

Fenomenología del sentir: autoafección y heteroafección

Phenomenology of Feeling: Self-affection and Hetero-affection

GRACIELA RALÓN DE WALTON
Universidad Nacional de San Martín
Argentina

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2012 - pp. 183-191

Los siguientes interrogantes constituyen el núcleo de esta propuesta: ¿es posible eliminar de la comprensión del cuerpo que siente su correlato, esto es, las cosas sentidas? O, más precisamente, ¿es posible sentir sin sentir que se siente algo? Nuestro objetivo reside en mostrar que toda autoafección implica una heteroafeción. Intentaremos esbozar este supuesto considerando, en primer lugar, las principales conclusiones a las que llega Merleau-Ponty. En segundo lugar, el entrelazamiento del cuerpo con la naturaleza nos permitirá ver que el cuerpo, en su duplicidad de sentir y sentirse, de tocar y ser tocado, revela una significación ontológica; esto es, un ser que comporta en sí mismo lo visible y lo no visible, y que, por lo tanto, no puede ser considerado como un hecho empírico.

The following questions form the core of this proposal: is it possible to eliminate, from the understanding of the body that feels, its correlate, namely, the felt things? Or, more precisely, is it possible to feel without feeling that something is felt? Our objective lies in showing that every self-affection implies a hetero-affection. We will attempt to sketch this hypothesis considering, in the first place, Merleau-Ponty's main conclusions on the subject. In the second place, the intertwining of body and nature will enable us to see that the body, in its duplicity of sensing and of sensing itself, of touching and being touched, reveals an ontological significance; namely, a being that bears in itself the visible and the invisible and that, consequently, it cannot be considered an empirical fact.

Según Michel Henry, cuando se aborda el cuerpo y la carne desde una perspectiva fenomenológica se abren dos vías, esto es, dos modos de aparecer: el de la vida y el del mundo. Desde el aparecer de la vida, tesis sostenida por Henry, el cuerpo trascendental que nos abre al cuerpo sentido reposa sobre una corporalidad mucho más originaria, "trascendental, en sentido último, no intencional, no sensible, cuya esencia es la vida"¹. Según Henry, bajo el aparecer del mundo se encuentran los análisis del cuerpo realizados, por una parte, por Galileo y, por otra, por Merleau-Ponty. En el primer caso la reducción llevada a cabo por Galileo transforma el cuerpo sensible en cuerpo material. En lo referente a Merleau-Ponty, la principal objeción de Henry reside en el hecho de que la relación del cuerpo sentido con el cuerpo sintiente implica una relación intencional. Ahora bien, en la medida en que la intencionalidad hace posible los cuerpos sensibles, no puede constituirse, según Henry, en su condición de posibilidad porque al abrirnos al mundo no puede revelarse como condición de sí. Por lo cual, es necesario remitirse del mundo sensible, cuyo correlato es el cuerpo sintiente, a la *autorrevelación de la intencionalidad en la vida*, siendo esta, según la fenomenología material, la condición de posibilidad de la primera. Nuestros sentidos pueden darnos lo que nos dan solo si la vida "se revela originariamente a sí en la efectuación fenomenológica de la donación que cumple en calidad de donante"². Así, la vida como conciencia de sí a sí antecede a las cualidades sensibles percibidas por la conciencia. Con esto, llegamos al punto culminante de nuestro interés respecto de la lectura de Henry. El autor dice, expresamente: "digámoslo con Descartes, una visión que no se sintiese a sí misma como vidente, en una auto-revelación diferente por naturaleza del aparecer en el que

¹ Henry, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, pp. 168-169.

² *Ibid.*, p. 68.

se le descubre aquello que ve, sería siempre incapaz de ver cualquier cosa”³. Descubrir la filiación cartesiana de la fenomenología no es ninguna novedad, pero sí puede resultar interesante contraponer al respecto la tesis henryana a la de Merleau-Ponty respecto de la manera de concebir la afección.

Los siguientes interrogantes constituyen el núcleo de esta propuesta: ¿es posible eliminar, de la comprensión del cuerpo que siente, su correlato, esto es, las cosas sentidas?, o más precisamente, ¿es posible sentir sin sentir que se siente algo? ¿Cómo retornar al mundo sensible una vez que este se ha convertido en *res extensa*? Nuestro objetivo reside en mostrar que toda autoafección implica una heteroafección. Tal como afirma Renaud Barbaras, “el conocimiento de sí del sentir y el conocimiento del cuerpo por el sentir son indiscernibles”⁴. Intentaremos esbozar esta propuesta considerando, en primer lugar, las principales conclusiones a las que llegan Michel Henry y Merleau-Ponty acerca del sentir, teniendo como interlocutor común a Descartes y, en segundo lugar, el entrelazamiento del cuerpo con la naturaleza nos permitirá ver que el cuerpo, en su duplicidad de sentir y sentirse, de tocar y ser tocado revela una significación ontológica; esto es, un ser que comporta en sí mismo lo visible y lo no visible y, por lo tanto, no puede ser considerado como un hecho empírico, tal como Henry pretende hacerlo aparecer. Más precisamente, hay un desdoblamiento del cuerpo en afuera y adentro y este desdoblamiento, que se da también en las cosas, es lo que hace posible “la inserción del mundo entre las dos hojas de mi cuerpo, y la inserción de mi cuerpo entre las dos hojas de cada cosa y el mundo”⁵.

§ 1. Descartes: un interlocutor común

Según Henry, el pensamiento filosófico se caracteriza por un monismo ontológico cuya unilateralidad reside en considerar que todo lo que se manifiesta aparece en la exterioridad del mundo. La fenomenología histórica cae, para Henry, bajo este monismo en virtud del cual la intencionalidad recibe su significación de ser la esencia o fundamento del fenómeno porque es la condición de posibilidad para la manifestación de cosas que le son exteriores. Al ser pensada como intencionalidad, la esencia de la manifestación es pensada como un acto de separarse de, de tomar distancia respecto de lo que se manifiesta y, de esta manera, se opone a lo que se manifiesta, estableciendo una disociación entre lo que se manifiesta y la condición de posibilidad de la manifestación, es decir, de la esencia del fenómeno. En oposición a este tipo de manifestación, Henry propone que el acto intencional hacia el mundo debe ser justificado, a su vez, por medio de una revelación que no debe nada a la intencionalidad. El aparecer del acto

³ *Loc. cit.*

⁴ Barbaras, Renaud, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 1998, p. 143.

⁵ Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 317.

de aparecer es un aparecer que se aparece a sí mismo y, solo en la medida en que se manifiesta a sí mismo, el acto se afecta a sí mismo en una autoafección. Se trata de una revelación inmanente, que es la condición ontológica de posibilidad de la manifestación de todos los fenómenos trascendentes. Ahora bien, en este aparecer de la vida que se experimenta a sí misma y no a otra cosa consiste la afectividad. Henry afirma:

ESO QUE SE SIENTE SIN QUE SEA POR INTERMEDIO DE UN SENTIDO ES EN SU ESENCIA AFECTIVIDAD. La afectividad es la esencia de la autoafección, su posibilidad no teórica o especulativa sino concreta, la inmanencia misma captada no en la idealidad de su estructura sino en su efectuación fenomenológica indubitable y evidente (...)⁶.

Según Henry, se debe admitir que a la vida intencional le es inherente una fenomenalidad propia, una autoafección o autoexperiencia que la hace posible como vida. Ahora bien, la revelación originaria, que se realiza en una esfera de inmanencia radical, nos proporciona el ser fenomenológico del ego. El ego está ya presente a sí mismo a través de una revelación que no debe nada al tiempo. Desde esta perspectiva, resulta interesante destacar que Henry reconoce que su fenomenología material se encuentra ya presente en el pensamiento cartesiano. Para Descartes, el hecho de aparecer no es considerado en su diferencia radical con respecto a lo que aparece, sino que se toma en consideración su contenido ontológico y fenomenológico puro. La diferencia entre el alma y el cuerpo es una diferencia óptico-ontológica. Todas las determinaciones corporales como, por ejemplo, la vista, son ciegas porque el cuerpo expresa, para Descartes, el elemento heterogéneo a la manifestación. En la fórmula cartesiana "es el alma la que ve y no el ojo" se expresa, según Henry, la heterogeneidad irreductible del ente con respecto a la verdad del ser.

Ahora bien, desde una perspectiva más acotada, partiendo de una concepción clásica de la conciencia, sobre todo en lo que respecta a su crítica al intelectualismo, Merleau-Ponty también admite que "todo saber supone la primera verdad del cogito". Si se rechaza el testimonio de la conciencia, el sujeto sería incapaz de cualquier tipo de certeza y más aun lo sería de discernir el sentido de sus propias acciones. Si nuestras acciones no son acontecimientos anónimos es necesario, en primera instancia, reconocerlas como imputables a una conciencia capaz de sentir. Pero esta primera verdad es, según sostiene Merleau-Ponty, una semi-verdad. En primer lugar, porque la verdad del yo abre a otra cosa y esta apertura no necesita ser comprobada a cada instante por un acto de pensamiento porque, gracias al tiempo, mis pensamientos pasados no solo están a disposición sino que abren un porvenir. Y, en segundo lugar, porque la visión se alcanza a sí misma en la cosa vista: "Le es esencial captarse y si no lo hiciera sería visión de nada, pero también le es esencial captarse en una especie

⁶ Henry, Michel, *La esencia de la manifestación*, tomo II, Paris: Presses Universitaires de France, 1963, pp. 577-578.

de ambigüedad y de oscuridad, puesto que no se posee y, por el contrario, se capta en la cosa vista"⁷. Así, para Merleau-Ponty, lo que se descubre por el *cogito* es el movimiento profundo de trascendencia que "es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo"⁸. La sensación sugiere y significa algo más allá de sí misma, pero aquello a lo que alude solo es reconocido por la familiaridad del cuerpo con lo aludido, esto es, por un saber que sigue siendo latente y que le deja a lo percibido su opacidad y su *haecceidad*. Con otras palabras, la sensación es intencional porque el cuerpo encuentra en lo sensible la propuesta de un determinado ritmo de existencia por el cual queda expuesto a lo exterior. "Si las cualidades irradian en torno suyo cierto modo de existencia, si tienen un poder de encantamiento y un valor sacramental, es porque el sujeto que siente simpatiza con ellas"⁹. Lo que queremos poner de manifiesto es que de parte de lo sensible hay una sollicitación a la que mi cuerpo responde con sus poderes perceptivos y esta sincronización está sostenida por el hecho de que ambos emergemos de una sensibilidad que nos rodea y a la que debemos su espesor.

§ 2. La noción de carne: la dehiscencia sintiente-sentido

Planteada, brevemente, la posición de ambos pensadores, lo que nos interesa preguntarnos es: ¿hasta qué punto la dualidad que, por un lado, Henry atribuye al pensamiento merleaupontiano, y que, por otra parte, Merleau-Ponty se propone superar, responde a una correcta interpretación de la noción de carne y de su poder estesiológico¹⁰? En el § 21 de la *Encarnación*, Michel Henry aborda la noción de carne merleaupontiana atribuyéndole, como ya señalábamos, una duplicidad que, según nuestro criterio, solo muestra una lectura radicalizada de la autoafección sin alcanzar una comprensión equilibrada del problema, esto es, sin comprender que el sentir se extiende en y por el cuerpo que explora; más precisamente, sin comprender que el conocimiento de sí del sentir y el conocimiento del cuerpo por el sentir son indiscernibles¹¹.

En primer lugar, queremos señalar que no resulta comprensible por qué Henry encuentra en la noción de cuerpo merleaupontiana una dualidad que resulta insuperable, esto es, por un lado, un cuerpo principio de la experiencia, y, por el otro, su objeto. El primero es el cuerpo que siente, esto es, que posee el poder de sentir, el segundo, el cuerpo sentido, "cuerpo inerte de la naturaleza material" que se encuentra privado del poder de sentir. Sin lugar a dudas, el cuerpo sentido, al ser separado

⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 432.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 245.

¹⁰ Cfr. Barbaras, Renaud, *op. cit.*, p. 139.

¹¹ *Ibid.*, p. 143.

del cuerpo sintiente, es asimilado a la *res extensa* o al cuerpo científico producto de la reducción llevada a cabo por Galileo. Criticando a Descartes, Merleau-Ponty afirma que entre la existencia como cosa y la existencia como conciencia se encuentra la experiencia del cuerpo propio, que nos revela un modo de existencia ambiguo. Esto significa que ni el cuerpo es un objeto, ni la conciencia que tengo de él un pensamiento. "La experiencia del cuerpo propio se opone al movimiento reflexivo que desprende el objeto del sujeto y el sujeto del objeto, y que solo nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en idea, y no la experiencia del cuerpo o el cuerpo en realidad"¹². Es importante tener en cuenta que el cuerpo propio interviene en la autodiferenciación entre cuerpo propio (*Leib*) y cuerpo físico (*Körper*). No se trata de dos polos de una diferencia que pueden intercambiarse, sino que el cuerpo propio tiene una primacía sobre el cuerpo físico en el sentido de que opera en la autodiferenciación. El cuerpo propio, que es vidente y visible, mediante una naturalización se convierte en una cosa física que es visible, pero no vidente. Se produce una abstracción por la cual el cuerpo propio se encuentra entre los otros cuerpos físicos de la naturaleza, y los momentos naturales de mi corporalidad se comparan entonces con los procesos de los cuerpos inertes. Por otro lado, mediante una espiritualización, el cuerpo propio se convierte en un yo espiritual que es vidente, pero no visible. A la abstracción física se añade una segunda abstracción por la cual surge un yo puramente espiritual carente de cuerpo. Permanecer en una de esas abstracciones, es decir, en lo físico o en lo espiritual, sin advertir lo que se encuentra en la raíz de ellas, es convertir la autodiferenciación en cuerpo propio y cuerpo físico en una autoescisión en que los términos de la diferencia son aprehendidos de manera absoluta¹³.

Es importante tener en cuenta que la preocupación constante de Merleau-Ponty es encontrar entre el en sí del naturalismo y la inmanencia del espíritu una instancia intermedia que supere a ambos: "es en ese entre dos (*entre-deux*) que es necesario ensayar avanzar"¹⁴. Ese *entre dos*, medio formador del sujeto y del objeto, es la carne.

La comprensión de la noción de carne debe estar precedida por algunas de las conclusiones alcanzadas por la interpretación que Merleau-Ponty realiza de *Ideas II*, que le permiten pensar la carne como el arquetipo de la "rehabilitación ontológica de lo sensible". El modelo de las manos que se tocan, que es un ejemplo de constitución preteórica dado por Husserl, adquiere para Merleau-Ponty una importancia decisiva en la reflexión del ser carnal: "Cuando mi mano derecha toca mi mano izquierda, yo la siento como una 'cosa física', pero en el mismo momento, si yo quiero, un acontecimiento extraordinario se produce: he ahí que mi mano izquierda también comienza a sentir a mi mano derecha, *es wird Leib, es empfindet*"¹⁵.

¹² Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, p. 231.

¹³ Cfr. Waldenfels, Bernhard, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, pp. 252-257.

¹⁴ Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, p. 209.

¹⁵ *Ibid.*, p. 210.

El cuerpo realiza una especie de reflexión (*eine Art von Reflexion*), una captación de sí para sí. Esta captación convierte al cuerpo en el "vinculum del yo y de las cosas"¹⁶. El cuerpo propio "es algo sensible y es el 'sintiente', es visto y se ve, es tocado y se toca, y, bajo la segunda relación, comporta un lado inaccesible a los otros, accesible solo a su titular"¹⁷. Esto pone en evidencia que a través de la percepción se capta no solo la unidad carnal del cuerpo, sino, simultáneamente, la unidad carnal de la cosa percibida, que es también una especie de unidad carnal que se encuentra enclavada en el funcionamiento total de mi cuerpo. Así, lo que Merleau-Ponty intenta destacar es el hecho de que, si la distinción sujeto-objeto aparece en el cuerpo como una relación enmarañada, ese mismo enmarañamiento se da también en la cosa, que se encuentra entrelazada en el mismo tejido intencional que el cuerpo. Hay que entender literalmente que la cosa es captada "en su carne" (*leibhaft*), esto es, la carne de lo sensible.

Así, el fenómeno del entrecruzamiento de las manos que se tocan hace patente que la reflexividad sensible que el cuerpo pone en marcha significa un desdoblamiento, una dehiscencia que no se agota en el cuerpo, sino que reenvía al fenómeno originario de lo sensible. Gracias a su configuración, el cuerpo "se incorpora a lo sensible, y por el mismo movimiento se incorpora a un 'Sensible en sí'"¹⁸. Esta incorporación del cuerpo a lo sensible no significa una fusión o coincidencia, porque lo vivido no es una capa opaca en la que el cuerpo se desdibuja confundiendo con ella. La mano tocada deviene carne, porque, en el mismo momento en que el tocar la capta como objeto, ella se pone a sentir. La posibilidad de que la mano derecha se convierta en una parte del mundo, homogénea con él, tal como interpreta Henry, es imposible. La reversibilidad no es simétrica. Es importante poner de manifiesto que el carácter inminente de la reversibilidad hace imposible su realización de hecho. No logro de una manera completa tocarme-tocando o verme-viendo. La experiencia que el yo tiene de sí al percibir no va más allá de una suerte de inminencia; se acaba en lo invisible: simplemente este invisible es su invisible. "La percepción de sí es aún una percepción, esto es, me da un *nicht Urpräsentierbar* (un no-visible), pero me lo da a través de un *Urpräsentierbar* (mi apariencia táctil o visual) en transparencia (esto es, como latencia)"¹⁹. De esta manera lo no-visible para el yo no se apoya en una conciencia o espiritualidad positiva, sino en el hecho de que el yo es aquel que: a) tiene un mundo visible, esto es, un cuerpo dimensional y participable, b) un cuerpo visible para sí mismo, y c) una presencia a sí que es ausencia de sí. Al afirmar que lo visible es invisible, que la percepción es no-percepción, que la conciencia es un *punctum caecum*, o que ver es siempre ver más de lo que se ve, no se está hablando de una contradicción porque lo visible no es un en sí al que se agrega una realidad no visible, entendida como ausencia objetiva, "(...) es necesario comprender que es la visibilidad que conlleva una no-

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris: Gallimard, 1968, p. 177.

¹⁸ Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, p. 182.

¹⁹ *Ibid.*, p. 303.

visibilidad"²⁰. Por eso, si bien mi mano derecha está siempre a punto de tocar mi mano izquierda cuando esta toca las cosas, no es posible una superposición o coincidencia puesto que fracasa en el momento de producirse. El tocar las cosas con mi mano derecha y el tocar con mi mano izquierda la misma mano derecha no llegan a recurrirse o a superponerse exactamente. Este fracaso es la aprehensión misma del cuerpo en su duplicidad: como cosa y como vehículo de las cosas. Son los dos lados de una experiencia, conjugados o imposibles: "(...) su unidad es irrecusable, simplemente es como la bisagra invisible sobre la que se articulan dos experiencias –un sí mismo desgarrado (...) "²¹.

En síntesis, para Merleau-Ponty, la carne "es lo sensible en el doble sentido de eso que se siente y eso que siente"²². Así, introducir la distinción entre el conocimiento de la mano por sí misma y el conocimiento del cuerpo que la mano modela por su aprehensión conduce a Henry a considerar en el cuerpo merleauPontiano una dualidad que le es absolutamente extraña. Como señalábamos al comienzo, según Henry, Merleau-Ponty interpreta que la mano derecha como lo tocante toca mi mano izquierda según una estructura oposicional cuyos términos son un cuerpo trascendental capaz de sentir; es decir, un cuerpo constituyente y un cuerpo sentido o constituido, y que el entrelazo entre lo tocante y lo tocado significa un aplastamiento y absorción de lo constituyente en lo constituido. Frente a ello, es necesario insistir en que

la reflexividad del cuerpo, el hecho de que se toque tocando, de que se vea viendo, no consiste en descubrir una actividad de enlace detrás de lo enlazado, en reinstalarse en esta actividad constituyente, la percepción de sí o percepción de la percepción no convierte lo que ella capta en objeto y no coincide con una fuente constituyente de la percepción²³.

Como señala R. Barbaras, la confrontación entre ambos autores muestra a la vez una gran proximidad y una gran distancia. Sin embargo, la manera de concebir la carne, por parte de ambos autores, revela una divergencia radical en cuanto a la manera de pensar la fenomenalidad.

A los ojos de Merleau-Ponty, la pasividad de la vida carnal debe ser comprendida como la apertura originaria de un mundo fenomenal, en tanto que él se distingue de la trascendencia objetiva. Por el contrario, puesto que M. Henry no establece ninguna distinción entre dos sentidos de la trascendencia, esto es, entre representación y *ek-stasis*, él reduce la fenomenalidad carnal a la inmanencia pura bajo el pretexto de que ella no debe ser confundida con la donación en la exterioridad, con la disposición de un "ser extendido ante"²⁴.

²⁰ *Ibid.*, p. 300.

²¹ Merleau-Ponty, Maurice, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris: Seuil, 1995, p. 285.

²² Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, p. 313.

²³ *Ibid.*, p. 303.

²⁴ Barbaras, Renaud, *op. cit.*, pp. 153-154.