

# La donación del cuerpo en la cuarta dimensión del abandono del límite. En diálogo con Michel Henry

*Self-Donation of the Body in the Fourth Dimension of the Abandonment of the Mental Limit.  
Dialogue with Michel Henry*

---

**URBANO FERRER**

Universidad de Murcia  
ferrer@um.es

RECIBIDO: 10 DE JULIO DE 2018  
VERSIÓN DEFINITIVA: 20 DE NOVIEMBRE DE 2018  
DOI: 10.15581/013.21.55-71

**Resumen:** Tras examinar en el presente artículo la fenomenalidad originaria de la vida según el planteamiento de Henry, nos centramos en algunos rasgos fenomenológicos del cuerpo viviente, como son su proximidad al yo sujeto (frente a otros sentidos de cuerpo), la pasividad del haber comenzado y la opacidad con que se muestra a la mirada del fenomenólogo. Confrontamos los anteriores caracteres respectivamente con el 'yo puedo', la pasividad en la autoafección de la vida y el sí mismo innominado, que son centrales en nuestro autor para la identificación fenomenológica de la vida. El interrogante que ello nos plantea seguidamente es si no aparecen de este modo una serie de limitaciones provenientes de la corporalidad y no incluidas en la aproximación fenomenológica general a la vida efectuada por Henry. Para ello tomamos en cuenta las aportaciones de Polo a la comparecencia del cuerpo en la cuarta dimensión del abandono del límite mental.

**Palabras clave:** Vida, límite mental, cuerpo, sí mismo, intencionalidad.

**Abstract:** After examining the original phenomenality of life according to his approach, this paper focuses on the phenomenological traits of the living body, like its proximity to the I-subject (in opposition to other meanings of body), the passivity of having beginning and its opaqueness towards the phenomenologist. We compare the previous features respectively with the 'I can', the passivity of life's self-affection, and the self without a name, which are central in our author for the identification of life. This poses the question whether there is a series of limitations coming from the body which are not included in Henry's phenomenological approach. In this vein, we take account Polo's approach to the body according to the fourth dimension of the abandonment of the mental limit.

**Keywords:** Life, Mental Limit, Body, Self, Intentionality.

## 1. PRIMERA APROXIMACIÓN A LA AUTODONACIÓN DEL CUERPO VIVIENTE EN M. HENRY

Entre los fenomenólogos franceses contemporáneos el concepto de don se convierte en el más básico, desplazando del primer plano a la intuición objetiva propuesta por Husserl. Esto es notorio en Michel Henry. Destaca en él la disparidad entre la fenomenalidad horizontal del mundo y la fenomenalidad de la vida como don. Mientras los objetos mundanos están en un fuera espacial, temporal y eidético tanto entre sí como en relación con la conciencia, en la vida no hay separación alguna entre partes ni anteposición intencional de lo dado, sino revelación a sí misma o autodonación.

La donación es un concepto operativo de primer orden en la fenomenología de Husserl, quien la extiende indiferenciadamente a las diversas regiones de objetos y a los propios actos de conciencia a partir de la formalidad vacía del algo u objeto en general. Pero esta extensión indefinida del dar tiene como contrapartida que el dar mismo no sea tematizado y eventualmente diferenciado como dar en cada uno de sus diversos apareceres. ¿No se podría llevar sobre el dar mismo la reducción fenomenológica más acá de los diversos términos que comparecen en él? Tal es el giro que le imprime la primera obra publicada de J. L. Marion, *Reducción y donación*<sup>1</sup>. Análogamente, M. Henry tematiza el darse originario, como contradistinto del darse de los objetos, y lo sitúa en la autoafección por la que la vida se sabe a sí misma en el viviente humano. Es más: el propio darse objetivo o intencional no podría darse a sí mismo de un modo intencional-objetivo, so pena de embarcarnos en un *regressus in infinitum*, por lo que contiene de un modo implícito el otro modo de darse, esta vez sin resquicios y que es anterior a toda separación intencional entre conciencia y objeto, así como a la separación espaciotemporal en que se presentan los objetos que están en el mundo, teniéndole a éste por horizonte. La vida, en conclusión, no pertenece al orden de lo que aparece, sino que es el aparecer mismo; no se muestra en el claro del bosque, según el símil heideggeriano, sino que se da a sí misma más acá de toda disociación entre el aparecer y lo que aparece.

En consecuencia, la vida es invisible, pero no de un modo provisional, sino por su misma noción, en tanto que no está dada al sentido de la vista ni a ningún otro sentido externo o interno. A quien está dada la vida es a sí misma,

---

<sup>1</sup> J. L. MARION, *Reduction et donation*, PUF, Paris, 1989.

al engendrarse de continuo como un sí singular. Pero, de este modo, en el experimentarse la vida aparece el sí mismo: “Al cumplirse como auto-afectiva, la vida genera en sí su propia ipseidad, se experimenta como un sí (*soi*) originario, el cual habitará todo sí (*soi*) concebible, aquel sí que no tiene origen si no es en la vida y que no es posible nada más que en ella”<sup>2</sup>. Más adelante veremos que este originarse del sí desde la vida es problemático.

Justamente un lugar intermedio entre ambos géneros de donación –el intencional-mundano y el de la vida– es el que corresponde al cuerpo propio: sin él no habría mundo ni distancia objetivamente medible entre los objetos mundanos, pero por otra parte el cuerpo no es dado originariamente en el mundo como un objeto, ya que a él debo el estar *situado ante* unos u otros objetos mundanos (ob-iectum, lo lanzado ante) con un saber vivencial que está por debajo del umbral objetivo (Polo). En atención a esta duplicidad en el modo de ser dado, el cuerpo es simultáneamente sintiente y sentido. En el primer aspecto, participa de la autodonación de la vida<sup>3</sup>; en el segundo aspecto, el cuerpo propio llega a ser esquema intencional englobante para los diversos sentidos externos (cuerpo orgánico). Sintéticamente lo había expuesto Merleau-Ponty en la fórmula: “me veo en lo que veo”<sup>4</sup> (en ella aparece simultáneamente el cuerpo como yo corporal que ve y como término visto). Precisamente la relación consciente entre ambos aspectos corporales, como cognoscente y como conocido, es lo que se entiende por el sentido más elemental de *intencionalidad*<sup>5</sup>: se distingue, pues, entre el tener corpóreo intencional y el sentirse a sí mismo del cuerpo en inmediatez, como encarnación de la vida. No es por el tacto como conocemos el tacto, al igual que de un modo general no es por la intencionalidad como conocemos la intencionalidad.

<sup>2</sup> “En s’accomplissant comme auto-affection, la vie génère en soi sa propre Ipseité, elle s’éprouve comme un *Soi originaire*, lequel habitera tout Soi concevable, ce Soi qui n’a donc d’origine que dans la vie et qui n’est possible qu’en elle” (M. HENRY, “Le corps vivant”, *Autodotation*, Beauchesne, Paris, 2004, 131).

<sup>3</sup> “La donation de la donation, la autodotation, c’est la vie”, M. HENRY, “Le corps vivant”, 127.

<sup>4</sup> “S’il n’y avait pas ce corps connaissant, il n’y aurait pas de corps connu, ni le mien, ni ceux de l’univers”, M. HENRY, “Le corps vivant”, 117.

<sup>5</sup> “Le touche touchant est en relation avec ce qu’il touche par une intentionalité, il se dépasse vers ce qu’il touche et l’atteint comme ce qui lui résiste; de telle façon que ce qui résiste se tient à l’extérieur de la force qui vient se briser contre lui. Au contraire, dans le rapport du toucher touchant à lui-même, rapport qui permet à cet toucher touchant d’être en possession de soi et d’agir, il n’y a aucun rapport intentionnel, aucun rapport d’exteriorité. Le toucher touchant s’éprouve lui-même immédiatement, son rapport à lui-même, l’épreuve qu’il fait de soi est un pathos sans distance” (M. HENRY, “Le problème du toucher”, *De la phénoménologie I: Phénoménologie de la vie*, PUF, Paris, 2003, 161-162).

Es así como el cuerpo abre el espacio de la exterioridad, que empieza por hacerse presente desde la distensión entre sus propias partes intracorpóreas. Dicho de otro modo: el cuerpo no es dado a una conciencia pura, sino al propio cuerpo; de este modo, lo opaco de él se presenta al sentido de la vista, la resistencia corporal lo es para el sentido del tacto, el fuera lo hay desde el cuerpo como unitario, etc. Tal es el pensamiento central que recorre toda la obra de Henry. Siguiendo la inspiración original de Condillac y sobre todo de Maine de Biran, a la vez que superándolas, toma en cuenta un conocimiento pre-intencional y primitivo a propósito del propio cuerpo por sí mismo en su globalidad y en cada uno de sus órganos. Más próximamente recibe la influencia de Merleau-Ponty: el cuerpo como tercer término no expreso que da cuenta de las diferencias espaciales en un plano horizontal entre arriba/abajo, delante/detrás o figura/fondo. “El espacio corporal puede distinguirse del espacio exterior, envolviendo sus partes en lugar de desplegarlas porque es la oscuridad de la sala necesaria para la claridad del espectáculo [...], la zona de no-ser ante la cual permite que aparezcan seres precisos, figuras y puntos”<sup>6</sup>.

De aquí se sigue que el cuerpo propio no pueda ser conocido desde fuera, esto es, atisbado desde un horizonte o segundo plano. Para ello tendría que estar yo fuera de mi cuerpo, cuando lo cierto es que estoy en él. Diríamos gráficamente que no me es posible saltar por encima de mi propia sombra. Pero esta autorrevelación del cuerpo originario, necesaria para que yo pueda conocer aquello desde lo que los sentidos corporales conocen, es la misma autodonación fenomenológica de la vida, que el autor describe en los siguientes términos: “La vida no experimenta primero el mundo, su resistencia, su presión, tampoco lo que se da en él en todos sus detalles, no siente primero lo que es sentido, las cualidades de las cosas, las cosas. No es afectada por algo distinto de ella, por una alteridad cualquiera, sino por sí misma. En este sentido digo que la vida es autoafección”<sup>7</sup>. La vida sólo se revela en su autoafección, como donación de sí para sí misma. La autorrevelación de la vida en el cuerpo pro-

<sup>6</sup> “L’espace corporel peut se distinguer de l’espace extérieur et envelopper ses parties en lieu de les déployer parce qu’il est l’obscurité de la salle nécessaire à la clarté du spectacle [...], la zone de non-être devant laquelle permet d’apparaître des êtres précises, des figures et des points” (M. MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1969, 117).

<sup>7</sup> “La vie n’éprouve pas d’abord le monde, sa résistance, sa pression, pas davantage ce qui se donne en lui de tous les étants, elle ne sent pas d’abord ce qui est senti, les qualités des choses, les choses. Elle n’est pas affectée par quelque chose d’autre qu’elle, par une altérité quelconque, mais par elle-même. C’est en ce sens que je dis: la vie est auto-affection” (M. HENRY, “Le cops subjective”, 127-128).

pio, como viviente que es, es lo que se denomina *carne*, por contraste con los cuerpos inertes, que precisan de un sistema de coordenadas para ser fijados, o bien requieren ser enmarcados en el proceso temporal de desarrollo del universo<sup>8</sup>. Lo que es el lugar externo circunscriptivo para los cuerpos en el universo, a su vez externos entre sí, es interiormente la carne para los cuerpos vivos, sumiéndolos en el sí propio de la vida.

La autoafección no es, pues, para Henry tanto una afección recibida, como lo sugiere el sentido usual del término, ni siquiera la afección kantiana por los contenidos espacio-temporales de la sensibilidad externa e interna, cuanto el modo de venir la vida a sí misma, tal como se hace patente en el afanarse, esforzarse, distenderse, solazarse y en general en los verbos de acción, en los que el yo se entiende desde un sí mismo no enteramente transparente para sí. No hay un yo trascendental más originario que la vida, sino que el yo es posible por la inmanencia de la vida a quien se vive en ella. Por esto, no cabe el yo al margen de un verbo de acción asociado, correlativo de un “yo puedo”, sin el cual la expresión de primera persona sería algo semánticamente vacío, carente de referente.

Lo que expresa del modo más gráfico este autodonarse de la vida es sin duda el hecho del nacimiento del viviente, en tanto que le impide reducirse a un componente mundano más. Más bien la vida viene a sí en el nacimiento, y porque viene a sí, se hace presente el mundo para ella como su “fuera”. Y comoquiera que la vida se revela en su aparecerse a ella misma, se puede decir que es constitutivamente fenomenológica, y en esto se contrapone al “hay” de lo mundano, que se cierne impávido sobre los diferentes acontecimientos a los que cubre, neutralizando su tonalidad afectiva. “La revelación propia de la vida se opone rasgo por rasgo al aparecer del mundo. Mientras que este último desvela en el ‘fuera de sí’, no siendo nada más que en el ‘fuera de sí’ como

<sup>8</sup> Refiriéndose a este último, comenta Ignacio Falgueras: “El universo es un proceso, o sea, una realidad de orden temporal, no de índole espacial. No digo que el lugar no exista, sino que el universo no está en ningún lugar, antes bien los lugares están en el universo en cuanto que éste es temporal” (I. FALGUERAS, *Varón y mujer. Fundamentos y destinación de la sexualidad humana*, Edicep, Valencia, 2010, 39).

<sup>9</sup> “Tel est pourtant le sens du naître: accéder à la vie de telle façon qu’on devienne soi-même vivant, ayant part désormais à l’épreuve infrangible du vivre, à son souffrir et à son jouir” (M. HENRY, *De la phénoménologie. I: Phénoménologie de la vie*, 128). Este llegar a ser sí mismo de la vida con el nacimiento veremos más adelante que dista de ser una fórmula precisa, porque no se sabe si lo que precede al nacer es la vida en abstracto o la noción eterna del yo insustituible de cada cual, manifestado en sus primeras fases como un sí mismo. En todo caso, no está mencionada la contingencia en el nacer.

tal, de suerte que todo lo que desvela es exterior, otro, diferente, en cambio el primer rasgo decisivo de la revelación de la vida es que ésta, que no lleva en sí ninguna separación y no difiere nunca de sí, no se revela nunca si no es a sí misma. *La vida se revela*. La vida es una *auto-revelación*”<sup>10</sup>. Al autorrevelarse de la vida se contrapone, pues, el “hay” de lo mundano, para lo cual carece de sentido decir que hay el “hay”, en paralelismo con la donación para sí o auto-donación. ¿Qué se encuentra, entonces, detrás del “hay”, si descartamos que sea la donación en términos fenomenológicos? ¿No es un tanto enigmático este saber del cuerpo propio supuesto en el “hay”, en tanto que no hay una donación relativa a él y sin embargo sin él no hay donación de objetos? Antes de responder a esta cuestión vamos a dilucidar el término donación y otros afines.

## 2. EL DAR Y EL DON EN EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL

El interrogante que, a mi entender, pone a prueba los límites de las consideraciones anteriores es el de si realmente la vida es un don para sí misma. ¿No se precisa más bien –claramente cuando se trata del hombre<sup>11</sup>– un viviente además de la vida, para quien la vida se constituye como un don? Por aquí encontramos la diferencia ineliminable entre el dar y el don, situados respectivamente en el acto de ser de la persona y en su esencia. Aun en el segundo orden hay que distinguir entre el don del que se hace entrega externamente y el don que la propia persona es esencialmente. Por ejemplo, cuando entrego un presente a alguien, le hago libremente dación de algo externo; estoy extendiendo la libertad que me caracteriza en mi ser al uso que, en mi esencia operativa, ejerzo sobre un objeto-cosa, bien entendido que el don no reside de suyo en la cosa como una propiedad más de ella, sino en el ser de la misma para quien la acoge como don. Las cosas, en efecto, no serían dones si

<sup>10</sup> “La révélation propre à la vie s’oppose trait pour trait à l’apparaître du monde. Alors que ce dernier dévoile dans le ‘hors de soi’, n’étant que le ‘hors de soi’ comme tel, en sorte que tout ce qu’il dévoile est extérieur, autre, différent, le premier trait décisif de la révélation de la vie est que celle-ci, qui ne porte en elle aucun écart et ne diffère jamais de soi, ne révèle jamais qu’elle même. *La vie se révèle*. La vie est une *auto-révélation*” (M. HENRY, “Phénoménologie de la vie”, 32).

<sup>11</sup> Es cierto que Henry no precisa al mencionar la vida si se está refiriendo a ésta en general, incluyendo la vida orgánica, o si se limita a la vida personal; a favor de lo primero estaría el que en algún lugar manifiesta su rechazo a los grados jerárquicos de vida, tal como se ha tematizado en la filosofía clásica y, por ejemplo, en la antropología de Scheler. No obstante, aquí nos vamos a centrar en lo que sigue en la vida humana o vida personal.

tras ellas no hubiera alguien que las emplea como dones, pensando en lo que representan para él o bien en el servicio que pueden prestar a alguien otro. En cambio, en la otra posibilidad, cuando reconozco el don que alguien significa para mí, entonces no es porque yo convierta al otro en tal don, sino porque descubro en él el don en el que se me hace manifiesto.

Pero tanto uno como otro sentido del don deben ser diferenciados del dar que conviene a la persona en su ser. Para evitar equívocos diferenciaremos entre el *donar*, entendido como hacer entrega de un don poseído, y el *dar*, radicado en el ser de cada persona, sin que ello lo haga incompatible con el coexistir, con la libertad y con el conocer, por cuanto el dar es tan trascendental en la persona como sus otros radicales (a saber, el ser-además o coexistir, la libertad y la transparencia del conocer). Sin embargo, para el dar no basta con el acto de ser de la persona humana, sino que se prolonga de suyo en el donar, por cuanto su estructura es triádica. ¿Qué significa esto?

Empecemos advirtiendo que el dar no es puesto por el hombre en un hipotético dar el dar, sino que es constitutivo originario de la persona, y como tal no puede resolverse en otro verbo más elemental. En congruencia con la actividad inseparable de los trascendentales, el dar es un *darse*, no porque recaiga sobre la persona además de proceder de ella –en cuyo caso se trataría de algo que se le añade–, sino porque la implica, al dar, en la actuosidad de su existir; propiamente el dar es un *destinarse* a quien le ha otorgado el ser y, como tal, inseparable de su persona. Los dares particulares no se acumulan o multiplican discontinuamente, porque son todos y cada uno expresión del dar, por el que se reconoce la persona en su acto de ser como destinada.

Pero, ¿cómo se ejercita un dar que es recibido? ¿No estamos ante una fórmula paradójica? Lo sería desde luego si el dar no se elongara y expresara en la esencia indisponible del hombre, como se acaba de señalar, hasta el punto de que aquello que se da se sitúa primariamente en el orden de la esencia del hombre, ya sea como actos de las potencias humanas, ya como algo poseído de lo que el hombre se priva, ya como cosa inanimada a la que se dota de un destinatario. Lo que se dona no es, por tanto, el dar, sino aquello de que la esencia dispone, sin tratarse patentemente de la esencia misma, que, por ser constitutiva, es indisponible. En estos términos se explicita la estructura triádica del dar: (i) existente personal (donante en acto), (ii) algo resultante de la esencia del donante (lo que se da), (iii) alguien al que se destina lo que es dado (puede ser quien ha conferido el dar primero originario o cualquier otro donante). Esto se comprueba, por otra parte, en el distinto modo como se en-

cuentra la temporalidad en el que da y en lo que se da. Así, mientras el tiempo del existente personal es un futuro inagotable, en el que se emplaza el dar abierto al aceptar –un futuro que se hace pasado, en la medida en que se mantiene incesantemente como futuro–, en cambio el tiempo de los dones o prendas que se dan es un pasado, referido a lo que se encuentra como estando ya a disposición y que se actúa en el futuro que se inició con el dar.

Ahora bien, también en relación con la temporalidad se halla el cuerpo en una situación intermedia, en tanto que reúne rasgos de la futuridad debida a la persona junto a aquellos otros rasgos que provienen del antes asociado a la materialidad. En efecto, en el cuerpo la formalización progresiva o hacia adelante se coordina con el estar ya dado antes de la presencia, y este acompasamiento mutuo del hacerse futurizo con el antes receptivo es estrictamente una sincronización, sin anticipaciones ni retardos, como temporalidad biológica propia. Lo que se excluye de este modo es, como ya se ha indicado, que el cuerpo venga dado como objeto. Según el método propuesto por Polo, hay que abandonar el límite de la presencia mental –de lo que “hay” según ella– para acceder al cuerpo propio, ya que no se destaca por sí mismo objetivamente, sino que constituye, a la inversa, el *medium quo* para que haya objetos; tampoco está delimitado por lo que no es él y rebasado por un horizonte que lo midiera, sino que, todo lo contrario, es él mismo el que mide las distancias y las circunscribe; por otro lado, el ser *propio* no es una nota que se le añadiera, sino que es inseparable del cuerpo en tanto que perteneciente al yo; por último, el cuerpo es uno de los sentidos en que se toma el “hecho”, irreductible a todo ser pensado a modo de objeto. Lo cual nos lleva de inmediato a tematizar el lugar en que queda el cuerpo en la donación según el planteamiento poliano, respondiendo así a la pregunta que quedó pendiente en el último epígrafe sobre el enigma de la comparecencia del cuerpo (ya que no se da absolutamente en autodonación, a la manera de la vida, pero tampoco se puede decir que lo hay). ¿Cómo sabemos del cuerpo propio?

### 3. EL CUERPO PROPIO

Es notorio que en la expresión “cuerpo propio” el cuerpo no designa el género próximo que aquel tuviera en común con todos los cuerpos que no son propios de un alguien, como tampoco “propio” es la diferencia específica. Más bien la diferencia con las otras modalidades de corporeidad concierne a la *centración del cuerpo en un yo*, lo cual, como pone de manifiesto Ricoeur desde los



usos del lenguaje, hace a su vez del cuerpo un “yo puedo activo”<sup>12</sup>, en el sentido de que incoa diversas líneas de actuación a partir de cada uno de los órganos vitales, con los cuales –preferentemente la mano– edifica y humaniza su medio externo. Ahora bien, es el mismo yo que en el querer constituye sus actos propios el que en el cuerpo se vivencia como capaz de un hacer efectivo sobre el mundo. Tan originario del yo es el querer-actuar mediante sus actos voluntarios como el poderlo hacer con su cuerpo, de modo que el querer que no está siendo acompañado del poder lo identificamos como querer-deseo, de suyo ineficaz. Igualmente, en el viviente humano no hay una ligazón necesaria a un lugar determinado que lo circunscriba desde el exterior, y esta carencia de circunscripción precisa lo asemeja igualmente al querer-yo, ya que no vinculado a un espacio ni a un tiempo en concreto.

De aquí se sigue que el cuerpo no es un instrumento, en tanto que no se lo puede hacer objeto de consideración mental ni de disposición. El yo empieza siendo corporal, no toma posesión del cuerpo como algo que lo hubiera o que estuviera ahí. Por ejemplo, no calculo mi altura antes de cruzar el vano de la puerta para hacer la comparación luego. En este aspecto los enfoques de Polo y de Henry son coincidentes. Según el primero: “Pensando no se descubre la correspondencia de la corporeidad con el pensar, por más que esa correspondencia sea innegable”<sup>13</sup>. Para el pensador francés, por su parte, “la concepción del cuerpo como instrumento de nuestra acción es un elemento de nuestra representación del movimiento, pero no puede de ninguna manera tornarse una teoría del movimiento real mismo”<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> “Se aprende a abrir una cerradura y se puede preguntar: ¿cómo se hace para abrir una cerradura? Pero no se puede preguntar: ¿cómo se hace para levantar el brazo? El ejercicio de una capacidad no puede resultar de un saber; yo no ‘sé’ mi cuerpo cuando actúo, lo ‘puedo’; y esto es así porque los acontecimientos corporales que yo sé no son lo que yo hago” (P. RICOEUR, *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1981, 32). Para Henry el yo es dado a sí mismo como un yo puedo: “Je veut dire: ‘Je peux’. ‘Je peux’ n’est pas une proposition synthétique, c’est-à-dire que, dans cette proposition, aucun pouvoir ne se surajoute à l’essence du Je, mais celui-ci est, en tant que tel, ‘pouvoir’, il est le pouvoir ultime parce qu’il est en possession de chacun des pouvoirs qu’il trouve en lui” (M. HENRY, “Le corps vivant”, 133).

<sup>13</sup> L. POLO, *Antropología trascendental II*, Eunsa, Pamplona, 2003, 280.

<sup>14</sup> “La conception du corps comme instrument de notre action est donc un élément de notre représentation du mouvement, mais elle ne peut en aucune façon se muer en une théorie du mouvement réel lui-même” (M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, 1987, 84). En este primer libro, escrito en 1948-1949 –aunque no editado hasta 1965, una vez defendido como tesis– no emplea todavía la expresión “autodonación de la vida”, sino la más husserliana de experiencia interna trascendental, en la que se incluye la intencionalidad, si bien de un modo *sui generis* (*op. cit.*, 99), que luego restringirá a los actos objetivantes, dejando así el campo abierto a

Aquí reside lo enigmático del cuerpo propio, toda vez que ejerce una influencia efectiva sobre lo pensado, sin de hecho comparecer él mismo como algo que hay. Según Polo: “Más aún, se observa un influjo del hecho en lo pensado. Las observaciones son conocidas: intermitencia del pensamiento consciente, sueño. Al parecer, el pensamiento es constreñido desde el cuerpo propio”<sup>15</sup>. Pero “es enigmático retroceder desde el objeto pensado a un hecho debajo de él, pues el objeto ya está dado”<sup>16</sup>. Este carácter enigmático del cuerpo propio y de sus movimientos subsiste mientras no abandonemos el límite de la presencia y accedamos al yo esencial que actúa corporalmente, más acá y por detrás de lo dado objetivamente. Es algo también reconocido por el autor francés: “El movimiento de mi mano como desplazamiento objetivo es un movimiento en tercera persona y la relación de dependencia que lo liga al ego, relación que debe precisamente hacerlo aparecer como un efecto de la acción de este último, queda completamente misteriosa”<sup>17</sup>. Adviértase que lo “misterioso” está en hacer conciliable el desplazamiento objetivo y su dependencia del ego, que no es dada objetivamente, por requerir otro modo de acceso. El movimiento del cuerpo propio es un yo-puedo-hacer derivado del yo esencial en su versión a los distintos poderes, distribuidos corporalmente. Llevado por Maine de Biran, admite Henry que el poder no es conocido en sus efectos externos, sino en el yo que se atribuye su puesta en práctica.

La segunda nota del cuerpo propio se antoja paradójica con la primera: se trata de la *opacidad* característica del modo de darse los objetos mundanales. Se muestra fenomenológicamente en la inadecuación de la percepción por escorzos o perspectivas al objeto que aparece mediante ellos. Pero tratándose de la corporeidad viviente del hombre, la opacidad se traduce en la resistencia a su entera formalización por el yo: siempre queda un resto de *sí* que no se deja impregnar por los actos formalizadores de la personalidad. La cara es espejo

---

la autodonación del cuerpo viviente. Correlativamente, la experiencia del mundo como resistencia al movimiento intencional de la subjetividad será reemplazada por la intencionalidad objetivante dada en la autodonación originaria de la vida. Cfr. el siguiente texto: “Notre vie concrète qui fait l’expérience interne transcendente d’elle-même comme mouvement subjectif fait, par cela même et en même temps, l’expérience du monde comme terme transcendent de ce mouvement, comme continu *résistant*” (*op. cit.*, 103). El subrayado es nuestro.

<sup>15</sup> L. POLO, *Antropología trascendental*, Obras completas XV, Eunsa, 2016, 575.

<sup>16</sup> L. POLO, *Antropología trascendental*, 575.

<sup>17</sup> “Le mouvement de ma main comme déplacement objectif est un mouvement en troisième personne et le rapport de dépendance qui le lie à l’ego, rapport qui doit précisément le faire apparaître comme un effet de l’action de ce dernier, demeure tout à fait mystérieux” (M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 89).

del alma, suele decirse. Y, en efecto, los estados anímicos se reflejan en mayor o menor medida en la expresión corporal, pero en todo caso partiendo de una disponibilidad corporal inicial no translúcida y que solo paulatinamente se va descubriendo y a la que se va dando forma con los actos propios<sup>18</sup>. El cuerpo es primeramente aquello con lo que por el momento no sé qué hacer y únicamente en un proceso constante de aprendizaje y maduración voy cincelando en él los rasgos de mi personalidad, amoldándome a sus capacidades y simultáneamente venciendo sus inercias.

Al igual que la antropología alemana del siglo XX Polo hace notar que el cuerpo en el hombre está mínimamente especializado al medio externo. Pero a cambio posee unos rasgos faciales y somáticos que le permiten liberar su expresividad y acciones más características, tales como la sonrisa (labios blandos), el lenguaje articulado (posición de los músculos maxilares), el caminar erguido (forma arqueada del pie), posición bípeda (columna vertebral flexible)... El hombre no nace hecho, sino, como quien dice, a la intemperie, haciéndose simultáneamente en su cuerpo prematuro y en su psiquismo todavía informe. Desde aquí se montan las conexiones sistémicas, siendo las más significativas la que existe entre las manos y el rostro o la que diferencia somáticamente entre macho y hembra dando sostén a la familia. “El cuerpo humano es un cuerpo en que sus extremidades superiores han quedado liberadas de las funciones de andar y apoyar. ¿Y esto para qué? No para volar, como ocurre en los pájaros, sino para hacer. ¿Dónde está la potencia natural en el hombre para hacer? En las manos... Las manos son la potencialización de la garra; la garra ya está hecha, está en acto. Pero la mano está en potencia, y por eso está libre: con la mano se puede escribir, se puede tocar el acordeón, se puede tocar el violín, dar un puñetazo, destornillar, etc. La pluralidad de acciones que se pueden hacer con la mano es enorme”<sup>19</sup>. Esta ductilidad máxima en la corporeidad humana se corresponde, pues, con la potencialidad extrema de quien nace prematuramente y asume a lo largo de toda su vida la tarea de ir despejando las opacidades que hacen del medio externo una resistencia a reducir.

<sup>18</sup> Así lo describe Edith Stein: “Debido a la unidad de cuerpo y alma, la configuración del alma y la del cuerpo se producen en un mismo proceso. El hombre es determinado en su integridad por los actos puntuales de su yo, es ‘materia’ para la formalización efectuada por la libre actividad del yo... El hombre, con todas sus capacidades corporales y anímicas, es el ‘sí mismo’ que tengo que formar” (E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid, 1998, 149-150).

<sup>19</sup> L. POLO, *La esencia del hombre*, en Obras completas, v. XXIII, Eunsa, Pamplona, 2015, 232.

La tercera propiedad distintiva del cuerpo propio lo vincula con la condición creatural de la persona humana: es la *pasividad* del haber comenzado, más radical que la autoafección de la vida, porque no concierne en primera línea al transcurso del vivir inmanente, sino a un vivir que se sabe originado partiendo de la nada de sí mismo. Desde aquí se explica tanto el crecimiento del viviente a que nos referíamos más atrás como el inicio del actuar desde un yo-puedo, pues tanto el acrecentamiento de las posibilidades como el “poder” antes de ponerse a actuar comienzan por ser algo pasivo. Algo pasivo quiere decir aquí algo con lo que me encuentro y, por consiguiente, marcado por la contingencia de aquello con lo que *podía no* haberme encontrado. Sin una razón lógica de la que derivara, lo contingente me hace tomar contacto con la nada de lo que *no* existe *por necesidad*.

Henry destaca fenomenológicamente la no originariedad en el yo viviente, en tanto que soy dado a mí mismo sin estar en mí la procedencia o fuente de esta donación: me soy dado en acusativo (*moi*), antes que en sujeto-nominativo (*je*). Más problemática se torna para él, sin embargo, la contingencia de lo que no existe por sí mismo, por cuanto en su planteamiento es la vida en general la que engendra sus distintas manifestaciones singulares. Confróntese a este respecto el siguiente texto: “Soy afectado y engendrado, de esta manera, como un sí en la autoafección de la vida. ‘Mi’ designa a fin de cuentas el carácter de autoafectado del sí singular, carácter gracias al cual lo autoafectado por sí es de ahora en adelante un sí y un mí”<sup>20</sup>. Cuando emplea el término contingencia, lo hace en sentido equivalente a facticidad sin más precisiones<sup>21</sup>, designando con él las cosas espacio-temporales esbozadas en un horizonte que las abarca y define. En este sentido, la vida en general no es contingente, sino absoluta, como tampoco lo es el cuerpo que participa de la vida<sup>22</sup>. Parece olvidar con ello que el haber comenzado es un signo patente de finitud contingente y de irreductibilidad a los otros vivientes, ya que cada viviente tiene sus tiempos biológico y biográfico.

<sup>20</sup> “Je suis auto-affecté et, de cette façon, engendré comme un Soi dans l’auto-affection de la vie. Moi designe en fin de compte ce caractère d’être auto-affecté du Soi singulier, caractère grâce auquel, autoaffecté par soi, il est désormais un Soi et un moi” (M. HENRY, “Le corps vivant”, 133).

<sup>21</sup> M. HENRY, “Introduction”, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 2.

<sup>22</sup> “Ainsi la vie en général n’est-elle, comme vie absolue, rien de contingent” (M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 263). “Le corps absolu ne saurait être soumis à la catégorie de contingence” (*op. cit.*, 264).

La pasividad del haber comenzado la vida en el viviente exime de tener que entender dicha pasividad como autoafección en su despliegue. La operación primordial y constitutiva del viviente es el crecimiento, por diferenciación cualitativa interna y por multiplicación cuantitativa externa. Si el crecimiento parte de un inicio dado *ex novo* con el viviente, su desarrollo en cambio es continuo y distributivo en las diferentes funciones vitales. El viviente no es engendrado por la vida, a menos que se sustantive ésta al margen de los vivientes y se pierda la equivalencia esencial entre el ser del viviente y la vida, según la fórmula aristotélica retomada por Polo. La vida está en el viviente en crecimiento, no fuera de él, y éste la recibe de otro viviente.

Considero que llegados a este punto la cuestión clave es la noción del sí y la equivocidad con que el autor la emplea. ¿Está el sí ya singularizado o recibe la singularización del yo, que lo convierte en un mí sin dejar de ser un sí? Abrimos un nuevo epígrafe para el tratamiento de esta cuestión.

#### 4. EL SÍ Y EL CUERPO

Según Polo, el sí es para un yo que puede hacerse cargo de él y dejar allí su impronta. No está al lado del yo, sino que está bordeándolo e incluyéndolo. Por lo que el yo no puede ser engendrado como un sí desde el anonimato de la vida y poniéndolo a su lado o confundiendo con él, frente a lo que parece constar en algunas expresiones de Henry: “moi est désormais un soi et un moi”, “je suis engendré comme un soi dans l’autoaffection de la vie”. Más bien el sí es el estadio primero del viviente, en que falta todavía la referencia a un centro de atribución, que hará de él un yo. Pues para el sí mismo sólo se precisa la oposición al resto de la realidad, que le resiste desde fuera: “Para reconocerse como sí mismo es preciso que lo distinto de *sí mismo* alcance alguna consistencia objetiva, sin la cual el *sí mismo* no puede entenderse de acuerdo con su propio carácter parcial. Si lo que es sí mismo es un mero fluctuar, una inconsistencia objetiva, el *sí mismo* no puede entenderse”<sup>23</sup>. Relacionado con esto está que la vida no venga dada primariamente en la pasividad del ser afectada, como sostiene Henry, porque ello no sería compatible con el crecimiento constitutivo del viviente en cuanto que la afección va ligada a la pasividad de la impresión o momento previo a la intencionalidad, y no al comenzar a ser.

<sup>23</sup> L. POLO, “Los límites del subjetivismo”, *La persona humana y su crecimiento*, en Obras completas, v. XIII, Eunsa, Pamplona, 2015, 24.

El sí designa el espacio de juego para la movilidad del yo, espacio que está circunscrito por el cuerpo a modo de circunferencia envolvente que adscribe sus límites al sí en el que habita el yo. Pero, entonces, nos preguntamos, el cuerpo ¿pertenece al sí mismo o está en función del yo? Ciertamente, podemos situarnos ante el cuerpo en el modo objetivo de quien lo observa por rayos X o cuando se le practica una vivisección. Mas no es el caso del cuerpo propio viviente (el símil anterior de la circunferencia para el cuerpo y del sí mismo como circunscrito por ella puede confundir). En él refulge el carácter originario del yo como yo-puedo cada vez que lo asocio a una capacidad de acción definida al actuar, o bien cada vez que se lesiona alguno de sus órganos, situación en la que no es el pie o el tobillo lo que propiamente duele, sino que soy yo el dolorido en el pie o en el tobillo (según un ejemplo de Wittgenstein). Diríamos que la expresión completa en la que se insertan el yo y el cuerpo propio es “yo puedo actuar mediante mi cuerpo de tal o cual modo y en tal o cual dirección” o bien “yo estoy aquejado en mi cuerpo en tal o cual órgano”. No hay un segundo yo para singularizar al sí, que fuese previo al yo consciente, sino que el sí queda singularizado desde el yo que, a modo de un punto interior al círculo en que se mueve, lo hace suyo. Desde una perspectiva dinámica sí cabe que el yo se haga más o menos explícito e incluso que en los primeros años del bebé venga totalmente solapado por el sí al que debería su ipseidad, su ser él mismo.

El sí es la sede del cuerpo orgánico con el que se encuentra el yo como algo dado al hacerse consciente. El cuerpo orgánico es dado para el yo indivisible que lo aúna y penetra. Y así como el yo está vuelto intencionalmente de modo corpóreo a los diversos objetos mundanos trascendentes, también el cuerpo se dirige mediante sus órganos externos y cinestesis hacia las diversas determinaciones mundanas que se abren a través de él. El cuerpo propio es, de este modo, descubierto por el yo como un don inapreciable, tanto en sí mismo como en los otros vivientes. No es algo de lo que yo pueda disponer hasta cierto punto, como las cosas que me circundan, sino que está integrado en la esencia que cada uno somos, de modo que mediante él dispongo de los objetos a mi alcance. Su función es justamente la de dotarme de una situación desde la cual me enmarco en el mundo y en la historia. Henry subraya de modo inequívoco –ahora sí– esta pertenencia del cuerpo orgánico al cuerpo absoluto que soy, sin margen alguno de error. “Por ser el cuerpo orgánico el estricto correlato no representado de las intencionalidades de nuestro cuerpo absoluto, está siempre todo entero presente para nosotros y

lo poseemos con un saber que excluye toda limitación y toda posibilidad de error”<sup>24</sup>.

Ahora bien, en el yo se reproduce a distintos niveles la inestabilidad del sí si se abstrae a éste de su punto de unidad en el yo. En efecto, si es en el plano lingüístico, el yo como tal sólo puede sustantivarse metalingüísticamente, adquiriendo así estabilidad, pues se trata de una expresión autorreferencial, siempre relativa al hablante (Husserl la contaba entre las expresiones esencialmente ocasionales). Y si lo tomamos al nivel de lo pensado, el yo pensado no es real, no puede llevar a cabo el ejercicio del pensar, sino que se queda en representado; y cuando piensa, lo temático no es el yo que piensa. La consistencia efectiva del yo necesita, para evidenciarse, del acompañamiento por los verbos activos. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué es lo que proporciona estabilidad al yo?

Lo que esto significa es que el dinamismo del yo –y su estabilidad consiguiente– no viene de él mismo, ni de las realidades a las que está vertido intencionalmente, sino de la persona (el quién) a la que esencialmente pertenece y de la que es, por tanto, inseparable. La persona no es un sí carente de dirección, pero tampoco es un yo en constante crecimiento mediante sus potencias y actos (tema de la cuarta dimensión del abandono del límite mental), sino que es *además*, tal que no se descubre en el sí ni en el yo, porque sólo es nombrada e interpelada por quien no es ella. Spaemann ha abundado al respecto en la interesante observación de que la persona se revela en su ser mediante la autorrelativización que experimenta en el reconocimiento ajeno, por el que ella se torna temática desde fuera de sí y como siendo dada a otra persona, en la actitud desinteresada (que culmina en el *amor benevolentiae*) con que la segunda la afronta; según ello, la persona no se alcanza en su ser si no es relacionamente, desde alguien otro<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> “Parce que (le corps organique) est le strict corrélat non représenté des intentionnalités de notre corps absolu, il est toujours tout entier présent pour nous et nous le possédons dans un savoir qui exclut toute limitation et toute possibilité d’erreur” (M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 269). En este texto se encuentra implícita una crítica al cogito cartesiano desvinculado de toda corporalidad.

<sup>25</sup> “Ser persona no es algo que se suponga y *después*, cuando la sospecha sea más fuerte, se reconozca jurídicamente, por así decir. Ocurre más bien que el ser personal se da solamente en el acto de reconocimiento. Este reconocimiento no es una conclusión analógica, como la conclusión que hacemos del dolor de los vivientes a partir del propio. En realidad, el propio ser personal no se nos da antes que el de los demás. Nosotros no sabemos ni entendemos una lengua antes de saber si otros la entienden. Ser persona es ocupar un lugar que no existe sin un espacio en el que

Hemos sido remitidos de este modo desde el nivel del yo al nivel definitivo de la persona, como quien le comunica el apoyo y la estabilidad de que por sí solo carece. Es más: Polo advierte en este sentido que, si el yo se detiene en sí sin su sostén en la persona, retrocede y va a parar al sí mismo<sup>26</sup>. Pero ha resultado que la persona propia no es temática para sí, por lo que para saberse a sí misma ha de ser nombrada por otra que la preceda desde su apertura constitutiva a ella. El “heme aquí” o el “yo soy” se entienden como respuesta a una previa llamada que no me puedo dirigir en primera persona. Mi ser persona ha sido denominado por alguien que no soy yo, pero que con su palabra me hace venir a mí, y correlativamente me alcanzo como siendo *además* de lo que me puede ser atribuido como yo activo.

Esto nos lleva a resaltar a modo de conclusión algunos puntos de conexión y algunas diferencias entre las nociones anteriores. El cuerpo subjetivo se asemeja negativamente a la persona en que ni el uno ni la otra aparecen, pero su modo propio de anunciarse es distinto: el primero, haciendo posible el aparecer y delimitándolo, dado que el fuera, el horizonte o las partes contiguas serían impensables sin el influjo del cuerpo; la persona, en cambio, se alcanza relacionamente, como siendo además del yo, que hace de cúspide entre las dos laderas del conocer-yo y del querer-yo, por las que el yo se asoma a la intencionalidad del conocer y del querer. A su vez, la persona se comunica al cuerpo propio desde el poder-yo, lo cual hace del cuerpo un yo encarnado. En cuanto al sí, es lo diferencial del yo-puedo en cada cual, lo que a través del yo va siendo progresivamente personificado y haciéndose en consecuencia mayormente expresivo. Y lo que marca las fronteras entre lo corporal subjetivo o perteneciente al yo personal y lo corporal-orgánico, aquello que resiste al tacto, es la intencionalidad del cuerpo, en tanto que introduce la distancia entre cuerpo que siente y lo sentido en el cuerpo, impidiendo así el saber translúcido por el que se lo asimilaría en el límite al hábito de sabiduría, como cuerpo esclarecido o transfigurado.

---

otras personas tienen el suyo” (R. SPAEMANN, *Personas*, Eunsa, Pamplona, 2000, 178). Cfr. con referencia a Spaemann entre otros, R. CORAZÓN, “¿Advertencia o concepto de existencia?”, *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, en I. FALGUERAS, A. GARCÍA GONZÁLEZ, J. J. PADIAL (Coords.), Publicaciones Universidad de Málaga, 2003, 23-34.

<sup>26</sup> “El aspecto patológico del subjetivismo consiste, en resumidas cuentas, en que si el hombre –al detenerse en una determinada fase de su desarrollo diferencial individualizante– intenta vivir apoyándose en aquello que posee como *sí mismo*, se encuentra con una degradación de ese *sí mismo*, con una depauperación y entra en pérdida” (L. POLO, “Los límites del subjetivismo”, 31).



BIBLIOGRAFÍA

- CORAZÓN, R., “¿Advertencia o concepto de existencia?”, *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2003, 23-34.
- FALGUERAS, I., *Varón y mujer. Fundamentos y destinación de la sexualidad humana*, Edicep, Valencia, 2010.
- HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, 1987.
- HENRY, M., *De la phénoménologie. I: Phénoménologie de la vie*, PUF, Paris, 2003.
- HENRY, M., *Autodonation*, Beauchesne, Paris, 2004.
- MARION, J. L., *Réduction et donation*, PUF, Paris, 1989.
- MERLEAU-PONTY, M., *La phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1969.
- POLO, L., *Antropología trascendental II*, Eunsa, Pamplona, 2003.
- POLO, L., “Los límites del subjetivismo”, *La persona humana y su crecimiento*, en Obras completas, v. XIII, Eunsa, Pamplona, 2015.
- POLO, L., *La esencia del hombre*, en Obras completas, v. XXIII, Eunsa, Pamplona, 2015.
- RICOEUR, P., *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1981.
- SPAEMANN, R., *Personas*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- STEIN, E., *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid, 1998.

