sólo propone el tópico de la auto-donación de la vida como asunto capital de la investigación fenomenológica sino que, al hacerlo, asigna un nuevo sentido al cartesianismo. Para Henry el problema de Descartes no residiría tanto en el carácter egológico del principio sino en la pretensión de dar con una evidencia que se revele apodíctica a la intuición (Lipsitz, 2006, p. 35). En este sentido, las dificultades que el propio Husserl encuentra en la caracterización de la apodicticidad de la evidencia del cogito -hasta considerarla inadecuada y restringirla al momento presente-, deberían valer como testimonio de los dificultades, aparentemente insalvables, de hacer depender el comienzo en filosofía de una donación intuitiva y, por tanto, objetivante. Por su parte, puede parecer un contrasentido afirmar que el cogito es el fundamento de la experiencia fenomenológica y sostener, a la vez, que todo el proceso ocurre de manera enteramente pasiva, si por “cartesiano” entendemos lo que la vulgata moderna nos ha legado: un sujeto activo, transparente, racional, libre, etc. Para reivindicar el cartesianismo, por tanto, se debería mostrar que no existe contradicción entre la vía cartesiana, que busca el fundamento en el yo, y los análisis fenomenológicos que descubren el fundamento pasivo del yo despierto. Ese paso decisivo es el dado por Henry.

Ahora bien, tanto Husserl como Henry son cartesianos en el sentido preciso de que asignan al polo subjetivo de la correlación el carácter de fundamento de la experiencia, frente a otras posiciones fenomenológicas que tienden a sostener una fundamentación bilateral entre sujeto y mundo, tal como lo hace Merleau-Ponty y otros fenomenólogos influenciados por su pensamiento, como Anne Montavont, Natalie Depraz o Dan Zahavi.⁴ Pero, mientras Henry tiende a separar la automanifestación del cogito del tiempo, Husserl asocia la automanifestación con la conciencia temporal y, en simultáneo, asigna al cogito la función de fundamento del edificio fenomenológico pero, con todo, no llega a asociar la automanifestación con el cogito ni tampoco aporta una explicación profunda de cómo ocurre el “autoaparecer del flujo” en el tiempo (Hua X, 83). En este contexto, entiendo con Zahavi que es legítimo ir más de la letra husserliana y buscar en la teoría henryana de la automanifestación la solución a un problema planteado por la fenomenología del tiempo, a la que el propio Husserl no alcanzó a dar una respuesta integral. A su vez, considero que concebir el autoaparecer del tiempo como un proceso no-intencional y pasivo, asociado a un sentimiento de sí, resultante de la autoafección

4 Consultar, por ejemplo, mi trabajo: “¿Nos afecta el mundo? La relación yo/no-yo en los Manuscritos-C de Edmund Husserl”. En *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V* (Actas del VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, pp. 189-201). Disponible en: https://www.clafen.org/AFL/V5/189-201_Osswald_AFLV.pdf y “Afección y mundo en los Manuscritos C de Edmund Husserl”. En: *Revista de filosofía* (Universidad Complutense). Disponible aquí: <file:///home/andres/Descargas/ecob,+101-119.pdf>

de la vida en el presente viviente es una teoría compatible, en términos generales, con la fenomenología husserliana. Sin embargo, propongo corregir parcialmente la interpretación henryana de la fenomenología del tiempo, que busca la automanifestación en la materialidad -esto es, en el aspecto noemático de la bilateralidad de la vivencia- para reconducirla al lado noético, donde la autoafección tiene lugar como un vago sentimiento de sí.

De manera que si no puedo dudar de que soy es porque la vida se manifiesta como un sentimiento de sí, un mero «saber que soy». Ello supone renunciar, a su vez, a la búsqueda de un contenido propiamente apodíctico bajo la forma de una donación intencional. De aquí que la expresión «yo soy» es apodíctica, en tanto no puedo dudar de que, permanentemente, sé que soy en el presente, sin embargo, si pretendo identificar al yo que afirma «que es» con un contenido particular -mi propio yo en tanto que sujeto empírico, ante todo: un «saber qué soy»-, ello supondría un corrimiento de la evidencia hacia el polo noemático de la vivencia y, con ello, la destrucción de la indubitabilidad del fenómeno en cuestión, pues, en tanto el yo natural y todas sus vivencias son parte del mundo, pertenecen a la esfera de lo constituido y, con ello, al ámbito de lo que es susceptible de cancelación.

Referencias bibliográficas

Aristóteles. (1995). *Física*. Madrid: Gredos.

Brough, J. B. (1993). "Husserl and the deconstruction of time". *The Review of Metaphysics*, 46(3).

Henry, M. (1963). *L'Essence de la manifestation*. Paris: PUF.

Henry, M. (1996). *La barbarie*. Madrid: Caparrós.

Henry, M. (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme.

Henry, M. (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca: Sígueme.

Henry, M. (2010). *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo.

Henry, M. (2012). *Notes préparatoires à L'essence de la manifestation: la subjectivité*. Paris: PUF.

Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua I)

Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua VIII)

Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua X)

Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.–3. Auflage*. Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua III/1). Se recoge la traducción al castellano: Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziri3n Quijano). México D.F.: Universidad Nacional Aut3noma de México / Fondo de Cultura Econ3mica

- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua XIX/1)
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitbewusstsein (1929–1934). Die C-Manuskripte*. Dordrecht: Springer. (HuaMat VIII)
- Kern, I. (1964). *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Lipsitz, M. (2006). "Vida y subjetividad: Los Descartes de Michel Henry". *Tópicos*, (14), Universidad Católica de Santa Fe.
- Szeftel, M. (2017). "El problema de la temporalidad en la fenomenología inmanente de Michel Henry". *Anuario Colombiano de Fenomenología*, IX.