

HETEROAFECCIÓN INMANENTE: ALGUNAS PRECISIONES SOBRE LA RECEPCIÓN DE MAINE DE BIRAN EN LA OBRA DE MICHEL HENRY.¹

Immanent hetero-affection: some precisions on Maine de Biran's reception in the work of Michel Henry.

Jorge Nicolás Lucero² (UBA)

lucerojn@hotmail.com

Resumen.

Tomando como hilo conductor la lectura henriana de Maine de Biran, el siguiente trabajo se propone analizar algunos problemas concernientes a la presencia y rechazo del biranismo en la obra de Henry. Mostramos cómo Biran influye en cuestiones importantes de la filosofía henriana (la inmanencia como fundamento de la manifestación, la crítica al monismo ontológico), y cómo la noción de pasividad acaba por trazar una diferencia radical entre ambos filósofos, de tal modo que la concepción de la fenomenalidad biraniana será pensada como una heteroafección inmanente, y no como autoafección.

Palabras Claves: autoafección, corporalidad, heteroafección, inmanencia, pasividad.

Abstract.

Using as leitmotiv the henryan lecture of Maine de Biran, this work proposes to analyze some problems concerning to the presence and rejection of biranism in Henry's work. We show how Biran influences some important questions of henryan philosophy (the immanence as ground of manifestation, the critic to ontological monism), and how the notion of passivity ends in marking a radical difference between both philosophers, so the conception of

¹ Artículo recibido el 05/13, aprobado el 07/13.

² Profesor, Licenciado en Filosofía y doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor auxiliar de Lógica en la Universidad Nacional de Quilmes y Profesor adjunto de Introducción a la Filosofía en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de 194 Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel, Buenos Aires. Editor responsable Juan Pablo E. Esperón, ISSN 1853-7596. Volumen III, Año 3, 2013. Sitio web: <http://www.facultades-smiguel.org.ar>*

biranian phenomenality will be thought as an immanent hetero-affection instead of a self-affection.

Keywords: embodiment, hetero-affection, immanence, passiveness, self-affection.

Entre 1948 y 1949, Michel Henry redacta las páginas de *Fenomenología y filosofía del cuerpo*, texto que, como el autor ha profesado en el prefacio a dicha obra, se escribió como un capítulo de su tesis doctoral *La esencia de la manifestación* –el cual, con todo, no formó parte de la misma por cuestiones de extensión. En dicho prefacio, Henry también declaraba el objetivo general de este “apéndice”: mostrar una coincidencia entre la subjetividad trascendental concreta (no idealista) y el cuerpo propio. Este objetivo es vehiculado a partir de un apasionado elogio a la filosofía de François Maine de Biran (1766-1824). La preocupación clave del corpus biraniano, esto es, la delimitación del hecho primitivo para fundar una ciencia de los principios, coincide para Henry con la búsqueda de la experiencia trascendental que expresa la coincidencia entre el ser de la subjetividad y el cuerpo propio. Gracias a ello, Henry puede defender la tesis según la cual la vida es la pura y constante experiencia de sí que no requiere de mediaciones ni objetivaciones para su revelación (autoafección), ya que el sentido originario de ella es expuesto en su inmanencia radical.

No obstante, ¿en qué medida este “hecho primitivo” permite especificar el plano de la vida bajo su inmanencia? ¿Y en qué medida esto puede considerarse como autoafección? Por ello, lo siguiente tiene como objetivo elucidar estas cuestiones relativas a la recepción henriana de Biran. Por un lado, intentaremos mostrar cómo, al volcar una interpretación fenomenológica y ontológica en la obra de este filósofo, Henry logrará encontrar tres rasgos fundamentales su pensamiento en torno al sentido de la fenomenalidad en cuanto tal: la fundamentación de la trascendencia a partir de la inmanencia radical, la crítica a lo que Henry llama monismo ontológico, y la pasividad originaria de la vida. A pesar de que Maine de Biran es citado solamente en

una pequeña nota a pie de página en *La esencia de la manifestación*³, aquellos tres rasgos devienen tributarios de su aporte. Por otro lado, evaluaremos críticamente el problema de la pasividad, dado que Henry considera, en su interpretación, que la carencia de una doctrina de la pasividad originaria en la obra de Biran pone en riesgo las verdades propias del biranismo y sus consecuencias. Así, Henry intentaría dotar al biranismo de una doctrina esotérica de la pasividad originaria en sus análisis sobre la memoria. No obstante, se procurará determinar la imposibilidad de establecer una teoría de la pasividad dada la asociación ineludible que aparece en el biranismo entre dicha noción y la concepción cartesiana de la sustancia, así como explicitaremos algunos cambios en la interpretación henriana, en particular, en el cambio de perspectiva que hay en la obra *Encarnación* respecto de la noción de continuo resistente. De esta manera, sostendremos que uno de los puntos capitales del pensamiento de Michel Henry, la pasividad originaria de la vida, constituye una profunda tesis antibirania.

Estas precisiones facilitarán la delimitación del lugar particular que podría ocupar Biran dentro de la discusión fenomenológica sobre el estatuto de la afectividad como condición última de la fenomenalidad. Siguiendo los planteos de Renaud Barbaras en el capítulo VI, de *El giro de la experiencia*, pueden clasificarse dos posiciones sobre la fenomenalidad: la autoafección y la heteroafección. Mientras que la primera, empuñada por Henry, predica la exigencia de un conocimiento de sí mismo exento de toda exterioridad como fundamento del aparecer⁴; la segunda, empuñada tanto por Merleau-Ponty como Barbaras, comprende que no hay conocimiento de sí fuera del conocimiento de toda exterioridad o extrañeza: “el conocimiento de sí en el

³ En dicha nota del párrafo 48, de *La esencia de la manifestación*, donde Henry critica a Descartes y Malebranche por olvidarse el cogito en cuanto tal, al ser deudores del monismo ontológico, señala a Biran como el único filósofo poscartesiano que no olvidó de darle al cogito “un desarrollo infinito” en su sentido propio (HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, Paris: P. U. F., 1963, p. 531 n. 2).

⁴ Como puede apreciarse, esta noción de autoafección se separa radicalmente de la autoafección kantiana como vuelta sobre sí (JÁUREGUI, Claudia. “Experiencia trascendental y autoafección” en *Revista de Filosofía*, nro. 25, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2001, pp. 213-233).

sentir y el conocimiento del cuerpo por el sentir son indiscernibles”⁵. A partir de lo analizado, propondremos una posición no polarizada de la filosofía de Biran dentro de la problemática.

I. La fenomenología de la interioridad en Maine de Biran.

Es menester aclarar que por biranismo, Henry no va a entender la totalidad de la obra de Maine de Biran, sino sólo una etapa de su filosofía. Siguiendo la distinción clásica de Naville, esta filosofía posee tres períodos distintos: 1) una filosofía de la sensación, donde Biran se inscribe en la línea sensualista-empirista de Condillac y Locke; 2) una filosofía de la voluntad, donde Biran pone como fundamento de la metafísica al hecho primitivo; 3) y lo que podría llamarse una filosofía de la religión, en la cual Biran busca erigir puentes entre las facultades humanas y lo absoluto a partir del sentimiento moral y religioso.⁶ *Filosofía y fenomenología del cuerpo* sólo se aboca al estudio del segundo período del pensamiento de Biran, lugar en el que su filosofía alcanza plena individualidad y madurez, dado que durante este período escribe su obra más sistemática, el *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología*.⁷

Esta obra está dedicada a elucidar los puntos elementales para lo que se llama, indistintamente, metafísica, psicología o ciencia de los hechos interiores. El *Ensayo* se esforzará en sumergirse en lo que Maine de Biran entiende como la búsqueda del hecho primitivo del sentido interno, señalado como el fundamento de esta ciencia. Para ello, el filósofo comienza esta obra determinando por qué lo esencial del hecho primitivo se manifiesta en el modo del sentido interno. El hombre se encuentra con dos tipos radicalmente diferentes de hechos: los hechos de las “existencias extranjeras”, esto es, todo aquello captado como trascendente a nosotros, y los hechos de la propia existencia, aquellos captados como eminentemente immanentes.⁸ Como

⁵ BARBARAS, Renaud. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 1998, p. 143.

⁶ NAVILLE, Ernest. *Maine de Biran. Sa vie et ses pensées*, Paris: Cherbuliez, 1857.

⁷ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, Œuvres, tomes VIII et IX, publiées par P. Tisserand, Paris: Félix Alcan, 1932. Si bien existe una edición actualizada del trabajo de Biran (Ed. Vrin, 1996), optamos por utilizar la versión de Tisserand ya que es la utilizada por Henry en sus obras.

⁸ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 15.

paradigma del primer tipo de hecho, Biran analiza los fundamentos de su vieja escuela, el sensualismo. Lo que en dicha corriente se ha de llamar sensación simple no tiene estatuto fáctico, pues en la sensación simple la facultad de conocer no se distingue del objeto que es conocido, se torna imposible. Siguiendo la ilustración de Condillac, el cognoscente del olor de una rosa (la estatua) y dicho olor devienen una y la misma cosa⁹, y es por ello que “no hay existencia individual, ni existencia del yo”, la estatua desconoce “lo que es ella para sí misma”.¹⁰

El hecho primitivo, entonces, reposa sobre la distinción clásica entre el cognoscente y lo conocido. Más precisamente, hay una conexión entre dos clases de seres diferentes que, a pesar su distinción radical, ninguno puede ser concebido sin el otro¹¹, seres a los que corresponden dos clases de abordaje diferentes o clases de conocimiento: un conocimiento de lo trascendente o exterior, y un conocimiento de lo inmediato o interior. Si bien hasta aquí Maine de Biran no parece establecer una originalidad propia, es a partir de la diferencia específica del ser interior que se desplegará su insólita argumentación. Maine de Biran deviene espiritualista en tanto él exige que espíritu y materia posean cada uno su abordaje, su acceso particular y sean, asimismo, irreductibles uno al otro. El conocimiento de lo interior no se aborda mediante la reflexión en su sentido clásico, es decir, no hay una conformación tética de las facultades que integran al espíritu, ellas no se estudian tornándolas objetos de sí mismas. Siguiendo a Henry, lo que se llama reflexión en la obra de Maine de Biran está más cercano al precepto cartesiano de la evidencia que al mecanismo de la deducción, y expresa un conocimiento sin distancia en lugar de una distanciaci3n.¹² Las facultades humanas en la reflexión biraniana no se ponen a sí mismas como objetos, ya que en su propio ejercicio radica un conocimiento inmanente de sí:

⁹ CONDILLAC, Etienne Bonnot. *Traité des sensations*, Paris: Arthème Fayard, 1984.

¹⁰ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, pp. 15-16.

¹¹ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 19.

¹² HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, trad. J. Gallo Reyzábal, Salamanca: Sígueme, 2007, p. 37.

“[L]as facultades que el hombre ejerce sobre sus ideas y en el silencio de los sentidos externos no tienen ninguna especie de espejo propio que las refleje exteriormente [...]. Así, la imaginación que crea o que reproduce una imagen sensible no se imagina a sí misma, la memoria no se puede apercebir a sí misma en el presente; el razonamiento, juez de todas las relaciones más elevadas, no se juzga o razona a sí mismo [...] la vida interior carga consigo su antorcha y se ilumina a sí misma con la luz que comunica”¹³.

A diferencia del conocimiento exterior, el criterio del sentido interno es, en alguna medida, heautónimo, esto es, no proviene de nadie más que de su propia operación. Esta heautonomía del ser interior tiene dos consecuencias inmediatas. Primeramente, si esta vida interior “carga consigo su antorcha”, es menester reconocer el rasgo primitivo del hecho que radica en ella, a pesar de no concluir en ella. En segundo lugar, el dualismo biraniano crea una profunda reforma en el cogito. No hay un dualismo entre *res cogitans* y *res extensa*. El dualismo de Biran escinde el ser interior, inabordable como un tipo de sustancia por su inmediatez, y el ser exterior, quien sí es elucidado en la ontología cartesiana. Si bien el reconocimiento del hecho primitivo ya habría sido encontrado en la obra de Descartes¹⁴, la relación de exterioridad y mediación observable en la argumentación cartesiana conduce a Biran a tomar distancia del cartesianismo: “si se presenta el entimema bajo la forma *yo pienso* (o yo existo por mí mismo), entonces soy una *cosa, una sustancia pensante*, por ende digo que la identidad real no tiene lugar, o al menos ella no tiene más esta suerte de intermediación que caracteriza el principio evidente por sí mismo”.¹⁵ Descartes habría alterado la verdad de su propio descubrimiento, eleva una “contradicción” con el hecho primitivo, en tanto que éste deviene *res cogitans* meramente por un criterio ajeno a su ser.

Si el hecho primitivo coincide con el cogito no sustancialista, habrá de responder a una instancia expresamente prejudicativa, y su comprensión debe elaborarse bajo este marco. Cuando Henry expresa que la obra de Biran es

¹³ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 67.

¹⁴ “*yo soy para mí mismo* enuncia el hecho primitivo, el enlace fenomenal entre el *yo (moi)* y el pensamiento o la apercepción, de tal manera que el sujeto no comienza ni continúa a existir para sí mismo sino en tanto que comienza o continúa a apercebirse o sentir su existencia, es decir, a pensar” (MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 124, cursiva del autor).

¹⁵ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 124.

una “gran reducción fenomenológica”¹⁶, ello no se debe a un elogio vacío. Podrían destacarse al menos 3 razones para considerar la filosofía biraniana como una fenomenología: a) Biran enfatiza la necesidad explorar el hecho primitivo tal como se da y dentro de los límites de lo que se da —es decir, evitar su estudio bajo la mediación de la trascendencia tal como lo habría hecho Descartes—; b) se trata de revelar el carácter trascendental del ser del sujeto, el modo por el cual aquella antorcha que ilumina la exterioridad se percibe a sí misma; c) al definir el hecho primitivo a partir del ser interior pero sin absorberlo a él, Biran evita la estrategia cartesiana de cancelar la existencia de la trascendencia para encontrarse con el hecho primitivo, y sólo rechaza utilizar la modalidad del acceso al ser exterior para analizar al ser interior. En consecuencia, aprehender el hecho consistirá en alcanzar la esfera de la inmanencia absoluta del sujeto, la cual es absoluta no por su universalidad lógica sino por su inmediatez e independencia ontológica respecto de las ideas o representaciones.

Habiendo determinado la partición ontológica y la metodología de acceso al ser interior, se debe identificar al hecho primitivo. El acceso al mismo procede bajo la impronta de la apercepción inmediata, cuestión crucial del *Ensayo* y que ya comienza en una Memoria de Berlín en 1807.¹⁷ En ese texto — que constituye prácticamente un borrador del *Ensayo*— Biran afirma que el ser del yo permanece “fuera de todo lo que puede ser conocido o expresado en esta noción de cosa o sustancia”.¹⁸ Para Biran, los atributos del yo son “modos vivientes” que expresan su libertad. Por lo cual, en lugar de poder ser analizados como cualidades inherentes a un sustrato, el yo debe ser observado en calidad de los “productos de la fuerza activa que lo constituye y que se apercibe o se manifiesta a sí mismo en los productos de su creación”.¹⁹ Como condición de un “yo pienso”, aparece un “yo actúo” o “yo puedo actuar”. Esta

¹⁶ HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, p. 44.

¹⁷ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *De l'aperception immédiate*, Œuvres Philosophiques, tome III, publiées par V. Cousin, Paris: Ladrangé, 1841. Este texto no aparece en la edición de Tisserand, ya que el propio Tisserand considera que el manuscrito no pertenece a dicha época y constituye más bien un borrador de la obra de 1924 *Nouveaux essais d'anthropologie* (TISSERAND, Pierre. *Essai de restitution et interprétation de l'écrit de M. de Biran publié par Cousin publié sur le titre de L'aperception immédiate*, Paris: Alcan, 1908).

¹⁸ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *De l'aperception immédiate*, p. 3.

¹⁹ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *De l'aperception immédiate*, p. 5.

fuerza o cogito actuante consiste para Biran en lo que llama el “sentido del esfuerzo” o “sentimiento de esfuerzo” o “fuerza hiperorgánica”, identificado con la voluntad. El sentimiento del esfuerzo cumpliría con el requisito fenomenológico de estar circunscripto a los límites de la experiencia del ser interior, y a su vez, mostrarse como único en su género. Para mostrar que la cuestión no es nueva, aun cuando su enfoque metodológico sí lo sea, el filósofo hace uso de varias citas contemporáneas para dar espesor a su decisión de analizar este sentimiento. Entre ellas, se halla una cita de las *Ideas para una filosofía de la naturaleza* de Schelling que expresa: “el acto de querer es en general la primera condición de la consciencia de sí mismo”.²⁰ De esta manera, el esfuerzo es lo único inmediatamente apercibido en la realización de su posibilidad, y a diferencia de la sustancia, que sólo sabe comprenderse mediatamente como objeto, este sentimiento ostenta “una fuerza productora que deviene yo por el único hecho de la distinción que se establece entre el sujeto de este esfuerzo libre y el término que resiste inmediatamente por su inercia propia”.²¹

Mediante este par de conceptos, es decir, fuerza y resistencia, Maine de Biran señala como fundamento del yo al cuerpo propio. Lo elemental de este señalamiento reside en que dicha caracterización del cuerpo propio es estrictamente psicológica o metafísica: el sentimiento del esfuerzo no depende del sistema muscular descrito por la fisiología, así como tampoco de la afección de los estímulos externos sobre éste; si bien participa de los mismos, este sentimiento entra en actividad por sí, sólo es “puesto en juego por una fuerza interior y *sui generis* que nosotros llamamos voluntad”.²² La acción motriz por la cual se efectúan movimientos libres del cuerpo es el símbolo de este esfuerzo: “no hace falta investigar otro origen que aquél de la vida misma del ser organizado, quien sólo siente en tanto que es movido y que sólo se mueve en tanto que siente”.²³ Esto significa que la experiencia misma del esfuerzo basta para determinar el ser del cuerpo. A diferencia del objeto representado e

²⁰ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 177.

²¹ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 179.

²² MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 184.

²³ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 195.

investigado bajo el conocimiento exterior, la esencia del cuerpo consiste en el movimiento mismo. Como ha interpretado Henry, movimiento y cuerpo propio son distintos nombres de una misma cuestión, y deben ser abordados de la misma manera. La reducción que alcanza Maine de Biran separa lo que él llama “cuerpo propio” del cuerpo de la fisiología. A pesar de que los movimientos volitivos son cronológicamente posteriores a los movimientos ciegos del instinto –como los movimientos del recién nacido– esta espontaneidad de la vida animal no determina el nacimiento de la voluntad ni es el origen del conocimiento –pues, no hay una determinación del sentido interno a través del sentido externo. Ante la conciencia de sí mismo desplegada en el sentimiento del esfuerzo, la cual sólo es lograda por el movimiento, hay una apercepción inmediata de la subjetividad. Henry señala tres notas distintivas del movimiento que lo vuelven objeto de investigación del conocimiento interior: a) es conocido por sí mismo, y por ende, plenamente inmanente; b) pertenece al yo, y por ende, no tiene nada que ver con un cambio objetivo de ubicación espacial, sino con la ejecución de los poderes de la fuerza actuante; c) no media entre el mundo y el yo a modo de un instrumento, puesto que no hay distancia fenomenológica entre el movimiento y el yo, el cuerpo como intermediario no es más que una ilusión producto del análisis del conocimiento trascendente.²⁴ De este modo, el movimiento pasa a tener un estatus trascendental en la ontología de la subjetividad. El análisis biraniano vuelve al movimiento lo que Henry llama una experiencia interna trascendental, esto es, la revelación originaria de la vivencia a sí misma: “el movimiento espontáneo da el despertar al alma, la hace nacer como el presentimiento de un poder que determina el primer esfuerzo querido, y con él, el primer conocimiento”.²⁵ Por lo tanto, el movimiento es la manifestación de la potencia de nuestro cuerpo subjetivo –i.e., el sentimiento del esfuerzo. Y así, el cuerpo propio coincide con la esfera de la subjetividad.

La preocupación por distinguir el movimiento subjetivo del movimiento del ser trascendente pone al cuerpo propio en un lugar doble. Si el movimiento

²⁴ HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, p. 95ss.

²⁵ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 201.
NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de 202
Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel, Buenos Aires. Editor responsable Juan Pablo E.
Esperón, ISSN 1853-7596. Volumen III, Año 3, 2013. Sitio web: <http://www.facultades-smiguel.org.ar>

subyace a todos nuestros sentidos, éste es el fundamento del sentir. Pero en el acto de sentir, nos otorgamos tanto un conocimiento del ser interior como del ser trascendente, pues el sentimiento del esfuerzo, a pesar de su simplicidad, se revela como el ser de la subjetividad solamente mediante un choque originario: “el yo es uno y simple, pero él sólo existe y se apercibe como tal en calidad de sujeto del esfuerzo, y relativamente a un término compuesto sobre el cual su fuerza se despliega”.²⁶ Como hemos dicho, la apercepción inmediata del yo sólo aparece en un encuentro con la trascendencia, aunque ella sea de una naturaleza absolutamente diferente a él. ¿Cómo logra el biranismo resolver esta dificultad sin caer en un impasse como la distinción sustancial cartesiana? Los datos de los sentidos, que no son partícipes de la corporalidad subjetiva trascendental, no constituyen el objeto *inmediato* de la apercepción, objeto del cual el yo es inseparable.

El esfuerzo tiene como compañero inmanente de sus actos a lo que Maine de Biran denomina “continuo resistente”, noción acuñada por Leibniz para definir la extensión. No obstante, a diferencia de Leibniz, la expresión encuadra perfectamente en el nuevo fenómeno de la corporalidad que describiría Biran, y por ende, acaba por obtener un significado diferente, donde pasa a definir la modalidad del conocimiento propioceptivo. Si hacemos a un lado o desconectamos las capas de la sensación muscular en la acción motriz, se advertirá en el acto de sentir, considerado en su pureza, la presencia constante e ininterrumpida de una resistencia que subyace a lo propio del movimiento exterior:

“Así como el espacio en el cual ejercemos nuestra locomoción exterior es el lugar de las intuiciones objetivas o la forma, la condición necesaria bajo la cual hay algo representado fuera de nosotros, asimismo esta extensión interior del cuerpo, objeto de la apercepción inmediata, de la cual el yo se distingue sin poder jamás separarsele, es el lugar de todas las impresiones internas que solamente pueden ser percibidas o sentidas por el yo bajo esta forma local sin la cual permanecerían, siempre confundidas en la combinación viviente, como afecciones simples o percepciones oscuras”²⁷.

²⁶ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 202.

²⁷ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, pp. 206-207. NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel, Buenos Aires. Editor responsable Juan Pablo E. Esperón, ISSN 1853-7596. Volumen III, Año 3, 2013. Sitio web: <http://www.facultades-smiguel.org.ar>*

Este espacio interior es el medio por el cual el movimiento del cuerpo subjetivo se dispara hacia la trascendencia, funciona como tercer término entre el esfuerzo subjetivo y la resistencia absoluta de la trascendencia. Este continuo está fuera de toda interpretación representativa del conocimiento trascendente. Recordemos que Biran nos hablaba de un “término que resiste *inmediatamente* por su inercia propia”, un término que no se enfrenta a nosotros a modo de un obstáculo mediador, sino al modo de una efectivización inmediata y sin distancia del sentimiento del esfuerzo. Entonces, el continuo resistente se da en el movimiento interior del esfuerzo y no es aprehensible desde ninguna facultad trascendente del organismo, incluyendo al tacto. Es preciso diferenciar las sensaciones debidas al tacto del sentimiento de resistencia propio a dicho tacto, ya que todas las percepciones continuas se reúnen en el mismo continuo resistente: “todos los movimientos ejecutados por la mano, todas las posiciones que ella tomó recorriendo el sólido, pueden ser repetidas en ausencia de ese sólido”.²⁸ Cualquier formación del conocimiento trascendente depende de esta relación vital entre el esfuerzo y el continuo resistente, como expresa Biran con mucha más claridad en una obra ulterior:

“Separemos el objeto. La misma determinación voluntaria puede efectuarse fuera del concurso de toda fuerza exterior, los actos se reproducen y son apercibidos en la propia determinación de su potencia que *no ha cambiado*; la fuerza de resistencia (*no yo*) ya no está, pero el recuerdo que la relaciona y la reconoce como ausente resurge de un contraste o de una comparación análoga a aquélla que estableció su existencia, lo que supone el recuerdo de la comparación primera. Las cualidades perceptibles del objeto pueden volver a narrarse en la imagen que les dio lugar, y mientras que la atención se aplique todavía a tratar de comprender sus relaciones compuestas, los actos que determinan estas relaciones pueden reflejarse en un sentido más íntimo; la única cosa que falta es la *sensación*”²⁹.

El continuo resistente, entonces, no es sólo el medio fenomenológico que permite al yo acceder a la trascendencia, sino también aquél que permite que el yo sea lo que es, una fuerza actuante, pues sin él, como efectivización del esfuerzo volitivo, el yo no sería más que una posibilidad estática, y por

²⁸ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 408.

²⁹ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Œuvres, tomes III et IV, publiées par P. Tisserand, Paris: Félix Alcan, 1932, pp. 182-183.

ende, incognoscible para sí. De este modo, la apercepción inmediata se bifurca en apercepción del yo como sentido del esfuerzo motriz y en apercepción de un continuo resistente sin distinciones, límites o locaciones específicas que se vuelve actualización de la potencia motriz. Es necesario relevar la ambigüedad que aparece en el planteo biraniano: el continuo resistente es tanto la constitución de la identidad entre el yo y el cuerpo propio como el primer choque con la alteridad. Sin embargo, desde la perspectiva biraniana, esta ambigüedad no resulta problemática, sino fundamental en la caracterización del hecho primitivo. En la Introducción del *Ensayo* ya afirmaba que “todo es antítesis para el hombre; él es en sí mismo una antítesis primitiva e inefable”.³⁰ Sin embargo, siguiendo a Henry, esta dualidad irreductible no pone en aprietos al biranismo respecto de la relación del alma y el cuerpo. La filosofía apriorista –aquella que toma criterios de la trascendencia para fundamentar lo inmanente– erige este problema al encontrarse imposibilitada para aprehender el sentimiento del esfuerzo como experiencia interna trascendental. Frente al “punto de vista noumenal” que escinde intelectualmente dos sustancias, el “punto de vista fenomenal” hace patente la relación entre continuo resistente y yo, así como demuestra la mera derivación del punto de vista noumenal.³¹

Dada la tematización del continuo resistente, la interpretación henriana separa en Biran dos corporalidades que difieren expresamente del cuerpo objetivo: un cuerpo subjetivo trascendental y un cuerpo orgánico como aplicación del esfuerzo que sólo el primero puede experimentar y que está por fuera de toda determinación representativa del conocimiento exterior. La resistencia indiferenciada de la extensión interior expresa su unidad pragmática para efectivizar los poderes del cuerpo trascendental a partir del cuerpo trascendente o exterior. Esta espacialidad originaria que expresa el cuerpo orgánico permite desbancar la visión empirista de la sensación como elemento simple: ahora la sensación debe ser interpretada como un compuesto en el cual la condición y la conclusión del mismo son el cuerpo trascendental y el cuerpo trascendente respectivamente, pues sólo hay conocimiento de lo

³⁰ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 29.

³¹ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, pp. 162-164. Cf. HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, pp. 212-213.

exterior cuando hay una “consistencia del cuerpo propio” que únicamente puede conocerse “desde dentro sin poder representarse hacia fuera”.³²

II. Biranismo y antibiranismo henriano.

II. 1. *Inmanencia: monismo y receptividad.* La extensa tesis doctoral de Henry, *La esencia de la manifestación*, se aboca a determinar la estructura de la fenomenalidad, deslindando para ello la esencia del Ego, el fenómeno y la revelación. Atravesando a estas problemáticas, se enarbola una filosofía de la inmanencia que vertebrará la estructura misma de la fenomenalidad. Este terreno de la inmanencia y la manera particular de su concepción son plenamente tributarios de Biran, si bien el filósofo decimonónico es apenas mencionado en la obra. Esta deuda filosófica puede rastrearse en al menos los dos siguientes puntos: la crítica al monismo ontológico, y el problema de la receptividad.

El monismo ontológico es la expresión con la cual Henry aúna los esfuerzos fallidos de la filosofía por determinar la esencia de la manifestación a partir de la exterioridad del mundo, lo cual, en lugar de unificar e identificar dicha esencia, acaba por ocultar una distancia interior a ella que devendría insalvable: “la obra de la distancia fenomenológica comprendida como un poder ontológico, como una distancia naturante y no sólo naturada, es justamente *instituir el intervalo gracias al cual el ser podría aparecerse para sí mismo*”.³³ A través de la historia de la filosofía occidental, existe como fundamento de la manifestación un dualismo entre el ser y su imagen que termina alienándolos, y esta alienación es la que constituiría la manifestación.³⁴ Ello significa que el sujeto sólo puede manifestarse a sí mismo volviéndose objeto para él; siguiendo al propio Descartes, sólo mientras se pronuncia o concibe como objeto de mis actos intelectuales la proposición “yo soy, yo existo” es que me advierto fundamento inconmovible de la verdad.³⁵ Del mismo modo, la intencionalidad fenomenológica, como fundamento del fenómeno, guardaría

³² MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 216.

³³ HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, p. 81.

³⁴ HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, p. 87.

³⁵ DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*, Œuvres, tome IX, publiée par C. Adam et P. Tannery, Paris : Cerf, 1904, p. 19.

consigo aquellos presupuestos que reivindican el monismo ontológico de la fenomenalidad. En contraposición, la fenomenología henriana exige que, en primer lugar, el aparecer de la trascendencia radique en un acto de aparición que se manifieste a sí mismo en su proceder, esto es, como autoafección.

El biranismo, al radicalizar el dualismo de las ontologías modernas, logra quebrar esa imposición del monismo ontológico por dos grandes razones. En primer lugar, puesto que la manifestación del hecho primitivo “carga consigo su *critérium* sin tomarlo prestado de otro lado”³⁶, éste no se despliega como distancia fenomenológica; más bien, exige una autocaptación inmediata para ser reconocido como tal, donde toda forma de exteriorización o alienación coartan su conocimiento legítimo. En segundo lugar, la relación entre cuerpo trascendental y cuerpo trascendente proporciona a Henry la posibilidad de establecer una fundamentación ontológica que sobrepasa la filosofía de la corporalidad para encontrar en ella el inicio de una ontología de la subjetividad y del fenómeno. En la filosofía biraniana, Henry ha advertido que la esencia de la trascendencia se halla en la inmanencia:

“Si la unidad del cuerpo trascendente es la unidad de la vida absoluta del cuerpo subjetivo queda con ello afirmada la verdad de estos dos cuerpos al tiempo que sale a la luz el fundamento de la pertenencia al ego del cuerpo orgánico, fundamento que reside precisamente en su unidad, que es la unidad de la subjetividad absoluta”.³⁷

Asimismo, la relación entre inmanencia y trascendencia también puede hallarse en la cuestión de la receptividad. La receptividad es la condición de manifestación del horizonte del ser, aquello mediante lo cual él se coloca como trascendencia: “lo que se trata de recibir no es el ente sino el medio fenomenológico puro en el cual el ente puede manifestarse, es decir, ser recibido en su vuelta”.³⁸ Por la receptividad, la manifestación del horizonte del ser es posible, pero en contra de la tradición fenomenológica que asocia el horizonte con la trascendencia, lo que hay que entender por horizonte es el fundamento de la trascendencia. Esto significa que el medio ontológico del

³⁶ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 68.

³⁷ HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, p. 180. La cursiva es del autor.

³⁸ HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, p. 208.

horizonte no debería ser confundido con el medio abierto por él, “[t]ransferir la realidad del acto que abre el medio del ser a este medio abierto [...] es atribuir a éste el estatuto fenomenológico de lo que se encuentra, de hecho, producido por él”.³⁹ Del mismo modo que las facultades no se captan a sí mismas como captan sus objetos sino en su propia actividad, la esencia de la receptividad debe, pues, hallarse fuera del campo óntico de la trascendencia que esta constituye: “la trascendencia no es lo que asegura la posibilidad de su propia receptividad, significa que la manifestación originaria de la trascendencia no es obra de la trascendencia misma”.⁴⁰

Bajo estos términos, la receptividad deviene un problema central en el análisis henriano al coincidir con la exigencia por determinar la esencia de la fenomenalidad en cuanto tal. Si la trascendencia ya no guarda consigo la presencia de su estructura interna, entonces debe encontrarse en la inmanencia el punto de fundamentación, pues es en la inmanencia donde se supera la lógica del monismo ontológico y se capta la esencia de la manifestación mediante la autoafección. La realidad de la receptividad no consiste en un contenido ontológico indeterminado u oculto sino plena e inmediatamente exhibido. Mientras que la mediación designa la acción por la cual el ser vuelve manifiesto al ente, la inmediatez es el modo por el cual el ser se da en la inmanencia, designa la posibilidad interna del ser. Si el contenido ontológico no puede ser referidos a una ‘x vacía’ en la que se le encajan los contenidos fenomenológicos de la trascendencia, este contenido ontológico de la receptividad (que Henry denomina en varias ocasiones el manifestante) no es otro que el ser mismo del contenido fenomenológico (lo manifestado) de la trascendencia como tal. Así que, “porque ella revela y vuelve así posible la trascendencia en su mismo ser”⁴¹, la inmanencia deviene la esencia de la trascendencia en tanto aquella la revela de tal modo que la vuelve posible en su esencia, que no es otra que la de manifestarse, “*es su revelación*”.⁴² Del mismo modo que el hecho primitivo del sentimiento del esfuerzo fundaba el

³⁹ HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, p. 241. La cursiva es del autor.

⁴⁰ HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, p. 258.

⁴¹ HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, p. 311.

⁴² HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, p. 313. La cursiva es del autor.

aparecer del cuerpo propio y del mundo trascendente sin identificarse con él, la inmanencia de la receptividad descubre la fenomenalidad de la trascendencia y su verdadero lugar en el estudio del proceso de manifestación. Estos puntos donde el biranismo echa sus raíces implícitamente son cruciales para la tesis central de la filosofía de Henry: la vida como autoafección. En la estructura interna de la inmanencia se desarrolla la vida como revelación de sí a sí misma (lo que Henry llama “soledad” en el párrafo 37 de *La esencia de manifestación*), y su esencia, lejos de devenir un contenido al que debe donársele su sentido, no es ni más ni menos que la revelación misma o experiencia de sí: “es la Parusía misma quien se presenta a sí misma en la Parusía, porque la revelación es ella misma, porque la Parusía es, en su estructura, la Unidad”.⁴³

II. 2. La pasividad originaria de la vida: entre la sustancia y la resistencia. La estructura de la fenomenalidad parece haber sido encaminada por la impronta del pensamiento biraniano. Sin embargo, la interpretación ontológica de la revelación dispone de una característica que parece chocar con el presupuesto más fuerte de la inmanencia en la obra de Biran: la fuerza activa. Si la manifestación de los entes implica la capacidad que ellos tienen para afectarnos, y en tanto que esta manifestación precisa de la manifestación ontológica del horizonte a través de la receptividad, la afectividad deviene un rasgo de la inmanencia que debe ser dilucidado, pues “lo que se siente sin que lo sea por la intermediación de un sentido es en su esencia afectividad”.⁴⁴ Esta afectividad, donde lo que afecta y lo que es afectado se identifican, participa en la esencia de la manifestación, pues es aquello que define a la autoafección. Así, la afectividad, en tanto dato fenomenológico de la inmanencia, pone al descubierto una pasividad originaria dentro de la autoafección de la vida: “el sentimiento se siente [...], es dado a sí mismo de tal manera que, en este ser-dado-a-sí-mismo que lo constituye, él aparece, no como dato, sino precisamente como siempre ya dado a sí mismo”.⁴⁵ Sin la pasividad originaria,

⁴³ HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, p. 356.

⁴⁴ HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, p. 577.

⁴⁵ HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, p. 589.

la experiencia de sí que define a la vida quedaría herida de muerte por el monismo ontológico, dado que no habría identidad posible entre lo afectante y lo afectado, y por ende, la manifestación se constituiría a partir de la alienación. Es sólo a partir del padecer (*souffrir*) inmanente del sentimiento que expresa su impotencia –impotencia en tanto que no puede negarse su autodonación– que la potencia de la vida puede desplegarse.

Ahora bien, si bien la receptividad responde a la pasividad originaria de la manifestación, el hecho primitivo carecería absolutamente de cualquier consideración sobre una pasividad originaria que lo defina como autoafección. Para Henry, la pasividad originaria subyace al ser de la subjetividad, y debe considerarse una propiedad intrínseca al sentido ontológico de la relación entre fuerza y resistencia, descubrimiento logrado a partir de la fenomenologización del biranismo. Ello, sin embargo, acarrea una ruptura esencial con las tesis de Biran. De acuerdo con el intenso estudio de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, no hay una teoría de la pasividad que tenga valor ontológico. Ésta, más bien, queda restringida al campo óptico, al plano del conocimiento de lo exterior, circunscripta a la vida animal. El fenomenólogo considera, por ello, que la argumentación de Biran se pone en riesgo: “Biran está confundiendo, bajo los términos de vida orgánica o animal, tres clases de realidades muy diferentes: 1º ciertas *Erlebnisse* [vivencias] (afecciones, imágenes, por ejemplo); 2º unos movimientos fisiológicos objetivos, y para él, mecánicos; 3º una clase de vida fisiológica inconsciente”.⁴⁶ Principalmente, la inclusión del primer punto introduciría a Biran en una aporía al vaciarse de recursos para comprender, por ejemplo, la facultad de la imaginación, dado que Maine de Biran no logra establecer correctamente el estatuto de dicha facultad, ni encuadra correctamente su región: las imágenes parecen ya no constituir vivencias sino que se desarrollan como un mero quehacer de la vida orgánica no-subjetiva.⁴⁷ Por lo cual, la falta de una consideración ontológica sobre la

⁴⁶ HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, p. 220.

⁴⁷ “[L]as imágenes de los colores pueden todavía reproducirse espontáneamente en el órgano [...]. Esta facultad de reproducción espontánea de las imágenes, absolutamente extranjera al pensamiento o al yo, parece, en efecto, depender exclusivamente de las leyes del organismo, o de la especie de vibrabilidad [*vivratilité*]” (MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 299).

pasividad denotaría una deuda con el dualismo cartesiano al confundir la pasividad con la acción en el campo de lo orgánico, algo similar a lo que acontece en *Reglas para la dirección del espíritu*, donde Descartes definió la sensación, la memoria y la imaginación bajo el campo de lo meramente mecánico y capaz de prescindir del entendimiento.

Siguiendo a Henry, la coextensión entre cogito y sentimiento del esfuerzo terminaría por falsear la filosofía de Biran. Al escindir el ser sentiente del yo individual, lo activo y lo pasivo no poseen sino una distancia inconciliable, de tal manera que “la impresión parece incompatible con una estructura ontológica que se agota con la actividad motriz [...] esa impresión, no obstante, pertenece a la experiencia concreta y cotidiana del ego”.⁴⁸ Esta distancia entre lo activo y lo pasivo acompaña siempre al segundo período del pensamiento de Biran, algo que claramente se ilustra con el caso patológico que describe Rey Régis en su *Historia natural del alma*, ejemplo que Biran emplea con obsesión. De acuerdo con el caso descrito por Régis, un individuo que posea una parálisis motriz total desde su nacimiento, no tendría la capacidad de apercibirse, y por tanto, sería un ser puramente afectivo cuyo yo, en realidad, no es conocido por sí mismo, y por ende, el individuo paralizado carecería de vida yoica.⁴⁹ Desde *Influencia del hábito sobre la facultad de pensar*, donde Biran hace un análisis taxativo de los hábitos pasivos y los hábitos activos, se concluye que, mientras que el prolongamiento de los hábitos pasivos, a saber, aquellos correspondientes al plano del ser exterior como los sentidos del organismo, dificultan el acceso cognoscitivo, los hábitos activos,

⁴⁸ HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, p. 224.

⁴⁹ “Podemos inducir, con mucha probabilidad [...], que un niño que naciera incapacitado en todo su cuerpo para el movimiento, como lo era en parte el paralítico del M. Régis, [y] estuviese dotado de la facultad de sentir en el más alto grado, no habría sino una suerte de existencia absoluta puramente afectiva; no teniendo idea o conocimiento de su cuerpo, él ya no tendría la apercepción interna del yo, y no podría elevarse como ser puramente sentiente al rango de persona individual. Así, todas las facultades de este ser incompleto se encontrarían desarrolladas en la sensación, y no se desprenderían jamás de ella para transformarse en ideas. Tal es el hombre que sueña, para todas las impresiones recibidas en este estado donde la sensibilidad vive mientras que el yo está suspendido. Así estamos [suspendidos], aunque despiertos, para una muchedumbre de impresiones muy interiores que, teniendo su sede en órganos absolutamente extraños al sentido del esfuerzo, no se circunscriben en ningún lugar determinado del cuerpo, y permanecen de este modo siempre vagos, generales, desapercibidos” (MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, pp.210-211).

como ciertas formas de la memoria, el uso del lenguaje, o el movimiento corporal, lo favorecen: “la sensación continuada o repetida se marchita, se oscurece gradualmente, y acaba por desaparecer sin dejar tras ella ninguna marca. El movimiento repetido se vuelve siempre más preciso, más rápido y más fácil”.⁵⁰

Con todo, Henry intenta dotar al biranismo de una suerte de doctrina esotérica de la pasividad. Cuando Biran critica al sensualismo, lo hace presuponiendo un campo de la vida en general gracias al cual es posible volverse uno con el sentido orgánico, “como si no fuese ya algo dentro de sí mismo como ser viviente”.⁵¹ Allí, de acuerdo con Henry, se expresa un plano de la vida pasiva que tiene estatuto trascendental, el cual esboza una ausencia de distancia entre afectante y afectado que Biran no puede desarrollar en toda su potencia, si bien ya en los estudios sobre el recuerdo y la memoria se anticiparían, para el fenomenólogo, los descubrimientos de las síntesis pasivas del yo que iniciará la fenomenología trascendental husserleana: “Basta con que el yo haya estado presente a la primera sensación representativa, incluso sin participar de ella expresamente con su actividad, para que la reminiscencia personal, que es la conciencia del yo pasado, se encuentre en la imagen que esa sensación deja detrás de ella”.⁵²

Ahora bien, esta corrección sobre el pensamiento biraniano no termina tornándose sino una antítesis de la obra de Maine de Biran, posición que Henry no ha logrado explicitar, o bien admitir. Para evidenciar ello es indispensable precisar dos puntos en la lectura henriana sumamente entrelazados. El primero de ellos consiste en que Henry no ha profundizado con legitimidad el gran problema que encuentra Biran en la pasividad: la asociación con la sustancia. En el *Ensayo*, pero principalmente en la memoria *Sobre la apercepción inmediata*, Biran expresó como propio de la noción cartesiana de sustancia que él rechaza –por las razones ya expuestas– el carácter de pura pasividad. El

⁵⁰ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Œuvres, tome II, publiées par P. Tisserand, Paris: Félix Alcan, 1922, pp. 300-301.

⁵¹ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 288. Cit. en HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, p. 226.

⁵² MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 328. Cit. en HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, p. 228.

biranismo no es capaz de tematizar la pasividad de la subjetividad de manera explícita al entender que lo pasivo tiene el carácter de la sustancia abstracta o sustrato de atributos finitos, lo cual implicaría la apercepción mediada del sujeto: “La noción de una sustancia [...] no sabría ser observada como inmediata, a menos que no se coloque el sujeto ante el objeto, o que no se investigue en aquella las condiciones o el tipo ejemplar de la existencia, o de la apercepción interna de éste”.⁵³ Biran no ha de modificar su parecer respecto de la dualidad irreductible inherente en el hombre. Existe una pasividad originaria en el biranismo, pero ella es la pasividad orgánica a partir de la cual el sentimiento del esfuerzo se apercibe a sí mismo: “la acción de la voluntad es necesariamente acompañada, precedida o seguida de alguna pasión”.⁵⁴ Ciertamente, Maine de Biran no le otorga, en sentido estricto, un valor ontológico a la pasividad. Aun así, esto no lo coloca en la línea del monismo ontológico, al menos, en lo que respecta a las intenciones de su ciencia de los hechos interiores, pues: a) se reivindican dos tipos de fenomenalidades distintas (hechos interiores y hechos exteriores); y b) el examen del hecho primitivo, más que afirmar una distancia fenomenológica, logra evidenciar la falta de distancia entre los regiones del ser a pesar de su radical divergencia.

Asimismo, debe relevarse en el *Ensayo* otra noción de sustancia que se adiciona a la sustancia abstracta del cartesianismo. Podría ser denominada sustancia fáctica, pues proviene del examen de la derivación categorial a partir del hecho primitivo. Para el filósofo decimonónico, causalidad, sustancia, unidad e identidad son ideas derivadas de la experiencia del hecho primitivo. Entre ellas, la sustancia se destaca como una derivación de la relación entre la fuerza hiperorgánica y el continuo resistente, donde éste último “sirve de lazo común”, pues “las modificaciones se difunden, por así decirlo, sobre los diferentes puntos de este continuo, fijándosele, distinguiéndose y localizándose en él. Está entonces, de alguna manera, por debajo de todas”.⁵⁵ Esta es la única noción derivada de la relación trascendental entre fuerza y resistencia como la expresión del infatigable movimiento subjetivo, relación que “se altera y

⁵³ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *De l'aperception immédiate*, p. 6.

⁵⁴ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *De l'aperception immédiate*, p. 70.

⁵⁵ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, pp. 220-221. NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de 213 Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel, Buenos Aires. Editor responsable Juan Pablo E. Esperón, ISSN 1853-7596. Volumen III, Año 3, 2013. Sitio web: <http://www.facultades-smiguel.org.ar>*

se oscurece cuando, desplazándolas de su base natural, se las transporta a las cosas de afuera”, es decir, al plano donde surge la noción abstracta, la cual “siempre fue concebida bajo una relación de *pasividad*”.⁵⁶

Esta caracterización de la sustancia a partir del hecho primitivo exige realizar una segunda precisión de la interpretación henriana, tal vez más fundamental: ¿cuál es el estatuto del continuo resistente? Si bien Henry apenas hace una referencia al problema de la sustancia al criticar la falta de una teoría de la pasividad, no omite, implícitamente, la particularidad de la sustancia derivada del hecho primitivo. Más aún, propondría considerar que la co-implicación entre experiencia del mundo y experiencia trascendental de sí mismo está dada como sustancial:

“el conocimiento del mundo por el cuerpo y el conocimiento originario del cuerpo por sí mismo no son dos conocimientos diferentes, dado que el segundo es *la sustancia misma del primero*. La experiencia trascendente es, en sí misma, una experiencia interna trascendental, la experiencia originaria es una experiencia en la que nos son presentes el ser del mundo y el ser del cuerpo, aunque el modo en que efectúa esta presencia sea radicalmente diferente en cada caso: el cuerpo, en la inmanencia absoluta de la subjetividad; el mundo en el elemento trascendente”.⁵⁷

En el sentido expresado en este pasaje, el cuerpo subjetivo inmanente es la sustancia de la trascendencia, cuya mediación es la relación entre el esfuerzo y el continuo resistente. Ahora bien, esta sustancia, al carecer de elementos idealistas, no puede para Biran de ningún modo poseer pasividad, pues la pasividad es un elemento exclusivo de lo fundado en el conocimiento exterior, y no de lo fundante en el sentimiento interior. El sustrato interior no es sino la actividad interior y constante del movimiento subjetivo. En estos términos, Henry parece esquivar la posibilidad de que el continuo resistente posea un estatuto ontológico, y por ende trascendental. Como ha señalado Grégori Jean, el objetivo henriano consiste en interpretar la dualidad fuerza-resistencia en un sentido ontológico, superando el plano óptico del cartesianismo. Sin embargo, esto se traduce en una distinción entre la

⁵⁶ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 222. La cursiva es del autor.

⁵⁷ HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, p. 140. La cursiva es nuestra.
NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de 214 Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel, Buenos Aires. Editor responsable Juan Pablo E. Esperón, ISSN 1853-7596. Volumen III, Año 3, 2013. Sitio web: <http://www.facultades-smiguel.org.ar>*

posibilidad ontológica de la subjetividad y el acto efectivo que se manifiesta a partir de la relación entre fuerza y resistencia⁵⁸, lo cual terminaría por vaciar de cualquier estatuto legítimamente ontológico al continuo resistente. Aunque sea cierto que algunos pasajes del *Ensayo* invitan a confundir el continuo resistente con el plano del ser exterior, en esos pasajes se evidencia un uso lebniciano de la expresión “continuo resistente”, pero no estrictamente la biraniana. En la misma línea, Sébastien Laoureux, quien ha explorado con exhaustividad los usos henrianos del continuo resistente, señala que *Filosofía y fenomenología del cuerpo* sostiene – sin realmente resolver– una tensión entre la correlación y la no-correlación entre el movimiento subjetivo y el continuo resistente, ya que el cuerpo subjetivo es ante todo dado a sí mismo, y el continuo resistente, pensado como cuerpo orgánico, parecería estar por fuera de las dos esferas de la fenomenalidad (inmanencia y trascendencia). Si el término resistente sólo encuentra su certeza a partir de la certeza absoluta de la subjetividad, el continuo estaría ubicado más cerca de la lógica del cuerpo trascendente que del cuerpo inmanente, dejando la solución a su estatuto en un lugar, como mínimo, ambiguo, funcionando más bien como la primera determinación del mundo o trascendencia.⁵⁹

Posteriormente, como también señala el Laoureux⁶⁰, la posición del continuo resistente en el esquema henriano pasa a tener un lugar más cercano al trascendental, particularmente en los párrafos 26 a 28 de *Encarnación*, donde el continuo resistente pasa de ser una resistencia relativa a ubicarse como una resistencia interna desde la cual logra pertenecer a la esfera de la inmanencia: “igual que la figura espacial se recorta en el espacio y no existe nunca más allá de él, el continuo resistente *permanece como algo interno* al «yo puedo» cuyo poder experimenta”⁶¹. La autorrevelación pátlica de la vida, que no es otra que la autorrevelación de la carne, sólo se dona en el

⁵⁸ JEAN, Grégori. «Habitude, effort et résistance : une lecture du concept henryen de passivité», *Bulletin d'analyse phénoménologique* VIII, 1 (Actes 5), 2012, pp. 468-469.

⁵⁹ LAOUREUX, Sébastien. “Immanence et intentionnalité. Les figures du «continu résistant» biranien dans la phénoménologie matérielle”, *Revue philosophique de Louvain*, Tome 103 1-2, Louvain: L'institut Supérieur de Philosophie, 2005, pp. 32, 36.

⁶⁰ LAOUREUX, Sébastien. “Immanence et intentionnalité. Les figures du «continu résistant» biranien dans la phénoménologie matérielle”, p. 35.

⁶¹ HENRY, Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne*, trad. de J. Teira, G. Fernández y R. Ranz, Salamanca: Sígueme, 2001, p. 194. La cursiva es nuestra.

automovimiento como un ineludible “primer motor móvil” que dispone de todos sus poderes de acción. El continuo resistente, así, no se da más que en el automovimiento y “en ausencia de toda intencionalidad representativa”⁶², lo cual no diluye la distinción entre cuerpo trascendental y cuerpo orgánico, pero se patentiza que, gracias al continuo resistente, existe “*un cuerpo previo a la sensación, previo al mundo*”.⁶³ Estos pasajes muestran un cambio de perspectiva atendible y, de algún modo, necesario: sería erróneo restar valor trascendental a la condición de efectivización de los poderes del cuerpo. Si el continuo resistente no es entendido como plenamente *interior*, el puente que realizaría constituiría una mera denominación de un ocasionalismo donde se unen contingentemente modos de ser incompatibles por esencia, en lugar de una fundamentación de uno sobre otro. De este modo, puede afirmarse que *Filosofía y fenomenología del cuerpo* atribuye a Biran un cartesianismo que no posee.

En cualquier caso, no creemos posible que esta revisión del continuo resistente pueda sugerir una doctrina de la pasividad originaria en el sentido henriano. El autor del *Ensayo* no vacila nunca en afirmar que ese espacio interior “tiene su origen en el ejercicio del sentido especial del esfuerzo, y que dicho origen no es esencialmente inherente a toda modificación de la sensibilidad”.⁶⁴ Por lo tanto, el continuo resistente no podría ser entendido bajo los términos de la afectividad y la pasividad sin conducirnos a un antibiranismo, porque aquél no muestra el carácter pático de la vida del yo, sino el carácter ejecutante y activo de la misma. Allí donde ha resistido continuamente la obra de Biran, habría de comenzar la de Henry, cuyos aspectos fundamentales comienzan por Biran para dejar un legado radicalmente heterogéneo, a pesar de haber declarado que él fue para Henry “la única verdadera ayuda que he recibido”.⁶⁵

⁶² HENRY, Michel. *Encarnación*, p. 192.

⁶³ HENRY, Michel. *Encarnación*, p. 193. La cursiva es del autor.

⁶⁴ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 211.

⁶⁵ HENRY, Michel. *Autodation. Entretiens et conférences*, Paris: Beauchesne, 2004, p. 161.

III. Conclusión: El fundamento biraniano de la fenomenalidad.

Al analizar las nociones de sustancia y continuo resistente en la obra biraniana, nos encontramos en mejores condiciones para describir el carácter de la fenomenalidad en esta ciencia de los hechos interiores. Si el continuo resistente no consiste sino en la realización originaria de las potencias del cuerpo propio, pertenece al campo de los fenómenos interiores, y si es la *conditio sine qua non* del acceso a la trascendencia como tal, podría afirmarse que el biranismo propone una doctrina de la autoafección. El autoafectivismo implica no sólo que toda donación del fenómeno debe presentarse a sí misma, sino un sentimiento por el cual el sujeto de esa donación se encuentra a sí mismo sin distancia, es decir, en plena inmanencia.⁶⁶ Ahora bien, ¿acaso este autoafectivismo que sugiere el estudio de la corporalidad es el mismo que propone Henry? La tesis henriana se elabora con dos interlocuciones: frente a la descripción fenomenológica de la vida carnal, se enfrentarían dos descripciones fenomenológicas del mundo, una donde la reducción vuelve lo corporal meramente material (Galileo), y otra que hace de la relación sentiente y sentido una relación intencional (Merleau-Ponty), lo que conllevaría una confusión de la fenomenalidad con la exterioridad: “Merleau-Ponty muestra, por el contrario, que la conciencia sólo tiene sentido como conciencia encarnada, y que es bajo esta condición que puede ser considerada como conciencia de algo”.⁶⁷ El heteroafectivismo merleau-pontyano, entonces, no supone una autorrevelación del mismo acto de manifestación independiente de la trascendencia, sino que es la apertura carnal hacia el mundo, dada en la reversibilidad entre lo sentiente y lo sensible, lo que acompaña a la revelación de sí.⁶⁸

Dejando para reflexiones ulteriores las consecuencias de ubicarse en una u otra concepción⁶⁹, lo trabajado nos demuestra que no puede posicionarse automáticamente al biranismo dentro de la filosofía de la

⁶⁶ BARBARAS, Renaud. *Le tournant de l'expérience*, p. 138.

⁶⁷ BARBARAS, Renaud. *Le tournant de l'expérience*, p. 140.

⁶⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 2001.

⁶⁹ Al respecto, además de la obra de Barbaras, Cf. RALÓN, Graciela. «Fenomenología del sentir: autoafección y heteroafección», *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. IV, Lima: Circulo Latinoamericano de Fenomenología (Pontificia Universidad Católica del Perú), 2012, pp. 183-191, http://www.clafen.org/AFL/V4/183-191_SC1-6_Ralon.pdf

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel, Buenos Aires. Editor responsable Juan Pablo E. Esperón, ISSN 1853-7596. Volumen III, Año 3, 2013. Sitio web: <http://www.facultades-smiguel.org.ar>*

autoafección. En tanto que existe una fundamentación de la trascendencia a partir de la inmanencia, y concibiendo al continuo resistente como partícipe de la inmanencia, puede sostenerse la autoafección como carácter de la fenomenalidad, si por ella comprendemos que la esfera del ser interior se manifiesta a sí misma en la relación del sentimiento del esfuerzo y el continuo resistente. Existe una región ontológica que, utilizando nuevamente las palabras de Biran, se ilumina a sí misma. Empero, la inmanencia biraniana, en sentido estricto, no se afecta a sí a partir del continuo –pues lo único que *afecta* yace en la resistencia absoluta de la materia–, sino que se *ejecuta desde él*, el yo “se distingue sin poder jamás separársele”⁷⁰. Efectivamente, el continuo resistente es partícipe inmanente de la interioridad, pero no se lo aprehende como coextensivo al sentimiento del esfuerzo, ya sea porque cuerpo trascendental y cuerpo orgánico nunca acaban por fusionarse, ya sea porque el cuerpo orgánico no puede ser propiamente afectado. Por ende, afectado y afectante no han de identificarse en el campo de los hechos interiores. Así, la balanza parecería colocar a Biran también en la posición heteroafectivista, pero esta posición es distinta de la pasividad merleauPontyana que expresa la apertura de la carne hacia el mundo. Si se recuerda el caso de la discapacidad motriz total de Régis, es decir, un estado donde se es incapaz de realizar movimientos concretos susceptibles de objetivación, no se alcanza una auténtica apercepción del yo, según lo ha interpretado el propio Biran. Entonces, la relación de fundamentación vuelve a la inmanencia la condición necesaria, pero no la condición suficiente: sin un acceso a la trascendencia, la apercepción inmediata no concluye toda su evidencia. Reiteremos la cita de la memoria de Berlín: “la acción de la voluntad es necesariamente acompañada, precedida o seguida de alguna pasión”.⁷¹ Existe una heteroafección en el biranismo, cercana a la circularidad entre sentiente y sentido que propone Merleau-Ponty, la cual, no obstante, no porta una pasividad que constituye la relación sentiente y sentido, sino una pasividad que define solamente el campo de lo sentido. Una denominación más apta que sugerimos para rubricar el

⁷⁰ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 207.

⁷¹ MAINE DE BIRAN, François Pierre. *De l'aperception immédiate*, p. 70.

carácter biraniano de la fenomenalidad es la de una heteroafección inmanente. En los términos del debate propuesto por Barbaras, esta expresión sería un oxímoron, la autoafección se limita al campo de la inmanencia y la heteroafección enuncia la necesidad de una trascendencia o sobrepasamiento para el conocimiento de sí. Sin embargo, en el biranismo, al menos en su segunda etapa, hay una afección de lo externo cuya fundamentación se da en la inmanencia: la experiencia interna trascendental de la vida interior no puede revelarse como el fundamento del aparecer hasta no alcanzar un encuentro con lo que aparece en cuanto tal, con lo trascendente. La filosofía de Biran, así, aún tiene una fecundidad y una originalidad que sólo ha sido parcialmente vista por Henry. En este sentido, tal vez Maine de Biran ya había encarado, en su particular modo, la exigencia presente en las notas de trabajo de Merleau-Ponty por entender lo trascendental como “superación de la subjetividad en el sentido de contra-trascendencia y de inmanencia”.⁷²

Bibliografía.

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

HENRY, Michel. *Autodonation. Entretiens et conférences*, Paris: Beauchesne, 2004.

_____. *Encarnación. Una filosofía de la carne*, trad. de J. Teira, G. Fernández y R. Ranz, Salamanca: Sígueme, 2001.

_____. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, trad. J. Gallo Reyzábal, Salamanca: Sígueme, 2007.

_____. *L'essence de la manifestation*, Paris: P. U. F, 1963.

JEAN, Grégori. «Habitude, effort et résistance : une lecture du concept henryen de passivité», *Bulletin d'analyse phénoménologique* VIII, 1 (Actes 5), 2012, pp. 455-477.

LAOUREUX, Sébastien. “Immanence et intentionnalité. Les figures du «continu résistant» biranien dans la phénoménologie matérielle”, *Revue philosophique*

⁷² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*, p. 223.

de Louvain, Tome 103 1-2, Louvain: L'institut Supérieur de Philosophie, 2005, pp. 16-41.

MAINE DE BIRAN, François Pierre Gonthier. *De l'aperception immédiate*, Œuvres Philosophiques, tome III, publiées par V. Cousin, Paris: Ladrance, 1841.

_____. *Essai sur les fondements de la psychologie*, Œuvres, tomes VIII et IX, publiées par P. Tisserand, Paris: Félix Alcan, 1932.

_____. *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Œuvres, tome II, publiées par P. Tisserand, Paris: Félix Alcan, 1922.

_____. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Œuvres, tomes III et IV, publiées par P. Tisserand, Paris: Félix Alcan, 1932.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible. Suivi de notes du travail*, Paris: Gallimard, 2001.

NAVILLE, Ernest. *Maine de Biran. Sa vie et ses pensées*, Paris: Cherbuliez.

RALÓN, Graciela. «Fenomenología del sentir: autoafección y heteroafección», *Acta fenomenológica latinoamericana* (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Vol. IV, Lima: Círculo Latinoamericano de Fenomenología (Pontificia Universidad Católica del Perú), 2012, pp. 183-191, http://www.clafen.org/AFL/V4/183-191_SC1-6_Ralon.pdf

TISSERAND, Pierre. *Essai de restitution et interprétation de l'écrit de M. de Biran publié par Cousin publié sur le titre de L'aperception immédiate*, Paris: Alcan, 1908.