

La doble pasividad de las carnes y el encuentro: el lugar del acontecimiento en Jean-Luc Marion y en Henri Maldiney

Jonatan Gabriel Rossodivito
Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP)

Recepción: 29/04/2022
Aceptación: 08/07/2022

Resumen

Jean-Luc Marion y Henri Maldiney encuentran en la afectividad las características por las que el adonado/existente accede al acontecimiento del otro: la receptividad de la carne y la transpasibilidad. Mediante estas características se devela el lugar donde ocurre el encuentro, el cual trasciende toda figura subjetiva y el mundo, y que permite el surgimiento del amor. Este trabajo busca mostrar la simetría que guardan tales nociones con el propósito de integrar ambas fenomenologías y así alcanzar un mayor esclarecimiento de la fenomenicidad.

Palabras clave

MARION - MALDINEY - TRANSPASIBILIDAD - CARNE - AMOR

Abstract

Jean-Luc Marion and Henri Maldiney find in affectivity the characteristics by which the gifted/existent person accesses the event of the other: the receptivity of the flesh and transpasibility. Through these characteristics, the place where the encounter takes place is revealed, which transcends all subjective figures and the world, which also allows the emergence of love. This work seeks to show the symmetry that such notions maintain with the purpose of integrating both phenomenologies and thus achieving a greater clarification of phenomenicity.

Keywords

MARION - MALDINEY - TRANSPASIBILITY - FLESH - LOVE

Resumo

Jean-Luc Marion e Henri Maldiney encontram na afetividade as características pelas quais a pessoa adonado/existente acessa o acontecimento do outro: a receptividade da carne e a transpassibilidade. Por meio dessas características, revela-se o lugar onde se dá o encontro, que transcende todas as figuras subjetivas e o mundo, e que permite a emergência do amor. Este trabalho busca mostrar a simetria que tais noções possuem para integrar ambas as fenomenologias e assim alcançar um maior esclarecimento da fenomenicidade.

Palavras chave

MARION - MALDINEY - TRANSPASSIBILIDADE - CARNE - AMOR

1. Introducción

A lo largo de su historia, la fenomenología ha ampliado su campo de análisis y se ha expandido mediante sucesivos quiebres. El estudio de los escritos correspondientes al último Husserl da cuenta de ello al introducir los niveles genético y generativo en su fenomenología. Husserl encuentra que bajo el *ego* trascendental y su estructura intencional subyace una dimensión pasiva marcada por la afectividad y la historicidad. Por lo que la estructura intencional deja de ser el horizonte que limita el análisis fenomenológico, para convertirse en una abertura que conduce a una dimensión más originaria. Heidegger también representa un quiebre al desplazar la fenomenología a un plano fáctico-ontológico. Y en su filosofía, la pasividad ocupa, al igual que en Husserl, un lugar fundamental. A través de la disposición afectiva de la angustia, el sujeto se devela en tanto *Dasein*, como así también lo hace su mundo, al cual pertenece y en el cual se encuentra ya arrojado.

Los trabajos de Heidegger y del último Husserl han sido determinantes en el derrotero de las investigaciones fenomenológicas de sus sucesores, muchos de los cuales han continuado con el espíritu rupturista. Filósofos como Michel Henry, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion y Henri Maldiney, entre otros, han profundizado esta nueva deriva fenomenológica, no sin discrepancias, las cuales reflejan la plurivocidad de la llamada "*nouvelle phénoménologie*". No obstante, lo que se propone este trabajo es reconocer semejanzas y rasgos comunes en las investigaciones fenomenológicas de dos de sus representantes: Marion y Maldiney. Ambos pensadores realizan un estudio pormenorizado de la faceta pasiva de la figura subjetiva, que los conduce a una nueva dimensión, tan vasta como paradójica. Las nociones de *alteridad* y *acontecimiento* dan cuenta de fenómenos que exceden todo campo de posibilidad subjetiva, ejerciendo una saturación. El *adonado* y el *existente*, las figuras de la subjetividad propuestas por Marion y Maldiney respectivamente, advienen a partir de una instancia que los trasciende. El rol central en los análisis fenomenológicos ya no estará en el *ego* trascendental ni el *Dasein*, sino en el acontecimiento y el Otro.

Queda por ver si la presencia de estas nociones en las fenomenologías aquí consideradas implicaría una correlación entre la carne marioniana y la transpasibilidad de cuño maldineyano. Lo que se busca es, en definitiva, integrar aún más las filosofías de estos grandes pensadores a fin de que, sumando sus aportes, se pueda alcanzar una mayor claridad de la fenomenicidad en su totalidad.

2. Henri Maldiney y la transpasibilidad

Si de representantes de la nueva fenomenología se trata, Henri Maldiney es, sin dudas, uno de los que deben ser considerados, pues su prolífica labor intelectual lo atestigua con suficiencia. De la mano de su concepto insigne, la *transpasibilidad*, Maldiney replantea los presupuestos fenomenológicos de Husserl, así como también las bases fáctico-ontológicas del disruptivo discípulo husserliano, Martin Heidegger.

“El hombre está harto del hombre porque es hombre y el hombre no es como una piedra es una piedra o como un lobo es un lobo. No existe” (Maldiney, 2007, p. 218). Esta afirmación del fenomenólogo francés respecto a la figura subjetiva de su propuesta filosófica, el existente, recuerda a la famosa frase heideggeriana: “La ‘esencia’ del *Dasein* consiste en su existencia” (Heidegger, 1997, p. 67). De hecho, Maldiney toma del filósofo de la Selva Negra el andamiaje conceptual para sus investigaciones, por lo que su influencia es manifiesta. Sin embargo, la presencia del pensamiento heideggeriano en Maldiney no le impide asestar la denuncia de una estrechez en lo más profundo del pensamiento de su maestro. Esta estrechez se vislumbra en el tratamiento dedicado a la cuestión de la alteridad en *Sein und Zeit*. El otro aparece en relación de dependencia con el *Dasein* en tanto “ser-con”. El *Dasein* y el otro, a quien trae aparejado en su “ser-con”, están comprendidos en la facticidad del mundo. Son consustanciales con la facticidad el “ser-en-el-mundo” que se constituye como su horizonte de posibilidad; su hacerse y proyectarse tienen como condición de posibilidad el mundo en tanto mundo fáctico. Y es en el proyecto del *Dasein* donde se contempla la alteridad.

Maldiney hace frente a esta concepción heideggeriana del otro, al punto de afirmar que, en la cuestión de la alteridad, Heidegger cae en el mismo vicio que Husserl, subsumiendo la otredad a la mismidad. En ambos casos, la figura subjetiva es el centro, la piedra angular desde donde todo cobra su sentido:

Dasein significa ser *el* ahí; el ahí del que yo soy el portador único. El problema planteado por el ‘ahí’ es el mismo que plantea el *ego* trascendental. Husserl responde a ello a través de la exigencia egológica de la unidad intersubjetiva del mundo, Heidegger a través de la exigencia, abierta en el ser-ahí, del ser-ahí-con. (Maldiney, 2021, p. 48)

Si Heidegger tropieza con el mismo obstáculo que su maestro es

porque, según el filósofo francés, no llegó a reconocer la dimensión del encuentro como un lugar que no pertenece ni al “ser-ahí”, ni al mundo, ni a la facticidad. El encuentro no supone ningún *a priori* fáctico o trascendental; implica un afuera. Así como Héctor tuvo que dejar atrás los muros de Troya para batirse en duelo con Aquiles y alcanzar su destino, el existente debe salir al encuentro del otro para morir a su mundo, transformarse y advenir.

Para adentrarse en la dimensión del encuentro, Maldiney recurre a la noción de *llamado*. Si bien es parte de los recursos conceptuales heideggerianos, el filósofo francés utiliza este vocablo de manera revulsiva, en consonancia con el desplazamiento propio de la nueva fenomenología francesa. Maldiney encuentra en el llamado la vía de escape del mundo, dando lugar a la transformación: “el llamado del otro implica una puesta en cuestión de la significatividad del mundo (...). El llamado que nos arriba abre repentinamente un nuevo mundo” (Maldiney, 2021, p. 51). Como resultado de este derrotero emergen dos conceptos centrales en la fenomenología maldineyana: el *acontecimiento* y la *transpasibilidad*. Estas nociones reorganizan, reubican e incluso trastocan la relación intencional respecto al lugar que ocupan sus elementos componentes; el polo noético pierde su protagonismo en función del polo noemático. De esta manera, la misma relación intencional queda en entredicho.

Los fenomenólogos de la *nouvelle phénoménologie* son afines a repensar la intencionalidad³². Hay quienes entienden que se transforma, convirtiéndose en una contra-intencionalidad³³. Otra postura sostiene que dicha relación queda relegada a un segundo plano por una instancia primigenia³⁴. Maldiney pareciera estar alineado, en parte, a dichas lecturas transgresoras, promoviendo la centralidad y la originariedad del acontecimiento. Esto no quiere decir que el equivalente al polo noético quede anulado, como si Maldiney tuviese una suerte de simpatía con la afirmación foucaultiana de la muerte del sujeto. Lo que sucede aquí es que el sujeto deja su privilegio en tanto actividad constitutiva para reaparecer como un existente marcado por la transpasibilidad.

“La pasividad del yo respecto a lo que puede traerlo a sí mismo es un primer esbozo de lo que entendemos por *transpasibilidad*” (Maldiney, 2021, p. 31). Con estas palabras Maldiney introduce un neologismo que

³² Ver: Marion, 2002, p. 11.

³³ Ver: Levinas, 2011, pp. 101, 108, 217; Marion, 2008, p. 421.

³⁴ Ver: Henry, 2001, pp. 48-52, 125; Barbaras, 2013, pp. 61-62, 64.

tiene gran relevancia en su filosofía. La transpasibilidad devela el *pathos*, la pasividad en el existente que lo abre a un afuera, y a la vez muestra que no es suya la iniciativa. Deja de tener sentido la idea de un *a priori* subjetivo como condicionante de lo posible; no hay nada de originario en el sujeto: “La *transpasibilidad* consiste en no ser pasible de nada que pueda hacerse anunciar como real o posible. Es apertura, sin designio ni diseño, a aquello de lo que no somos *a priori* pasibles” (Maldiney, 2021, p. 65).

Si bien ser pasible consiste en la capacidad de padecer y sufrir, sería un error pensar que el carácter pasivo del padecer resultase en la falta de actividad del existente. La pasividad no degrada la actividad en la recepción del acontecimiento; Maldiney lo ratifica al afirmar que la pasividad de la transpasibilidad es equívoca. Hay una actividad implícita que se trasluce en la resistencia al acontecimiento. Este rasgo es digno de considerar ya que es compartido por los pensadores de la nueva fenomenología y desautoriza a quienes acusan a estas posturas de anular la figura subjetiva:

¿Quiere esto decir que el viviente se define por su propia pasividad? Su estatuto es por lo menos equívoco: pues si él *padece* [*endure*] la vida, esto puede entenderse en dos sentidos: padecer es sufrir; pero el padecimiento implica también una resistencia o un consentimiento que son activos. (Maldiney, 2021, p. 34)

Ya se ha dicho que el yo es pasible del llamado. Por lo que el hecho de que haya una apertura del existente a aquello que lo trasciende no resulta un mero accesorio. Es en esa apertura, en la que aparece el llamado, donde el existente se recibe; gracias a la transpasibilidad que abre, el existente adviene del acontecimiento: “La apertura a lo originario (no a lo original), la receptividad acogiente al acontecimiento, incluida en la transformación del existente, constituye su transpasibilidad” (Maldiney, 2021, p. 67). La transpasibilidad es la apertura del existente al acontecimiento del cual adviene.

Pensar la transpasibilidad requiere no detenerse en ella, sino dirigir la vista al acontecimiento. Por más que sea una capacidad del existente, ella remite la atención a la centralidad del acontecimiento. Lo hace saliendo, ubicándose en el lugar del encuentro con la otredad. Puede verse el desplazamiento que realiza Maldiney respecto al ámbito donde se manifiesta el otro. Ya no es en el seno del “ser-ahí” heideggeriano, menos aún en el *ego* trascendental. La alteridad y el acontecimiento aparecen como si fuesen uno. No es el existente quien encuentra al otro en función de sí, sino

que es el otro quien le sorprende y en su manifestarse lo destierra de la existencia, del ámbito de sus posibilidades. El acontecimiento aprovecha la transpasibilidad del existente para darle una nueva ubicación, y que de esta manera, devenga en otro:

El acontecimiento, el verdadero acontecimiento-advenimiento que nos expone al riesgo de devenir otros, es imprevisible. Es un encuentro con la alteridad, cuya significancia insignificable revela la nuestra. Es de suyo transformador. Abre un mundo al ser-ahí, que le acoge transformándose y cuya acogida consiste en esta transformación, en devenir otro. (...). El acontecimiento, siempre otro, tiene siempre otro rostro. La transpasibilidad, en la que me encuentro expuesto, excluye toda tentativa de reducirlo a una expresión ya mía, que ya tengo en mi poder. La transpasibilidad implica, al contrario, que yo me enrostre con el acontecimiento para recibir mi propio rostro. (Maldiney, 2021, p. 63, 67)

El lugar del encuentro con la alteridad está afuera, en una zona imprevista. El sujeto pierde el control y la seguridad dados por la posibilidad. El mundo que le era familiar, que lo afirmaba y sostenía, se ha esfumado. Ahora el yo está desnudo, desprovisto del ropaje que lo contenía y que aislaba su cuerpo del exterior. Esta nueva situación corresponde precisamente al lugar del encuentro, al que Maldiney denomina un “entre” dos mundos: uno que ya no es, que ha quedado atrás al salir el existente, y otro que será como resultado de la transformación, pero que aún no existe. El “entre” del encuentro no debe concebirse como un derivado de los dos mundos: son los dos mundos los que tienen lugar en el encuentro.

Se trata del acontecimiento que me da el lugar de transformación, el que me permite advenir junto con un mundo nuevo. Él mismo es ese lugar. El acontecimiento me recibe, me hospeda. Es habitándolo que se produce el advenimiento. En la alteridad me recibo y en ese “ahí” nazco de nuevo yo y mi mundo: “El ‘ahí’ no está en el mundo ni en el hombre. Es el lugar apertural de su co-nacimiento” (Maldiney, 2021, p. 54).

Según Maldiney, el acontecimiento es también mi presente absoluto, manifestando así una temporalidad de otro orden. Maldiney afirma que el existente es “aquí en dos” (Maldiney, 2021, p. 62). Consiste en el presente absoluto del aparecer, una desgarradura en la trama temporal que comprende tanto el pasado como el futuro, ambos absolutos, ya que no hay sistema de retención y protención egológico que fuese capaz de controlar, dominar y

prever el acontecimiento. De repente, aparece un horizonte inaccesible a las posibilidades del *ego* o del *Dasein*. Para adentrarse en el campo de fenomenicidad que se ha develado, Maldiney retoma el concepto de llamado, pero a instancias de atender una implicancia insondable, el presupuesto de que “la respuesta ya siempre ha precedido al llamado” (Maldiney, 2021, p. 50). Esa respuesta corresponde al otro reaccionando a nuestro avance, que “nos envía, como de vuelta, el sentido de nuestro llamado” (Maldiney, 2021, p. 51). Maldiney afirma que la respuesta del otro abre el llamado mediante señas. “Al hacer esto, él no oculta ni revela, hace señas... hacia nuestro secreto” (Maldiney, 2021, p. 51). El “hacer señas” es una “significación insignificable”, pues no está determinada por proyecto alguno del *Dasein*, sino que sorprende al existente trascendiendo a toda posibilidad, significación e interpretación. El hecho de que la alteridad aparezca como respuesta implica que “en el llamado al otro nos dirigimos a él como el precursor oscuro que ha abierto el espacio al destello del llamado” (Maldiney, 2021, p. 50).

En la relación entre existentes se hallan, entonces, dos llamados que guardan cada uno un secreto, junto con el “hacer señas” respectivo, que abre el espacio del encuentro. En el seno relacional cada existente aparece también como un otro que hace señas. Y el secreto que cada existente guarda en tanto otredad es lo que permite el llamado: “Esta opacidad, esta resistencia, marca de la alteridad, es también la marca de la realidad del otro” (Maldiney, 2021, p. 52). La relación se entiende, bajo estas consideraciones, como un lugar de encuentro, ese “ente” convocante de dos opacidades que se acogen mutuamente, un horizonte originario al cual se le da el nombre de amistad y amor: “¿Cuál es el horizonte hacia el cual cada uno de nosotros hace señas, en el otro, a través de su propia llamada? La amistad y el amor están hechos de llamadas silenciosas en un espacio ya abierto por la acogida” (Maldiney, 2021, p. 51).

3. Jean-Luc Marion y la doble pasividad de las carnes

Entre los exponentes de la nueva fenomenología francesa, Jean-Luc Marion es, quizás, el más rutilante de todos. La irrupción de su libro *Reducción y Donación* ha marcado radicalmente a la reflexión fenomenológica actual. Marion analiza cómo las bases establecidas por Husserl, principalmente la noción de reducción, y el desplazamiento realizado por Heidegger al plano ontológico de la fenomenología, derivan, no sin quiebres, en la

tercera reducción y la fenomenología de la donación³⁵. Lejos de quedar en la indiferencia, este posicionamiento ha despertado simpatías y detracciones. Entre sus críticos se encuentran Dominique Janicaud y Jocelyn Benoist, quienes consideran que Marion, al igual que todos los representantes de la *nouvelle phénoménologie*, abandonan la fenomenología mediante un giro teológico³⁶ o giro levinasiano³⁷. Por otro lado, están las voces que se alzan en defensa de la radicalidad de la nueva fenomenología francesa. Philippe Capelle (2009), lejos de desacreditar la noción de giro, dice que la fenomenología francesa “ha revelado la imposibilidad de comprender la fenomenología sin referirse a la idea de ‘giro’. Que se sepa: dar un giro no es salirse de la ruta” (p. 105). Carla Canullo resalta la versatilidad de los nuevos fenomenólogos al invertir la correlación intencional, por lo que la llama “fenomenología rovesciata”³⁸. Lo cierto es que Marion ha sabido aprovechar el acervo conceptual de la fenomenología, como también las críticas recibidas. Este bagaje le ha permitido explorar implicancias no antes vistas, que enriquecen y profundizan su pensamiento.

Desde nuestro punto de vista, uno de los logros marionianos es haber podido articular los hallazgos de Emmanuel Levinas y Michel Henry, estableciendo un puente entre ambas filosofías. Así también debe reconocerse su contribución al andamiaje conceptual fenomenológico, ampliando el campo fenoménico; su análisis logra, sin lugar a dudas, una propuesta superadora. Las nociones de “rostro” (“icono”) y “carne” aparecen juntas, bajo la denominación de “fenómenos saturados”. Marion encuentra en la manifestación de este tipo de fenómenos una incapacidad del sujeto de contener, cual fenómenos de sentido común, esa excedencia mediante sus capacidades y estructuras *a priori*: “Tiene el ojo para verlo, pero no para fijarlo” (Marion, 2008, p. 352). Junto con las otras dos tópicos correspondientes al “acontecimiento” y al “ídolo”, los fenómenos saturados irrumpen en el campo de posibilidad del sujeto; lo que sucede es la emergencia de una nueva figura subjetiva, el adonado, el cual se recibe en la saturación. Hay un desplazamiento de la intencionalidad, en el que el foco ya no es el *ego* trascendental o el *Dasein*, sino la donación efectuada por los fenómenos saturados.

Marion promulga una contra-intencionalidad, una contra-experien-

³⁵ Ver: Marion, 2011, pp. 96-102, 264-270.

³⁶ Ver: Janicaud, 1991, p. 55.

³⁷ Ver: Benoist, 2001, p. 22.

³⁸ Ver: Canullo, 2004, pp. 22-23.

cia, en la que se destacan tanto el “don” como esa capacidad de ver aquello que satura, el carácter receptivo del adonado³⁹. La intencionalidad fenomenológica queda trastocada, pero la receptividad muestra que el cambio no anula la correlación. Si esto ocurriese, no habría manifestación fenoménica alguna. Es el adonado quien da a conocer el don mediante su resistencia al exceso. Y esta resistencia consiste en su facultad receptiva ante lo que le sobreviene. Esa primera saturación, por la que el adonado se manifiesta como receptivo, corresponde a la “carne”: “la carne sólo se muestra pues dándose –y en ese ‘sí’ [so] primero, me da a mí mismo” (Marion, 2008, p. 374). Mediante la carne, el adonado se siente sintiendo, expresión que muestra la manera en cómo es afectada la carne:

pero sólo puede dejarse afectar verdaderamente en sí en la medida en que su afectación no presupone ningún afecto externo o preexistente, cumpliéndose pues sin condición; para afectarse en ella misma, debe afectarse de entrada tan solo por ella misma (auto-afección). (Marion, 2008, p. 373)

La auto-afección marca el carácter primigenio de la carne, condición previa de la intencionalidad. La constitución del sujeto, que corresponde al polo noético de la correlación, aparece como determinada por la auto-afección de la carne. Esta concepción hunde sus raíces en el pensamiento henryano, del cual Marion se reconoce deudor. Tal sinceramiento no impide destacar que el fenomenólogo francés desarrolla aún más este fenómeno en el marco de su trabajo. En Marion, la auto-afección y la receptividad están implicadas, de lo que se desprende que la pasividad y la actividad no son excluyentes. El hecho de que se afecte a sí misma muestra que la carne es activa y pasiva a la vez. Por lo que debe tenerse en cuenta que cuando Marion se refiere a la pasividad, lo hace considerando la actividad de la cual participa.

En su libro, *El fenómeno erótico*, el fenomenólogo francés establece una relación entre la auto-afección y lo que él denomina como *hétéro-afección*, que es la injerencia del mundo en la carne, y en la cual puede notarse esa pasividad activa: “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 hétéro-afección, que crece a su medida” (Marion, 2005, p. 134). Sentimos el mundo en la medida que nos sentimos sintiéndolo. Nuestra carne es la condición de la aparición de lo óntico, manifestando así la actividad de la receptividad: “sólo la auto-afección torna

³⁹ Ver: Marion, 2008, pp. 351-355, 421, 446-455; 2019, pp. 120-126.

posible la hétéro-afección. No siento las cosas del mundo sino porque, primero, me percibo yo mismo en mí mismo” (Marion, 2005, p. 134).

Marion encuentra en la relación carne-mundo una limitación que le impide a la primera alcanzar la plenitud, representada por el gozo. El mundo resiste el avance de la carne en tanto posee espacialidad y extensión, lo que lo hace impenetrable. Esto genera que el sentirse producido por el impacto esté representado por el dolor. La carne sufre la impenetrabilidad del mundo y se repliega, se endurece hasta convertirse en mero cuerpo. Marion llega a decir que, en su relación con el mundo, la carne se experimenta como un mero avatar del cuerpo:

se experimenta ella misma como un avatar de mi cuerpo de carne expuesta a los cuerpos del mundo (despojados de carne); (...). Experimento cuerpos (y no una carne) porque me expulsan de su espacio y me experimento, yo mismo, como carne (y no como un cuerpo físico) porque no puedo resistir a esa resistencia; me bato en retirada, me sustraigo y me concentro en mí, en resumen, padezco, sufro y me compruebo precisamente como mi carne frente a los cuerpos. (Marion, 2005, p. 138)

Distinta es la situación cuando una carne se relaciona con otra carne. Si bien Marion contempla la posibilidad que una de las partes resista a la otra, eso equivaldría a la manifestación de un cuerpo y no una carne. Porque la característica de la carne es la “no resistencia”, la receptividad. La relación de dos carnes es la de dos avances y dos receptividades que se entrecruzan dándose hospedaje. Lo que resulta de ello es un fenómeno especial, que es el *télos* de la fenomenología marioniana: el fenómeno erótico. Las carnes salen del mundo que les causa sufrimiento y encuentran en la otra carne un lugar donde extenderse: “Al entrar en la carne ajena, salgo del mundo y me convierto en carne dentro de su carne, carne *de* su carne” (Marion, 2005, p. 139). Marion dice que la auto-afección ocurre en una modalidad particular, la del gozo, en la que la carne (se) siente sintiendo (se). En el fenómeno del amor las carnes no solo encuentran lugar, sino que cada una se recibe de la otra, y a la vez cada carne le da a la otra lo que no tiene, la carne del otro:

Y en efecto, en el cruce de las carnes, espero que la carne del otro me dé la mía; mi carne me llega en la misma medida en que la carne que me la brinda se recibe a su vez de la mía, puesto que cada carne (se) siente sintiendo (se) a medida que la otra carne suprime toda

resistencia en el entrecruzamiento con la primera -y recíprocamente.
(Marion, 2005, p. 152)

El amor nos sumerge en una dimensión más originaria que la ontológica, fuera del mundo, revelando una fenomenicidad que excede la facticidad. En la dimensión de los fenómenos saturados las oposiciones metafísicas no tienen lugar, pues es ella tan profunda como elevada. Avance y retracción, inmanencia y trascendencia, mismidad y alteridad, auto-afección y hetero-afección, pasividad y actividad; todas comulgan hasta confundirse, como sucede con las carnes en el fenómeno erótico. Marion da testimonio de esta paradoja al decir que la fenomenicidad se enriquece gracias a una doble pasividad las carnes, que las incrementa y las hace crecer:

Al contrario de las evidencias ingenuas de la metafísica, el incremento de una carne no se produce por su actividad en detrimento de la actividad de la otra, sino por la doble pasividad de ambas (...) el incremento no proviene activamente de sí mismo, sino pasivamente de la no-resistencia de otra pasividad, más poderosa que cualquier actividad. (Marion, 2005, p. 140)

Es importante aclarar que la confusión de las carnes no lleva a una fusión de las mismas. Marion deja constancia de ello al decir que la retirada del amado ante el avance del amante implica una distancia infranqueable que me permite experimentar el sentirse de la otra carne pero sin tocarla: "Cruzamos nuestras carnes. Pero ese cruce nos separa tanto como nos une; pues aun cuando hagamos el amor o más bien porque lo hacemos, nunca llegamos a formar por ello una sola carne" (Marion, 2005, p. 204).

Los avances de las carnes son también denominados por Marion como intuiciones. Mediante esta modalidad conceptual, el entrecruzamiento amoroso se entiende como un fenómeno de doble entrada, con dos intuiciones y una significación común. La carne, que avanza en su receptividad como amante, encuentra el sentido de dicho avance en la significación provista por la otra, la carne que, en su receptividad, se constituye como amado. Esta significación es un "¡Aquí estoy!" que manifiesta al amante fijando su intuición. En la significación del amado, el amante se constituye como tal. Nótese cómo actividad y pasividad se confunden continuamente en el fenómeno erótico, confirmando aún más la paradoja originaria de la reducción erótica. A la vez, la significación revela la exterioridad y trascendencia del amado, al cual nunca se accede:

Aunque diga “¡Aquí estoy!”, escuche al otro decirme “¡Aquí estoy!” y comparta con él una sola significación, por una imposibilidad de principio, no podré tener acceso nunca a su intuición ni a sus vivencias de conciencia; de otro modo mi carne, y por ende mi conciencia, se confundiría con la suya. (Marion, 2005, p. 217)

La significación no es un límite al avance, un “hasta aquí”, sino que emprende la retirada en la no resistencia de la carne. Por eso el amante es confirmado en ella, porque recibe lugar y se extiende. Asimismo, la significación aparece como un juramento: “La significación, la única que le permite a mi intuición que haga aparecer el fenómeno del otro para mí, surge como un juramento –o sigue faltando” (Marion, 2005, p. 123). Y en tanto juramento, la significación deja al descubierto una temporalidad que se ajusta a la fidelidad, la cual presupone la eternidad. Sin fidelidad no hay juramento ni significación. Pero la fidelidad no se da como suele pensarse naturalmente, pues nadie puede garantizarle al otro su propia fidelidad. En la reducción erótica cada amante asegura y sostiene, de forma cruzada, la fidelidad del otro. Y en tanto que lo hace, él mismo garantiza su propia fidelidad: “Por lo tanto, el indicio de su fidelidad se vuelve mi propia fidelidad. Evidentemente, sabiendo que decido su fidelidad en la medida en que le confirmo la mía, él no puede recibir la mía sino es manteniendo la suya” (Marion, 2005, p. 218). De esta manera, cada amante da al otro su carne, su significación, su juramento y fidelidad. Este dar lo que no se tiene es la condición de recibir lo propio, más precisamente, de recibirse: “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, p. 225). En el juramento se efectúa el fenómeno erótico y se hace patente que el otro siempre precede al amante, porque en él y de él adviene como tal. El otro, el amado al que va dirigido el avance, es quien se anticipa por medio de la significación:

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, pp. 246-247)

En la descripción fenomenológica del amor y en el abordaje de los fenómenos saturados, Marion constata que la carne y su capacidad autoafectante, la cual define al adonado y le da su identidad, está atravesada por una trascendencia que le es inmanente, por un don. Y que este don no está condicionado al plano ontológico ni al mundo: es el fenómeno del otro el que habita nuestra carne, implosionando su aparente solipsismo mediante la receptividad y apertura a lo acontecencial.

4. Carne y acontecimiento: un mismo lugar de advenimiento

Las nociones de transpasibilidad y receptividad propias de Maldiney y Marion respectivamente, guardan entre ellas una familiaridad notoria, lo que permite que las propuestas de ambos pensadores puedan integrarse. Esta posibilidad genera gran expectativa considerando que el campo de estudio propio de Maldiney excede la filosofía, en tanto tiene alcances en ciencias como la psicología y la psiquiatría. Incluir la fenomenología de la donación en este proceso virtuoso de interacción entre filosofía y ciencia representaría un logro prometedor.

La irrupción del acontecimiento con sus repercusiones en la trama del mundo y el tiempo es contemplada por los dos fenomenólogos, aunque con matices diferentes en lo tocante a la trascendencia e inmanencia. La receptividad de la carne y la transpasibilidad permiten el acceso al “ahí” y al presente acontecencial. Por lo que lo absoluto y la eternidad se fenomenizan transformando al existente/adonado y al mundo. La transpasibilidad nos conduce a ese encuentro con el otro, al acontecimiento por el cual advenimos y nos convertimos en acontecimiento para el otro, así como la receptividad permite el entrecruzamiento de las carnes. En el caso de Marion, el hecho de que seamos carne hace que el lugar del advenimiento y del encuentro sea tan inmanente como trascendente. En Maldiney, parecería que el carácter del encuentro tuviese a la trascendencia absoluta como rasgo marcado, pues lo piensa como un afuera, en un “entre” dos mundos. El existente posee transpasibilidad, esa capacidad para salir de la posibilidad

inmanente hacia lo imposible transformador. Sin embargo, Maldiney aclara que ese nuevo lugar comprende y subsume sus polos, el mundo perdido y el que aún no existe. De esta manera, dichos mundos también estarían incluidos y serían inmanentes al encuentro. Por otro lado, el avance marioniano también es entendido como un salir en pos de recibirse en la significación que trasciende al amante. Todo indicaría que la división metafísica entre inmanencia y trascendencia queda superada en ambos pensadores franceses. Marion es explícito respecto a que su fenomenología rebasa lo ontológico en dirección a una erótica prístina. En Maldiney, la influencia Levinasiana presente en las nociones de alteridad y acontecimiento⁴⁰ permite pensar, quizás, en una instancia aún más originaria que la ontológica. Como decía Levinas (2002): “La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo” (p. 69).

Si hay un recurso heideggeriano del que Marion y Maldiney no reniegan, es la estructura *llamada-respuesta*, pilar y sostén de sus respectivas fenomenologías. En Marion la llamada corresponde a la donación originaria que, si bien es primera, requiere de una respuesta para su manifestación, representada por el adonado. La respuesta precede a la llamada, ya que aparece primero en la búsqueda fenomenológica. Pero sin llamada no hay respuesta. Esto obedece a que la respuesta procede de la llamada, lo que conlleva un retraso lógico respecto de la segunda, anterior a toda deriva temporal. Al igual que Marion, Maldiney recurre a la llamada-respuesta para dar cuenta de la distancia, que puede entenderse como un retraso, entre la comprensión del Ser por parte del existente y la significancia insignificable del Ser.

Aparece en primer plano el lenguaje como factor fundamental en la correlación. Las palabras son incapaces de acceder al Ser, lo que no les impide dar testimonio de este. El lenguaje surge del éxtasis, en el lugar instituido por el acontecimiento, ese “ahí” fuera del mundo:

Esta significancia insignificable, que a su vez requiere y asedia a nuestro llamado, se encuentra en el origen no sólo del espíritu poético, sino también de las primeras raíces del lenguaje, cuyo desarrollo ulterior de significaciones no agota jamás su apertura. (Maldiney, 2021, p. 61)

⁴⁰ Ver: Mena, 2021, p. 106; Mena, 2016, p. 2.

Para Maldiney, el lenguaje es el producto de esa respuesta ex-tática (se acentúa su acepción de fuera) que nos hace señas y nos reenvía el sentido de nuestro llamado. La significación implica, de esta manera, la transpasibilidad que nos abre a la alteridad de la cual venimos y que siempre nos trasciende.

Si se compara la manera en como ambos pensadores aplican la estructura llamada-respuesta, se advertirá, a primera vista, una inversión en su utilización. En Marion, es la llamada la que despierta e incita la respuesta. Toda significación guarda en su interior ese carácter responsivo ante una llamada que la origina y la convoca. Maldiney ve en la respuesta el extremo determinante representado por el otro, “precursor oscuro que ha abierto el espacio al destello del llamado” (Maldiney, 2021, p. 50). Ahora, cuando Marion analiza el fenómeno erótico, compuesto por dos intuiciones y una significación, la llamada y la respuesta aparecen en conformidad al orden maldineyano. Cada avance de los amantes puede entenderse como llamadas que se manifiestan en la significación del otro como respuesta. Esta lectura es compatible con Maldiney, quien, como ya se ha visto, encuentra en la respuesta de la otredad un “hacer señas”, una significancia insignificante que reenvía al llamado su sentido.

El lenguaje cumple una función destacada en el fenómeno del amor tanto en Marion como en Maldiney. Se dijo respecto a este último que la palabra representa la apertura al encuentro con la alteridad. Dicen más de lo que dicen; dan anuncio de lo indecible. Marion encuentra en la palabra el modo más acabado y excelente de concreción del fenómeno erótico, la mejor manera en la que, como amante, le doy la carne al amado. Es en la denominada “erotización libre” donde la palabra vence la suspensión, producto de la erotización automática. La palabra es el soporte del juramento y la fidelidad. En el tratamiento del lenguaje amoroso, Marion muestra la cercanía con la conceptualización maldineyana del lugar, el “entre” del acontecimiento que hace posible, desde lo imposible, el amor y la amistad: “luego mi palabra ya no le hablará solamente de él, sino poco a poco del intervalo entre él y yo, del entre-nosotros, de esa no-cosa, irreal e invisible donde nos sostenemos, vivimos y respiramos” (Marion, 2005, p. 210).

En las últimas páginas de *Siendo Dado*, la obra más emblemática de Marion, el fenomenólogo francés trabaja el fenómeno del abandono⁴¹. Esto sucede cuando los fenómenos saturados no son intuitivos, por lo que se les impide su manifestación. Si el abandono se volviese una constante,

⁴¹ Ver: Marion, 2008, pp. 482-494.

el adonado dejaría de recibirse, de advenir. Es el caso de la resistencia al avance del amante: lo que tendría que manifestarse como carne aparece como cuerpo. El yo no solo se objetiva a sí mismo, sino que también rebaja al otro a mero objeto, desconociendo la distancia que la alteridad impone. Maldiney tiene un trabajo sobre lo patológico en el existente con una continuidad sorprendente respecto al análisis del abandono marioniano. La incapacidad de recibir el acontecimiento genera patologías, entre las cuales se encuentra, dice Maldiney, la esquizofrenia: “El esquizofrénico es impermeable al acontecimiento imprevisible, ab-suelto de todo *a priori*, porque es incapaz de transpasibilidad. Esta incapacidad define la esencia de la esquizofrenia” (Maldiney, 2021, p. 57).

En un intento de sincretizar la descripción del abandono marioniano y este análisis de la esquizofrenia, podría decirse que en la patología de ser carne y, en términos maldineyanos, mi cuerpo propio deja de percibir sus límites, los cuales son absorbidos. Este suceso puede traducirse como el resultado de la anulación o desconocimiento de la distancia que la alteridad tiene respecto al yo. Al no reconocerla y al ofuscar el advenimiento de mi carne en la carne del otro, una forma degradada de mí ocupa el lugar del acontecimiento transformador. Me convierto en una actividad alienante que se anticipa a la pasividad, envolviendo y comprendiendo la alteridad, fagocitándola, por lo que se da un proceso regresivo también en mí, al no poder recibir mi carne. Me fragmento, pierdo mi unidad, me desestructuro:

dando lugar a un conjunto desordenado de quiebres que se convierten en los constituyentes negativos de la existencia. Estos quiebres no se comunican en lo abierto. Son solo intervalos lagunares. A medida que la existencia se bastiona y se estrecha, se extienden y, a veces, terminan fundiéndose en el forado [*béance*] único que los traga hasta su horizonte y que termina por tragarse el horizonte mismo. (Maldiney, 2021, p. 57)

El camino inverso, el que nos lleva a la plenitud y al gozo tiene, para Marion y Maldiney, un denominador común: el amor. Gracias a la receptividad de la carne y a la transpasibilidad del existente, el amor se fenomeniza en la apertura a la alteridad. El fenómeno del amor da cuenta de un nuevo lugar, un nuevo “ahí”. Para Marion, ese “ahí” se descubre en una doble pasividad, en el entrecruzamiento de las carnes, donde yo recibo mi carne en la carne del otro y viceversa; la carne del otro se constituye en mi lugar. Para Maldiney ese “ahí” es un “entre” donde sucede el encuentro, un lugar apertural del co-nacimiento del mundo

y del existente. Es interesante analizar con detenimiento la siguiente frase: “el ser de cada uno es confirmado *en él mismo* por la acogida del otro” (Maldiney, 2021, p. 52). Puede notarse esa confusión y distancia a la vez entre el ser y el otro, que también está en el entrecruzamiento de las carnes. Porque hay un acogimiento del ser por parte del otro, sin que por ello se anule el secreto, la pasibilidad propia de cada ser.

El amor es un fenómeno acontecencial. La receptividad y la transpasibilidad abren al adonado y al existente a la experiencia transformadora que trastoca cada mundo, porque no se da en el mundo. En palabras de Maldiney (2012), “el acontecimiento no está en el mundo. Abre un mundo” (p. 20). Es una zona exclusiva para aquellos que se arriesgan a exponerse a la alteridad. De este peregrinar no se volverá como antes. El descenso del Sinaí trae consigo esas señales, la significancia insignificante, el don del otro del cual advengo. Rostro resplandeciente que da cuenta de un encuentro amoroso en un nuevo nacimiento.

Referencias Bibliográficas:

- Barbaras, R. (2013). *Introducción a una fenomenología de la vida: intencionalidad y deseo*. Madrid: Encuentro.
- Benoist, J. (2001). *L'idée de la phénoménologie*. París: Beauchesne.
- Canullo, C. (2004). *La fenomenología rovesciata: Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*. Torino: Rosenberg e Sellier.
- Capelle, P. (2009). *Fenomenología francesa actual*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Henry, M. (2001). *Encarnación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. París: Editions de l'Éclat.
- Mena Malet, P. (2016). La atención viva y el amor como acto orientado. En *VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología “El amado en el amante: figuras, textos y estilos del amor hecho historia”*. Buenos Aires, Argentina. Recuperado de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/atencion-viva-amor-acto-mena.pdf>
- Mena Malet, P. (2021). El encuentro con las cosas mismas. La mirada estética y la sorpresa como experiencias de acceso privilegiadas. *Ideas y Valores*, 70(176), pp. 95-116. Recuperado de <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores/v70n176.73358>

- Maldiney, H. (2007). *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Millon.
- Maldiney, H. (2012). *L'art, l'éclair de l'être*. Paris: Éditions du Cerf.
- Maldiney, H., Grosos, P., Catogio, L., Johanson, F., Leoni, F., Muñoz, E., Mena Malet, P. (2021). *De la transpasibilidad. Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir*. Mena Malet, P., y Johnson, F. (eds). Buenos Aires: SB
- Marion, J.-L. (2002). Un moment français de la phénoménologie. *Rue Descartes*, 1(35), 9-13. <https://doi.org/10.3917/rdes.035.0009>
- Marion, J.-L. (2005). *El fenómeno erótico*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Marion, J.-L. (2008). *Siendo Dado*. Madrid: Síntesis.
- Marion, J.-L. (2011). *Reducción y donación*. Buenos Aires: Prometeo.
- Levinas, E. (2011). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Bibliografía complementaria:

- Chrétien, J.L. (2002). *Lo inolvidable y lo inesperado*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Díaz Fischer, F. (2022). El ritmo de la vida fenomenológica en un existente trascendente: Henry Maldiney. *Métis*, 2, pp. 16-37. Recuperado de <https://publicacionescientificas.uces.edu.ar/index.php/metis/article/view/1267>
- Inverso, I. (2018). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Mena Malet, P. (2018). Henri Maldiney: acontecimiento y psicosis. *Revista de Humanidades*, 37, pp. 133-164. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321260060007>
- Mena Malet, P. (2017). Donación y Subjetividad en La Nueva Fenomenología en Francia: Marion, Romano y Barbaras. *Artigos*, 40(1), pp. 187-210. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/s0101-31732017000100010>
- Mena Malet, P. (2019). El pathos de la vida y de la existencia: la fenomenología en busca de una ampliación de la razón. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36 (1), pp. 201-220. Recuperado de <https://doi.org/10.5209/ASHF.63368>
- Roggero, J. (2019). *Hermenéutica del amor: la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*. Buenos Aires: SB.
- Roggero, J. (ed.). (2020). *El Fenómeno Saturado: La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*. Buenos Aires: SB.

Romano, C. (2008). *Lo posible y el acontecimiento*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Romano, C. (2016). *El acontecimiento y el mundo*. Buenos Aires: Biblos.