

¿Me aman? El fenómeno erótico y el tránsito fenomenológico del *ego cogito* al *egò páscho*

Am I Loved? The Erotic Phenomenon and the Phenomenological Transit from the *ego cogito* to the *egò páscho*

Hernán Gabriel Inverso
Universidad de Buenos Aires, Argentina
hernaninverso@filo.uba.ar

Recibido: 01/06/2017 • Aceptado: 17/03/2018

Resumen

Los desarrollos fenomenológicos de las últimas décadas priorizaron la exploración de la dimensión afectiva de la subjetividad como vía para el cumplimiento de un programa de investigación radical. Frente a interpretaciones en clave de ruptura, en este trabajo planteamos la fenomenología como acceso al arco completo de fenomenicidad a través de los dispositivos de la estaticidad, la geneticidad, la generatividad y la inapariencia. Sobre esta base encaramos la interpretación de los desarrollos marionianos sobre el fenómeno y la reducción eróticos como legítimo rendimiento de una fenomenología de lo inaparente que tematiza la dimensión del *páthos*, sin implicar rupturas respecto del suelo fenomenológico general.

Palabras clave: amor, afectividad, excedencia, Fenomenología, reducción.

Abstract

The phenomenological developments of the last decades have explored the affective dimension of subjectivity as a fulfillment of a program of radical research. Against the interpretations that note the ruptures, this article studies phenomenology as an access to the complete range of phenomena, through the devices related to static approach, geneticity, generativity and inapparence. On this basis, it analyzes the interpretation of the philosophical developments of Jean Luc Marion on the erotic phenomenon and erotic reduction seen as a legitimate performance of a phenomenology of the inapparent that deals with the dimension of *páthos*, without implying breaches or overcomes with respect to the general phenomenological soil.

Keywords: affectivity, exceedance, love, Phenomenology, reduction.

Desde que Paul Ricoeur sugiriera en 1958 que la fenomenología avanza a través de sus herejías, se extendió la idea de una multiplicación de fracturas y grietas que socavaban las bases del edificio originario y arrastraban tras las búsquedas de mayor radicalidad toda posibilidad de sostener los rendimientos de la etapa husserliana, cada vez más cubiertos de sospecha (Ricoeur, 1958: 836). Una dirección diferente, sin embargo, convive con esta línea y se liga con el despliegue de las líneas prefiguradas en los desarrollos husserlianos que pueden encontrar cumplimiento si se atiende a la orientación disciplinar general. Los estudios que trasponen los límites de la estática y la genética para explorar el ámbito de la generatividad completan este arco con la referencia a la excedencia, que constituye el tema de la fenomenología de lo inaparente.

En lo que sigue, nos detendremos en la serie de objeciones que ha recibido la caracterización del sujeto de la fenomenología y su supuesto compromiso exclusivo con un acceso epistémico, para sugerir una lectura alternativa que abarque la dimensión afectiva. Sobre esta base, consideraremos la propuesta marioniana acerca del fenómeno erótico como un caso interpretable dentro del marco de una fenomenología que asuma la excedencia dentro del territorio fenomenológico y no como un tratamiento que suponga ruptura o superación del suelo husserliano. De este modo es posible apelar a los rendimientos de estudios relevantes sobre la noción de sujeto para evaluar los alcances de la fenomenología y su atención al arco completo de la fenomenicidad.

Fenomenología, afectividad e inapariencia

La concepción acerca de la subjetividad reúne muchos de los elementos que crean confusiones respecto de los alcances de la fenomenología. No sólo hay que contar la debatida cuestión del éxito

o fracaso del tratamiento de la alteridad sino también el modo de comprender la función del yo. En ambos puntos se han apoyado la mayoría de las vertientes de la fenomenología francesa contemporánea asociadas con el llamado giro teológico, que reclaman radicalidad y una atención a la excedencia que quedan debilitadas en el dispositivo husserliano por su compromiso con la estructura intencional y la prioridad de un enfoque epistémico.¹

Muchas veces las simplificaciones llevan a acusar a la fenomenología de tener una identidad logocéntrica dominada por una intencionalidad objetivante y sometedora. Por el contrario, si bien los aspectos constitutivos son centrales en algunos desarrollos, Husserl se encarga de aclarar repetidas veces la mayor complejidad del asunto, afirmando, por ejemplo en las *Lecciones de psicología fenomenológica* que el yo «no es un polo muerto de identidad», y que su dinamismo es diverso. En este sentido,

es el yo de las afecciones y de las acciones. El yo que en la corriente de las vivencias sólo tiene su Vida en el hecho de que, por una parte, como intencional, produce intenciones, con ella y, por otra parte, porque siente estímulos por parte de esas objetividades, es rozado por ellas como sintiente, es atraído hacia ellas y motivado a la acción por parte de ellas) (Hua IX, 208-209).²

Este punto es relevante, dado que varias críticas parecen desdibujar la dimensión afectiva y sintiente del yo, así como el dispositivo por el que es punto de irradiación, pero también de incidencia de afecciones que lo atraen sobre la base de un protoyo ligado al fluir

1 Estas críticas se remontan a los desarrollos de Heidegger presentes ya en el curso de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, así como en los planteos de 1923 de *Introducción a la investigación fenomenológica*. Sobre este punto, véase E. Tugendhat (1970), W. Smith (2007) y H. Inverso (2018).

2 "*Es ist das Ich der Affektionen und Aktionen, das Ich, das im Strom der Erlebnisse nur darum sein Leben hat, einerseits weil es in diesen, als intentionalen, Intentionen übt, also auf ihre intentionalen Gegenständlichkeiten gerichtet und mit ihnen beschäftigt ist, und andererseits, weil es von diesen Gegenständlichkeiten Reize erfährt, von ihnen als fühlendes berührt wird, zi ihnen herangezogen, con ihnen Aktionen motiviert wird.*"

primigenio (Hua XV, 586).³ Frente a los estímulos del mundo, el yo es un sujeto de la afección tanto como de la actividad.⁴

En efecto, el yo se despliega en el arco de un entramado complejo que no se reduce al paradigma de los actos, aunque en algunas vertientes se produce una recurrencia donde estos aspectos quedan desdibujados y reaparecen luego, pero bajo la forma de innovaciones. Si reconocemos en el sujeto —y en primer plano— elementos de afectividad, buena parte de los argumentos sobre la incapacidad del yo trascendental para operar la recepción de la donación se debilitan. Por cierto, ante la objeción de que hace falta una actitud con elementos de pasividad para que no quede obturada la mostración de lo dado, cabe considerar que el yo puro ya incluye elementos de afectividad. Por tanto, no se trata de delinear una función totalmente nueva sobre la denegación de su capacidad para cumplir con ese cometido, sino que basta con prestar atención a la modulación del grado de afectividad necesario para ello.

No obstante, a pesar de esto, el modelo más extendido de referencia a la filosofía de Husserl suele tener en cuenta sus desarrollos ligados con los análisis estáticos y en el mejor de los casos se extienden hacia el estrato de la geneticidad y su tematización de la historicidad de la mónada. El espectro de temas de la fenomenología resulta entonces objeto de críticas por su parcelamiento, de un modo que pierde de vista el horizonte integral que persigue la investigación fenomenológica. En efecto, Husserl se ocupó en la década de 1920 de caracterizar la relación entre los análisis estáticos y genéticos señalando claramente que no se existe superación de unos por los otros, sino que estrictamente son convertibles uno y otro y sus rendimientos se refuerzan mutuamente (Inverso, 2016). Persistiendo en esta línea, A. Steinbock propuso en 1995, en su trabajo *Home and beyond*, la consideración de un estrato que diera cuenta de

3 Así como hay un protoyo hay también una protogeneratividad asociada con los impulsos intersubjetivos que trazan los nexos vinculares de las generaciones (Hua XV, 178).

4 R. Walton resume el haz de elementos que se dan cita en el yo diciendo: “el yo no solo es “punto de irradiación de actos”, sino también “punto de incidencia de afecciones”. Así, no solo está involucrado en el nominativo de los actos, sino también en el acusativo del emplazamiento ético y en el dativo del ocurrirme algo” (2001, 48).

numerosos desarrollos husserlianos ligados con fenómenos geo-históricos, culturales e intersubjetivos que ameritan el reconocimiento de un dispositivo independiente.

Del mismo modo que Husserl reconoce retrospectivamente las peculiaridades del enfoque genético ya presentes en desarrollos estáticos, se puede reconocer una impronta generativa teóricamente independizable cuyas manifestaciones ya están presentes en desarrollos estáticos y genéticos.⁵ Mientras 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 trasciende ese límite y se preocupa por cuestiones donde prima la historicidad, la atención al mundo de la vida y su tejido de ritos, tradiciones, lenguaje, relaciones intergeneracionales, culturales y multiculturales tal como se dan en el diálogo entre el mundo familiar y el mundo extraño.

La generatividad no implica una etapa diferente más allá de la fenomenología estática y la fenomenología genética, y es la fenomenología genética la que se despliega hacia la generatividad por profundización de cuestiones atinentes a la geneticidad a la manera de una auto-superación (Walton, 2012: 328). Se trata en todos los casos de los mismos fenómenos en los mismos horizontes y cada enfoque enfatiza aspectos peculiares, si bien para clarificar los análisis resulta útil diferenciar los dispositivos y procedimientos que convienen mejor a cada dimensión.

Ahora bien, más allá de la generatividad, o de la auto-superación de la egología que encarna la geneticidad, se extiende la esfera de la excedencia, una dimensión metahistórica que apunta a esclarecer aspectos ligados a las condiciones de posibilidad del mundo y

5 Para una justificación general en esta misma línea de la noción de 'generatividad', véase A. Steinbock (1995, 3-4). Véase además T. Seebohm (2015, 23-24). Como muestra se puede recurrir a *Meditaciones Cartesianas*, en el § 58 dedicado a la articulación de los problemas de la analítica trascendental de las comunidades intersubjetivas de orden superior (Hua I, 159-163), actitud que se replica en los trabajos producidos entre 1930 y 1937 que conforman los manuscritos A sobre fenomenología mundana, los C sobre constitución del tiempo como constitución formal y los E sobre constitución intersubjetiva.

la subjetividad (Walton, 2012: 337). Los elementos metahistóricos son asociados en esta lectura con desarrollos de la tradición fenomenológica posterior que tienden a independizar sus planteos de la plataforma disciplinar previa. Así es que se enfatiza que sus motivos fundamentales están ya en Husserl. Sobre esta base es que podemos efectuar una exégesis general donde estos desarrollos se entronquen en la fenomenología e inviten a desarrollar, antes que nuevas rupturas, el estudio cuidadoso de los puntos de comunicación con los demás estratos en un diseño ampliado de las fronteras fenomenológicas.

En este modelo, generatividad e inapariencia no son etapas desvinculadas con pretensión alguna de independización, sino un despliegue de motivos fenomenológicos que vienen desde la geneticidad. La exploración de la excedencia, como metahistoria o fenomenología de lo inaparente, tiene sus raíces y es una misma con la generatividad y los modos egológicos, en una perspectiva que enfatiza la concepción de la fenomenología en su labor exhaustiva de investigación de horizontes inexplorados.

En este sentido, los desarrollos de la etapa generativa ofrecen elementos para ampliar el arco de fenómenos a estudiar. A. Steinbock señala que en el marco de la generatividad se amplía de modo pronunciado el plexo de fenómenos que pueden ser analizados, y se bosqueja incluso la base para ampliarlos. Con la propuesta de distinguir «generatividad» y «Generatividad» (Steinbock, 2003: 315 ss.), sugiere que una serie de fenómenos caracterizados por su inaccesibilidad, detectados precisamente en la imposibilidad de fenomenización, quedan como fenómenos límite, que “están dados como no siendo capaces de darse” e incluyen lo inconsciente, el sueño, el nacimiento y la muerte, la temporalidad, el otro, los otros mundos, la vida animal y vegetal, la tierra, Dios, etc. (Steinbock, 2003: 290).

Por esta razón A. Steinbock se esfuerza por notar las ventajas de dar entidad a desarrollos que vitalizan el planteo general. El esfuerzo por fundamentar la noción de generatividad lo conduce, sin embargo, a comprimir en esta idea elementos que resultan incompatibles. En efecto, al distinguir entre «generatividad» y «Generatividad», la primera comprende los elementos intrahistóricos, mientras la segunda, constituida por la historicidad misma, implicaría un tipo de

Absoluto originario. Al notar que la historia excede los hechos históricos, se impone el reconocimiento de una dimensión distinta, que queda sin embargo comprimida dentro de la noción de la fenomenología generativa de un modo que debilita la demarcación interna del estrato. Si a la generatividad pertenece lo histórico, la dimensión de excedencia que adviene al explorar el acontecimiento no puede estar en un mismo plano sino en otro distinto.

Aquí es donde llegamos a tratar de la fenomenología de lo inaparente, que es la deriva que se enfrenta al desafío de tematizar lo que dentro del enfoque generativo queda en el límite de la atención. Se trata de ampliar el esquema general con una dimensión adicional. A la egología de los enfoques estático y genético se sumaría el generativo orientado a lo intersubjetivo e histórico y uno más que proponemos llamar fenomenología de lo inaparente, donde advendría la atención a los fenómenos con excedencia que quedan en los límites de los enfoques previos. Si es así, no hay en los fenómenos de la inapariencia un obstáculo sino una clave que lleva a la necesidad de diseñar un cuarto enfoque complementario orientado a dar cuenta de sus peculiaridades y, por tanto, del sistema en su totalidad.

La generatividad adquiere sus fundamentos a través de su génesis en la inapariencia, que es la versión concreta de lo que en la generatividad se contempla de manera abstracta. Igual que en la fenomenología genética hay elementos de pasividad que no advienen directamente a la intuición, sino que requieren un esfuerzo de búsqueda fenomenológica, del mismo modo los objetos de la fenomenología de lo inaparente no están disponibles como los de la generatividad, sino que implican una disposición subjetiva especial que haga que lo dado se muestre.

Por esta vía, los desarrollos de las vertientes preocupadas por la tematización de fenómenos inaparentes, que parecían quedar por fuera del dispositivo primigenio y debían apelar por ello a impugnaciones de aspectos husserlianos para justificar su propia instauración, pueden ser resignificadas como intentos legítimos previstos en un diseño general que los requiere para su desarrollo adecuado y su equilibrio interno.

El caso de la noción de sujeto a la que nos hemos referido en el inicio es un indicio claro. De modo reiterado se ha insistido desde

distintas vertientes, como indicamos, en que el compromiso con un abordaje epistémico obtura la dimensión afectiva y confiere al sujeto de la fenomenología una rigidez que lo ciega frente a la excedencia. Lo que llevamos dicho señala en otra dirección y sugiere que si bien este enfoque es prioritario en los estratos estático, genético y generativo, en el estrato orientado a la inapariencia, que apunta a fenómenos con excedencia, este aspecto se altera y el protagonismo de la donación pone en primer plano la dimensión afectiva y patética del polo subjetivo.

Lo que llevamos dicho puede ser comprendido en términos de un tránsito fenomenológico que no implica el abandono de los dispositivos previos sino la exploración de otros que permanecían en la penumbra. En efecto, muchas de las críticas señalan que la falta de radicalidad de los planteos iniciales se deben al compromiso con la herencia cartesiana sintetizada en la perspectiva epistémica supuesta en la fórmula *ego cogito*. Esta opción, que Husserl habría discutido pero adoptado siempre en sus elementos básicos, estaría aliada a la estructura intencional y al acotamiento de la fenomenicidad al plano de la objetualidad. En verdad, la perspectiva del *ego cogito* y sus rasgos primariamente epistémicos convienen a múltiples desarrollos de la fenomenología, pero ya hemos visto que nos los agota. Si bien puede dar cuenta del temple general que prima en los estudios de la estaticidad y la geneticidad, resulta útil considerar una segunda figura para los modos no egológicos de la historia y la metahistoria (Walton, 2012). En este punto resulta de auxilio la consideración de desarrollos que se remontan a los orígenes de la tradición, donde Husserl se dirigió más de una vez para buscar el impulso hacia la búsqueda de certeza científica (Hua VII, 9; W. Casement, 1988; Inverso, 2012 y 2015).

Si la primacía del *ego cogito* deja en este estrato un lugar al *egò páscho*, al “yo soy afectado”, estamos frente a un desplazamiento que amplía el arco de la fenomenicidad y está en condiciones de dar cuenta de aquello que los críticos de la fenomenología de Husserl comprendieron como desarrollos que están más allá de sus límites. En la época clásica tuvo importancia la categoría de *páschein*, verbo asociado con la afección que presenta características curiosas. Se trata de un verbo morfológicamente en voz activa, pero que tiene

sentido medio, en tanto implica afección para el sujeto.⁶ La noción de *páthos* se asocia tradicionalmente con la tragedia de la época clásica y su alusión al sufrimiento, de modo que el ideal trágico se asocia a menudo con la fórmula *tôî páthos máthos*, “a través del *páthos* [se da] el aprendizaje”, como en Esquilo (*Agamenón*, 177). En este contexto *páthos* tiene el sentido prioritario de «sufrimiento» y refiere al modo en que los héroes, presos de las complejidades de destinos predefinidos, los confirman con sus propias faltas, de un modo que hace que por sus pesares aprendan ellos y, por sobre todo, el auditorio. Este es uno de los sentidos en que Aristóteles veía producirse la *kátharsis* en *Poética*, 1449b.

Sin embargo, este es sólo un aspecto del sentido de *páthos*. En efecto, se trata de un vocablo que remite a la idea de afección en sentido global y en principio podría ser tanto positiva como negativa, como sucede también con la idea de accidente y su vínculo con el acaecer, que sólo por cierta cosmovisión pesimista resulta, en tanto desconocido, potencialmente negativo. Con tono neutral, en el terreno gnoseológico *páthos* alude a afección y refiere a la información que nos llega por vía perceptiva. Corrientes filosóficas como la cirenaica y la estoica hacen de esta noción un elemento importante de sus sistemas (Tsouna, 1998; Zilioli, 2012; Inverso, 2012, 2018). No nos detendremos aquí en el desarrollo de los aspectos teóricos que ilustran esta conjunción (Romeyer Derbhey, 2006; Inverso, 2012, 2018: 425-436), pero nos basta aquí con recordar que existió en la antigüedad clásica una expresión de afectividad sintetizada en la fórmula *egò páscho* que puede ponerse en diálogo con la que más tarde se extendería a partir del programa cartesiano y sus ecos en la fenomenología.

La fenomenología, comprendida como un entramado de cuatro estratos, cobijando dispositivos egológicos y transegológicos, fusiona ambas formulaciones haciendo del *egò páscho* la proyección afectiva del *ego cogito* que predomina en el plano de la inapariencia y su exploración de la excedencia. Existe, por tanto, un tránsito que lleva

6 Sobre el fenómeno de la voz media y su instanciación en griego, véase A. Rijksbaron (1986, 426-443), Andersen (1989, 1-16), P. Andersen (1994) y R. Allan (2003).

del primero al segundo y permite dar cuenta de las distintas actitudes del polo subjetivo, desde la actividad del esquema intencional comprendido a la manera usual, hasta la puesta en perspectiva necesaria para recibir el fenómeno de la prioridad afectiva que Marion asocia con la anamorfosis (ED: 175176).

Consideremos en lo que sigue, como un ejemplo de este tránsito del *ego cogito* al *egò páscho* propio del estrato de la inapariencia, los desarrollos sobre el fenómeno erótico planteados por J.-L. Marion, a los efectos de mostrar que desde esta perspectiva la fenomenología está en condiciones de recuperar terrenos que a primera vista parecían por fuera de sus límites y de colocarse, por tanto, en situación de reclamar para sí la tarea de dar cuenta de todos los fenómenos.

El fenómeno erótico como instanciación del egò páscho

Como hemos dicho, la temática del acceso al otro constituye un aspecto que ha desafiado muy especialmente los desarrollos fenomenológicos y ha despertado críticas relacionadas con la insuficiencia de sus rendimientos, dado que los otros quedan reducidos a una suerte de objetualidad que desdibuja sus rasgos más propios. Se trata de un efecto de las sedes, primariamente estáticas o genéticas, en que se llevan a cabo los análisis husserlianos más conocidos. Esta perspectiva se diluye se si cambiando el estrato y por tanto los dispositivos a la mano, se emprende el tránsito del *ego cogito* propio de los planos egológicos al *egò páscho* de los transegológicos. En efecto, si se enfoca la excedencia, el Otro adviene con rasgos distintos que priorizan precisamente la dimensión afectiva. Como ejemplo de ello podemos referirnos a la tematización marioniana del fenómeno erótico, a los efectos de mostrar que sus rendimientos pueden ser considerados como un legítimo desarrollo perteneciente a la fenomenología de lo inaparente que traza aspectos relevantes de la configuración del sujeto en este estrato.⁷

7 No podemos detenernos aquí en el análisis de la noción y los alcances de la "fenomenología de lo inaparente" (Inverso, 2018).

En efecto, la alteración del polo subjetivo propia de esta dimensión va de la mano de un peculiar darse de la alteridad del que el fenómeno erótico es un buen ejemplo. En el enfoque marioniano, “en régimen de donación, por vez primera, el Otro no resulta un fenómeno que provoca una excepción extraterritorial respecto a la fenomenicidad, sino que pertenece a ésta de pleno derecho, aunque a título de paradoja” (ED: 442).⁸

En la apertura a la donación está ínsito el acceso al Otro de modo privilegiado, en la figura especialísima de un adonado dándose a un adonado. En este punto puede inferirse un reconocimiento de Marion de los distintos planos que intervienen en este análisis, ya que afirma que en este darse se da “primero, como algo que se da comúnmente (un fenómeno dado), después como un adonado (al cual lo dado se da) (*d’abord comme un donné du commun (un phénomène donné), ensuite comme un adonné (à qui se donnent des don-nés)*)” (ED: 443). En efecto, sin ruptura, los análisis fenomenológicos que apelan a la presentación en la inter-objetividad no deben ser descartados, sino que se debe apuntar a la primera mostración del Otro en el plexo de lo fenoménico, y en todo caso sumar la aparición del Otro como adonado que es correlativa del cambio de posición de sujeto en adonado. Este punto abre la dimensión de interdonación como el cumplimiento más avanzado de la fenomenicidad. En el planteo de *Siendo dado* se trata tan sólo de una proyección, que toma peso en *El fenómeno erótico*.

El acercamiento señala la ausencia de una referencia al amor como rasgo del *ego* en la enumeración cartesiana del inicio de la *Meditación III*: “yo soy una cosa que piensa, es decir duda, afirma, niega, entiende pocas cosas, ignora muchas, quiere y no quiere, también imagina y siente” (*Meditaciones metafísicas*: III.1).⁹ No alcanza el *volens* para dar cuenta de la dimensión del amor, porque el querer

8 “en régime de donation, pour la première fois, le phénomène d’autrui n’a plus rien d’une exception extraterritoriale à la phénoménalité, mais lui appartient de plein droit, quoique à titre de paradoxe”.

9 “*Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens*”.

sigue aliado a un primado de la actividad subjetiva y para ingresar en el plano de la excedencia es preciso ceder ese primado al objeto y comprender al sujeto en su situación de desborde. Esto implica, precisamente, el desplazamiento hacia el *egò páscho*, único modo de dar cuenta de una de sus instanciaciones, tal como lo es el *ego amo* tematizado en la exploración marioniana de lo erótico. En efecto, el amor es un tipo fenoménico susceptible de encajar en los dispositivos de la fenomenología de lo inaparente.

Confirmando lo que decimos, es claro que el camino marioniano lleva a poner en entredicho la reducción epistémica porque sólo conserva lo estable de la cosa y pierde, por tanto, la dimensión de posibilidad del Otro. También cuestiona la reducción ontológica de cuño heideggeriano y su reconducción al ser que me torna “*ego que certifica*” (*PhE*: 41),¹⁰ para proponer una tercera reducción que ponga en primer plano mi carácter de fenómeno dado, de adonado. La peculiaridad de la reducción erótica es que no otorga una certeza de sí por uno mismo, sino una seguridad venida de otra parte, un Otro neutro, genérico o impersonal. La anonimidad que se asocia con el adonado refuerza la sustitución de la pregunta “¿soy?” por la de “¿me aman?”, de manera tal que ya no soy porque lo quiero sino “por lo que me requieren desde otro lugar” (*PhE*: 45; Díaz, 2012).¹¹

La reducción erótica destituye al *ego* de la auto-producción en la certeza y en la existencia. Así abre una dimensión nueva donde el estatuto de amado, quien puede amar y que lo amen, es decir el *ego amans*, resulta una figura que eclipsa al *ego cogitans*. En rigor, el *ego amans* emerge en régimen de inapariencia para dejar que se muestre un fenómeno que de otro modo queda absorbido en la lógica del intercambio y convertido en mero objeto transable por la voluntad de sujetos activos. Con la apertura de la dimensión del *ego amans* como instanciación del *egò páscho* la excedencia se impone y advienen rasgos inaparentes, es decir invisibles bajo la lógica de los dispositivos egológicos.

10 “Ego certifiant”.

11 “Par ce qu'on me veut d'ailleurs”.

Este tratamiento ilustra un rasgo de lo inaparente en tanto ámbito específico animado por legalidades que subvierten y contradicen los parámetros que rigen otros terrenos fenomenológicos. En este sentido y en el caso que nos asiste, el espacio varía sus rasgos. La temporalización intermonádica o intersubjetiva sirve como «base» para la temporalización del tiempo inmanente, que caracterizaría los estratos genéticos, pero no es tal cuando se analiza la espacialización del acontecimiento en el estrato inaparente, en donde bajo reducción erótica la temporalización está supeditada a una espacialidad —i.e. una distancia fenomenológica entendida como un aquí y un allí—, donde se espera que desde un «allí» me «certifiquen». El amante, bajo reducción, se constituye en el juego especular de recibir la certeza de ser amado “desde otro lugar” (RD: 44-46). De este modo, sólo en el plano de la fenomenología de lo inaparente el espacio precede al tiempo en las determinaciones.

El tiempo adviene como segunda figura destituida en su sucesión prevista por la actitud natural. Frente a la no permanencia del tiempo y sus presentes nunca instaurados, en la reducción erótica “reina el acontecimiento del otro lugar” (PhE: 57).¹² De nuevo, partiendo del «allá» en esta espacialidad cualitativa, hay una temporalización de ese allá en tanto surge como acontecimiento, y por tanto resulta imprevisible, improductible e initerable.

La reducción erótica comienza con la constatación de que ni los entes ni los *alter ego*, todavía indiscernibles, dan seguridad respecto de la pregunta de si me aman, punto desde el cual se despliegan tres momentos asociados con peculiaridades del espacio, el tiempo y la identidad en este escenario. En efecto, “la reducción erótica destituye la homogeneidad del espacio”, lo cual quiere decir que la creencia metafísica de la actitud natural en la conversión de aquí en allá sobre un espacio indiferente sin lugares propios deja lugar a la situación del amante. La recreación del que está lejos de su sitio familiar sirve para mostrar un allá que libera de la vanidad de un entorno sujeto a la pregunta por su utilidad. Se trata del allá “que tiene autoridad

12 “*règne l'événement de l'ailleurs*”.

bajo la reducción erótica para hacer que me convierta en amante —es decir, aquel que (se) plantea la pregunta «¿me aman?»» (PhE: 54).¹³

Hay, por tanto, lugares no conmutables y el espacio como esencialmente heterogéneo: “no habito pues en donde estoy, aquí, sino allá desde donde me adviene el otro lugar que es el único que me importa y sin el cual no me importarían en absoluto los entes del mundo” (PhE: 56).¹⁴ Esto despierta la idea de que aquí y allá se invierten según esté o no activa la reducción erótica. Se trata de una idea con muchos resabios que encontramos en el tratamiento de Michel Henry a propósito del *hic* de la ipseidad (PhM: 215).

A diferencia del flujo temporal de lo óntico, en la espera del acontecimiento del allá, el tiempo erótico no pasa, suspende el flujo porque nada sucede, “dura la espera para la cual nada pasa” hasta que el otro llegue (PhE: 58).¹⁵ De este modo “el espacio ordena el tiempo y el sentido externo rige el sentido interno, ya que en el sentido externo —el espacio, o más bien el aquí/allá no espacial de la reducción erótica— decide en última instancia sobre el sentido interno —el tiempo, o mejor dicho el ahora de la reducción erótica—” (PhE: 59).¹⁶ Cuando de repente pasa algo, adviene como acontecimiento, esperado pero imprevisto.

Bajo reducción erótica la temporalidad se altera, entonces, de manera que el futuro resulta la espera de algo ausente que me temporaliza y me individualiza a través de eso que yo espero y no esperan otros, y desemboca en el presente como arribo de la espera que pasa, mientras el pasado sobrepasa el momento de su presente y se aleja ya sin espera. En este sentido, el pasado “sanciona la clausura

13 “Lui seul à autorité pour me faire devenir, sous la réduction érotique, l’amant —à savoir celui qui (se) pose la question ‘m’aime-t-on?’”.

14 “Je n’habite donc pas là où je suis, ici, mais là d’où m’advient l’ailleurs que seul m’importe et sans lequien rien, des étants du monde, ne m’importerait”.

15 “Ne dure que l’attente pour laquelle rien ne se passe”.

16 “L’espace commande le temps, le sens externe régit le sens interne, puisque le sens externe —l’espace, ou plutôt l’ici/là-bas non spatial de la réduction érotique— décide en dernière instance du sens interne —le temps, ou mieux le maintenant de la réduction érotique”.

de la espera” (*PhE*: 62),¹⁷ porque indica que ya no ansía el porvenir del arribo. De este modo, el pasado no es un patrimonio que atesora presentes acaecidos, sino una ausencia erótica, donde desaparecen la necesidad y la falta del otro lugar. Puede a su vez reactivarse desde la nostalgia y el recuerdo y es por ello que “la historia dura tanto tiempo cuanto yo espere”¹⁸ y en cuanto ya no haya espera todo muere (*PhE*, 63). En este contexto el otro lugar no es un fenómeno común, sino que se da por anamorfosis, estableciendo una perspectiva de aparición al que espera, como acontecimiento y en un marco de contingencia.

La tercera destitución, según dijimos, refiere a la identidad y completa las previas encarnado un indicio de primado del *egò páscho* y la afectividad que desplaza la identidad en tanto se vincula naturalmente a la actitud epistémica del *ego cogito* en su reflexión. El *egò páscho* no da conocimiento sobre quién soy sino patencia sensible de mi sensación. Marion dirá en consonancia con esto que con la seguridad que sobreviene desde otro lugar, no sé quién soy, pero sé dónde estoy. En tanto lugar desde el que me pregunto si me aman, experimento la vanidad del entorno, y si sobrevendrá o no el llamado del otro lugar. Al mismo tiempo, la afección queda en primer plano, dado que la respuesta positiva conmueve y afecta completamente, tanto como la negativa. Así, la pregunta misma crea la zozobra de la afección de un yo desalojado. Es afección de la carne, como dimensión auto-afectiva del sentirse sintiendo.

La reducción erótica pone en primer plano el hacerse carne de la que no puedo ponerme a distancia y marca el aquí donde es posible que se me alcance, de modo tal que la carne asigna ipseidad a la manera de coordenadas de exposición. En la modalidad del sentir se anula la distancia de la representación tributaria de las modalidades del *ego cogito*. Mientras el entendimiento tiende a la universalidad y la intercambiabilidad de sentidos para ser apropiable por cualquiera, la hechura de carne asigna la singularización de un aquí irreductible.

17 “Il sanctionne la clôture de l’attente”.

18 “L’histoire dure aussi longtemps que j’attends”.

Esta dimensión queda amenazada por la lógica del yo que ve al amor como penuria. Lo amenaza el temor de fallar y no alcanzar seguridad en el amor, de modo que tiende a ver al amor como compromiso de intercambio honesto en medio de una reciprocidad negociada (*PhE*: 113). Podríamos traducir esta idea en términos de un desplazamiento de los dispositivos de la inapariencia hacia los propios de los modos egológicos que enfocan sólo la objetualidad y convierten la excedencia en elemento del intercambio económico, de modo que no faltan posiciones que intentan limitarlo a una negociación que apunta a “una seguridad a un precio razonable”¹⁹ sujeto a regateo y a condición de que el otro empiece primero (*PhE*: 114).

Cabe aclarar que los análisis psicológicos o sociológicos que se concentran en estos aspectos del fenómeno no están errados ni son insuficientes, sino que están instanciados en distintos estratos. Desde la geneticidad puede explorarse la relación de contacto y reconocimiento del otro enfocando los mecanismos psicológicos o los que rigen en determinado cuerpo social, así como desde la generatividad puede rastrearse su origen histórico. En ambos casos se describen lógicas efectivas, que sin embargo no agotan un fenómeno en el que habitan rasgos de excedencia y debe, por tanto, estudiarse desde el dispositivo de la inapariencia, precisamente para lograr trasponer lo objetual y acceder a lo latente.

La reciprocidad resulta el obstáculo erótico que impide la apertura del campo amoroso y la efectuación de la reducción erótica a través del ofrecimiento de un «amor feliz» que balancee la penuria y el pánico de la falta. Esta ficción oculta que sin objeto que intercambiar no hay cálculo económico posible y que la imposición de un modelo de reciprocidad hace imposible el amor. Si, al contrario, se radicaliza la reducción erótica asociada con el ingreso en la esfera de lo inaparente, se quita el requisito de reciprocidad y retorna la pregunta de si me aman en «¿puedo amar, yo primero?» y surge la vía de ser un amante que se entrega y no un amado que recibe (*PhE*: 116). La suspensión de la reciprocidad teje una soberanía irrefrenable en tanto para amar no se depende de ser amado y en el amor el amante

¹⁹ “*Une assurance à prix raisonnable*”.

no pierde nada, incluso en casos de desdén el amor está realizado. En efecto, un don rechazado sigue siendo un don y la prueba de amor está asociada al dar sin recuperación, hasta el punto de que amar sin ser amado define el amor sin el ser y con ello su completa autonomía (*PhE*: 118).²⁰ Por esta vía la seguridad de ser amado se cambia en la seguridad de amar, de manera que al amar hasta el punto de perderlo todo se alcanza la seguridad incondicionada.

La modificación de la pregunta implica, en este punto de reducción radicalizada, la posibilidad de que el amante no espere, en tanto ama primero. En este caso transgrede la reciprocidad y la razón suficiente de la economía, revelando la falla de la razón para dar cuenta del amor. Es por ello que se trata de razón insuficiente (*PhE*: 129). Esta insuficiencia señala que sin reciprocidad no hay razones para amar, por lo cual el amor es libre, y puede darse sin la condición de conocimiento, dado que es él el que decide la fenomenalidad del amado como amado y de sí mismo como amante y el ego de la razón se desplaza hacia el otro.

El modelo de Don Juan y su criado, uno produciendo la reducción erótica y el otro mirando desde la razón, sirven para deslindar las perspectivas de fenomenalización de las dos actitudes. Esta contraposición le permite a la vez a Marion distinguir amor de seducción, en tanto el primero avanza de manera definitiva y sin retorno, mientras el avance de la seducción se cumplimenta con la idea de abandonar apenas el otro venga, a la manera de un señuelo. Esta actitud no termina de descentrar el ego y el otro aparece como finito por impotencia para el reinicio y sostén insuficiente de la reducción erótica (*PhE*: 134-135).

En la seducción, finalmente, no se anula la reciprocidad y si ésta falta el seductor abdica, mientras el amante soporta y tolera todo y es, en este sentido, «el idiota de la reducción erótica», en tanto persiste soberanamente en el amor sin importar si es correspondido (*PhE*: 140). De este modo reingresa la espera, ya no en el marco de la reciprocidad certificatoria del amor desde otro lugar, sino en el modo de la esperanza de lo que sobrepasa la objetividad. Este

20 Sobre la lógica del don, véase R. Walton (2006a) y H. Inverso (2013).

sobrepasar la objetividad es precisamente el rasgo del estrato de la inapariencia y su condición de tránsito del *ego cogito* al *egò páscho*, con la dimensión erótica más allá del intercambio como instanciación de esta actitud del polo subjetivo.

Corolarios

La exploración de esta relación por fuera de la lógica del intercambio implica, como vimos, la revisión de las torsiones del sujeto en el plano de la fenomenología de lo inaparente. De este modo, el polo subjetivo se presenta con un índice de pasividad ausente en los modos egológicos y sin la actividad característica de esos planos. En esta línea, se muestra receptivo y no donador, constituido más que constituyente, orientado a la inmanencia atravesada de afectividad, más que a lo trascendente. Todo el ámbito de lo subjetivo queda vinculado, del mismo modo que el fenómeno, a la alteración de la legalidad de otros planos, como surge de la revisión del fenómeno erótico respecto de la prioridad del espacio por sobre el tiempo.

El fenómeno adquiere un protagonismo especial, no sólo porque revela potencia de desocultamiento de sí independientemente de la disposición del *ego*, sino porque en su excedencia rebasa sus habilidades perceptuales y cognitivas.²¹ Es por ello que la fenomenología de lo inaparente presenta aspectos propios de intencionalidad morigerada o rasgos de afectividad y receptividad primigenia en el *ego*, que van asociados al momento de captación, pero a la vez va acompañada de una actividad peculiar asociada con la reducción para estar en posición de captar lo que se revela. El fenómeno que se explora no se puede intencionar directamente, pero la investigación no es

21 A. Steinbock resalta este aspecto que permite pensar lo otro, la revelación de la persona en el amor en un modo de darse aneconómico (2003, pp. 319-320). Por esta vía este modelo, que admite una donación más amplia, haría que lo otro no sea descripto meramente como negatividad de una fuerza irruptiva, accesible en el modo de la inaccesibilidad en el límite de mi experiencia.

aleatoria sino que trata en todo caso de producir la anamorfosis, en tanto condición de posibilidad de su mostración (ED: 217).²²

El recorrido general muestra que los aportes marionianos pueden ser considerados dentro de las coordenadas de una fenomenología comprendida en términos de cuatro estratos con dispositivos orientados a dar cuenta de distintos aspectos de la fenomenicidad. En este marco, la fenomenología de la donación ofrece desarrollos importantes que pueden enmarcarse en una fenomenología de lo inaparente comprometida con la descripción de la excedencia, ampliando los alcances disciplinares sin necesidad de apelar a rupturas y superaciones que fragmentan su potencia.

Referencias bibliográficas

- Andersen, P. (1989). "Remarks on the origin of the term 'passive'". *Lingua* 79.1, pp. 1-16.
- Andersen, P. (1994). *Empirical studies in diathesis*. Münster: Nodus.
- Casement, W. (1988). "Husserl and the Philosophy of History". *History and Theory* 27, 3, pp. 229-240.
- Castrillón López, L. (2012). "El poshumanismo del amor: el giro místico de la fenomenología". *Logos*, 21, pp. 67-89.
- Díaz, D. (2012). "La fenomenología de Jean-Luc Marion: un aporte significativo para el diálogo con la teología revelada". En C. Arboleda Mora y C. Restrepo, *El giro teológico*. Medellín: UPB.
- Hua: Husserl, E. (1950-2009), *Gesammelte Werke-Husserliana I-LX*, Dordrecht, Springer (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff; Dordrecht/ Boston/London, Kluwer Academic Publishers).
- Inverso, H. (2012). "Las epochái escéptica y cirenaica consideradas desde la tradición fenomenológica". *La lámpara de Diógenes* 13, pp. 29-41.
- Inverso, H. (2013). "De E. Husserl a J.-L. Marion: donación y límites de la fenomenología". *Franciscanum* 159, pp. 127-154.

22 Véase a este respecto la mención del esfuerzo marcado que Husserl indica como rasgo de la empresa fenomenológica en el final del prólogo a la reedición de la sexta de las *Investigaciones lógicas* en 1920.

- Inverso, H. (2015). *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Inverso, H. (2016). “La fenomenología de lo inaparente y el problema de las vías hacia el plano trascendental”. *Eidos* 26, pp. 43-73.
- Inverso, H. (2018). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Marion, J.-L. (1989). *Réduction et donation*. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie (= RD). Paris: Presses universitaires de France.
- Marion, J.-L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (= ED). Paris: Presses universitaires de France.
- Marion, J.-L. (2003). *Le Phénomène érotique* (= PhE). Paris: Grasset.
- Marion, J.-L. (2012). *Figures de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Pavan, C. (2012). “Ego cogito ed ego amans: l'ipseità e la sua attestazione attraverso le riflessioni di Ricoeur, Levinas, Marion”, Diss.
- Ricoeur, P. (1958). “Sur la phénoménologie”. *Esprit*, 21.
- Romeyer-Dherbey, G. (2006). “Michel Henry et le hellénisme” en L. Lavigne, *Michel Henry: pensée de la vie et culture contemporaine*. Paris: Beauchesne.
- Seeböhm, T. (2015). “History as a Science and the System of the Sciences: Phenomenological Investigations”. *Contributions to Phenomenology*, 77.
- Smith, W. (2007). “Why Tugendhat's Critique of Heidegger's Concept of Truth Remains a Critical Problem”. *Inquiry*, 50.2, pp.156 – 179.
- Steinbock, A. (1995). *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*. Illinois: Northwestern University Press.
- Steinbock, A. (1998). “Husserl's Static and Genetic Phenomenology: Translator's Introduction to two Essays”. *Continental Philosophy Review*, 31.
- Steinbock, A. (2003). “Generativity and the Scope of Generative Phenomenology”. En D. Welton, *The New Husserl: A Critical Reader*. Indiana: Indiana University Press.
- Tsouana, V. (1998). *The epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge: CUP.
- Tugendhat, E. (1970). *Der wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Vargas Guillén, G. (2014). “El ego amans. Entre giro teológico y filosofía de la religión”. *Capa*, 1.1, pp. 37-56.
- Vinolo, S. (2012). “Jean Luc Marion: Escribir la ausencia. El ‘giro teológico’ como porvenir de la filosofía”. *Escritos*, 20.45, pp. 275-304.
- Walton, R. (2001). “Fenomenología de la empatía”. *Philosophica*, 24.

- Walton, R. (2008). "Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia". *Tópicos*, 16.
- Walton, R. (2006). "La fenomenología del don y la dialéctica entre disimetría y mutualidad". *Revista latinoamericana de filosofía*, 32.2, pp. 327-353.
- Walton, R. (2012). "Teleología y teología en Edmund Husserl". *Estudios de filosofía* 45.
- Walton, R. (2006). "La fenomenología del don y la dialéctica entre disimetría y mutualidad". *Revista latinoamericana de filosofía*, 32.2, pp. 327-353.
- Walton, R. (2006b). "Subjetividad y donación en Jean-Luc Marion". *Tópicos*, 14.
- Zilioli, U. (2012). *The Cyrenaics*. London: Acumen.