

La vida: fenómeno de fenómenos

Una introducción a la fenomenología
material de Michel Henry

Sergio Marín García

Trabajo de fin de grado

Directores: Profs. D. Ángel Luis González [†] y
Lourdes Flamarique



Universidad
de Navarra

Índice

Introducción.....	7
I. La cuestión del método y la fenomenología material	13
1.1. El Comienzo radical y la posibilidad de una ontología fenomenológica.....	14
1.2. El cartesianismo y la prehistoria de la fenomenología material	18
1.3. La fenomenología radicalizada.....	33
II. La esencia de toda manifestación: la vida	36
2.1. La fenomenología más allá de la fenomenología	38
2.2. Hacia una ampliación de la subjetividad: la crítica del sujeto	41
2.3. La Vida y su modo de revelación: la afectividad pura	48
2.4. El Sí mismo y sus modalidades afectivas	52
2.5. Ante el horizonte de una fenomenología radical	58
III. Conclusiones	60
IV. Bibliografía.....	65

*Hay una geografía de la mente.
Hay paisajes nocturnos, igual que hay
territorios
en donde un sol dichoso se eterniza.
Hay países de sombra que regresan
en el maldito tren de largo recorrido
con parada en nosotros.
Hay un desierto de la inteligencia,
y he navegado océanos sin luz
al fondo de unos ojos
que no tenían fondo.*

*No es una nueva dimensión del mundo.
El primer hombre ya exploró la tierra
en su vastedad negra; le bastó un instante
de auténtico dolor, para haber fatigado
los trenes, los desiertos, las selvas y los ojos.*

*Estas desordenadas palabras en la niebla
no pretenden servir, ahora ni nunca,
de acta fundacional de ninguna ciudad.
Estas ciudades han sido desde siempre
y viven en el alma,
alzadas en un aire enrarecido,
callejón neblinoso por donde ya anduvimos,
extrarradio feroz al que nos condenaron.*

(Carlos Marzal, de *Los países nocturnos*)

Introducción

¿Quién es Michel Henry? Es bastante probable que esta pregunta estuviera de más, o que solo pudiera ser comprendida en clave retórica si, en lugar de este autor, estuviera ahora asomándome al pensamiento de un Platón, Descartes o Kant. Sin embargo, dicha pregunta se encuentra por el momento completamente justificada al ser Henry un autor aún poco conocido en nuestro país; así lo he podido ir comprobando durante los últimos meses, pues la pregunta que encabeza este párrafo pasó a convertirse en la reacción más habitual entre quienes me preguntaban sobre qué versaría mi escrito de investigación al finalizar el grado de Filosofía. Responder a esta pregunta, e intentar hacerlo satisfactoriamente, constituye de hecho una de las principales motivaciones que me han animado a redactar estas líneas.

Ante semejante panorama, me pregunto al mismo tiempo cómo pudo ser que yo mismo descubriera a este filósofo tan original, y que terminara escogiéndole para aprender con él en el espacio de unos meses. A este respecto, tengo que agradecer profundamente al profesor Sergio Sánchez-Migallón por haberme descubierto y orientado a través de la apasionante labor filosófica y de la fenomenología en particular. Fue él mismo quien tuvo la amabilidad de presentarme al profesor Miguel García-Baró. Al trabajo de este último le debemos en gran medida el desarrollo y difusión de la investigación fenomenológica en

nuestro país. En concreto, suya es la traducción de la obra principal de Henry, *La esencia de la manifestación*, publicada en el mes de abril del año pasado¹. La reciente llegada de este texto a nuestra lengua, así como de la amplia mayoría de las obras de Henry –exceptuando *La barbarie* y *Fenomenología de la vida*, traducidas en la década de los noventa, el resto de textos han ido apareciendo progresivamente en los últimos años–, explica en buena medida que su pensamiento haya permanecido durante las últimas décadas confinado en torno a determinadas bibliotecas y círculos filosóficos españoles. La muerte de Henry, en julio de 2002, constituye un punto de inflexión a partir del cual ven la luz en nuestro país varias de sus obras –*Genealogía del psicoanálisis* (2002), *Palabras de Cristo* (2004), *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (2007) o *Fenomenología material* (2009)²– y aumentan el número de tesis doctorales y artículos de investigación en torno a la figura de Michel Henry.

Y, aún con todo, podemos preguntar, una vez más, ¿quién es Michel Henry? ¿Qué nuevas preguntas o planteamientos ha legado a la tradición filosófica? De su vida podemos señalar que nace en Vietnam, en 1922, donde su padre servía como oficial de la Armada francesa. Tras su muerte, cuando Henry tenía siete años, regresa con su madre a París. Desarrolló gran parte de su enseñanza e investigación en la Universidad Paul-Valéry de Montpellier, además de impartir puntualmente cursos en la École Normale Supérieure, la Sorbona, la Universidad Católica de Lovaina, Washington, Seattle y Tokio. En cuanto a su pensamiento, Henry se inscribe dentro de la fenomenología, si bien esta adscripción puede resultar un tanto problemática en algún punto, como trataré de mostrar más adelante. Por el momento, baste con señalar que buena parte de sus lecturas e influencias poseen la coletilla de

¹ M. HENRY, *La esencia de la manifestación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2015, 704 pp.

² Buena parte de las obras de Henry pueden encontrarse publicadas en Ediciones Sígueme o en Editoriales Encuentro.

‘fenomenológicas’. Me permito reproducir aquí la ilustrativa semblanza con la que García-Baró presenta a Henry: “Piensen en un filósofo comentado por Levinas en la Sorbona, dedicado a prolongar las intenciones de la obra de Husserl asumiendo con maravillosa originalidad la herencia de Bergson y, sobre todo, de Maine de Biran, absorbido en la tarea de criticar a Heidegger”³. Su estilo, cautivante desde la primera frase, ha sido comparado con el de los grandes maestros de la palabra: “Este hombre delicado, finísimo, este esteta que podía escribir un francés más enrevesado que el alemán de Heidegger o más claro que la frase hermosísima de Malebranche”⁴, de ahí que haya cultivado, además del filosófico, el género literario, escribiendo cinco novelas y siendo galardonado con el premio Renaudot en 1976.

Si ahondamos ahora en el cariz fenomenológico de la obra de Henry, pronto nos damos cuenta de que dicha adhesión a la fenomenología exige seguidamente una serie de matizaciones que, en el caso de Henry, terminan por ser decisivas a la hora de comprender su pensamiento. Del mismo modo que, una vez sentadas las bases para una ciencia de “radical autenticidad y, en última instancia, la de una ciencia universal”⁵, Husserl mismo pudo comprobar cómo su proyecto era malcomprendido por uno de sus discípulos más brillantes, aún hoy el movimiento fenomenológico se encuentra sometido a un proceso de reinterpretación de su propio significado que hace prácticamente imposible determinar la inclusión o exclusión definitiva de cualquier autor en la corriente fenomenológica⁶. Así como ocurre con los herejes de la fenomenología, el punto de partida del pensamiento henriniano lo

³ M. HENRY, *Palabras de Cristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004, p. 9. Presentación a cargo de Miguel García-Baró.

⁴ M. HENRY, *op. cit.*, *Palabras de Cristo*, p. 10.

⁵ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2009, p. 11.

⁶ Cfr. H. SPIEGELBERG, *The phenomenological movement: a historical introduction*, La Haya, 1965, p. 1.

constituye su particular definición del adjetivo “fenomenológico”, redefiniendo, en un comienzo radical, la parcela que verdaderamente corresponde a la fenomenología. Evidentemente, Henry no asume en solitario este esfuerzo por continuar el programa husserliano: comenzando por Heidegger, Henry camina junto a un conjunto de autores herederos también de un mismo destino filosófico. Varios de ellos –Emmanuel Lévinas, Paul Ricœur, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien– han dado lugar, junto a Henry, al denominado ‘giro teológico de la fenomenología francesa’⁷.

Nuestro modo de proceder, por tanto, será el de identificar, en primer lugar, los rasgos decisivos que subyacen tras la particular comprensión del método fenomenológico que albergan estos autores, centrándome en el caso de Michel Henry, tarea de la que me ocuparé en el primer capítulo; seguidamente analizaré, en el segundo capítulo, la realidad que para Henry sostiene y posibilita cualquier fenómeno, la esencia de toda manifestación: la vida.

El lector avezado en el corpus fenomenológico no tendrá excesivos reparos en que se estudie con atención los presupuestos metodológicos a los que el propio Henry dedica numerosas páginas en exponer y justificar. Al fin y al cabo, la ‘fenomenología histórica’ –como denomina Henry a la fenomenología husserliana– hizo énfasis desde sus inicios en la necesidad de una propedeútica que le garantizara, en lo venidero, un conocimiento apodíctico sobre el que fundamentar una ciencia de alcance universal: “La ciencia de lo radical tiene que ser también radical en su procedimiento, y tiene que serlo en todos los sentidos. Sobre todo, no puede descansar hasta haber ganado *sus*

⁷ Cfr. la obra de D. JANICAUD, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Editions de L’Éclat, 1991. En adelante se empleará la versión inglesa de esta obra, *Phenomenology and the theological turn: the french debate* (Trad. de Bernard G. Prusak), Fordham University Press, 2001.

comienzos absolutamente claros”⁸. Este comienzo en una radical claridad será fruto de la “mera profundización reflexiva en la *epojé* cartesiana de las *Meditaciones*”⁹; lo que el que medita, el filósofo, debe a la *epojé* fenomenológica, a aquella puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural, no es únicamente el “acceso a la subjetividad trascendental, sino [...] un método indispensable para descubrir tal subjetividad”¹⁰. De esta manera, a través de esta reducción trascendental surge ante nosotros una ciencia del espíritu completamente novedosa, ciencia que deviene en la “ciencia de la totalidad [...], en una filosofía universal y, eidéticamente, en una ontología universal”¹¹. Es decir, a través de esta operación queda suspendido todo aquello que trasciende la propia manifestación, siendo el conjunto de todas ellas reconducido al ámbito de la conciencia trascendental. La tarea de la fenomenología, expresada ya en esta fórmula canónica, no es la de ocuparse del *qué* del mundo, sino solo de su *cómo*, del modo en el que el mundo pasa a formar parte, para mí, del contenido de mis vivencias intencionales. Tal es el alcance de la peculiar reducción fenomenológica, que, “si algo es, entonces *aparece*, ya que, después de la reducción, el derecho a ser está reservado solo a lo que entra o puede entrar en el horizonte de la conciencia”¹².

Esta misma idea de un comienzo radical es asumida análogamente en la obra de Henry. Radical, pues, como Husserl, pretende alcanzar el fundamento de cuanto aparece, la raíz que posibilita todo fenómeno. Si bien, ahí donde la fenomenología husserliana

⁸ E. HUSSERL, *La filosofía, ciencia rigurosa* (trad. de Miguel García-Baró), Ediciones Encuentro, Madrid, 2009, p. 85.

⁹ E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Crítica, Barcelona, 1990, §71.

¹⁰ E. HUSSERL, *Erste Philosophie, Hua*, p. 79 (trad. de Mariano Crespo).

¹¹ E. HUSSERL, *op. cit.*, *La crisis de las ciencias europeas*, p. 322.

¹² M. HENRY, *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*, Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2013, p. 7.

pretende haber descubierto en la *intencionalidad* el ámbito de manifestación de los fenómenos, ahí mismo la fenomenología henriniana agudiza su radicalidad y deviene a su vez en fenomenología material, pues entre sus pretensiones se encuentra la de hallar la materia primordial de toda manifestación originaria, la fenomenicidad de todo fenómeno: la vida. Al margen de toda manifestación exterior que revista la forma del pensamiento, la vida se presenta ante nuestros ojos como “pura materia sin forma, *sensación* sin pensamiento”¹³. Esta fenomenología, esta arqueología de lo que nunca se muestra bajo la luz del pensamiento, y que por ende se separa diametralmente de una filosofía ‘reflexiva’, manifiesta desde el primer instante la resolución de Henry de abandonar la senda de la metafísica occidental, cuya tarea continúa “siendo el tema ‘griego’, el pensamiento de una exterioridad que determina la relación del hombre con el ser, comprendida desde entonces como relación con el objeto”¹⁴.

Mención aparte merece el prof. Angel Luis González, bajo cuya dirección se inició este trabajo y que desde el pasado 16 de abril no se encuentra entre nosotros. A su estímulo y consejos debo el haberme decidido a desarrollar esta investigación. Mi agradecimiento se dirige también a la prof. Lourdes Flamarique, por haberme acogido tan amablemente en esta situación de orfandad y haber supervisado la redacción final del texto. A ellos, y al resto de profesores del departamento, les dirijo mi sincero agradecimiento por el tiempo generosamente dedicado. Que el empeño y el buen hacer que he intentado plasmar en este escrito sirvan como testimonio del mismo.

¹³ M. HENRY, *op. cit.*, *La fenomenología radical*, p. 11.

¹⁴ M. HENRY, *Narrar el pathos. Entrevista con Mireille Calle-Gruber*, en *Acta Fenomenológica latinoamericana*, Vol. V, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, 2016, p. 375.

I. La cuestión del método y la fenomenología material

La tarea, aquí planteada, de esbozar en pocas líneas una introducción al pensamiento de Michel Henry se topa en sus primeros compases con un obstáculo difícil de salvar. Y es que, tratar de exponer de forma sistemática, de acuerdo con un índice previo, la obra de un autor ajeno a cualquier forma de sistematicidad en su estilo, reviste una cierta dificultad. En efecto, Henry gusta de vagabundear por las líneas, fijando su atención en aquel aspecto o en otro, sin dar al lector indicio alguno de que dicho errar pueda estar ocultando un itinerario ya previsto mucho antes de su partida. Es preciso, por tanto, otorgar un voto de confianza y perseverar en su lectura para comenzar a saborear los frutos que tan recelosamente va desvelando Henry a su paso por el texto. Esta sensación no hace sino ir en aumento a medida que las distintas obras del filósofo vietnamita van ofreciendo paulatinamente al lector las pistas necesarias para elaborar la cartografía definitiva que emplea Henry. La apuesta por este estilo misceláneo no es simple fruto del azar, se encuentra en sintonía con el propio pensamiento del francés: “Mi distancia respecto de la especulación filosófica tradicional hizo que el objeto de mi reflexión no solo fuese susceptible de una expresión literaria sino que incluso la exigiese”¹⁵

Con todo, querer comprender en profundidad este mapa exigiría por nuestra parte adentrarnos primero en el análisis de su correspondiente leyenda. En ella encontramos, por un lado, la herencia

¹⁵ M. HENRY, *op. cit.*, *Narrar el pathos*, p. 376.

filosófica asumida por Henry –Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Maine de Biran, Bergson, etc.–, por otro, el particular *humus* filosófico con el que se mide en su obra –el reto de dar con un nuevo acceso al ser y a la subjetividad– y, por último, la línea programática que Henry concibe como guía de su labor –la denuncia del prejuicio ontológico sobre el que se ha edificado desde antiguo la totalidad de la filosofía occidental–. Se trata, en definitiva, de una leyenda compartida por varios pensadores del siglo pasado¹⁶, en tanto que muchos de ellos reconocen la encrucijada que la filosofía alcanza en esta época. Sin embargo, reconstruir aquí la completa problemática del siglo XX excedería en mucho el propósito de este escrito. Será suficiente, por tanto, mostrar lo característico de la propuesta de Henry ante los interrogantes vigentes en su época. Para ulteriores desarrollos resta el analizar con detalle el alcance de su propuesta, así como el mayor o menor acierto con el que este pensador interpreta la tradición filosófica y, de manera particular, a Descartes, Husserl y a Heidegger.

1.1. El Comienzo radical y la posibilidad de una ontología fenomenológica

Quizá un buen punto de partida para adentrarnos en la obra de Henry sea el de comenzar aclarando en qué medida su filosofía merece, o no, el calificativo de fenomenológica. Esto es, aclarar primeramente aquella adscripción problemática que apuntábamos en la introducción por la cual Henry, lejos de dejarse identificar por completo con los términos centrales de la fenomenología husserliana o histórica –como él gusta en llamarla–, pasa más bien a formar parte de la larga lista de los ‘herejes’ de la fenomenología. Evidentemente, esclarecer en qué grado es

¹⁶ Cfr. D. JANICAUD, *op. cit.*, *Phenomenology and the theological turn: the french debate*, p. 5 y ss.

Henry un fenomenólogo en sentido estricto, exige previamente poner en claro cuál es ese ‘sentido estricto’ en el que deba comprenderse la fenomenología. Se trata, en definitiva, de hacer resaltar las diferencias entre unos y otros, entre Husserl y Henry, principalmente, asumiendo de antemano la posibilidad de que, tras este proceso de elucidación, descubramos que la herejía, antes que la triste desviación respecto del sendero recto, constituye más bien su ortodoxia más incondicional y, los pretendidos herejes, sus fieles apologistas.

Henry no es, de ningún modo, un fenomenólogo si por fenomenología se entiende solamente una corriente más de la filosofía que la tradición filosófica haya dado en conocer, y cuya mayor o menor fecundidad dependa por entero del papel que la historia otorgue a este particular momento de verdad, a este particular destino con el que el Ser somete a la Verdad¹⁷. Solo hemos de adoptar a la fenomenología como matriz del pensamiento filosófico, y solo ella puede emplearse para designar la nota principal del pensamiento henriniano, si ella nos capacita para ver, de entre la sobreabundancia del vivir, lo que ya antes se encontraba ahí sin que nosotros nos hubiéramos percatado¹⁸. Es decir, la fenomenología solo puede confundirse con la filosofía si asume también las pretensiones primeras y radicales de esta última, esto es, de consistir ella misma en la búsqueda del Comienzo, de lo Originario. Pero no de un Comienzo datado, primero en la sucesión de la historia, sino de un “Comienzo tan enteramente tal que no cesa de empezar, de modo que es, al mismo tiempo, comienzo de sí mismo y raíz del sentido de todo lo demás”¹⁹. El fenomenólogo solo puede ser filósofo si reclama para sí el

¹⁷ Cfr. M. HENRY, *Fenomenología material* (ensayo preliminar de Miguel García-Baró), Ediciones Encuentro, Madrid, 2009, p. 16.

¹⁸ Cfr. A. REINACH, *Introducción a la fenomenología*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1986, p. 23.

¹⁹ M. GARCÍA-BARÓ, *Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry*, en M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología material*, p. 14.

título de “descubridor de la radicalidad del Comienzo”²⁰, si es capaz de despertar del sopor que impone el turismo estéril por las principales plazas de la verdad tradicional, y fijar de nuevo su atención concentrada sobre la diferencia que separa al Ser como lo Uno de los Entes como lo Otro²¹.

Si esta es, nada más y nada menos, la primera y principal labor que la fenomenología tiene por delante –pensar lo Impensado–, habremos de admitir con Henry, y por contraposición a la hermeneútica heideggeriana, que a lo “Real, al Comienzo, le es indiferente el vagabundeo del hombre por la región de los sueños, como le es indiferente que, por el contrario, el hombre despierte plena o explícitamente a lo Real”²². La historia de la filosofía occidental no es, pues, la del olvido de lo Real, del Ser, sino la del sueño plácido del hombre sobre el lecho de este, que, al igual que la estampa del firmamento, no se inmuta si el hombre despierta de súbito para contemplarlo. La fenomenología, tal como Henry la concibe, no puede ser sino un movimiento de esencial repetición. ¿Repetición de qué? Del único tránsito *real* del que el hombre es capaz: el tránsito del sueño a la vigilia²³.

De las afirmaciones realizadas hasta el momento por Henry, a saber, que la filosofía consiste en aquel movimiento de repetición decidido a alcanzar, de nuevo, y dejando tras de sí las capas más o menos mudables del saber tradicional, la región de lo Real, del Ser, pueden extraerse ya algunas implicaciones centrales de cara a acceder al interior

²⁰ *Ibidem*, p. 14.

²¹ No se sorprenda el lector si, a lo largo del texto, aparecen escritos en mayúsculas numerosos sustantivos que en su uso común son escritos en minúscula. Más allá de una cuestión de estilo, el empleo de las mayúsculas para referir a determinados conceptos (Mundo, Vida, Diferencia, Afectividad, etc.) es empleado por el propio Henry para subrayar la significación primera que estos términos reciben a la luz de la fenomenología material.

²² *Ibidem*, p. 15.

²³ Cfr. *Ibidem*, p. 11.

del pensamiento de Henry. La primera de ellas, adelantada ya líneas más arriba, descansa en el hecho de que, si la filosofía es acceso a la radicalidad del Comienzo, la clave hermeneútica para la comprensión de la historia del pensamiento nos la proporciona, de hecho, la posibilidad misma de consumir dicho acceso. Así, la historia de la filosofía no sería sino la historia de los respectivos éxitos o fracasos por penetrar en este fondo inmutable; éxitos o fracasos entre los que, al estar referidos todos ellos a un mismo centro, la Vida, quepa trazar una genealogía. La historia de Occidente, lejos de representar el paradigma del acceso exitoso de la filosofía al fondo de lo Real, se presenta para Henry como una larga historia marcada en su seno por “su incapacidad para apoderarse de lo único que importa y, así, la de su inevitable descomposición”²⁴.

Ahora bien, y aquí reside una de las primeras claves del pensamiento henriniano, que la historia del pensamiento se nos presente estructurada entre dos planos que corren paralelos entre sí, el de lo Real y el de lo Aparente, no debe llevarnos a interpretar dicho paralelismo en los términos de lo oculto y lo manifiesto, respectivamente. Al contrario, si es posible trazar la genealogía del descubrimiento del Comienzo, y de sus múltiples escamoteos a lo largo de la historia, se debe precisamente a que dicho Comienzo, que solo puede ser expresado como Ser, dice tanto como Aparecer. En este punto descansa la reticencia de Henry a “declarar que el Comienzo pueda ser Noche [...] mero Noúmeno, o mero Inconsciente”²⁵. Más allá, fenomenología solo puede identificarse con filosofía, con ontología primera, si es que Ser dice Aparecer. Esta identificación entre Ser y Aparecer, que Henry atribuye a Descartes, conlleva al mismo tiempo traducir la Diferencia ontológica en otros

²⁴ M. HENRY, *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, Editorial Síntesis, S.A, Madrid, 2002, p. 22.

²⁵ M. GARCÍA-BARÓ, *Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry*, en M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología material*, p. 19.

términos, los del Aparecer. Así, Henry identifica el ser –el Uno de la Diferencia– con el aparecer del aparecer, el *aparecer en cuanto tal*, obteniendo así una nueva formulación de la Diferencia como la distinción entre El aparecer y Lo que aparece²⁶. El riesgo de no concebir de entrada una ontología fenomenológica reside en confundir el

ser con un ente, *porque solo los entes pueden estar unas veces ocultos y otras revelados*; o, aún más, porque los términos correlativos *evidencia y oscuridad* están íntegramente tomados no del Aparecer [...] sino de Lo que aparece, el Ente, lo Otro de la Diferencia²⁷.

Efectivamente, las parejas de contrarios conciencia-inconsciente, evidente-oculto, luz-tiniebla, a menudo se toman directamente del ámbito de los fenómenos, de los Entes, del Mundo, por lo que, al intentar aprehender la Diferencia mediante ellos, esta se esfuma de inmediato bajo dicha luz, ocultándose con toda eficacia.

1.2. El cartesianismo y la prehistoria de la fenomenología material

Antes de extraer las consecuencias de esta confusión entre dos modos del aparecer, dejemos que sea el propio Henry quien nos muestre el origen y el desarrollo de dicha confusión. Para ello Henry se remite ahora a Descartes, a quien dedica un brillante ensayo al comienzo de su obra *Genealogía del psicoanálisis*, y que ha de estudiarse como un prólogo a toda su obra²⁸. Además, en la misma medida en que el pensamiento de Husserl y el de Henry gustan de entenderse a sí mismos como

²⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 18.

²⁷ M. GARCÍA-BARÓ, *Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry*, en M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología material*, p. 19.

²⁸ Dicha clave hermeneútica no es mía, fue Miguel García-Baró quien amablemente dio en señalarme que esta obra de Henry y, en particular, el ensayo dedicado a Descartes, constituye la mejor introducción al universo del autor.

pensamiento de corte cartesiano, bien como un neocartesianismo –en el caso de Husserl–²⁹, bien como la “difícil repetición del cartesianismo de los comienzos”–en el caso de Henry–³⁰, la comprensión del proyecto cartesiano nos permitirá a su vez esclarecer las diferencias entre una y otra forma de comprender la fenomenología.

El ensayo en cuestión se abre con una alabanza al filósofo francés: “Lo que confiere al proyecto cartesiano su carácter fascinante y hace que conserve todavía en la actualidad su misterio y atractivo es que se confunde con el proyecto mismo de la filosofía”³¹. En efecto, para Henry, el programa cartesiano se inicia con las mismas expectativas que alberga decididamente todo filosófico preguntar: es una búsqueda del Comienzo, de lo Real, “a fin de apoyarse en ello y poder comenzar”³². La originalidad cartesiana, señalábamos antes, habría consistido en buscar dicho Comienzo, el Ser, en las coordenadas del Aparecer. Pues, si en efecto este Comienzo es un comienzo radical, no primero sino primigenio, podemos preguntarnos con Henry, ¿qué es lo que está allí antes de que aparezca cada cosa, antes de que la visibilidad del Mundo otorgue forma y relieve a los Entes? Lo que ya reposa allí es el Aparecer, el aparecer en cuanto tal,

solo él constituye la inicialidad del comienzo, pero no en la medida en que da forma al aparecer de la cosa y su venida comenzante al ser [...] El aparecer es inicial en el sentido más original, en la medida en que aparece en primer lugar él mismo y en sí mismo. Solo en este caso el aparecer es idéntico al ser y lo funda”³³.

²⁹ Cfr. E. HUSSERL, *op. cit.*, *Meditaciones cartesianas*, p. 3.

³⁰ M. GARCÍA-BARÓ, *Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry*, en M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología material*, p. 11.

³¹ M. HENRY, *op. cit.*, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 32.

³² *Ibidem*, p. 32.

³³ M. HENRY, *op. cit.*, *Genealogía del psicoanálisis*, pp. 32-33.

Tal descubrimiento, continúa Henry, es alcanzado por Descartes a través de la reducción llevada a cabo por el *cogito*. Mediante dicha reducción fenomenológica se instala “la separación entre el aparecer del aparecer y lo que aparece en él en calidad de esto o aquello, y que ya no es el aparecer del aparecer mismo”³⁴. Es decir, se establece una diferenciación entre lo que cumple la obra del aparecer como tal y lo que, por definición, es incapaz de ello. Semejante diferencia es la que se establece entre el alma –también denominada ‘pensamiento’ por Descartes– y el cuerpo. En la medida en que el alma, y al contrario del cuerpo, designa para Descartes el aparecer como tal, esto es, recibe ahora “la significación ontológica radical conforme a la cual designa el aparecer considerado por sí mismo, no cualquier cosa, sino el principio de toda cosa”³⁵, la diferencia entre el alma y el cuerpo es una diferencia óptico-ontológica³⁶.

Ahora bien, ‘pensamiento’ no debe entenderse aquí del modo en que habitualmente se hace, es decir, como conciencia de algo. El ‘yo pienso’ cartesiano significa todo menos yo pienso que. No es, de ninguna manera, equiparable a expresiones del tipo pensar que, concebir que, imaginar que, juzgar que, es decir, expresiones que remitan a una acción subjetiva intencional. ‘Yo pienso’, para Descartes, significa vida, designa a aquella apariencia primitiva idéntica a sí misma.

Con todo, aún resulta lícito preguntar, a fuer de ganar en claridad, ¿en qué consiste dicho pensamiento y cómo accede el *cogito* a él mediante la reducción? ¿Qué queda suspendido tras semejante *epojé* para revelar al aparecer en cuanto tal en su correspondiente sustancialidad fenomenológica? ¿Cuál es la esencia de dicho aparecer? Dejemos, de

³⁴ *Ibidem*, p. 37.

³⁵ *Ibidem*, p. 22.

³⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 36.

nuevo, que sea Henry quien nos conduzca en la explicación del cartesianismo. El *cogito* recibe su formulación más acabada en la proposición *videre videor*: me parece que veo. Pero, ¿qué tipo de visión es esta? Tras el momento de duda ha quedado invalidada toda referencia a un mundo afuera. Ya no estamos seguros de si aquello que vemos y sentimos no será, quizás, más que pura ilusión y engaño. Ahora bien, ¿es posible salvar la vista tras haber reducido el campo de visibilidad en el que esta se despliega? ¿Sería posible hablar de visión sin la comparecencia de luz alguna? De ser así, se obtendría la pura visión considerada en sí misma, abstraída de toda posible relación con un mundo extraño. Sin embargo, la respuesta cartesiana ante estos interrogantes es rotundamente negativa³⁷. La posibilidad de poner en tela de juicio el ver mismo “solo es posible si previamente [se] pone en cuestión otra cosa, a saber, el medio de visibilidad en el que son visibles tales contenidos esenciales”³⁸.

La reducción, por tanto, no conlleva solamente la suspensión de un mundo afuera, de los posibles correlatos intencionales del *videre*, sino que supone principalmente la reducción del ámbito de manifestación en el que tales contenidos aparecen: el horizonte del Mundo. O, por considerarlo de otra forma, la posibilidad de ver, esto es, de alcanzar lo que se tiene a la mirada, reside en la “ob-jetualización de lo que de este modo es arrojado y puesto delante”³⁹. Pero, por lo mismo, la visión y todo conocimiento posible solo pueden darse allí donde se ha abierto una distancia, que es una diferencia, entre el objeto y la mirada que lo aprehende. Es decir, que “antes que la de la cosa o la de la esencia, la ob-

³⁷ Manténgase en mente el modo en que Descartes lleva a cabo la reducción, no obteniendo tras ella la pura visión, pues ella también ha quedado descalificada tras la reducción del medio de visibilidad en la que esta se hace operativa. Para Henry, la mala comprensión de esta *epoché* cartesiana constituye el talón de Aquiles de la fenomenología husserliana.

³⁸ M. HENRY, *op. cit.*, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 39.

³⁹ *Ibidem*, p. 39.

jetualización de lo que es visto, en calidad de puesto y situado antes, es, en primer lugar, la del ser-puesto-ante como tal, la del horizonte puro⁴⁰. Se entiende así que lo que dicha *epojé* reduce no es tal o cual contenido, este objeto o aquel, sino el horizonte, el medio ontológico –que no óntico– en cuyo interior aparecen tales contenidos. La reducción, por tanto, se lleva a cabo sobre el *ek-stasis*, sobre “la condición de posibilidad del *videre* y de todo ver en general”⁴¹. No solo deja en suspenso los correlatos noemáticos de toda visión posible, sino que reduce también la luminosidad misma bajo la cual toda cosa adviene al campo de lo visible. Tal luz es la luz de un *ek-stasis*, la luz del Mundo, la luz bajo la cual advienen los Entes –lo Otro de la Diferencia– pero nunca el Ser.

Sin embargo, una vez dejado de lado el *ek-stasis*, es decir, la fenomenicidad del Mundo que encuentra en esa distancia abierta su efectividad fenomenológica, ¿qué queda entonces? Si, tras este movimiento, ha quedado fuera de juego no solo el *videre*, sino también el medio en el que este se hace efectivo, ¿qué aparece, valga ahora la redundancia, tras la suspensión del aparecer del Mundo? Lo que resta es el *videor*, “la apariencia primitiva, la capacidad original de aparecer y de darse, en virtud de la cual la visión se manifiesta y se nos da originalmente”⁴². Por tanto, y aquí se presenta la pregunta crucial para Henry, la apariencia propia del *videor*, la que lo posibilita como aparecer original, esta apariencia originaria “¿es idéntica a aquella en la que el ver alcanza su objeto y se constituye propiamente como un ver? ¿Es reductible la esencia original de la revelación al *ek-stasis* de la diferencia ontológica”⁴³. En absoluto. El principio de visibilidad del *videre*, destituido tras la *epojé*, no posee poder suficiente para constituir ese

⁴⁰ M. HENRY, *op. cit.*, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 39.

⁴¹ *Ibidem*, p. 39.

⁴² *Ibidem*, p. 39.

⁴³ *Ibidem*, p. 40.

momento auto-fundante. La efectividad fenomenológica del *ek-stasis* es la de la exterioridad, por lo que su aparecer es siempre el aparecer de *lo otro de sí mismo*, pero nunca el auto-aparecer de lo mismo. Por ello, “la apariencia primitiva que atraviesa el *videor* y hace de él un “fenómeno absoluto” es y debe ser estructuralmente heterogénea a la apariencia que es el ver mismo en el *ek-stasis*”⁴⁴. Es decir, la apariencia que habita el *videor* es radicalmente otra que la que recorre el *videre*, y es tal heterogeneidad del primero respecto del segundo la que sostiene la estructura de este último.

Ahora bien, si dicha apariencia originaria no comparece nunca, por principio, dentro del campo abierto por el *ek-stasis*, es decir, si la sustancialidad fenomenológica de esta forma de fenomenicidad es completamente ajena a la que conoce este aparecer originario, el Aparecer en cuanto tal, cabe preguntarse, ¿cuál es la sustancialidad fenomenológica de dicho Aparecer y cómo deviene este efectivo? Tal es la pregunta sobre la que pivota todo el pensamiento de Henry. Nótese, además, que de la posibilidad de dar una respuesta satisfactoria depende la elaboración entera de una nueva disciplina: la fenomenología material. De ser esta factible, ella no se ocupará ya del aparecer en su diferencia con lo que aparece, sino que lo tomará en su contenido fenomenológico y ontológico puro; su “sustancialidad y materialidad son la sustancialidad y materialidad de la fenomenicidad pura como tal, y nada más”⁴⁵. Además, de la plausibilidad de esta fenomenología material dependerá, a su vez, que se mantenga la distinción entre el aparecer de lo Otro y el Aparecer en cuanto tal, esto es, entre los dos modos radicalmente heterogéneos en que se fenomeniza la fenomenicidad.

⁴⁴ M. HENRY, *op. cit.*, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 40.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 35.

La propia denominación de esta fenomenología como fenomenología *material* exige, sin lugar a dudas, cierta aclaración, pues no se trata de un adjetivo de uso frecuente a la hora de denotar una corriente filosófica como la fenomenología. La fenomenología de Henry ha sido definida por él mismo como *fenomenología radical* o *fenomenología material*, siendo aquí el orden de aparición de los términos de relativa importancia, pues, de hecho, es el hecho de ser radical lo que permite a esta fenomenología concebirse, a su vez, como material. La primera denominación sea, quizás, la más sencilla de comprender. Esta fenomenología es radical en tanto que representa el esfuerzo de llegar hasta la raíz de lo que aparece. Raíz, pues, no se trata simplemente de atender a lo manifiesto, a los fenómenos visibles bajo la luz de una conciencia, sino de dar más bien con aquel poder más profundo que constituye la fuente de toda manifestación: la Vida. Ahora bien, este esfuerzo radical no deja, en ningún momento, de la elucidación fenomenológica. O sea, atender a la raíz de la fenomenicidad y, a pesar de que esta no sea manifiesta al modo en que lo son los fenómenos del Mundo, no supone dejar atrás la fenomenología para ceder a la simple especulación. No. Para Henry, la raíz de la fenomenicidad es justamente la fenomenización primera y, como tal, posee su propio modo de manifestación. Es aquí donde la fenomenología deviene, a su vez, material. Pues atender ahora, no tanto a los fenómenos ni a su modo de dación sino a lo que posibilita toda manifestación, el Aparecer como tal, supone preguntarse por la materialidad –fenomenológica– de dicho aparecer. Quizás el siguiente ejemplo sirva para aclarar este punto. Antes del desarrollo de nuevas técnicas de impresión, las fotografías necesitaban para su revelado de un laborioso tratamiento. En concreto, debían ser sumergidas en planchas cubiertas de un líquido especial que hacía que las imágenes aparecieran sobre el papel. Esto es, dicho líquido

constituía el *medio*, el tejido de manifestación de las fotografías. Sin él, estas no aparecían. Es legítimo decir que dicho líquido de revelado era la materia fenomenológica de tales fotografías. De forma similar, la fenomenología material pretende sacar a la luz el medio propio de la fenomenicidad pura, la materia en la que esta se efectúa fenomenológicamente, esto es, en la que se revela⁴⁶.

Por todo ello, la factibilidad de dicha fenomenología material depende, en última instancia, de que se logre poner de manifiesto cuál es aquella materialidad fenomenológica, no reducible a la modalidad fenomenológica del *ek-stasis*, en la que se revela la fenomenicidad pura. Por ello, conviene fijar de nuevo la atención en aquella pregunta formulada líneas más arriba: ¿cuál es la sustancialidad fenomenológica de la apariencia original? La respuesta cartesiana, prosigue Henry, pasa por localizar en el ‘sentir’ la esencia de este aparecer original expresado en el *videor*. “En calidad de sentir, el pensamiento se va a desplegar invenciblemente con el fulgor de una manifestación que se exhibe a sí misma en lo que es, y en la cual la *epojé* reconoce el comienzo radical que buscaba”⁴⁷.

No obstante, continúa Henry, dicha identificación de la materialidad fenomenológica de la apariencia original con el sentir podría suscitar ciertos problemas. En efecto, en la medida en que el sentir en general designa la afección de un ser ajeno, ¿no queda todavía dicho sentir clausurado en el medio del *ek-stasis*, medio en el que el Ser se da todavía como otro en la alteridad? Para superar dicho escollo en la

⁴⁶ Dicha comparación entre el líquido de revelado y la materialidad del Aparecer puede, no obstante, plantear algunos problemas. En concreto, semejante materialidad no debe entenderse en un sentido sensible, como podría extraerse del ejemplo empleado, en el que la materialidad del revelado coincide con ser también materialmente sensible, en concreto, la materialidad líquida del fluido en cuestión. Tómese ‘materialidad’ más bien como condición componente, como el ingrediente principal del Aparecer como tal.

⁴⁷ M. HENRY, *op. cit.*, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 41.

problemática del Comienzo el concepto de sentir se desdobra. Al sentir correspondiente al ver, al oír, al tocar, y al mismo entendimiento,

por cuanto [este] es en sí mismo un ver *–intueri–*, al ver trascendental en general que habita todas esas determinaciones y encuentra él mismo su esencia en el *ek-stasis* se opone radicalmente el sentir primitivo del pensamiento, a saber, el sentirse a sí mismo que da originalmente el pensamiento a sí mismo y hace de él lo que es, el original aparecer a sí del aparecer⁴⁸.

En definitiva, si el sentir designa, de hecho, la esencia de esta apariencia original, la efectividad fenomenológica de este modo originario de fenomenicidad habrá de ser diferente de aquella en la que el sentir queda siempre determinado por la afección de algo distinto a la sensación misma. El sentir, referido al aparecer del aparecer, no puede ser sino un sentirse. La efectuación fenomenológica de este aparecer reside en su sentirse a sí mismo, en la venida a sí mismo de él mismo, en la “embriaguez del *pathos* donde este se abandona y se confía en su ser”⁴⁹. Por ello mismo, dicho Aparecer se esencializa como interioridad radial, como perfecta correspondencia entre sí de cada punto de su ser. Este abrazo fulgurante –sin duda el adjetivo predilecto de Henry– de la apariencia original consigo misma en que consiste el Aparecer como tal, expulsa de sí, en el momento mismo de su efectuación, toda exterioridad posible. De esta manera, lo propio del ‘pensamiento’ reducido por Descartes es “este modo de interioridad como expulsión de toda trascendencia”⁵⁰.

De esta manera, Henry, lector de Descartes, sienta mediante este análisis fenomenológico una distinción neta entre dos modos puros del

⁴⁸ *Ibidem*, p. 43.

⁴⁹ M. HENRY, *op. cit.*, *La fenomenología radical*, p. 31.

⁵⁰ M. HENRY, *op. cit.*, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 43.

aparecer: el aparecer del Mundo, aquel “sobre el que se intenta basar desde Grecia, e incluso en la actualidad, todo conocimiento posible”, y el Aparecer como tal, aquel cuya forma de donación y cumplimiento consiste en su venida a sí mismo, es decir, en su afectividad. Sin embargo, en la misma medida en que el cartesianismo se presenta de esta manera como una fenomenología, la separación establecida entre sendos modos del aparecer, así como la subordinación del primero al segundo, no puede ser establecida a partir de una simple aserción o razón de principio, sino que dicha diferencia ha de ser colegida a partir de la explicitación fenomenológica de cada forma de donación en su correspondiente materialidad fenoménica. Si esta pretendida fenomenología material busca, así, elucidar la materialidad de la fenomenicidad pura, ella no podrá limitarse a describir la estructura de este modo original, pues “esta no sería suficiente para establecer su especificidad, especificidad que solo puede ser reconocida si se toma en consideración, y se lleva a la apariencia, la fenomenicidad pura en que consiste semejante modo de donación”⁵¹.

Por otro lado, si semejante fenomenología no pretende únicamente establecer una distinción radical entre sendos modos puros del aparecer, sino que aspira además a establecer una jerarquía entre ambos, de manera que el modo de donación de uno de ellos pueda ser tomado como Comienzo radical –siendo el Ser la efectuación fenomenológica de dicha donación– y referir a él todo lo que se nos da de otro modo, en ese caso habrá de mostrarse también cómo “en semejante surgimiento primitivo de la fenomenicidad, todo lo que se fenomeniza en él y le pertenece se muestra en él tal como es, en su realidad”⁵².

⁵¹ *Ibidem*, pp. 46-47.

⁵² M. HENRY, *op. cit.*, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 47.

El énfasis puesto por Henry en este punto, a fin de mostrar con claridad cómo dicho aparecer originario es reconocible solo en su específica materialidad fenomenológica, ha de ser tomado en relación con el esfuerzo del francés por situar a la fenomenología en unas nuevas coordenadas: las de la fenomenología material. Descartes, en efecto, fue el primero en dar los primeros pasos hacia esta nueva disciplina. Con él se descubre por primera vez en la filosofía occidental “el anverso de las cosas, su dimensión invisible, aquello que nunca se separa de las cosas, nunca se va fuera de sí y nunca se pro-pone como un mundo”⁵³. Atribuye Henry a Descartes el haber identificado la afectividad que reviste esta apariencia originaria como su peculiar materialidad fenomenológica. Sin embargo, al tiempo que la mirada cartesiana fija su atención en este descubrimiento radical, ella misma “se desvía ante esta intuición cegadora de la afectividad como aquello que constituye la primera venida a sí del aparecer”⁵⁴. Esto es, el descubrimiento de este Comienzo primigenio se ve de súbito relegado a un segundo plano dentro de los intereses filosóficos del cartesianismo, malogrando con ello el proyecto de una fenomenología material. El hallazgo del modo de manifestación originario queda hacinado desde entonces en la región de lo oculto y lo olvidado.

No entraremos aquí a detallar el modo en el que esta manifestación originaria queda ocultada en los inicios mismos del proyecto moderno. Si conviene señalar, en lo que al pensamiento de Henry se refiere, que dicho ocultamiento y olvido del Comienzo constituye para este la clave hermeneútica desde la que interpretar la filosofía occidental. Así, para Henry, la historia de Europa es la historia de dos disciplinas –la fenomenología material y la filosofía de la

⁵³ *Ibidem*, p. 62.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 64.

conciencia— en la cual una de ellas ha asumido un papel hegemónico. Es posible distinguir por tanto entre una fenomenología radical, capaz de discernir “en el seno mismo del puro aparecer y bajo la fenomenicidad de lo visible, una dimensión más profunda donde la vida se alcanza a sí misma antes del surgimiento del mundo”⁵⁵, dimensión solo descubierta desde Descartes por unos pocos, y nunca de manera plenamente satisfactoria, como Maine de Biran, Nietzsche, Schopenhauer, Freud o Heidegger; frente a esta fenomenología del Comienzo se presenta aquella otra ‘filosofía de la conciencia’ que conduce “al mundo y a su saber, a una teoría trascendental del conocimiento y de la ciencia, haciendo posible a su vez el dominio de las cosas y el universo de la técnica”⁵⁶. Filosofía de la conciencia que deviene, en último término, en una ontología de la representación a la que Henry no duda en calificar como una filosofía de la muerte cuyo máximo exponente sería Kant⁵⁷.

La tradición filosófica occidental se encuentra, de esta manera, atravesada toda ella por una esencial confusión entre estos dos modos del aparecer pues, desentendiéndose de la pregunta por la fenomenicidad pura, ha erigido su saber sobre el absolutismo de un único modo de manifestación: la del Mundo. La claridad meridiana con la que Descartes inicia su andadura filosófica “no ha sabido mantenerse sobre esta estrecha cresta de significaciones originales, de manera que, para comprender este mundo de nuestro tiempo, conviene más bien preguntarse por su declive”⁵⁸. Declive, ya que bajo el horizonte de visibilidad de la realidad mostrenca el proyecto de una fenomenología material —prolegómeno indispensable para toda ontología fenomenológica— constituye un aborto prematuro. Pues, ¿cómo podría

⁵⁵ M. HENRY, *op. cit.*, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 23.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 23.

⁵⁷ Cfr. M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología material*, p. 150.

⁵⁸ M. HENRY, *op. cit.*, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 60.

comparecer dentro de esta zona muerta del Dimensional extático, en esta exterioridad, lo que se encuentra en sí mismo constituido como una interioridad? “¿Qué significa aparecer cuando la fenomenicidad concreta de la exhibición no se exhibe en sí misma?”⁵⁹.

A juicio de Henry, semejante confusión entre los dos modos del aparecer, así como la consecuente incapacidad de alcanzar –a partir de esta– la inmediatez del Comienzo, se encuentra también presente en el propio padre de la fenomenología. Para Henry, la fenomenología de Husserl constituye, en realidad, “la perfecta confusión de esos “modos” como, precisamente, no siendo nada más que modalidades de una misma *conciencia*, de una misma *intencionalidad consciente*”⁶⁰. La fenomenología histórica ha contribuido de manera inestimable –no cabe negarlo– al esclarecimiento del tema propio de la fenomenología: no los fenómenos puros sino su modo de donación, su fenomenicidad⁶¹. En efecto, Husserl destina buena parte de su esfuerzo inicial a distinguir perfectamente el aparecer o constituir subjetivo de sus correlatos intencionales, esto es, a deslindar *videre* y *mundum*. Sin embargo, su error consistió en querer buscar la esencia pura del aparecer, aquella que se efectúa en el *videor*, en la relación *videre-mundum*⁶².

La incapacidad de la fenomenología histórica de alcanzar las pretensiones de una filosofía primera hunde sus raíces en el modo en el que esta fenomenología se comprende a sí misma como método. Dicho movimiento de autocomprensión, del que parten las ruinosas consecuencias que acompañarán a la fenomenología histórica en sus posteriores desarrollos, se encuentra ya prefigurado en las cinco

⁵⁹ *Ibidem*, p. 62.

⁶⁰ M. GARCÍA-BARÓ, *Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry*, en M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología material*, pp. 24-25.

⁶¹ Cfr. M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología material*, p. 32.

⁶² Cfr. M. GARCÍA-BARÓ, *op. cit.*, p. 25.

lecciones impartidas por Husserl en la Universidad de Göttingen en 1907. En un magnífico ensayo titulado *El método fenomenológico*, Henry toma como hilo conductor la argumentación mantenida en dichas lecciones y acude de nuevo a Descartes para mostrar cómo, con la malcomprensión de su método filosófico, la reducción, se inicia la andadura de la fenomenología husserliana.

Husserl, siguiendo a Descartes, habría recurrido al método de la duda para acceder así a una instancia de validez desde la que establecer la posibilidad de todo conocimiento. Pero, en lugar de acceder mediante esta *epojé* al *videor* en su materialidad fenomenológica propia, la inmediatez patética, habría captado al *videor* como dato absoluto y evidente dado por la vista pura, cometiendo de esta manera una petición de principio de la que la fenomenología husserliana ya no logrará deshacerse. En efecto, Husserl parece pasar por alto que el método fenomenológico es solidario con el objeto dado, es decir, que el modo de acceso a dicho objeto viene definido a partir de este último⁶³. Leemos en las *Lecciones* que “toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar, y, en él, es un dato absoluto”⁶⁴. Ahora bien, para que la *cogitatio* – el *videor* cartesiano– pueda aparecer dada como un dato absoluto, ella misma ha de comparecer bajo esta mirada, bajo esta vista pura, en la que ella misma se *hace* un dato absoluto. Es decir, el núcleo de la aporía reside en que la *cogitatio* misma ha de intervenir; ella misma “debe efectuarse actualmente cada vez que la mirada de la vista pura se dirige a ella”⁶⁵. De esta manera, el gesto inaugural de la fenomenología devine así en un círculo aporético, pues “¿cómo fundar la existencia de la *cogitatio* a partir

⁶³ Cfr. M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología material*, p. 98.

⁶⁴ E. HUSSERL, *La idea de la fenomenología* (trad. de Miguel García-Baró), FCE, México, 1989, p. 40.

⁶⁵ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología material*, p. 102.

de su darse ella misma a una vista pura si esta última presupone dicha existencia previa de la *cogitatio*?”⁶⁶.

Este intento de fundar la posibilidad de todo conocimiento no es sino la confusión, por parte de Husserl, entre el ver y lo visto por él⁶⁷. Descartes, en este sentido, habría sido más perspicaz, pues se habría percatado no solo de que el *videor* es real “con independencia de su donación a una vista pura, sino que solo puede serlo a condición de no estar dado de este modo”⁶⁸. Tratar de captar el *videor* bajo la mirada del pensamiento, del *videre*, solo puede conducir al fracaso, pues “allí donde se dirige la mirada del pensamiento, en su vista pura, jamás está la *cogitatio*”⁶⁹. Todo esfuerzo por captar a esta bajo la forma del pensamiento, lejos de apresarla, solo hace que se desvanezca. El método fenomenológico prescrito por Husserl, tras cuya intervención la *cogitatio* se transforma en un fenómeno puro, esto es, en algo que aparece pero no el Aparecer como tal, sienta así la incapacidad de esta fenomenología de poner de manifiesto la estructura y la sustancialidad fenomenológica de la fenomenicidad pura. El error que Henry impugna a este modo de pensamiento no es sino aquel por el que “el fenómeno en el sentido de la fenomenología, se toma por la esencia original de la fenomenicidad en cuanto tal”⁷⁰. Y esto es así porque la reducción trabaja siempre a partir de sí misma: lo que ella entrega como objeto lo dona según el modo de donación propio de aquello que se ha dado en reducir, ella “está instalada en el ver [...] nunca regresa más acá de sí misma”⁷¹. Sin embargo, la fenomenología así concebida nunca es una fenomenología ontológica sino óptica, una fenomenología del conocimiento como operación y de

⁶⁶ *Ibidem*, p. 103.

⁶⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 104.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 104.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 104.

⁷⁰ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología material*, p. 106.

⁷¹ *Ibidem*, p. 106.

todo aquello que revista la forma de un pensar. La primera piedra, el cimiento sólido sobre el que edificar esta fenomenología solo puede ser aquel acto que trae el pensar al pensar, el ver al ver; basta, por tanto, con “poner bajo un acto de ver al acto mismo de ver”⁷².

1.3. La fenomenología radicalizada

Ahora bien, la denuncia de Henry no se dirige contra la estructura de esta forma de pensamiento, sino contra el hecho de que dicha estructura se tome por la estructura de la realidad misma. Si la apariencia originaria es aquello que, por principio, nunca se muestra junto a lo que aparece, dicha apariencia exigirá por lo mismo de un tratamiento fenomenológico distinto. Advertir esto, piensa Henry, implica radicalizar el proyecto fenomenológico, radicalización ya sugerida por Heidegger⁷³ y que “no significa únicamente hacer referencia a la fenomenicidad pura; supone inquirir el modo según el cual ella se fenomeniza originalmente, la sustancia, el tejido, la materia fenomenológica de la que está hecha”⁷⁴. Esclarecer la estructura de dicho modo, la manera en la que la Exhibición se exhibe a sí misma, y esclarecerlo de forma fenomenológica, constituye la principal tarea del pensamiento henriniano. La radicalización de la que se encuentra necesitada la fenomenología pasa por advertir que la fórmula que ha guiado durante décadas su desarrollo –toda conciencia es intencional y, por lo mismo, toda conciencia es relación intencional– no contiene ella misma su propia posibilidad. Que el ‘referirse a’ en que consiste toda conciencia, que el ‘ver algo’ no constituya el alpha y el omega de la fenomenicidad quiere decir, simple y llanamente, que *el ver no se ve*, esto es, que “el ver no

⁷² E. HUSSERL, *op. cit.*, *La idea de la fenomenología*, p. 40.

⁷³ Cfr. D. JANICAUD, *op. cit.*, *Phenomenology and the theological turn*, p. 26.

⁷⁴ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología material*, p. 33.

es un fenómeno en y por sí mismo”⁷⁵. La posibilidad misma del ver es fenomenológica, pues el ver se efectúa solo “en calidad de no-ver [...] no revelándose gracias a él”⁷⁶ sino en virtud de una potencia distinta a él mismo por la que el ver se auto-afecta de forma que se siente viendo. Ahora bien, y regresando de nuevo al punto con el que se inició este capítulo, este no-ver, esta potencia invisible, “no es la negación de la fenomenicidad, sino su fenomenización primera”⁷⁷, no es Noche, Noúmeno o mero Inconsciente, sino Luz translúcida.

Por tanto, las pretensiones de esta fenomenología entendida como filosofía primera exigen, para su pleno cumplimiento, la previa puesta en entredicho de la conexión entre el método fenomenológico y la fenomenicidad griega, conexión magistralmente advertida –a juicio de Henry– por Heidegger en el §7 de *Ser y Tiempo*. La advertencia de dicha conexión, así como de sus limitaciones implícitas, ha de conducir en este sentido a una superación de aquel método fenomenológico que limita la operatividad del análisis fenomenológico a la fenomenicidad en la que se mueve el pensamiento. Pues si de lo que se trata ahora es de atender verdaderamente no a los fenómenos sino al hecho mismo de su donación, no a los objetos, sino a su *cómo*, el modo de acceso a este *Cómo* radical no puede coincidir con aquel otro mediante el cual los objetos nos son dados en la distancia del Mundo. La fenomenología, si ha de permanecer fiel a su idea, no puede ya comprenderse a sí misma como un método si por este se entiende únicamente la manera de hacer patente el aparecer de la cosa percibida, del ente intra-mundano. Al mismo tiempo, y a riesgo de caer en un saber apofático u ocultista, será necesario determinar qué método –y en qué medida esto es un *método*–, qué manera de hacer patente le corresponde a esta fenomenología

⁷⁵ *Ibidem*, p. 155.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 155.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 155.

radicalizada. Henry, siguiendo en esto a Heidegger, parte de la intuición liminar de que el modo de acceso al fenómeno, la manera de acceder a él, es siempre la fenomenicidad de este. Ahora bien, si lo decisivo ahora no es este fenómeno o aquel, sino la fenomenicidad como tal, resulta que la vía de acceso a esta es ella misma, su afectividad: “La fenomenicidad pura en su fenomenización efectiva es la que se nos da, abriendo así la vía que nos conduce a ella”⁷⁸. Si el modo de exhibición de la Exhibición primera es su exhibirse a ella misma, exhibición en la que lo exhibido y el modo de exhibirse son idénticos, en ese caso –añade Henry–, “solo una temática de la inmanencia radical como afectividad trascendental le permitirá [a la fenomenología] completar su programa”⁷⁹.

Tal es el programa de la fenomenología material. Solo ella es capaz de advertir que tras la visibilidad del Mundo reina una fenomenicidad cuya materia no es la visibilidad. Solo la fenomenología material es capaz de identificar la sustancia fenomenológica en la que deviene efectiva la vida: la inmediatez patética en la que la vida lleva a cabo la experiencia de sí en este abrazo fulgurante. Solo la fenomenología material puede identificarse, en estos términos, con la fenomenología de la vida.

Vistas, pues, las notas principales de esta fenomenología radical – de esta elucidación fenomenológica de la Exhibición misma en su propio tejido fenoménico– resta ahora abordar la peculiar forma de efectuación fenomenológica que esta Exhibición porta consigo: la Afectividad, el sentir de sí misma, tarea de la que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

⁷⁸ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología material*, p. 167.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 155.

II. La esencia de toda manifestación: la vida

Según lo visto hasta el momento, puede comprenderse ya el golpe de timón que Henry imprime en la hoja de ruta de la fenomenología. Dicho viraje, en tanto que plantea en unos términos radicales –primeros– la cuestión del Aparecer, no afecta únicamente a la comprensión de la realidad en su particular forma de dación, sino también –y fundamentalmente– a la comprensión de esta comprensión, es decir, al retorno de la fenomenicidad pura como cuestión nuclear para la fenomenología. Si, en efecto, el propósito de esta fenomenología radicalizada o material es el de pensar la realidad atendiendo a su Cómo radical, su tarea ahora no es la de “dedicarse a un orden de fenómenos todavía desatendidos hasta el presente sino de repensarlo todo”⁸⁰.

Desde estas coordenadas Henry se presenta como el adalid de un Nuevo Pensamiento –o Antiguo, según se mire– decidido a acometer la inmensa tarea de rescatar del dominio operativo de la filosofía occidental las cuestiones centrales del hombre y su existencia – la subjetividad, el cuerpo, la realidad económica, la vida estética, etc.–⁸¹ para devolverlas a su ámbito de significación original, allí donde reciben su sentido primero: la vida. La filosofía moderna, en tanto que edificada sobre la comprensión griega de la fenomenicidad, se ha mostrado

⁸⁰ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología material*, p. 38.

⁸¹ Este es el abanico de temas que el propio Henry ha tratado de forma sistemática, desde la perspectiva de la fenomenología material, a lo largo de su vida. Una rápida ojeada a la bibliografía completa de Henry sirve para confirmarlo.

incapaz de dar cuenta del fundamento sobre el que se asienta, de forma arquimédica, su misma posibilidad y desarrollo: el sujeto. La ubicación del *cogito*, de la subjetividad, como punto central desde el que apoyar la radicalidad de este comienzo se topa a su término con la paradójica situación de que “lo que sigue siendo equívoco es el ser de este campo, el ser de la conciencia misma”⁸². Semejante incapacidad para aprehender la esencia de la subjetividad, la Vida, trae por resultado que, tras el fracaso consumado de esta forma de filosofía como filosofía de la conciencia, hoy en día el Sujeto –el viviente– se encuentre “bruscamente evacuado de la problemática y enterrado sin que se tenga finalmente la menor idea sobre la identidad de la persona que tan pomposamente se lleva al cementerio”⁸³.

Aclaremos, antes de nada, que esta vida que constituye la esencia de toda manifestación no se reduce, para Henry, a ninguna de sus diversas manifestaciones (alimentarse, aprender, amar al prójimo, etc.). Se trata antes de comprender por qué tales manifestaciones son las de la vida, su modo de ser ellas mismas *vivientes* y la esencia que subyace en el fondo de todas ellas. Es decir, si aceptamos, con Henry, que “vivir significa ser”⁸⁴, esto es, que la Vida es el nombre de esta apariencia original consistente en la venida a sí de sí misma, en su afectividad, la esencia de esta vida no habrá de ser buscada en el Dimensional Extático, en esa exterioridad en la que todo está dado como *fuera de sí*, pues “en cuanto despliega su esencia mediante la exposición del éxtasis, el ser se produce y se propone como un ser carente de interioridad, deshabitado”⁸⁵.

⁸² M. HENRY, *Fenomenología de la vida*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010, p. 22.

⁸³ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida*, p.22.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 25.

2.1. La fenomenología más allá de la fenomenología

La fenomenología material se presenta así, vimos ya, como una radicalización de la fenomenología –no se pregunta por lo que aparece sino por el Aparecer como tal– cuya plausibilidad como disciplina fenomenológica no depende solamente de la referencia a la fenomenicidad pura, la vida, sino que exige también “inquirir el modo según el cual ella se fenomeniza originalmente, la sustancia, el tejido, la materia fenomenológica de la que está hecha”⁸⁶. Pero, de esta manera, al tiempo que la fenomenología material define su programa, se topa también con el primer obstáculo que debe sortear en su camino. Pues, si esta Vida que la fenomenología material quiere hacer patente en su fenomenicidad propia es, en su esencia, ajena al *ek-stasis* que da el Mundo, es decir, si esta vida “se sustrae por principio a todo poder de visibilización concebible, ¿cómo puede ser exhibida en una teoría cualquiera, es decir, en una visión, hablarse de ella, por poco que sea?”⁸⁷. Es más, la revitalización que ha experimentado la fenomenología –tras la senda abierta por Heidegger– al fijar su atención sobre la cuestión del Aparecer como tal, transformándose así en una ‘fenomenología de lo invisible’, ¿no constituye más bien una contradicción en los términos que, lejos de renovar la fenomenología, solo contribuye a desviarla de la senda prevista por su padre fundador? Esta es, en efecto, la principal denuncia que se ha dado en realizar contra los herejes –¿ortodoxos?– de la fenomenología agrupados bajo el rótulo del ‘giro teológico de la fenomenología francesa’. Esta

⁸⁶ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología material*, pp. 32-33.

⁸⁷ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología material*, p. 35.

denuncia se dirige, en el caso de Henry, a la “posibilidad misma de construir una filosofía de la afectividad pura”⁸⁸.

No trataremos aquí de dar respuesta a esta objeción, por otro lado central en la obra de Henry y en la posibilidad misma de la fenomenología, para lo cual sería preciso analizar con detalle las tesis principales de *La esencia de la manifestación*. Sin embargo, puede señalarse sucintamente que la problemática aneja a la concepción henriniana de la fenomenicidad no es, como piensa Janicaud, la falta de homogeneidad entre el método fenomenológico y el objeto⁸⁹. Dicha homogeneidad es para el francés la que permite hablar de la fenomenología como ciencia rigurosa, homogeneidad que se esfuma en el horizonte de una fenomenología material.

No obstante, bien mirado, la fenomenología material de Henry no es que carezca de dicha homogeneidad, sino que en ella método y objeto vienen a identificarse por completo. En efecto, si el método trabaja siempre a partir del objeto según la fenomenicidad propia de este, en el caso de una fenomenología material, en la que lo dado es idéntico al modo de darse, la forma de acceso –el método– a dicha apariencia pura solo puede ser ella misma. Pues método y objeto solo pueden concebirse como separados allí donde lo que se muestra aparece siempre *como fuera de sí*, como no dado a sí mismo, siendo esta exterioridad respecto de sí, el ser-puesto-fuera-de-sí como tal, la que permite en su interior advertir al ente como el ser fuera de su ser y según el modo propio de dicha exterioridad. Pero, de situarnos en cambio en el ámbito del ser-para-sí, en la noche opaca de esta interioridad radical, ¿qué necesidad, o qué posibilidad más bien, habría de un método que nos diese lo otro, lo otro-que-sí-mismo, cuando la

⁸⁸ *Ibidem*, p. 35.

⁸⁹ Cfr. D. JANICAUD, *op. cit.*, *Phenomenology and the theological turn*, p. 84.

esencia de esta interioridad, de este *soi même*, es la de advertirse a sí misma, pero no como lo otro-que puesto delante, sino como aquello que nunca se despega de sí mismo y que por lo mismo nunca cesa de advertirse a sí misma, de llegar a sí desde sí misma, no siendo esta Vida sino la pura advertencia, la pura afectividad?

La crítica de Janicaud se ve legitimada solo en la medida en que toma sus presupuestos de la misma la ortodoxia de la fenomenología histórica. Pero, a la vez, dicha legitimidad se tambalea desde el momento en que se descubren las fallas de esta ortodoxia histórica. Con todo, toda herejía se encuentra siempre atravesada por la misma ambigüedad que impide fijar con precisión si ella representa una enmienda a la ortodoxia original o si se trata más bien de una nueva ortodoxia. El interrogante que sobrevuela toda esta discusión no es otro que el de la continuidad de la fenomenología. ¿Ha de verse a este giro dado por la fenomenología francesa como la natural evolución de la fenomenología de los orígenes, como su peligrosa herejía o como su necesaria corrección?

El tiempo dirá. Pero, en lo que ahora nos concierne, interesa por lo pronto regresar a aquel punto crucial para la fenomenología material: el de poner en claro el tejido fenomenológico de la fenomenicidad pura, el de la Vida. Sin embargo, si de hecho no cabe discurso acerca de ella, si “en su ser más íntimo y en su esencia más propia la vida se encuentra constituida como una interioridad tan radical que, en verdad, apenas permite ser pensada”⁹⁰, ¿qué sentido puede tener hablar de ella? Es más, ¿no resulta una aporía el hecho de que Henry dedique un extenso volumen a hablar de ella? Para Henry, la posibilidad de tener noticia de ella no descansa, en modo alguno, en la capacidad de nuestro

⁹⁰ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida*, p. 20.

pensamiento de hacer visible, sino en el hecho de que ella constituye nuestra esencia más íntima. Pero tampoco esto se nos ofrece nunca bajo la luz del mundo o mediante un lenguaje basado en esta visibilidad muerta. Es por ello por lo que el verdadero discurso de Henry no ha de ser buscado en sus líneas o fuera de ella, sino debajo de ellas. Se trata, para él, de comprender aquello que nos dice Kafka cuando escribe: «Con cada bocanada de lo visible, nos es tendida una bocanada invisible, con cada vestimenta visible, una vestimenta invisible». Pero, añade a renglón seguido, que “lo invisible solo es un concepto adecuado para pensar la vida si lo distinguimos absolutamente de ese invisible, que es un modo límite de lo visible y que pertenece, por lo tanto, aún al sistema de la conciencia como uno de sus grados”⁹¹.

2.2. Hacia una ampliación de la subjetividad: la crítica del sujeto

No obstante, la invisibilidad positiva que la fenomenología material trata de captar no consiste en una fenomenicidad que se manifieste en abstracto. Es decir, la fenomenología material, aun concibiéndose como el contrapunto de la fenomenología histórica, comparte todavía con esta un mismo punto de partida: la subjetividad. En efecto, la fenomenología, como epígono que es de las filosofías de la conciencia herederas de Descartes, parte siempre del hecho de que “el hombre no es una cosa sino aquel donde se lleva a cabo la manifestación de todas las cosas, el lugar donde estas se revelan”⁹². La fenomenología material, sin negar esta posición privilegiada de la conciencia respecto a la totalidad de lo real, se niega a conceder que esta sea el modo fenomenológico último, afirmando que, tras ella,

⁹¹ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida*, p. 26.

⁹² *Ibidem*, p. 15.

subyace un poder de manifestación mayor en el cual se encuentra la condición de posibilidad de toda manifestación.

La fenomenología de la vida, si ha de ser fenomenología de la subjetividad, no habrá de serlo en el estrecho sentido que toma el pensamiento como la instancia última de manifestación según la forma de un hacer-ver; primero de todo habrá de tomar a la subjetividad, no como instancia de manifestación, sino como siendo ella misma esencialmente manifestativa. Es decir, la fenomenología material solo puede concebirse a sí misma como fenomenología de la subjetividad bajo la forma de una fenomenología de la afectividad pura. Más aún, en contraposición a toda fenomenología de la representación, la fenomenología de la vida se presenta a sí misma como la única filosofía del sujeto capaz de dar cuenta de la existencia concreta de este, pues semejante existencia “está quebrada cuando solo existe fuera de sí bajo la forma de su propia imagen, cuando se ha vuelto una representación, y aquí reconocemos el fondo del idealismo”⁹³. Henry no se anda con tapujos en este punto, solo hay dos tipos de filosofía: las de la vida o las de la muerte.

En este sentido, el logro principal de la última mitad de siglo, la crítica del sujeto, no pasa de ser un esfuerzo abocado al fracaso en tanto que comparte los mismos presupuestos ontológicos que el racionalismo que trata de rechazar. Tal es el caso del existencialismo, cuya recuperación de temas como la existencia histórica o la relación con el otro

es menos operante de lo que parece, si la historicidad no es más que el cumplimiento del éxtasis y la muerte, su correlato, si el cuerpo es definido por la intencionalidad, si

⁹³ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida*, p. 25.

la angustia queda incomprendida en lo inherente a su más última posibilidad interior, es decir, la afectividad de la vida que hay en ella⁹⁴.

El pensamiento de Henry puede enmarcarse así junto al de otros autores que, cansados de la explotada vía de la sospecha y el post-humanismo abierta por Nietzsche y Heidegger, han llevado a cabo una cierta recuperación de la subjetividad del individuo⁹⁵. A tal recuperación, en el caso de Henry, se debe por ejemplo la lectura que lleva a cabo de Descartes, otorgándole un papel muy diferente del que a menudo se le atribuye. Descartes no sería tan solo el padre del racionalismo moderno, sino también el descubridor de la nota principal del pensamiento, la afectividad, por la que este se siente a sí mismo – *sentimus nos videre*—⁹⁶.

Pero, ¿cuál es esta incapacidad del sujeto racionalista por aprehender la esencia de la subjetividad, incapacidad tampoco advertida por la crítica de dicho sujeto? Para Henry, responder satisfactoriamente a esta pregunta constituye el prolegómeno necesario para dar con la verdadera esencia de la subjetividad, la vida, aquella que posibilita todo afecto y toda manifestación. A modo de síntesis, lo que esta incapacidad del sujeto racionalista muestra es que “la esencia del sujeto, es decir, del ser, no puede consistir en la representación, pues esta, no descansa sobre sí misma y no puede fundarse ella misma”⁹⁷. Por lo que, tras esta constatación, inmediatamente aparece delineada otra pregunta: “¿Existe alguna filosofía del sujeto capaz de pensar un sujeto diferente de la representación y cuyo ser, por ende, no se destruya a sí mismo?”⁹⁸.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 26.

⁹⁵ Cfr. R. RODRÍGUEZ, *Del sujeto y la verdad*, Editorial Síntesis, Madrid, 2014, p. 43 y ss.

⁹⁶ Cfr. M. HENRY, *op. cit.*, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 43.

⁹⁷ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida*, p. 40.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 40.

Pero, antes de dar con tal filosofía, recorramos con Henry las principales estaciones en la historia del pensamiento racionalista. Uno de los autores en los que este pensamiento muestra sus límites más evidentes es Kant. La incapacidad kantiana de acceder a la esencia de la subjetividad queda patente en la famosa crítica al paralogismo de la psicología racional. En efecto, la Crítica “pretende sustraerle el ser real del Yo al mismo Yo con el pretexto de que solo conocemos fenómenos y de que nuestro Yo es uno de ellos”⁹⁹. Es decir, lo que la crítica racional del sujeto muestra es que todo lo que se puede afirmar acerca de ese yo encierra un paralogismo, pues lo único que podemos saber acerca de ese sujeto es lo que se nos ofrece como contenido de una representación. Si es la experiencia la que otorga el ser a las cosas, seguir manteniendo la existencia de dicho sujeto exige asimilar este “al objeto de una representación, objeto que, por un lado, presupone ese sujeto, y por otro, no contiene nunca por sí mismo la realidad”¹⁰⁰. Esto es, si el ser de todo ente se encuentra referido al Sujeto, siendo este el fundamento ontológico mismo de toda cosa, la única manera de asegurar la existencia de este Sujeto es que él mismo se haga ahora objeto de una representación; el ‘yo pienso’ equivale así al ‘yo me represento que pienso’.

Pero, en sentido estricto –continúa Henry–, sujeto y representación son dos términos tautológicos. Pues que el sujeto se conciba ahora como un súper-ente, como algo *frente* a ellos, significa que “el sujeto no es más que la representación, el puro hecho de poner delante, en tanto apertura de un Afuera que es el mundo como tal”¹⁰¹. El sujeto no se opone al objeto, sino al ente: “Él es quien hace del ente un ob-jeto, algo que está puesto delante, re-presentado. El sujeto es el

⁹⁹ *Ibidem*, p. 24.

¹⁰⁰ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida*, p. 39.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 39.

ser-representado considerado como tal, el hecho de ser representado”¹⁰². Que el sujeto sea, así, lo puesto *frente a*, frente al resto de entes, significa que dicho sujeto toma ahora como su esencia propia la estructura de la representación, el ser-puesto-fuera como tal. Pero, en la medida en que la esencia de esta estructura es la de estar *fuera de sí mismo*, resulta imposible conferirle a este sujeto otro ser que el de lo *otro-que-sí-mismo*, el del ser-percibido. En otras palabras, si el ser de este sujeto es, de entrada, el del ser-fuera-de-sí, el ser de la exterioridad en cuyo interior solo habita el ser-percibido, el único ser que es posible atribuirle es el de la objetividad, el de ser dado a la intuición y al pensamiento. El ser del sujeto kantiano no es diferente del ser del objeto, al contrario, este sujeto designa la condición fenomenal del objeto. “La subjetividad del sujeto en Occidente no es más que la objetividad del objeto”¹⁰³. Que el ser real no pueda ser exhibido en la representación indica justamente que es irrepresentable, y que todo intento de aprehender la esencia de este sujeto como contenido de una representación solo consigue que dicha esencia se esfume en el acto. Ella “está perdida, cuando lo que le confiere su efectividad no reside ya en ella sino, precisamente, fuera de ella, en su propia exterioridad respecto de sí”¹⁰⁴.

Esta misma noción de ser como exterioridad se encuentra también presente, a juicio de Henry, en el pensamiento de Husserl y Heidegger. La obra de ambos se desarrolla a partir de una misma constatación, algo *aparece*, pero la pregunta que guía sus trabajos es distinta: Husserl se pregunta *cómo se da* lo que se ofrece, mientras que Heidegger se pregunta cómo es *posible* que algo aparezca. En el caso de Husserl, será la conciencia, entendida esta como relación intencional, la

¹⁰² *Ibidem*, p. 39.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 22.

¹⁰⁴ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida*, p. 25.

que constituya el ámbito de manifestación de los fenómenos, el *cómo* de todo fenómeno. Sin embargo, cuando Husserl aborde en sus *Lecciones de fenomenología sobre la conciencia interna del tiempo*¹⁰⁵ la cuestión de la primera donación –la posibilidad de que la conciencia alcance la manifestación de sí–, será incapaz de examinarla bajo un poder de revelación distinto al de la intencionalidad. El ser para sí del flujo de la conciencia, lejos de ser una percepción original, un “acto originalmente dador de la realidad”¹⁰⁶, aquello que se auto-impresiona en cada impresión, no es más que “su constante referencia intencional a sí mismo”¹⁰⁷.

Tampoco la identificación, por parte de Heidegger, de la esencia del Aparecer en la temporalidad originaria logra sustraerse del modo de fenomenicidad griego. En efecto, aunque la temporalidad no refiere explícitamente al echamiento enfrente del ente como objeto del sujeto, ella misma, como “exterioridad original en sí y para sí”¹⁰⁸, es la que posibilita la aparición del *Dasein* como ser-en-el-mundo, esto es, como ser-puesto-fuera-de-sí. La temporalidad original es la Exterioridad que funda toda exterioridad. Frente a la auto-afección fenomenológica del Ser, al abrazo fulgurante de la Vida consigo misma, encontramos, en el caso de Heidegger, el desarraigo originario del *Dasein* como ser arrojado, como ser-en-el-mundo, como un ser de este mundo y nada más. La ontología heideggeriana, aun habiéndose percatado de la conexión entre la metafísica occidental y la fenomenicidad griega, no es sino la prolongación radical de esta última, del concepto de ser como exterioridad.

¹⁰⁵ E. HUSSERL, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (trad. de Agustín Serrano de Haro), Editorial Trotta, Madrid, 2002. Cfr. al respecto el comentario de Henry a esta obra en el capítulo *Fenomenología hylética y fenomenología material*, en M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología material*.

¹⁰⁶ E. HUSSERL, *op. cit.*, *Lecciones de fenomenología*, p. 62.

¹⁰⁷ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida*, p. 24.

¹⁰⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Hall, 1941, p. 329.

¿Cuál es, pues, el modo de fenomenicidad que ha predominado en el desarrollo de la filosofía occidental? Aquel que se toma exclusivamente de “la percepción de los objetos del mundo o, a fin de cuentas, el aparecer del mundo mismo”¹⁰⁹. Pero la estructura de este modo del aparecer no es sino la estructura de la conciencia misma: la conciencia, entendida como intencional, no es más que ese movimiento por el que se lanza fuera a un Afuera abierto por ella misma. La posibilidad misma del hacer-ver en que ella consiste, “reside en este distanciamiento de lo que se pone ante el ver y es así visto por él”¹¹⁰: el ver solo alcanza su efectividad en tanto que no-ver. En otras palabras, el espectro de lo visible que la conciencia puede advertir, solo tiene cabida en el interior de este campo de visibilidad abierto por ella, campo constituido por lo que es puesto ante, a distancia. Que dentro de este campo de visibilidad nunca comparezca la propia conciencia –en tanto que ella solo ilumina lo diferente de sí–, no significa que la esencia de esta deba ser buscada en los opuestos relativos a esta visibilidad, pues tales parejas de contrarios –visibilidad-invisibilidad, consciente-inconsciente– reciben siempre su sentido del Afuera en que aparecen o se ocultan:

Con vistas a disociar radicalmente el invisible de la vida de los modos declinantes de la fenomenicidad del mundo, hemos de decir simplemente lo siguiente: un modo de objetividad o de conciencia es siempre susceptible de transformarse en otro; una conciencia confusa, oscura o

¹⁰⁹ M. HENRY, *Fenomenología de la vida* (trad. de Miguel García-Baró), en M. GARCÍA-BARÓ – R. PINILLA (coords.), *Pensar la vida*, Documentos de trabajo, Universidad Pontificia de Comillas, n. 48, Madrid, 2003, pp. 17-31, p. 18. Para no confundir este texto, procedente de una conferencia impartida por Henry en 2001 en la Universidad Pontificia de Comillas, con la obra de este autor que lleva el mismo título, se citara en adelante como *Fenomenología de la vida* (II).

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 18-19.

marginal puede transformarse en conciencia clara, distinta y, finalmente, en la plena luz de la evidencia¹¹¹.

La fenomenología de la vida no es ni fenomenología de la conciencia ni del subconsciente, simple y llanamente porque su materialidad fenomenológica es inconmensurable a la del Mundo. Ahora bien, esta duplicidad en los modos del aparecer no significa que la esencia de la fenomenicidad sea, a su vez, doble¹¹². La apariencia originaria, el Aparecer, es uno e idéntico a sí, y el resto de modalidades fenomenológicas hunden en él su posibilidad de efectuación. Es preciso, por tanto, reconocer la materia fenomenológica propia de esta apariencia primera, de esta Vida. Pues, aunque ella “no tenga rostro, la vida no es una pura nada, la simple carencia de fenomenalidad”¹¹³. Su tejido fenomenológico no es, en modo alguno, el de la negación de lo visible o el mero envés de una fenomenología de la representación. Antes bien, esta Vida es la Luminosidad como tal, la Afectividad que descansa tras cada afecto, la Patria de Origen del Ser, la Vivienda del hombre más allá de los confines del Mundo.

2.3. La Vida y su modo de revelación: la afectividad pura

Todo el anterior recorrido por la historia de la filosofía de la conciencia llevado a cabo por Henry, se encuentra encaminado a mostrar la imposibilidad de esta conciencia por aprehender la esencia de la subjetividad como experiencia vivida y a exponer, en último término, la verdadera esencia de la subjetividad y el modo de acceder a ella. No se trata, por tanto, de una invalidación de la noción de

¹¹¹ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida*, p. 27.

¹¹² Cfr. J. RIVERA, *The contemplative self after Michel Henry*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2014, p. 87.

¹¹³ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida*, p. 27.

conciencia como ser consciente, sino de la ampliación de dicha noción. Lo que semejante ampliación muestra es que la conciencia, en esencia, no designa algo “que por añadidura disponga, entre otras cosas, de la propiedad de ser consciente, sino el hecho de ser consciente, la condición consciente, es decir, fenomenal”¹¹⁴.

De esta manera, se descarta de entrada que la Vida pueda ser avistada en la visibilidad del Afuera, en cuyo interior solo habita lo muerto, el ser-fuera-de-sí, el ser-percibido. La Vida, en cambio, “permanece en sí misma; carece de afuera, ninguna cara de su ser se ofrece a la aprehensión de una mirada teórica o sensible, ni se propone como objeto de cualquier acción”¹¹⁵. Ahora bien, que la Vida permanezca en sí misma significa que ella es una dimensión de inmanencia radical, cuyo tejido fenomenológico es el sentirse, la auto-afección. Pero decir que la Vida es una dimensión de radical inmanencia, no significa decir que ella esté dada en el interior de un espacio en el que ella se sienta a sí misma. Significa, más bien, que el espacio y lo dado en él coinciden por completo. La Vida no tiene interior al modo en que lo tiene el espacio abierto. El interior de la Vida es la opacidad misma, la exclusión de toda distancia posible. De ahí que la Vida, en su efectuación fenomenológica, “en su afección primera, no es de ningún modo afectada por algo diferente de sí. Ella misma constituye el contenido que recibe y que la afecta”¹¹⁶.

La positividad fenomenológica de esta fenomenicidad pura consiste en que la venida de la Vida a sí misma no es una autoposición u autoobjetivación, “ella no se pone frente a sí para afectarse a sí misma en un verse o un apercibirse, en el sentido de una manifestación de sí

¹¹⁴ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida*, p. 22.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 26.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 28.

que sería la manifestación de un objeto”¹¹⁷. Esa positividad solo puede verse como autoafección, como la pura afectividad. Pues la Vida es para sí, ella se siente a sí misma –es el Sentirse– sin que esto ocurra por medio de intermediario alguno. La Vida, ejemplifica Henry, no es como un río indiferente a las ruedas del molino que hace girar; en su interior no hay distinción alguna entre el cauce y el caudal. En efecto, “esta autoafección original, en un sentido verdaderamente radical, en el sentido de una inmanencia absoluta que excluye toda ruptura intencional y toda trascendencia, no es un postulado del pensamiento”¹¹⁸

Lo que permanece siempre en sí mismo y nunca se separa de él, en perfecta correspondencia con su ser, lo que se siente a sí mismo sin injerencia de sentido alguno, es, en esencia, afectividad. La afectividad “es la esencia originaria de la revelación, la auto-afección fenomenológica del ser y su primer surgimiento”¹¹⁹. Esta afectividad, este sentimiento de sí por el que la vida está dada a sí misma en este abrazo sin comienzo y sin final, no es, pues, por la representación: ella es “sin ser puesta delante, sin ser representada y *a condición de no serlo*”¹²⁰. El ser de esta Vida es, por ello, su sufrirse, el hacer la experiencia de sí inmediatamente y sin distancia. Ella se ciñe a sí misma con tanta fuerza, que en esta inmediatez no hay lugar para la Diferencia, para distancia alguna merced a la cual ella se pudiera percibir, re-presentar. La esencia de la subjetividad, por tanto, “es la inmediatez patética del aparecer, en tanto que auto-aparecer, de manera que en ese abrazo patético del aparecer en su aparecerse original, ningún aparecer –como el aparecer

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 28.

¹¹⁸ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida*, p. 28.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 28.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 42.

extático del mundo— aparecerá jamás”¹²¹. La Vida, así, es “la subjetividad absoluta, el probarse a sí mismo inmediatamente y sin distancia, en y por el *pathos*”¹²². La subjetividad recibe así un sentido nuevo, que ya no es el de la relación con el Mundo, sino el de sentirse a sí misma en cuanto sufrirse a sí misma.

La Vida, como inmanencia absoluta que no cesa de venir a sí, se opone punto por punto al aparecer del Mundo. Este último aparecer, consistente en el ser-fuera-de-sí, en el salir fuera en el Afuera, todo lo que da lo da como exterior, como otro y como diferente¹²³. Exterior, porque la estructura en la que todo se muestra es la de la exterioridad, la del ser-puesto-delante; otro, porque la estructura del *ék-stasis* es la de una alteridad original, la del ser-fuera-de-sí como tal (lo que está fuera de sí es diferente de sí); y diferente, porque dicho *ék-stasis* no es sino la efectuación fenomenológica de la Diferencia: él abre la distancia mediante la cual aparece lo que aparece, es decir, aparece como diferente. En cambio, la revelación que es propia de la Vida “no lleva en sí lejanía alguna y nunca difiere de sí, nunca revela más que a sí misma”¹²⁴. El tejido en el que la Vida se revela es el de la afectividad, lo que significa que lo que se revela y el modo en que lo hace son uno y lo mismo. Ella, tampoco, podría darse a sí misma como otro, como lo otro-que-sí-mismo, pues como radical inmanencia que es ella expulsa de sí toda trascendencia posible merced a la cual pudiera representarse a ella misma. La afectividad, a diferencia de la representación, no desdobra; ella no pone delante, no re-presenta *—vor-stellen—*, sino que se encuentra ya dada a sí misma.

¹²¹ *Ibidem*, p. 47.

¹²² M. HENRY, *op. cit.*, *La fenomenología radical*, p. 29.

¹²³ Cfr. M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida* (II), p. 20.

¹²⁴ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida* (II), p. 22.

2.4. El Sí mismo y sus modalidades afectivas

Que la esencia de la Vida sea su afectividad, esto es, que ella sea la Afectividad pura que no cesa de sentirse a sí misma, hace que esta Vida no sea algo vivo, sino *viviente*. La Vida como tal no *es*: ella adviene a sí misma en sí misma por medio de este movimiento en el que se prueba y ajusta a ella misma¹²⁵. Y, en este movimiento de “auto-engendramiento de la vida en cuanto su auto-afección, se engendra un Sí como tal, singular y netamente mío”¹²⁶. Pero no lo engendra como algo separado de sí, sino precisamente como la forma en la que esta Vida realiza la experiencia de sí en la inmediatez de su auto-afección patética, pues “no hay experimentarse alguno que no genere en su propio cumplimiento la Ipseidad en la que le está dado experimentarse y gozar de sí”¹²⁷. Este Sí mismo en el que consiste la Vida, que trae él mismo la Vida a su experiencia de sí, constituye el verdadero principio de individuación entre los vivientes¹²⁸. Ellos no se diferencian entre sí por ciertas cualidades naturales, psíquicas o espirituales, un “yo se diferencia de otro porque es originariamente él mismo; y lo es en su auto-afección y por ella”¹²⁹.

Ahora bien, aunque es cierto que, en sentido estricto, no puede haber Vida sin viviente como este Sí mismo por el hecho de que ella es precisamente este experimentarse a sí misma, también es cierto que tampoco “hay Sí mismo sin esta Vida en la que todo Sí mismo está dado en sí mismo; de modo que, fuera de la vida, ningún Sí mismo es posible”¹³⁰. Se ve, así, que el fenómeno mismo del nacimiento a la vida

¹²⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 24.

¹²⁶ M. HENRY, *op. cit.*, *La fenomenología radical*, p. 46.

¹²⁷ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida* (II), p. 24.

¹²⁸ Cfr. M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida*, p. 29.

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 29-30.

¹³⁰ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida* (II), p. 25.

no tiene nada que ver con la llegada de los hombres al Mundo. Nacer, como tal, concierne únicamente a los vivientes. Y nacer, para estos vivientes, quiere decir “advenir como uno de estos Sí Mismos transcendentales vivientes que cada cual somos”¹³¹.

Sin embargo, al mismo tiempo que yo soy yo mismo por advenir a la Vida en este Sí mismo, me percató también de que yo “no me he traído a mí mismo a este yo que soy. Estoy dado a mí mismo, pero no soy yo quien me ha dado a mí mismo”¹³². En efecto –señala Henry–, nuestro Sí Mismo singular en el que la Vida se revela a sí misma difiere del Sí Mismo del Primer Viviente en el que la Vida absoluta se experimenta a sí. En esto consiste la esencial finitud de toda vida humana, en que ella es “incapaz de traerse a sí misma hasta sí misma”¹³³. Nuestra Vida solo adviene a sí misma en su Verbo –en este Sí Mismo que cada uno es– más que a través de este movimiento de auto-donación, pero ella es esencialmente pasiva respecto de sí. De esta forma, yo no soy solamente para mí, sino que estoy referido a un Mundo muerto en el que nada habla de sí pero en el que todo evoca a este Sí Mismo como su única realidad. El mundo, afirma Kandinsky, «resuena»¹³⁴.

Pero, ¿es posible mantener aún la plausibilidad de este análisis fenomenológico ante tales afirmaciones? ¿No pertenecen estas más bien al ámbito de la especulación o de la creencia, cuyo acceso no se encuentra mediado por pavimento fenomenológico alguno? Es posible, sostiene Henry, seguir considerando la positividad fenomenológica de esta Vida si se atiende al peculiar *pathos* en el que esta se revela a sí

¹³¹ *Ibidem*, p. 26.

¹³² *Ibidem*, p. 26.

¹³³ *Ibidem*, p. 25.

¹³⁴ Cfr. M. HENRY, *op. cit.*, *La fenomenología radical*, p. 27.

misma. Es decir, ella, en cuanto *Afectividad trascendental*, constituye la puerta de acceso a ella misma.

Dicha fenomenicidad se hace patente y queda suficientemente explicitada a partir de la consideración de las tonalidades afectivas que tiñen la Vida. La experiencia del sufrimiento, de la angustia, de la alegría o la paz son todas ellas experiencias comunes a cualquier viviente. No obstante, la posibilidad última de experimentar tales sensaciones no se encuentra en la impresión que los sucesos del Mundo puedan ejercer sobre cada viviente particular. Antes bien, toda sensación y todo afecto presuponen siempre la sensibilidad misma, la auto-impresionabilidad patética que constituye la carne de la Vida. En efecto, “todo lo que nos afecta y nos toca en el mundo, todo lo que viene a nosotros, solo puede hacerlo si esta venida es, ante todo, la venida de la vida a sí misma, su experiencia sin límites en el sentimiento”¹³⁵. El sufrimiento o la alegría, como tal, no habitan en el Mundo, sino en el corazón de este Sí Mismo: cualquier tonalidad afectiva en general solo puede producirse en un ser constituido en sí mismo como auto-afección. Pues, de hecho, son los sucesos del Mundo los que gatillan nuestros sufrimientos y alegrías,

pero solo lo hacen porque sufrimiento y alegría son susceptibles de tomar forma en nosotros como posibilidades de nuestra vida misma y como modalidades fundamentales de su propia realización, esto es, de su efectúaación fenomenológica¹³⁶.

Pero, si el tejido fenomenológico en el que se dan cada una de estas modalidades afectivas no es el de la visibilidad del Mundo, ¿cómo se efectúa el conjunto de estas modificaciones afectivas que la Vida porta como propias? Todas ellas llevan a cabo la revelación de sí de

¹³⁵ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida* (II), p. 30.

¹³⁶ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida*, p. 30.

igual modo que la Vida: en y a través de sí mismas, pues es la Vida la que se experimenta a sí en el fondo de todas ellas. La auto-revelación que en cada una de estas modalidades tiene lugar no es otra que la auto-revelación de la Vida. Ella, como Ipseidad radical que es, no da otra cosa más que a sí misma, siendo ella misma su darse y no pudiendo ser más que de esa manera. En esto radica lo propio de la Vida, en la experiencia de sí. Por este motivo, al ser la Vida su propio sentirse, ella es incapaz

de escapar de sí, de preparar detrás de sí una posición de repliegue a la que fuese posible retirarse, sustraerse de su propio ser y de lo que este pudiera tener de opresivo. En tanto la vida está acorralada contra sí misma en la pasividad insuperable de esta experiencia de sí que no puede interrumpirse, es un sufrir, el «sufrirse a sí misma»¹³⁷.

Tal es el poder que convoca a todas las modificaciones afectivas. En su dirigirse a nosotros ellas no se apartan de sí, sino que en su experiencia de sí nos hablan de ellas mismas: el sufrimiento solo se experimenta a sí mismo, él solo nos habla de sí, y lo que dice al hablar de este modo es que sufre, que es sufrimiento. Lo que en toda modalidad afectiva se manifiesta es “el poder todopoderoso en el que cada una está dada a sí misma, se experimenta a sí misma, está revelada a sí, es la auto-revelación de la vida”¹³⁸. Por tanto, hemos de repetir, si nuestros diversos tonos afectivos encuentran su posibilidad última en la esencia de la Vida, estos nunca pueden ser explicados a partir de los sucesos del Mundo. Cualquier suceso, por dramático que sea, no puede

¹³⁷ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida*, p. 30.

¹³⁸ M. HENRY, *op. cit.*, *Palabras de Cristo*, p. 109.

hacer sufrir más que a un ser susceptible de ello, o sea, a “un viviente dado a sí mismo en una vida cuya esencia es la Archi-pasibilidad”¹³⁹.

Con todo, si la esencia de esta Vida es el experimentarse a sí misma en la inmanencia de este abrazo fulgurante en el que no cabe distancia alguna respecto de sí, si la Vida, por tanto, es el sufrirse a sí misma, ¿cómo explicar a partir de ella no solo los sentimientos de signo negativo sino también los de tonalidad positiva? Si la Vida es incapaz de escapar de sí misma, ¿cómo deviene fenomenológicamente la alegría? A través del movimiento cumplido por el que la Vida se sufre a sí misma. Ella,

en el experimentar ese «sufrirse a sí misma» y en su sufrimiento, la vida se siente, llega a sí, es dada a sí en la adherencia perfecta del ser engarzado en sí mismo; se llena de su contenido propio, goza de sí, es el goce, es el júbilo¹⁴⁰.

La alegría no es sino el cumplimiento del sufrimiento en el que la vida se experimenta, “llega a sí, se acrece con su propio contenido, goza de sí”¹⁴¹. En esto consiste la dicotomía fundamental que acompaña siempre a la Vida en la experiencia de sí. Esta dicotomía, el paso de la tristeza a la alegría, no se explica porque a un suceso negativo le suceda uno positivo, sino porque la alegría puede – fenomenológicamente hablando– suceder a la pena. La modificación de nuestras múltiples tonalidades afectivas hunde su razón de ser en el tránsito originario de las tonalidades fenomenológicas pertenecientes a la esencia de la Vida. Solo porque el sufrir es el modo fenomenológico concreto en el que la Vida lleva a cabo la venida a sí misma, resultan

¹³⁹ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida* (II), p. 28.

¹⁴⁰ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida*, p. 31.

¹⁴¹ M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida* (II), p. 29.

luego posibles “todas las formas concebibles de felicidad y alegría”¹⁴².

Es más,

cuanto más intenso sea el sufrimiento en el que el Sufrir se actualiza y vaya al fondo de sí mismo, aplastando la vida contra sí y haciéndole sentir todo lo que esta es, más vivirá la alegría que tiene esta vida de sí misma, la embriaguez del *pathos* donde esta se abandona y confía en su ser¹⁴³.

El sucederse de estas tonalidades fenomenológicas de nuestra vida nos permite abordar, por último, la cuestión del tiempo. La Vida, para Henry, posee una temporalidad propia que es preciso pensar desde su materialidad fenomenológica correspondiente. Una fenomenología del tiempo, según lo visto hasta ahora, se aleja de una fenomenología de la representación del tiempo¹⁴⁴. Lo que una verdadera fenomenología del tiempo nos muestra, es, precisamente, la irrealidad de este, pues, en sentido estricto, la Vida –en su interioridad absoluta– nunca experimenta nada distinto de ella.

Por tanto, ¿es posible hablar de una temporalidad propia de la vida? Pero, si el único suceder que tiene lugar en ella es el sucederse de sus diversas modificaciones afectivas, ¿qué significa «sucederse», “si todo está allí y no deja de estar allí en la indisoluble unión consigo de la auto-afección, si lo que pasa no se separa de sí, si lo que se sucede es la vida que se queda en sí misma?”¹⁴⁵. La Vida, ajena al tiempo y a la exterioridad en su perfecto abrazo consigo misma, es eterna, por lo que la temporalidad de esta no ha de ser buscada en la constante venida a sí de ella misma sino en la esencial pasividad de esta venida a sí, esto es,

¹⁴² *Ibidem*, p. 29.

¹⁴³ M. HENRY, *op. cit.*, *La fenomenología radical*, p. 31.

¹⁴⁴ Cfr. M. HENRY, *op. cit.*, *Fenomenología de la vida*, p. 31.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 32.

en la finitud propia de esta Vida incapaz de traerse ella misma hasta sí misma. En otras palabras, dicha temporalidad no pertenece al contenido que en cada actualización deviene, pues dicho contenido es siempre el mismo, el Sentirse de la Vida: la temporalidad de la Vida no pertenece, por tanto, a la experiencia de sí que ella lleva a cabo, sino a la pasividad en la que ella lleva a cabo su sentir de sí. De este modo, “la temporalidad más original de la vida debe ser comprendida a partir de su pasividad fundamental”¹⁴⁶. Dicha pasividad, por la que la Vida no termina de ser completamente presente a sí misma, es la pasividad del tránsito del sufrimiento a la alegría. Se trata, por tanto, de una temporalidad inmanente a la propia vida –pues no mide nada distinto que la venida a sí de sí misma– cimentada sobre la finitud de esta misma Vida –su incapacidad de hacerse perfectamente presente a ella misma–.

2.5. Ante el horizonte de una fenomenología radical

Habiendo recorrido ya con Henry los puntos centrales de su pensamiento, es turno de llevar a cabo una breve síntesis del mismo. Este puede entenderse como el monumental esfuerzo por alejarse de la forma tradicional del pensamiento occidental con el fin de exponer lo que a sus ojos es el fondo invisible de todo pensar y de todo sentir: la Vida. Llevar a cabo dicha exposición exigía de antemano dar con nuevos conceptos filosóficos no forjados en las fraguas del Mundo, sino extraídos de la misma Vida. Esta inmensa tarea de antítesis¹⁴⁷, encuadrada en su caso dentro de la corriente de la fenomenología, es la

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 33.

¹⁴⁷ M. HENRY, *op. cit.*, *Narrar el pacto*, p. 376.

que lleva a Henry a repensar esta última desde unas coordenadas radicales.

Su particular planteamiento fenomenológico, la fenomenología material, nacía así con las pretensiones de hacer patente por vía fenomenológica, no un determinado ámbito de fenómenos o la visibilidad del Mundo en la que estos quedan conformados, sino la pura fenomenicidad, la luz primera. La elucidación fenomenológica de esta fenomenicidad pura, la Vida, concebida por Henry como la pura Afectividad, solo podía estar mediada por la materia fenomenológica de esta Vida, su propia auto-afección, su mismo sentirse, es decir, ella misma.

Desde la perspectiva de esta fenomenología radical, con centro en la Vida, adquieren una significación completamente nueva la vida, la propia subjetividad y la temporalidad aneja a ella. Pero también otros temas que por razones de espacio no hemos tenido ocasión de traer aquí: la experiencia estética, la cultura, la realidad económica, el cuerpo o la misma intersubjetividad.

III. Conclusiones

Es momento, pues, de dirigir la mirada al conjunto de la obra de Henry y extraer de ella una breve síntesis de sus puntos nucleares. A lo largo del presente escrito se ha pretendido esbozar una figura más o menos acabada del pensador francés y de su legado filosófico. Aún consciente de que las obras dejadas de lado para dicha tarea ocupan un lugar central en el pensamiento de Henry, creo modestamente que las obras aquí consultadas constituyen un primer acercamiento nada desdeñable a la filosofía henriniana.

Tras lo visto en todas ellas es lícito afirmar que Michel Henry ha desarrollado en su pensamiento, hasta sus posibilidades últimas, el programa de una fenomenología como filosofía primera, como ontología radical. Radicalidad que, como vimos, nacía de la firme resolución del autor por traer de nuevo ante la vista –y hacerlo en clave fenomenológica– la Diferencia originaria que separa al Ser como lo Uno de los Entes como lo Otro; diferencia ahora formulada en unos nuevos términos, los de una fenomenología radical: el Ser, identificado con el aparecer del aparecer, se diferencia ahora de los Entes, de lo que aparece. El programa de esta fenomenología radical nacía así con una meta clara: la elucidación fenomenológica de la Exhibición misma, del Aparecer como tal.

La radicalidad que este programa fenomenológico portaba desde el momento de su nacimiento descansaba en que, de ahora en adelante,

el ámbito de los fenómenos –lo que aparece– pasaría a ocupar un segundo plano, centrándose la atención de Henry en la fenomenicidad pura. Ahora bien, podría objetarse, ¿no es eso lo que ha venido haciéndose desde que Descartes emplazara al *cogito* como el prolegómeno necesario para toda filosofía que hubiera de venir? Es cierto, a juicio de Henry, que el cartesianismo de los orígenes logra acceder a una instancia de suficiente radicalidad, la misma esencia de la subjetividad, como para iniciar desde ella, en términos absolutos, el proyecto de la filosofía. Sin embargo, el propio Descartes, y, tras él, la amplia mayoría de autores, olvidó rápidamente la nota característica del *videor* alcanzada tras la *epojé*, la afectividad –el *sentimus nos videre*–, desviando la atención hacia la relación *videre-mundum*.

De esta manera se malogró en sus mismos inicios el proyecto de una fenomenología radical, aquella capaz de dar con la esencia misma del aparecer, conociendo la historia de la filosofía únicamente una fenomenología de la representación, una filosofía de la conciencia. La falta de radicalidad de esta, carencia que para Henry se extiende hasta el propio Husserl, descansa en una mala comprensión de la *epojé* cartesiana. Lo que estas filosofías del sujeto pasan por alto es que la conciencia no es la instancia última de fenomenicidad, sino que su posibilidad misma es ya fenomenológica. El sujeto de la filosofía moderna encuentra su efectividad fenomenológica en la estructura misma de la representación, en el ser-puesto-delante como tal. La *epojé* radical, en cambio, no solo ha de reducir los posibles correlatos noemáticos de una conciencia intencional, sino también y fundamentalmente el medio ontológico en el que estos reciben su visibilidad: el *ék-stasis* del Mundo, el ser-puesto-delante como tal.

De esta manera queda puesto fuera de juego, no solo la aprehensión cognoscitiva de cualquier objeto —el salir fuera en el Afuera en que consiste la conciencia—, sino el campo mismo en el que todo objeto es susceptible de ser percibido: el Afuera como tal, el Diferencial Extático.

Ahora bien, y esta es una de las tesis centrales del pensamiento henriniano, la reducción de la fenomenicidad del Mundo no conlleva que, tras él, solo se acceda a un Comienzo que sea noche, oscuridad, inefabilidad, esto es, que tras la fenomenicidad del *ék-stasis* no se encuentre ya fenomenicidad alguna. Para Henry, la suspensión del campo de visibilidad en el que se desenvuelve el pensamiento no supone el regreso a la pura nada, a la simple carencia de fenomenalidad, sino, precisamente, el acceso a la pura fenomenicidad, a la donación primera. La incapacidad de la filosofía moderna por pensar la esencia de esta apariencia originaria, del Aparecer mismo, se debe justamente a la creencia de que dicho aparecer pueda ser pensado, o sea, que pueda ser considerado bajo el mismo manto fenomenológico que el de la conciencia. Dicha Exhibición nunca comparece bajo la luz del Mundo, por lo que su particular modo fenomenológico tampoco es el de la visibilidad o el de la negación de esta; la materialidad fenomenológica de esta apariencia primera, de esta Vida, no puede ser otra que la de la afectividad, el sentirse a sí misma.

Por todo ello, si este Aparecer solo deviene fenomenológicamente efectivo en y por su afectividad, solo la consideración de dicho Aparecer como inmanencia absoluta podrá completar el programa de la fenomenología material. De esta forma, la Vida, la pura Afectividad, consiste mismamente en la incesante venida a sí de sí misma, en el continuo sentirse a sí misma en perfecta correspondencia con su ser.

Esta perfecta adherencia que une a la Vida consigo misma, sin que exista en su interior distancia alguna por la que ella pudiera estar dada a sí misma de otra forma más que en su sentir de sí, hace que la Vida consista en su sufrir, en el sufrirse ella misma. Es esta Ipseidad radical, el *pathos* de la Vida en su incesante sentir de sí, la que explica a su vez la posibilidad de todo afecto y todo conocimiento. Pues, en último término, solo puede ser afectado por algo distinto de sí, por lo otro-que-sí-mismo, quien primeramente está constituido como un Sí Mismo, quien por esencia consiste en esa auto-impresionabilidad patética que constituye la carne de la Vida. Así mismo, el hecho de que la Vida constituya una dimensión de radical inmanencia en su sentir de sí misma es lo que explica la dicotomía fundamental en las tonalidades afectivas de esta Vida: el paso del sufrimiento al gozo. El sufrimiento de la Vida, el sufrir de sí a cada instante sin posibilidad de despegarse de sí, da paso, en el cumplimiento de este sufrir, al gozo de sí, a la dicha.

Tales son las afirmaciones realizadas por Henry como padre de la fenomenología de la vida. La deslumbrante originalidad de sus propuestas, así como sus esfuerzos por ampliar la maltrecha visión que el último siglo ha legado de la subjetividad humana, indagando en los rasgos últimos de esta —el saber de sí mismo—, y abriendo así todo un campo para futuras investigaciones, hacen de este pensador una figura central en la historia reciente de la filosofía y una lectura de referencia obligada para quienes deseen explorar, como él, las posibilidades últimas de la fenomenología.

Con todo, deberán estudiarse con detenimiento algunos obstáculos que su pensamiento, su noción de Vida, en particular, parece arrojar a la hora de desarrollar a partir de él otras cuestiones como la de la intersubjetividad, la ética o la moral. Henry no tiene reparos en afirmar

que la Vida, en su constante sufrirse a sí misma, constituye un sufrir más fuerte que su libertad, por lo que, en última instancia, nada perteneciente al campo transcendental del Sí Mismo sería libre. Pero, entonces, ¿por qué el establecimiento de una ética y de una moral cualquiera? ¿En qué consistiría aquella teleología inmanente a la Vida por la que ella misma, extraviándose a sí, debiera establecer un proyecto ético en el interior de un Mundo muerto?¹⁴⁸ O, por tratar la cuestión de la intersubjetividad, si esta Vida se esencializa en una Ipseidad radical, ¿cómo acceder desde ella, y con la misma radicalidad, al resto de Sí Mismos, al resto de vivientes?

Estas y otras preguntas deberán ocupar nuestra atención en otra ocasión. Por el momento, que las inevitables objeciones que a toda filosofía quepa hacer, también a la de Henry, no enturbien su inestimable esfuerzo y determinación por desarrollar una filosofía en términos completamente radicales. Radicalidad que, para todos aquellos que le sucedan, solo ha de ser vista como la valiosa herencia que este autor ha legado a la historia de la filosofía.

¹⁴⁸ Cfr. M. GARCÍA-BARÓ, *Un acercamiento al problema religioso en el pensamiento de Michel Henry*, en *Apeiron. Estudios de filosofía*, n. 3, octubre, 2015, pp. 309-320; p. 313.

IV. Bibliografía

Bibliografía primaria:

- M. HENRY, *Fenomenología de la vida*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010.
- M. HENRY, *Fenomenología de la vida* (trad. de Miguel García-Baró), en M. GARCÍA-BARÓ – R. PINILLA (coords.), *Pensar la vida*, Documentos de trabajo, Universidad Pontificia de Comillas, n. 48, Madrid, 2003, pp. 17-31.
- M. HENRY, *Fenomenología material* (ensayo preliminar de Miguel García-Baró), Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2009.
- M. HENRY, *La esencia de la manifestación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2015.
- M. HENRY, *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*, Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2013.
- M. HENRY, *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, Editorial Síntesis, S.A, Madrid, 2002.
- M. HENRY, *Narrar el pathos. Entrevista con Mireille Calle-Gruber*, en *Acta Fenomenológica latinoamericana*, Vol. V, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, 2016.
- M. HENRY, *Palabras de Cristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004.

Bibliografía secundaria:

- M. GARCÍA-BARÓ, *Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry*, en M. HENRY, *Fenomenología material*, Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2009.
- M. GARCÍA-BARÓ, *Un acercamiento al problema religioso en el pensamiento de Michel Henry*, en *Ápeiron. Estudios de filosofía*, n. 3, octubre, 2015, pp. 309-320.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Hall, 1941.
- E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, en *Hua*, vol. 7, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1956.
- E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Crítica, Barcelona, 1990.
- E. HUSSERL, *La idea de la fenomenología* (trad. de Miguel García-Baró), FCE, México, 1989.
- E. HUSSERL, *La filosofía, ciencia rigurosa* (trad. de Miguel García-Baró), Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2009.
- E. HUSSERL, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (trad. de Agustín Serrano de Haro), Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2009.
- D. JANICAUD, *Phenomenology and the theological turn: the french debate* (trad. de Bernard G. Prusak), Fordham University Press, 2001.

- A. REINACH, *Introducción a la fenomenología*, Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 1986.
- R. RODRÍGUEZ, *Del sujeto y la verdad*, Editorial Síntesis, Madrid, 2014.
- J. RIVERA, *The contemplative self after Michel Henry*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2014.
- H. SPIEGELBERG, *The phenomenological movement: a historical introduction*, La Haya, 1965.

