

La comunidad monádica y el fenómeno erótico: dos propuestas de intersubjetividad

Jonatan Gabriel Rossodivito*



12-28

Resumen

En la quinta meditación cartesiana, Husserl analiza cómo la alteridad se funda en el ego trascendental, mostrando su carácter derivado de una instancia primordial egológica. Si bien el estudio de los manuscritos ha arrojado mayor luz sobre la propuesta husserliana, develando la fundamentación de la intencionalidad en las dimensiones genéticas y generativas, la radicalización de la intersubjetividad se da en el movimiento fenomenológico conocido como "*nouvelle phénoménologie*", cuyo representante más emblemático en la actualidad es Jean-Luc Marion.

Abstract

In the Fifth Cartesian Meditation, Husserl analyzes how alterity is founded on the transcendental ego, showing its character derived from a fundamental egological instance. Although, the study of the manuscripts has shed more light on the Husserlian proposal, revealing the foundation of intentionality in the genetic and generative dimensions, the radicalization of intersubjectivity occurs in the phenomenological movement known as "*nouvelle phénoménologie*", Jean-Luc Marion being its most emblematic representative today. By analyzing the "erotic

* Universidad Nacional de Mar del Plata. Correo electrónico: jonatanrossodivito@gmail.com.

Mediante el análisis del “fenómeno erótico”, Marion muestra que el sujeto es reducido en la figura del adonado/amado, pues se recibe del otro, de su amante.

Palabras clave
intersubjetividad
ego
amante

phenomenon”, Marion shows that the subject is reduced to the figure of the beloved, since it is received from the other one, from the lover.

Keywords
intersubjectivity
ego
lover

Fecha de recepción
24 de agosto de 2021

Aceptado para su publicación
5 de septiembre de 2021

Introducción

Desde que la fenomenología irrumpió en el ámbito filosófico, la cuestión de la fundamentación y la originariedad del mundo fenoménico ocupó el centro de la reflexión filosófica. Es en función de esa vocación que Edmund Husserl implementa el método fenomenológico. Mediante la *epoché* o suspensión del mundo natural y las consiguientes reducciones eidética y trascendental, el fenomenólogo abre el campo al reino del *ego* trascendental, con la expectativa de haber alcanzado su tan preciado objetivo. Del *ego*, Husserl dice lo siguiente: “Se trata, más bien, de una estructura esencial de la constitución universal, en la cual el *ego* trascendental va viviendo como constituidor de un mundo objetivo” (Husserl, 1996: 154). Afirmaciones como esta son luego foco de discusión, y algunas de ellas se tratarán en este trabajo. Se ha acusado a Husserl no solo de volver al idealismo, sino también, como se verá a continuación, de caer en un solipsismo. No obstante, gracias al estudio pormenorizado de los manuscritos –los cuales no pertenecen al canon publicado por el fenomenólogo–, que constatan su pensamiento de manera más completa y acabada, muchos especialistas han considerado que la denuncia de solipsismo es injusta. Son los defensores del “*new Husserl*” (frase acuñada por Donn Welton) quienes ven en los estudios genéticos y generativos un fundamento pasivo e intersubjetivo de la egología.

En la misma búsqueda de originariedad radical, Jean-Luc Marion, fenomenólogo integrante del movimiento conocido como *nouvelle phénoménologie*, propone una filosofía que también hace honor a la pasividad y a la intersubjetividad. Su desarrollo consiste en un análisis del fenómeno erótico, que lo llevará a implicancias contrapuestas a toda trascendentalidad. Los hallazgos surgidos de la analítica del amor son el corolario de su “fenomenología de la donación”, que Marion trata en detalle en su obra magna *Étant donné*. En un texto anterior titulado *Réduction et donation*, el fenomenólogo francés realiza una crítica a Husserl, considerando que su fenomenología deriva en un reduccionismo objetivista. De esta manera, para el filósofo francés, el pensamiento husserliano dista de ser una concepción donde la otredad y la intersubjetividad tengan preeminencia ontológica respecto al *ego* trascendental.

La propuesta de este trabajo es, en primer lugar, explicitar los análisis de la alteridad e intersubjetividad que Husserl realiza en la quinta meditación cartesiana. Una vez cumplida dicha tarea, se introducirán las interpretaciones de algunos de los comentaristas dedicados al estudio de los manuscritos, que resultan en consonancia con la obra publicada de Husserl. Luego, se abordará el análisis que Jean-Luc Marion realiza del fenómeno erótico. Marion encuentra en el tratamiento fenomenológico del amor, de manera tangencial, una perspectiva de la intersubjetividad con aspiraciones de radicalidad. Como ya se adelantó, su lectura lo ha llevado a apartarse de los postulados husserlianos propuestos en la quinta

meditación, donde se ubica la subjetividad trascendental como suelo nutricio desde el que brota y en el que se sustenta la fenomenología idealista de Husserl. En oposición a este anclaje subjetivista en el *ego*, Marion encuentra una paradójica originalidad extática en la inmanencia, una otredad en lo más íntimo, que tiene en el amante y el amado su mejor expresión. Mediante la comparación de ambos postulados se verán los encuentros y desencuentros de los dos fenomenólogos respecto a la temática.

Husserl: la alteridad y la intersubjetividad en la quinta meditación cartesiana

Uno de los tópicos más criticados a Husserl es, sin lugar a dudas, el tratamiento que hace de la intersubjetividad. Y la obra que trabaja en profundidad este controvertido tema es *Meditaciones cartesianas*, más específicamente, la quinta meditación. Allí Husserl piensa la subjetividad en su originalidad como *ego*, como la estructura esencial de la constitución universal que emerge de la actitud trascendental y la abstracción constitutiva. Este *ego* está dado apodícticamente a sí mismo y es el constituidor del mundo objetivo. La actitud trascendental que le es propia consiste en delimitar dentro de su horizonte la experiencia suya y de liberar abstractivamente el horizonte de experiencia de todo lo ajeno, del mundo externo y del sentido natural del yo.

La mundaneidad en sentido natural muestra primeramente un conjunto de hombres. Al realizarse la reducción de todo lo externo a la esfera trascendental del *ego*, estos hombres se presentan en dicha esfera como cuerpos físicos. A diferencia de ellos, en la actitud trascendental, el *ego* encuentra lo que Husserl llama el cuerpo vivo propio (*Leib*), que es distinto de todo cuerpo físico que se le presenta. Este cuerpo vivo (*Leib*) es el único al cual se le atribuyen experiencialmente campos de sensación (campo de sensaciones táctiles, campo de sensaciones de calor, frío, etc.). Es el único en el que el *ego* ordena y manda inmediatamente. De esta manera, la reducción realizada por el *ego* trascendental del mundo externo y ajeno a lo propio descubre un mundo reducido, una trascendencia inmanente. Sobre este mundo primordial se constituye en varias etapas el mundo objetivo. La primera etapa es la constitución del "otro" o de "otros en general", egos excluidos del ser concreto propio del *ego* primordial. El otro reducido es denominado por Husserl como *alter ego*, que al igual que el mundo objetivo se manifiesta y verifica sobre el suelo del *ego* trascendental: "El 'otro' remite, por su sentido constituido, a mí mismo: el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo" (Husserl, 1996: 154).

El *alter ego* no es accesible de modo directo por parte del *ego* trascendental, ya sea en sus vivencias como en su cuerpo vivo. Lo esencial del otro no se le presenta al *ego*, sino que es presentado, hay una especie de co-presente del *alter ego*. Lo que

aparece del otro es su cuerpo físico, el cual se constituye en las experiencias del *ego*, que son producto de su sensibilidad, y pertenecen a su esfera primordial. Pero como el cuerpo físico del *ego* está constituido originariamente como cuerpo vivo, por una semejanza que lo vincula con el cuerpo físico del otro, este es aprehendido también como cuerpo vivo por una transferencia aperceptiva. A partir del cuerpo vivo del *ego* se da una aprehensión analogizante del otro como cuerpo vivo.

Husserl dirá que el *ego* y el *alter ego* están dados siempre y necesariamente en parificación originaria. La parificación es “una forma originaria de la síntesis pasiva que, frente a la síntesis pasiva de la ‘identificación’, designamos como ‘asociación’” (Husserl, 1996: 176). Esta paridad *ego-alter ego* es un fenómeno universal de la esfera trascendental. En la asociación parificadora están dados dos datos. Sobre la base de su aparición como distintos, estos datos fundan fenomenológicamente una unidad de semejanza, siempre constituidos como par. Si hay más de dos datos, se constituye un grupo fenomenológicamente unitario fundado en parificaciones singulares: varios. Si bien Husserl no lo afirma, puede notarse una asimetría en la parificación. El *ego* prima respecto del *alter ego*, pues este deviene del primero, que lo constituye:

Por virtud de la constitución de su sentido como “modificación intencional” de mi yo primeramente objetivado, de mi mundo primordial, surge necesariamente el otro en tanto que, fenomenológicamente, modificación de mi yo mismo (el cual, por su parte, recibe el carácter de ‘mío’ mediante la parificación que necesariamente se produce y hace el contraste) (Husserl, 1996: 179).

Junto con la constitución del cuerpo vivo ajeno y el yo psicofísico ajeno, en parificación con el yo psicofísico propio, se constituye el carácter común de la naturaleza, que es lo primero constituido en la forma de la comunidad y el fundamento de todas las cosas intersubjetivas en común. Dicho de otro modo, es la comunidad de *yoes* o *mónadas* la que constituye el mundo único, idéntico y objetivo, en el cual dichas *mónadas* se presentan luego nuevamente, pero como objetos del mundo, en apercepción objetivadora. Husserl hace un análisis pormenorizado de esta base intersubjetiva del mundo objetivo. Para el fenomenólogo, este fundamento se explica en que toda percepción externa de un objeto total, trascendente, implica una copercepción. Esta copercepción es la fundición de una presentación, una percepción auténtica, con la apesentación o re-presentación que le está asociada; la presentación y la apercepción se hallan en la comunidad funcional de la percepción, la cual presenta y apesenta a la vez y produce la conciencia de que el objeto total está ahí mismo. Mediante la apesentación misma y su unidad con la presentación que coactúa con y para ella, está ya necesariamente producido el sentido de identidad de la naturaleza primordial del yo y del otro re-presentado.

Para que el cuerpo físico de la esfera primordial del yo propio, que es indicio del otro yo, pueda presentar la existencia y el estar-también-ahí del otro yo, el cuerpo físico primordial del otro tiene que adquirir el sentido de primordial para el otro yo aperceptivo, como así también el sentido de cuerpo vivo ajeno. Debe presentar además el gobierno del otro yo en ese cuerpo físico de allí junto con la naturaleza que le aparece perceptivamente. El cuerpo físico es el mismo, para el yo en cuanto allí, como para el otro yo en cuanto que aquí. La naturaleza es la misma para ambos: “El mundo de los otros, el mundo de sus sistemas fenoménicos, tiene que estar experimentado como el mismo que el mundo de mis sistemas fenoménicos” (Husserl, 1996: 191). De esta manera, para Husserl, el hombre singular lleva consigo el sentido de miembro de una comunidad. Y tanto el hombre como el sentido de comunidad entrañan un ser-recíprocamente-los-unos-para-los-otros que implica una equiparación objetivadora de la experiencia del yo propio y la de los otros. Y esto a tal punto que el *ego* propio puede serlo solo en cuanto tiene experiencia del mundo estando en comunidad con otros semejantes a él, siendo miembro de una comunidad de mónadas que se da orientada a partir de él. Solo puede haber una única comunidad de mónadas, la de todas las mónadas coexistentes, con un único mundo objetivo, un único tiempo objetivo, un único espacio objetivo y una sola naturaleza.

Abordaje genético y generativo: la intersubjetividad trascendental

La quinta meditación cartesiana ha sido el texto publicado en el que se aborda con más detalle la cuestión de la intersubjetividad, pero Husserl también trabajó el tema en una serie de manuscritos no publicados, que amplían su análisis fenomenológico a estratos subjetivos fundantes del *ego*. El acceso a los archivos Husserl correspondientes a estos manuscritos ha contribuido a una nueva concepción. Nos abre a distintos niveles de análisis que el padre de la fenomenología llevó a cabo en su incesante labor filosófica. A la luz de estos hallazgos, aparecen tres aproximaciones metódicas fenomenológicas. La primera corresponde al ya conocido *Ideen I*, donde Husserl lleva adelante el denominado análisis estático, marcado por el intento de captación de las operaciones propias del presente del sujeto. De esta manera se describen las estructuras que hacen posible el mundo tal como se presenta. Los estudios genéticos, correspondientes a los manuscritos de Bernau, indagan en cómo la conciencia se constituye a partir de la conciencia. Allí Husserl devela esa dimensión pasiva de la conciencia que es condición de posibilidad trascendental de los actos, dimensión que no es transparente al sujeto. En contribución al esclarecimiento de estos dos primeros análisis, Hernán Inverso afirma:

El enfoque estático no se pregunta por la génesis de la mónada, que se toma como una subjetividad desarrollada o “finalizada”, mientras el análisis genético enfoca precisamente este aspecto y revela que la

mónada es única y en este sentido absoluta, pero no independiente de la comunidad intermonádica (Inverso, 2018: 187).

Nuevamente aparece la cuestión de la intersubjetividad como una instancia primera y fundante de la subjetividad. Rosemary Rizo-Patrón acota respecto a esta dimensión genética:

Estamos lejos de un supuesto “reino de la autonomía” y exclusión de toda “heteronomía”, pues los análisis dan cuenta de la irrupción del tiempo, que instala la “excedencia” y el continuo “descentramiento” en el seno de la mismidad (...). Se revelan así las tradiciones, como estilos, habitualidades y capacidades adquiridas en experiencias sociales pasadas. Este análisis a su vez remite a “habitualidades originarias o instintivas” en una intersubjetividad primigenia o instintiva (Rizo-Patrón, 2012: 387-388).

La tercera dimensión que trabaja Husserl en la década del 30 es la generativa, que da cuenta de los niveles de constitución trascendental desde la perspectiva de la intersubjetividad, bajo la noción de comunidad. Husserl ahonda en cómo el mundo de la vida que nos precede como sujetos nos constituye, tomando como punto de partida no al sujeto individual, como en la genética, sino a la intersubjetividad:

El enfoque genético permanece en la constitución egológica, en la auto-temporalización y la facticidad individual y la esfera de la intersubjetividad no traspasa los límites de una sociología trascendental orientada al campo sincrónico de contemporáneos. El enfoque generativo, por el contrario, trasciende ese límite y se preocupa por cuestiones donde la historicidad queda en primer plano (Inverso, 2018: 190).

La cuestión del cartesianismo en Husserl

En *Réduccion et donation*, libro que tuvo una gran repercusión en el ámbito fenomenológico, el fenomenólogo Jean-Luc Marion, al que se abordará con más detalle en el siguiente apartado, retoma el diagnóstico heideggeriano que pone en tela de juicio la subjetividad en Husserl. En 1925, Heidegger le dirige a su maestro la crítica que desde 1921 tenía como blanco a Descartes: que el sujeto queda indeterminado en su ser, por lo que se lo confunde con la certeza propia

de los objetos. Husserl subsume, al igual que Descartes, el modo de ser del *ego* al modo de ser de la realidad objetiva, concibiéndolo desde la subsistencia permanente en el presente. La prioridad epistémica del sujeto es, en realidad, una sumisión ontológica al propio objeto de conocimiento, modo de ser objetivo que Heidegger denomina ser-ante-las-ojos (o ser-a-la-vista), la *Vorhandenheit*. “La ‘Vorhandenheit’ no determina solo al ente intramundano, sino que retrocede, por reflexión (*Rückstrahlung*) al *ego* mismo y le cierra todo acceso a su ser verdadero” (Marion, 2011: 132).

Pero lo que sucede con el sujeto, en definitiva, es que no solo queda indeterminado en su propio modo de ser, sino que su indeterminación se transfiere a los otros entes ocultando así su estatuto ontológico. Este es el motivo por el que el *ego* se manifiesta como factor alienante de la realidad toda, al reducirla a su propia certeza y limitarla en su onticidad. La univocidad de la certeza y la apodicticidad del *ego* trascendental se fundan en una indeterminación fundamental que tanto Descartes como Kant, Hegel y el mismo Husserl no llegaron a comprender. Precisamente, el reconocimiento husserliano de una región absoluta de la conciencia y otra región relativa a las cosas del mundo, incluida la otredad y la intersubjetividad es, según la lectura marioniana de Heidegger, un derivado de esta insuficiencia cartesiana:

El *ego* solo accede a otros entes eventuales a partir de sí mismo, es decir de las ideas que pueda tener de ellos; de este modo, la representación los determina de antemano como objetos ciertos, y por lo tanto según la persistencia subsistente (*Vorhandenheit*), sin que Dios constituya una excepción a esta determinación, y, sintomáticamente, sin que el prójimo encuentre allí ningún lugar libre (Marion, 2011: 134).

Sin embargo, los estudios de los manuscritos de Husserl ofrecen, según Zahavi, una perspectiva distinta. Para el filósofo danés hay un desplazamiento de la originariedad del *ego* trascendental a la intersubjetividad trascendental, poseedora de un carácter constituyente tanto del mundo objetivo como del *ego*. Celia Cabrera lo expresa en las siguientes palabras:

Este nivel es la condición de posibilidad de la identidad del *ego* y de la otredad del otro, en sentido estricto, como proto-condición de todo sentido, (...) la reducción radicalizada exhibe en mí una esfera que es anterior a mí (Cabrera, 2013: 78).

Zahavi considera que el análisis de la empatía propuesto en las *Meditaciones cartesianas* trata con parcialidad la cuestión de la intersubjetividad, que no coincide con el corpus del trabajo husserliano. En su interpretación, el fenomenó-

logo danés enfatiza la dimensión constitutiva de la intersubjetividad por sobre la empatía, entendida como la experiencia concreta que tiene el ego de la otredad. La intencionalidad de horizonte, toda posibilidad de experiencia subjetiva, tanto de sí como del otro y del mundo, está determinada por una intersubjetividad *a priori* trascendental. De esta manera, la transferencia analogizante por la que el ego establece su *alter ego*, y por la que se le acusa a Husserl de incurrir en el solipsismo, pierde su carácter constituyente. Dicha transferencia debe entenderse en función del intento husserliano de no reducir la esfera de la alteridad a la del ego propio. La empatía corresponde, para Zahavi, a una instancia metodológica y no a la reducción última al ego solipsista.

Si bien la lectura que realiza Zahavi es sugerente, no debe soslayarse el conflicto que guarda con la presencia del mundo primordial al que Husserl atribuye carácter constituyente de la intersubjetividad y del mundo:

El sentido óntico “mundo objetivo” se constituye en varias etapas sobre el fundamento de mi mundo primordial. Hay que destacar como primera de ellas la etapa de constitución del “otro” o de “otros en general”, o sea de “egos” excluidos de mi ser concreto propio (de mí en cuanto el ego primordial) (Husserl, 1996: 169).

Esta cuestión deja al descubierto una dificultad que habilita a los intérpretes que ven en Husserl un idealista trascendental.

Jean-Luc Marion: el amor y la radicalidad intersubjetiva de los amantes

Uno de los exponentes más destacados de la llamada *nouvelle phénoménologie* es, sin duda, Jean-Luc Marion. Junto con otros fenomenólogos enmarcados en esta corriente, Marion realiza un desplazamiento de la fenomenología en gran medida inspirado por la obra de Martin Heidegger. La centralidad de la conciencia y de la función cognoscitiva ya no será tal, sino que en su lugar aparece una ipseidad marcada por la afectividad, por una pasividad originaria que destituye al sujeto autosuficiente y autárquico, quien ya no es el dador de sentido. La estructura intencional es trastocada y deviene en una derivación de la auto-afección (Michel Henry) o se transforma en una contra-intencionalidad, como propone Marion.

Este es el marco en el que Marion emprende su análisis del fenómeno amoroso. En su libro *El fenómeno erótico*, el filósofo francés denuncia el desdén, la evasión de la reflexión sobre el amor por parte de sus predecesores, aunque reconoce algunas excepciones, caso de San Agustín y Pascal –a estos habría que sumarles claramente a Kierkegaard– a quienes Marion hace mención recurrentemente. Cuando

se contempla el amor generalmente se lo relega a segundo plano, derivado de un otro originario. Y no es poca cosa la desidia de la filosofía por su *pathos*, siendo que la propia etimología de la filosofía implica el amor. Marion destaca la acepción según la cual en la filosofía hay que comenzar amando para poder acceder al saber y de esta manera propone retomar los orígenes de la filosofía. Desde un planteo fenomenológico, el filósofo francés apuesta por una reflexión concienzuda del amor, ese fenómeno desprestigiado y olvidado. En primer lugar, Marion afirma que el amor debe entenderse como fenómeno erótico haciendo hincapié en su carácter unívoco. Reconocer lo equívoco del mismo es fácil, pues está presente en los griegos con las nociones de *eros*, *philia* y *agápe*. Pero con la utilización de la palabra *eros* Marion busca profundizar hasta dónde alcanza el amor su sentido único que, si bien es su figura paradigmática, excede toda sexualización.

El fenómeno erótico se vislumbra por el reconocimiento, no del sujeto o del yo, sino del amado. Y el amado surge ante la pregunta: “¿Me aman desde otro lugar?” (Marion, 2005: 38). A este se lo entiende como persona propia irremplazable e insustituible, esa persona única que no cae en la universalización, que no puede ser intercambiable y que se desentiende de todo objeto. Aquí Marion toma distancia de la fenomenología de Husserl que, según su lectura, está determinada por una reducción epistemológica, en la que los objetos comparecen ante la intencionalidad. En contraposición, propondrá la tercera reducción (la segunda corresponde a la reducción ontológica heideggeriana), la reducción erótica:

En la reducción erótica, no soy el ente que yo finjo ser por el pensamiento, sino que soy allí donde me encuentro, allí donde me afecta otro lugar posible –soy el allí, donde me encuentra y viene a desalojarme la pregunta “¿me aman?” (Marion, 2005: 50).

En el esbozo de la reducción erótica ya puede notarse la importancia y la determinación de la dimensión afectiva en la fenomenología marioniana. Porque es en el amor y en la disposición afectiva del aburrimiento donde se devela la reivindicación de la llamada. El amor me direcciona a la receptividad, me abre a otra instancia que me brinda una seguridad que me trasciende. Distinta es la certeza epistemológica, que proviene del sujeto autosuficiente; el sujeto es productor de su certeza, nada más alejado de la seguridad requerida, que debe venir de otra parte. A ese otro lugar se accede mediante la tercera reducción, la de la llamada, que corresponde a la reducción erótica con su primera pregunta: ¿Me aman desde otro lugar?

Hay un impedimento para la manifestación del amor al cual Marion presta suma importancia, pues echa raíces en la apodicticidad del sujeto: la reciprocidad. En la actitud natural, la reciprocidad suele ser considerada como condición del amor. Pero donde hay reciprocidad no hay amor. Lo que hay es una vuelta a la

claridad y transparencia del acuerdo, la seguridad de la garantía, de lo reglado. La reciprocidad es propia de la mezquindad de la economía y del intercambio sin riesgo de pérdida. Esto dista de amar, que es dar sin la espera de devolución. Y aún más, su ganancia está en la pérdida, pues ahí se constata que realmente se ama. El amante ama sin razón, pues el amor excede la razón. Marion habla de la "razón insuficiente" del amor, en contraposición de la razón suficiente que lo anularía. De hecho, el amor requiere del creer y el esperar, que consiste en amar sin saber ni poseer. Y aquí vemos un rasgo, paradójico si se quiere, del amor: que la seguridad que provee es un despojarse de toda certeza, de toda apodicticidad de un supuesto ego trascendental. El requerimiento de amar sin reciprocidad lleva a Marion a radicalizar la reducción y preguntarse: ¿puedo amar primero?

Amar no se confirma como tal más que suspendiendo la reciprocidad y exponiéndose (dedicándose) a perder lo que da, incluyendo su propia pérdida. O bien amar no tiene ningún sentido, o bien significa amar sin devolución. La reducción erótica se radicaliza y en adelante la pregunta se formula así: "¿Puedo amar, yo primero?". (...) El amor se propaga con pérdida o bien se pierde como amor. Cuanto más pierdo amando, más amo (Marion, 2005: 87-88).

Plantearse la posibilidad de ser el iniciador del fenómeno amoroso, ser el amante, implica un entregarse sin esperar recibir y sin suponer una garantía previa, porque la reciprocidad se opone a la genuinidad del amor. Y también hay una inversión de origen, pues al plantearse "¿puedo amar primero?" es el amante quien pone la intuición en espera de una significación que advenga y la fije. No soy yo el que pongo la significación a una intuición que me viene de afuera, sino a la inversa. En la significación se me muestra el otro como exterioridad, en su trascendencia. Precisamente el fenómeno del otro logra ser accesible a mi intuición gracias a la significación que la alteridad brinda. En este entrecruzamiento se establece el fenómeno erótico:

En el fenómeno erótico, no se trata solamente de una inversión de la relación entre intuición y significación, sino de la donación de una significación inconstituible, imprevisible y absolutamente exterior a mi intuición de amante (amar amar por anticipado), de parte de un ego que me toma porque yo no lo he previsto, porque no puedo esperarlo y porque nunca lo comprenderé. El fenómeno amoroso no se constituye a partir del ego que soy; surge por sí mismo al entrecruzar en sí al amante (yo, que renunció al estatuto de ego autárquico y aporó mi intuición) y al otro (que impone su significación al oponer su distancia). El fenómeno erótico no solo aparece como algo común a él y a mí y sin un polo egoico único, sino que solo aparece en ese entrecruzamiento. *Fenómeno cruzado* (Marion, 2005: 122).

Si bien los amantes comparten la significación, nunca podremos acceder a la intuición del otro, pues Marion afirma que nuestra carne se confundiría con la suya.

La carne, la auto-afección y la hetero-afección

La pregunta sería entonces ¿qué es la carne? Esta noción es clave, no solo en Marion, sino en la fenomenología francesa contemporánea. La dimensión afectiva y la pasividad son fundamentales en la constitución del polo yoico en estos pensadores. Marion entiende que el yo es una derivación de la carne. Antes que sujeto, soy carne, distinta al cuerpo físico, la cual me individualiza y me distingue del mundo. Aquí aparece un concepto propio de Michel Henry del que Marion echa mano: la auto-afección. Por esta idea se entiende a la carne condicionando la exterioridad del mundo en su interioridad, lo que explica que la trascendencia se dé en la inmanencia. Es una pasividad previa a la intencionalidad por la que se me aparecen el mundo, la otredad y yo mismo, y que a la vez me es invisible:

La interioridad de la carne condiciona la exterioridad del mundo, lejos de oponerse a ella, porque la auto-afección es lo único que hace posible la hetero-afección, que crece a su medida. (...) Por la prueba de mi carne en el mundo, ya sabemos que la hetero-afección se da junto con la auto-afección y que, lejos de oponerse, se entrecruzan de común acuerdo (Marion, 2005: 134-135).

En la reducción erótica, el lugar que correspondía al ego trascendental como constituyente del propio cuerpo vivo, la propia carne, ahora es la otra carne. Cuando no se da el fenómeno amoroso o cuando aparece la suspensión del mismo, mi carne aparece, pero en un estatuto intermedio. Sigue sintiéndose en cuanto siente la resistencia del mundo objetivo. Pero el otro, sin la erotización, se vuelve dudoso, pues no lo reconozco “en cuanto” carne y aparece como un mero cuerpo físico. Mi carne se percibirá solamente en lo que la resiste, pero no en su plenitud. Porque la plenitud se da en la no resistencia al avance del amante, la no resistencia de la carne del amado. Salgo del mundo “en cuanto” me cruzo con la carne del otro que no me opone resistencia, y así recibo mi carne, lo originario de mi ipseidad, por la carne del otro. Pero en el entrecruzamiento las carnes no se confunden, pues son irreductibles. El otro me ofrece a mí mismo, me da mi carne y yo le doy su carne. Solo en la no resistencia de la otra carne, puedo percibir mi carne en el modo de sentir (se) sintiendo (se). Cada carne (se) siente sintiendo (se) por esa mutua no resistencia que hace que cada carne se reciba en el entrecruzamiento. En el entrecruzamiento de las carnes se da la inmanencia y la trascendencia a la vez: la inmanencia de mi intuición y la trascendencia de la

significación del otro. Aquí se ve una vez más la trascendencia en el marco de la inmanencia. Pero trascendencia como otro, y no como mundo:

En la carne, el interior (lo que siente) ya no se distingue del exterior (lo sentido); se confunden en un solo sentimiento: sentirse sintiendo. Nunca puedo entonces ponerme a distancia de mi carne, distinguirme de ella, alejarme de ella, mucho menos ausentarme de ella (Marion, 2005: 50).

Nuevamente nos encontramos con la significación, ahora vista como el polo trascendente del fenómeno erótico. Mientras la intuición se despliega en la inmanencia del amante, la significación lo hace en la trascendencia del amado. La significación es la que me fija, el "¡Aquí estoy!", mientras que mi intuición responde al otro en esa fijación. Mi intuición debe ser ratificada por el otro como su significación. De la misma manera se da a la inversa: la intuición de mi amante se fija en mi "¡Aquí estoy!" como respuesta. Así se da la estructura del fenómeno erótico, que no es un fenómeno común (del orden de la significación) ni corresponde a dos fenómenos distintos (del orden de las intuiciones), sino que se trata de un fenómeno cruzado de doble entrada, de una significación con dos intuiciones. La significación es la prueba de la exterioridad del otro. Tal es así que el yo de la reducción erótica, el amado, no está empíricamente dotado de propiedades que lo definen. De hecho, la erotización se da en el mostrar su no mostrarse de la carne del otro; la carne del otro se fenomenaliza escapando de la vista. El amado se reduce a su significación, al "¡Aquí estoy!".

El fenómeno erótico y la estructura llamada-respuesta

El fenómeno erótico plantea un problema cuanto se lo quiere analizar desde la estructura llamada-respuesta. Mientras que el amante avanza desde su intuición (tonalidad afectiva) hacia el amado como receptivo (una actividad pasiva), encuentra en la significación una respuesta que la fija y realiza; en otras palabras, el amante se recibe en su avance, pero también en la significación del otro, del amante. En este fenómeno cruzado, ambos amantes son receptivos, pasivos en su intuición y activos en cuanto a significación. Lo dificultoso de pensar el avance como pasividad se entiende cuando comprendemos que el fenómeno ya está consumado, que ya somos amados. Por tanto, todo fenómeno erótico particular es una actualización de ese amor originario en el cual somos, que puede representarse por la comunidad (somos terceros, hijos de nuestros padres, los cuales nos amaron), aunque Marion afirma que el amor originario es Dios mismo. Es por esto que, por un lado, podemos reconocer en la significación del otro la llamada de la contra-intencionalidad, que es respondida en la fijación de mi intuición en su significación

(esto nos remite al sentido de realización heideggeriano); por otro lado, parecería que en nuestro avance también está el germen de la llamada: en nuestra intuición estaría de fondo el amor originario que lo posibilita (Dios, la comunidad), que busca a ese otro que la responda. Otra posible explicación es considerar que la llamada está representada por la intención del otro, que me es inaccesible. El otro me impone su significación y se retira, oponiendo su distancia. Aquí, la respuesta se manifiesta en la fijación de mi intuición en la significación del otro, lo que habilitaría la producción hermenéutica que caracteriza a la respuesta.

La significación, dice Marion, debe surgir como un juramento, no como un simple decir, sino como promesa. Pues, de lo contrario, el fenómeno erótico sucumbirá en su propia finitud temporal (suspensión), formal (sospecha), para finalmente derivar en la sustitución de la persona. Contra estos fenómenos de la finitud, de la llamada erotización automática, Marion postula la erotización libre mediante la palabra, de la cual participa el juramento. Y para que este pueda darse junto con el fenómeno erótico, es necesaria la temporalización que lo efectivice, lo haga durar, que lo mantenga. Aquí entra la noción de fidelidad: "Amar no solamente requiere la fidelidad, sino la fidelidad para la eternidad. La fidelidad temporaliza pues el fenómeno del amor asegurándole su único futuro posible" (Marion, 2005: 213).

La fidelidad es determinante porque asegura el juramento. Y tanto la fidelidad del otro como la mía permanecen inaccesibles. No podemos descansar en la sinceridad del otro, que no puede ser probada, así como el otro no puede aseverar lo mismo respecto de mí. Ni siquiera podemos confiar en nuestra propia fidelidad por sí misma. Por lo cual, cada amante pone a su cargo decidir, no sobre su fidelidad, sino respecto a la fidelidad del otro, y continuar "como si" el otro fuese fiel. En otras palabras, le aseguro al otro su fidelidad con el juramento común desde mi respuesta a su intuición. Mi respuesta abre y despierta al otro, pero el otro hace lo mismo con mi ipseidad, mi condición de amante, que también depende de la mantención del juramento mediante la fidelidad. De esta manera el otro se convierte en el custodio de mi ipseidad, la cual me sería inaccesible si no fuese por él. En definitiva, decidir la fidelidad del amante es respondernos la pregunta ¿me amas?: "Finalmente, me recibiré entonces del otro. Y recibiré mi ipseidad como ya he recibido mi significación con su juramento, mi carne con la erotización de la suya e incluso mi propia fidelidad con su declaración '¿Me amas verdaderamente!'" (Marion, 2005: 224). Gracias a la fidelidad en el juramento, los amantes anticipan la eternidad presuponiéndola y vencen la muerte, pues se liberan del horizonte del ser e instauran una resolución anticipadora: la imposibilidad de la imposibilidad, la posibilidad sin medida. La efectividad del fenómeno erótico requiere de la fidelidad, que temporaliza el amor, asegurándolo en el futuro, haciendo irrevocable su pasado y definiendo el presente:

El intercambio de fidelidades define pues el único presente compartido del fenómeno erótico —el amante que no le dice al otro amante “¡Te amo!”, sino que le ofrece un don infinitamente más raro y poderoso, “Me amas verdaderamente, lo sé, te lo aseguro”. Los amantes se ofrecen ese presente mientras les dure su presente (Marion, 2005: 218).

Una vez más nos encontramos con el cambio de eje característico de la propuesta marioniana. La tercera reducción nos remite al otro, un otro particular, mi amante, que me dona, me instituye como amante. El amante que es quizás la figura más relevante del adonado, la descentración del sujeto. Totalmente receptivo, se deja convocar apareciendo como dativo, ya no del otro, sino del amante. De esta manera la reducción erótica nos direcciona, ya no a una pregunta, sino una afirmación radical:

Cuando avanzaba perdido en mi propio avance, amante ciego, sin saber a quién amar, ni cómo, otros amantes sin duda, más antiguos que yo, me seguían con la mirada, velaban por mis pasos y ya me amaban a mis espaldas, a pesar de mí. Para que yo entrara en la reducción erótica, hacía falta que otro amante me hubiese precedido y, desde allí, me llamara en silencio... Aprendí que nunca hubiera podido preguntarme “¿Me aman desde otro lugar?”, si algún otro no me amase primero, él también, él en primer lugar. Fue preciso que entrara en la reducción erótica y que me adelantara bajo la figura del amante para que la lógica del amor me condujese imperceptiblemente, pero ineluctablemente, a comprender que el otro me amaba mucho antes de que yo lo ame. Bastó con que aceptara esa posibilidad para que se hiciera efectiva (Marion, 2005: 246-247).

El otro me precede como amante. He dejado de ser el centro de la reducción. Este cambio, esta oscilación, se enuncia con la afirmación: “Tú me amaste primero”. Es una inversión del avance, pues el avance del otro me esperaba, y el mío ya no es originario. El comienzo de la reducción, mi primera pregunta “¿me aman desde otro lugar?” no surgió de mí sino de quien me llamaba, de su avance. El hecho de que mi inserción en el fenómeno erótico requiera que para poder amar a alguien me tengan que haber amado antes nos lleva a pensar en el fenómeno de comunidad. El amor es el nexo, el aglutinante, y también es el hilo de Ariadna que nos permite salir del laberinto de nuestro solipsismo, de nuestra subjetividad. Así mismo nos acerca a ese otro, al que no le cabe ni ser un objeto a la conciencia, ni un ente en el mundo, sino ese amante por el cual me recibo y que me satura. Pero quizás para mayor sorpresa, la reducción erótica nos da un guiño y nos abre paso para salir hacia una dimensión más amplia: la de la comunidad.

Conclusión

Habiendo transitado este camino, en el que pudimos apreciar el paisaje variopinto que nos deparó la lectura de los trabajos fenomenológicos de Husserl y Marion, junto a las diversas interpretaciones que los comentaristas especializados han realizado de sus obras, queda por reseñar cuáles son los encuentros y los desencuentros de nuestros filósofos respecto a la intersubjetividad y la comunidad. Ambos tuvieron la vocación de hallar en estas dimensiones la esfera originaria tanto del sujeto como del mundo. Husserl encaró la búsqueda por el sendero de la trascendentalidad y allí se quedó, mientras que Marion, si bien sostiene la reducción fenomenológica, encuentra en la inmanencia el acontecimiento, el fenómeno amoroso, que se da desde sí y trasciende al sujeto. Esta saturación fenoménica devela al sujeto como receptivo, abierto a lo por venir. La distancia que tiene esta perspectiva respecto del inmanentismo trascendental husserliano se patentiza en las siguientes palabras de Celia Cabrera, referidas a la relación del ego con la alteridad: “El encuentro concreto con el otro no haría más que articular algo que ya estaba allí desde el comienzo, sin agregar nada radicalmente nuevo” (2013: 78). En Husserl, el otro concreto tiene su base y fundamento en el propio ego trascendental: “Pedir a la experiencia del otro concreto más de lo que la empatía nos da es un sinsentido que anula la alteridad como tal” (Cabrera, 2013: 79).

Otra diferencia crucial entre las perspectivas fenomenológicas de la intersubjetividad que sustentan Husserl y Marion se manifiesta en un aspecto en el que, no obstante, ambos tienen coincidencia. Tanto para uno como para el otro, la alteridad es inaccesible. Husserl entiende que la esfera primordial del *alter ego* solamente nos puede ser presentada y Marion afirma que la carne del otro se retira en la no resistencia a mi carne. Pero mientras que para el fenomenólogo francés los amados se reciben el uno del otro en el entrecruzamiento de las carnes, Husserl mantiene cerradas las mónadas, que se dan cada una a sí misma:

Pretender que el otro concreto me sea dado del mismo modo en que él es dado a sí mismo va en contra de nuestra experiencia más elemental, en la que el otro se presenta, precisamente en su otredad, como originalmente inaccesible para mí (Cabrera, 2013: 79).

En ninguno de los casos me podré identificar con el otro, lo que se traduce en una distancia implícita en la intersubjetividad. Pareciera que en el pensamiento husserliano hay irreversibilidad y rigidez en cuanto a esta distancia. En Marion, esa distancia es de orden trascendente, pero a su vez me instituye en mi carne, en mi inmanencia. Esto no es otra cosa que la superación del par inmanencia/trascendencia y de la auto-afección/hetero-afección.

Bibliografía

Fuentes

Husserl, Edmund (1996), *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Marion, Jean-Luc (2005), *El fenómeno erótico*, Buenos Aires, El cuenco de plata.

----- (2011), *Reducción y donación*, Buenos Aires, Prometeo.

Bibliografía referida

Cabrera, Celia (2013), "Intersubjetividad a priori y empatía", *Ideas y Valores*, vol. 62, n° 152, pp. 71-93.

Inverso, Hernán (2018), *Fenomenología de lo Inaparente*, Buenos Aires, Prometeo.

Rizo-Patrón, Rosemary Jane (2012), "Horizontes de descentramiento y excedencia. Tiempo, intersubjetividad, generatividad", *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. IV, pp. 381-395, [disponible en https://www.clafen.org/AFL/V4/381-395_ST3-R3_Rizo-Patron.pdf].