



FACULTAD DE FILOSOFÍA ECLESIAÍSTICA

EL DESCUBRIMIENTO METAFÍSICO DEL HOMBRE EN MICHEL HENRY

Autor: Daniel Ferreira dos Santos fmvd

Director: Doctor D. Miguel García-Baró López

Madrid
Abril 2016

CONSTANCIA REGISTRAL DEL TRIBUNAL DEL ACTO DE LA DEFENSA DE TESIS DOCTORAL

TÍTULO: El descubrimiento metafísico del hombre en Michel Henry

Autodonación y donación en el *pathos* intersubjetivo

AUTOR: Daniel dos Santos Ferreira

DIRECTOR: Miguel García-Baró López

TUTOR-PONENTE:

DEPARTAMENTO:

FACULTAD O ESCUELA: FILOSOFÍA ECLESIAÍSTICA

Miembros del Tribunal Calificador:

PRESIDENTE:

Firma:

VOCAL:

Firma:

VOCAL:

Firma:

VOCAL:

Firma:

SECRETARIO:

Firma:

Fecha de lectura: Calificación:

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
PROGRAMA DE DOCTORADO ECLESIASTICO EN FILOSOFÍA

El descubrimiento metafísico del hombre en Michel Henry:
Autodonación y donación en el *pathos* intersubjetivo

Daniel Ferreira dos Santos fmvd

Madrid
Abril 2016

*É fácil trocar as palavras,
Difícil é interpretar os silêncios!
É fácil caminhar lado a lado,
Difícil é saber como se encontrar!
É fácil beijar o rosto,
Difícil é chegar ao coração!
É fácil apertar as mãos,
Difícil é reter o calor!
É fácil sentir o amor,
Difícil é conter sua torrente!*

*Como é por dentro outra pessoa?
Quem é que o saberá sonhar?
A alma de outrem é outro universo
Com que não há comunicação possível,
Com que não há verdadeiro entendimento.*

*Nada sabemos da alma
Senão da nossa;
As dos outros são olhares,
São gestos, são palavras,
Com a suposição
De qualquer semelhança no fundo.*

(Fernando Pessoa)

A todos los que me han ayudado con el don de sí a descubrir el don de mí mismo.

INTRODUCCIÓN

La violenta barbarie que caracterizó el siglo pasado no se quedó sin variadas respuestas de gran valor en varios niveles de las sociedades mundiales. En este sentido, el sector de la filosofía no defraudó y en diversos autores nos ha indicado el camino a seguir en cuanto a la reflexión, para que sigamos construyendo un lugar que sea hogar para las personas y encuentro de crecimiento en el amor entre la gran variedad de personas que somos en este mundo y en esta historia. Nuestro recorrido filosófico empezó con una tesina sobre el gran aporte de Emmanuel Levinas desde su fenomenología del encuentro responsable con el otro. «Ética como filosofía primera» fue el título que nos llamó la atención pues presentaba claramente un giro en el modo de abordar las grandes cuestiones filosóficas, dando razón a ese dicho popular que apunta que «locura es seguir haciendo lo mismo y esperar resultados diferentes». Pensar y vivir la relación con el otro de *otro* modo, de un modo que no nos lleve a lo que Arendt llamó la banalidad del mal¹, es el objetivo del trabajo de Levinas, de Arendt y de otros autores que constituyeron parte de esa respuesta a la violencia. Hacer lo mismo sería, entre otras cosas, dejar que las ciencias de la naturaleza y los avances tecnológicos fueran la pauta de nuestro comportamiento, como se ha verificado desde los inicios de la revolución industrial en el mundo occidental. Las ciencias y la tecnología en sí mismas no tienen fuerza para hacer nada, ni hacer el bien ni hacer el mal, pero los sujetos que las utilizan sí que tienen mucha fuerza.

¿Cómo lograr que los sujetos utilicen las cosas de este mundo y su propia capacidad de manipularlas para construir y mejorar ese lugar en el que vivimos hasta que sea hogar y no solo un territorio señalado con las coordenadas del *Global Positioning System*? La banalidad del mal se vive hoy cuando el hombre ya ni llega a

¹ H. ARENDT, *Eichman in Jerusalem. A report on the banality of evil.*

ser un lobo para el otro hombre, sino que se ha vuelto una cosa para el otro hombre. El cambio de tercio de la filosofía levinasiana nos pregunta filosóficamente, por activa y por pasiva, si en nuestra conciencia pre-reflexiva somos capaces de reconocer la llamada a cuidar del otro hombre. Desde aquí nos hemos planteado si no se necesita un sujeto más en contacto consigo mismo y con la maravilla que él es para si mismo, para que pueda reconocer a su tiempo la maravilla y el don del otro.

Michel Henry se nos presentó como autor inspirador de estas consideraciones de gran importancia para todos nosotros, ya después de su muerte en 2002 y con la lectura inicial que hemos podido hacer de *Encarnación*. La centralidad del sujeto y su importancia capital fue el aspecto que más nos llamó la atención, sobre todo en alguien que se colocaba en este giro que Janicaud intituló como siendo teológico, pero que era marcadamente antropológico. Inicialmente no nos hemos fijado ni en la lectura filosófica que Henry hace del cristianismo y ni siquiera en su método explícitamente deudor de Husserl y de la fenomenología, sino más bien en su insistencia en presentar al sujeto como un ser encarnado en el que la afectividad es fundamental. En los primeros pasos de nuestro caminar filosófico nos ha parecido que esas nuevas vías anunciadas por la tradición francesa de la filosofía reflexiva se concretaban especialmente bien en el filósofo de Montpellier: ir más allá de la ontología objetivante, descubrir en nosotros mismos, en nuestra existencia de carne y hueso, algo maravilloso que nos ayudara a abrazar el universo y la vida, y también trajera luz a las tinieblas violentas del inicio del siglo XXI heredadas del siglo anterior. Hemos visto en Henry esa misma pretensión de Levinas de fundar una filosofía primera, de ir a la raíz del problema de por qué hemos sido capaces de atrocidades tan espantosas como el holocausto y el estado de guerra global en el que vivimos como humanidad. Henry nos ayudó a ver en la filosofía primera no una disciplina teórica que sólo interesa a unos pocos virtuosos del pensamiento especulativo, sino la base de renovación de una visión del mundo y de los demás. De hecho, junto con *Encarnación*, el pequeño pero incisivo artículo «*Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir*» fue uno de los primeros escritos que nos impresionó y estimuló a seguir profundizando en la obra henriana.

La filosofía primera de Levinas, con su origen en la ética y en el encuentro con el otro hombre (que se da fuera de la intencionalidad), nos había convencido de que el

camino para aportar una reflexión filosófica radical era el de la filosofía primera. Hemos constatado cómo Henry compartía con el autor lituano, no solo la pretensión de elaborar una nueva filosofía primera, sino también la determinación de salir de la esfera de la intencionalidad husserliana. A pesar de este contraste con el padre de la fenomenología, Henry coincide con Levinas en ese gran aprecio por Husserl, cosa que también nos pareció importante visto que tenemos como punto de partida el uso de los aportes extraordinarios del autor alemán a la historia del pensamiento. Un pensamiento no intencional, que funde una filosofía primera que es más que ontología, y que nos lleve a valorar profundamente el sujeto y los demás sujetos: he aquí uno de nuestros puntos de partida.

A pesar de nuestra fascinación y aprecio por la filosofía del encuentro con el otro de Levinas, no hemos podido, quizá por falta de conocimiento del autor lituano, no echar de menos un énfasis en el don que es la vida de cada sujeto, don a partir del cual siempre es más fácil reconocer el don en los demás. Con esto no pretendemos juzgar ni evaluar el pensamiento de Levinas, buscamos más bien aclarar por qué hemos asumido a Michel Henry como el filón principal de nuestro recorrido. En esta misma ola de las llamadas «nuevas fenomenologías francesas» también nos hemos dejado tocar por las atrevidas reflexiones de Jean-Luc Marion en *Dios sin ser* y por la búsqueda del primer principio en la filosofía de Paul Gilbert a partir de las categorías de la alianza, del don o de la paciencia. Buscábamos una filosofía de la profunda gratuidad, a partir de la cual el encuentro con el otro no se volviese una ética aplastante, solo accesible a unos pocos más ascéticos e inquietos, casi como un profeta Elías que hubiese necesitado la suavidad y dulzura de la presencia de Aquel que es el que es, antes de volver a encontrarse con los rostros de los que le pedían justicia y misericordia.

Después del ser encarnado y de la búsqueda de una filosofía primera no-intencional, hemos descubierto la Vida en Henry como un punto central de su recorrido, pero desde un aspecto que nos marcaría hasta el día de hoy: la vida como *éprouve de soi*, abriéndonos así al maravilloso abordaje de la filosofía como experiencia y, además, como experiencia metafísica. Intuimos que en Henry se nos proponía mucho más que una reflexión especulativa racional, se nos proponía una filosofía de la experiencia del don que profundamente somos, un don a menudo

olvidado por un hombre perdido en una intencionalidad manipuladora del mundo que lo arrastra a verse a sí mismo y a los demás como simplemente objetos: objetos especiales, objetos «humanos», pero siempre objetos.

Antes de pasar a exponer en qué ha consistido el camino que con Henry hemos escogido recorrer, nos gustaría mencionar solo otros dos aspectos preliminares de nuestra tesis. Por un lado, hemos quedado impresionados y enriquecidos por el modo en el que la experiencia de la Vida absoluta de Henry le permitió hacer una extraordinaria lectura de la historia de la filosofía como búsqueda de la Vida invisible, clave a partir de la cual se podría leer toda la historia del pensamiento. Como indicaremos a lo largo de la tesis, *Genealogía del psicoanálisis* ha sido uno de los textos más importantes a la hora de asumir un profundo respeto por cada pensador y buscador sincero de la verdad. De hecho, es difícil que Henry no encuentre algo de positivo e instructivo en cualquiera de los autores que lee y comenta. Nos ha parecido que la búsqueda de la felicidad que el joven Henry detectó en Baruch Spinoza y en su filosofía sirvió de clave para reconocer esta búsqueda intrínseca al hombre en cada pensador por él analizado. Así se explican sus interesantes análisis de autores tan variados como Hegel, Eckart, Maine de Biran, Freud, Marx o Sartre.

Por otro lado, nos ha parecido particularmente edificante constatar la implicación social de Michel Henry a lo largo de los cambios y evoluciones de la historia. El joven que hacía parte de la resistencia francesa con el nombre de código «Kant» fue la misma persona que criticó la mentalidad comunista y despersonalizante en *L'amour les yeux fermés* para seguir más tarde con la crítica a una sociedad capitalista igualmente despersonalizante con *Du communisme au capitalisme*. La crítica aguda de estas mentalidades que permean nuestras sociedades se ha hecho acompañar de sus novelas y comentarios de arte, como una forma constructiva de aportar alguna de las cosas que faltan, sin fijarse solamente en lo que no funciona.

Algunas de las primeras críticas a Henry contrastaban con este obvio sentido social y encarnado en la realidad de hombres y mujeres de nuestro mundo que él mostraba. Se empezó a describir su pensamiento como una nueva gnosis o como la filosofía de la carne sin cuerpo, apuntando al carácter extremadamente racional y adverso a la materialidad de sus escritos. No es de sorprender que éstas fueran algunas de las reacciones a las posiciones filosóficas henrianas que rechazaban lo que él llamó el

pensamiento de la exterioridad. Es fácil interpretar su radicalización de lo invisible en la línea de un neo-platonismo que se nos presenta periódicamente en la historia de la filosofía. Pero fue precisamente a través de estas interesantes y estimulantes críticas de autores como Tilliette y Falque, que hemos decidido estudiar a Henry con especial atención a su influencia fenomenológica, sin perder de vista otras tradiciones que más tarde hemos podido identificar. Desde un inicio, y hasta el momento presente, no hemos profundizado en la vertiente de lectura filosófica que Henry hace del cristianismo, plasmada claramente en su trilogía *Yo soy la verdad, Encarnación y Palabras de Cristo*. La hemos tenido en cuenta en sus grandes líneas inspiradoras, pero no hemos querido dedicar tiempo a buscar las correspondencias entre las verdades reveladas del cristianismo y los conceptos filosóficos empleados por Henry. Por esa razón no se encuentran referencias explícitas en nuestro trabajo a estas correspondencias como pueden ser la relación entre el Cristo como el Hijo de Dios engendrado eternamente por el Padre y el Archi-Hijo que se recibe en su Ipseidad desde la Vida absoluta² y muchas otras que no hace falta indicar. Esta opción en nuestro abordaje no parte de una falta de aprecio por su visión filosófica del cristianismo, sino más bien de la fuerte convicción de que el pensamiento de Henry contiene ejes conceptuales que, aun no haciendo referencia explícita a la tradición cristiana, están en profunda sintonía con el mensaje de los evangelios sin que por ello pierdan su capacidad de diálogo con sistemas y pensamientos radicalmente distintos. Entre estos ejes se encuentran la centralidad del sujeto como espíritu encarnado (la última creación descrita en el libro del Génesis y la única de la que se dice que Dios la consideró no solo buena sino muy buena), la capacidad del sujeto de encontrar a lo absoluto en si mismo o la conexión intersubjetiva que constituye la comunidad de los humanos vivientes, lo que en la fe cristiana se llama Cuerpo Místico de Cristo.

Nuestra opción fue entonces la de buscar, antes que nada, las claves filosóficas de los primeros escritos de Henry, convencidos que nos darían una mejor comprensión de ese aparente antagonismo con la exterioridad, aun remarcando la realidad de la carne y de la afectividad. Tampoco hemos perdido de vista en ningún momento el objetivo de reflexionar sobre la intersubjetividad, fruto de la inspiración levinasiana, a

² Cfr. *YSV*, 245.

la que nunca hemos renunciado. De ahí que hayamos dedicado una importante porción de nuestra investigación a sus dos primeras obras, *La felicidad de Spinoza*³ y *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. De esta segunda obra es bien sabido que aunque haya sido de publicación posterior a la obra central *Esencia de la manifestación*, es en realidad anterior a ella, constituyendo con la *tesis de maestría* del joven Henry un par de perlas de su etapa filosófica menos elaborada y llena de intuiciones capaces de darnos una luz interpretativa de gran valor de cara a sus formulaciones posteriores que son, en nuestro parecer, más complicadas y no siempre de fácil comprensión. Este es uno de los límites de nuestro escrito que nos parece importante reconocer: hemos optado por analizar más a fondo esta etapa inicial de nuestro autor,⁴ porque afrontar más detenidamente la abundancia y la hondura de su obra principal nos ha parecido una tarea para una etapa posterior de nuestro recorrido. De todos modos, motivados por el intercambio con el traductor y comentarista de la *Esencia de esencia de la manifestación*, Miguel García-Baró, hemos dedicado un capítulo a algunos aspectos de esta obra fundamental, sabiendo que debemos hacer una futura investigación más digna de su gran aporte a la historia de la filosofía.

La lectura de su novela *L'amour les yeux fermés*, galardonado con el *prix Renaudot* 1976, junto con un importante comentario al tratado cartesiano sobre las pasiones, nos ha lanzado definitivamente en la pista de asociar a Henry con la tradición filosófica francesa de la filosofía reflexiva de autores como Aimé Forest, Ferdinand Alquié, Jean Wahl y Jean Hyppolite, entre otros. Profundizar sobre los escritos de estos filósofos nos acercaba a la comprensión de Henry, no tanto en su terminología sino en su comprensión del hombre y, sobre todo, en su método filosófico: la convicción de que alguna experiencia metafísica es parte integrante e inspiradora de cualquier visión filosófica de la realidad. Esta intuición se confirmó al verificar que no solo Henry usaba a menudo en sus estudios cartesianos la versión de las obras de Descartes editada por Alquié sino que Hyppolite y Wahl hacían parte del tribunal de su tesis doctoral (junto con el mismo Alquié, Paul Ricoeur y Henri

³ Es lo que en el contexto francés de aquella época se llamaba *le mémoire*: «Durant l'hiver 42-43, M.H. rédige à Lille son mémoire pour l'obtention du Diplôme d'études supérieures sur *Le bonheur de Spinoza* et le soutient à l'Université de Lille en avril 1943» (P. AUDI, *Michel Henry*, 10). Lo designaremos como tesis de maestría.

⁴ Hasta el punto de leer su primer novela, *Le jeune officier*, en la Biblioteca Nacional Francesa en París por ya no estar disponible en ese momento en las librerías.

Gouhier). Como creemos haber mostrado en nuestro primer capítulo, la experiencia metafísica es una herramienta filosófica importante a la hora de entender a Henry como un autor lejos de lo especulativo y con una propuesta que lleva a la vida esa Vida que ya está presente en nosotros. Las recientes investigaciones del *Fonds Michel Henry* han traído a la luz de la comunidad filosófica que Henry utilizó esta expresión, *l'expérience métaphysique*, en varias de sus notas personales, las cuales solo recientemente (2011) han sido publicadas. Hacemos notar que nuestra elección del estudio de la experiencia metafísica como clave de interpretación de Henry empezó mucho antes de que estas notas fuesen publicadas por Gregori Jean⁵ en la *Revue Internationale Michel Henry*. Consecuentemente nos alegramos de que estos descubrimientos del archivo de las obras de Michel Henry confirmen nuestra intuición inicial, que asimismo se extiende a toda la capacidad del sujeto para experimentar una realidad metafísica y no solo a la relación con los demás sujetos.

La experiencia metafísica sitúa a la filosofía en un plan que va más allá de la pura especulación, por muy importante e interesante que ésta sea; ella nos coloca en las huellas de las tradiciones filosóficas más antiguas y renombradas, como la Academia platónica o el Liceo peripatético, además de beber directamente del planteamiento socrático de que la verdad la llevamos en nuestro interior. La expresión de su obra, *C'est moi la vérité*, relaciona la verdad con el *moi*, que es precisamente la expresión del yo que se experimenta en acto. En nuestra opinión, éste es un énfasis a retomar en nuestras reflexiones, en nuestros diálogos y también en nuestra enseñanza de la filosofía, y esperamos que este inicio de nuestro recorrido sirva a quien nos lee a hacer también experiencia metafísica.

Partiendo de la experiencia metafísica como una de las claves interpretativas de Henry nos hemos adentrado en la *tesis de maestría* sobre la felicidad en Spinoza para descubrir la fascinación del joven autor por el filósofo holandés. Henry presenta una aguda capacidad de comprensión de Spinoza⁶ porque, diríamos nosotros, su carne en

⁵ G. JEAN, «Présentation: De "l'expérience métaphysique d'autrui" à "l'intersubjectivité en première personne"», 16-70.

⁶ P. Audi cuenta como su orientador le propuso la publicación de este escrito, cosa que se dio en el difícil contexto de la guerra debido a las restricciones de papel y a la censura alemana. Nuestra primera lectura de este texto fue justamente desde esta publicación en dos ediciones de la *Revue de la Métaphysique et de la Morale*, mostrándonos el gran aprecio del que nuestro autor ya gozaba desde sus inicios como filósofo.

búsqueda de la Vida vibra con la de Spinoza en búsqueda de la felicidad, como dos cuerdas que vibran juntas al sonar de la misma nota, aunque la distancia (temporal, en el caso de estos dos pensadores) les separe. Estamos convencidos que muchos de los matices afectivos que más tarde se volverían motivo de estudio para Henry tuvieron su origen en este descubrimiento metafísico del hombre Baruch Spinoza. Particularmente iluminativo para la comprensión de Henry es el análisis que ahí hace del deseo como guía del pensamiento y de los conceptos que usamos para describir y explicar la realidad, así como el análisis del gozo en el hombre y del gozo en Dios. La vida también ya se menciona en este escrito, pero desprovista de precisión fenomenológica, la cual llegó con su posterior elaboración. Sin duda que se trata de una lectura obligada, si uno desea entrar a fondo en la perspectiva henriana desde el hombre que la elabora y no solamente desde el armazón conceptual que nos presenta. La experiencia metafísica empieza con Spinoza.

Con *Filosofía y fenomenología del cuerpo* entramos en una etapa muy distinta del recorrido de Henry. Si su *tesis de maestría* fue redactada en el arco de los seis meses de invierno de 1942-1943, esta obra fue elaborada, nos lo dice el mismo Henry⁷, durante los años 1948-1949. Pasaron solo cinco años y sin embargo el nivel de precisión y de referencia a variadas tradiciones filosóficas aumentó significativamente. No estamos solo en diálogo con Maine de Biran y su visión innovadora del rol de cuerpo en la filosofía, sino que el abordaje fenomenológico de Husserl ya se encuentra plenamente incorporado en el razonamiento de Henry, aunque más tarde se volviera aun más importante. En este punto de nuestro camino llamamos la atención del lector para el desarrollo conceptual en Henry de las dos regiones ontológicas primordiales y que más tarde caracterizarán el contraste con lo que Henry denominó el «monismo ontológico». Mostraremos como la exterioridad es considerada por Henry una región ontológica con todo lo que eso implica de estatuto de realidad, lo que aleja a nuestro autor de las interpretaciones gnósticas que algunos le atribuyen. Este es el punto de partida para hablar también de la región ontológica del sujeto, cosa que se clarificará y precisará enormemente en *Esencia de la manifestación*.

⁷ Cfr. *FFC*, 21.

Los avances de esta segunda obra nos llevan a descubrir un autor como Maine de Biran, sobre todo en esa magnífica lectura que Henry nos proporciona para descubrir su versión encarnada de las categorías kantianas: ya no estamos restringidos al ámbito de la razón pura sino que a través de Maine de Biran y de su «amigo» Kant⁸ nuestro autor nos presenta un sujeto integral al que hemos accedido a través de una reducción fenomenológica que ha debido apreciar y valorar el momento de la intencionalidad. La experiencia interna del sujeto, expresión inspirada en Kant, es también corporal pues ya hemos aprendido que el deseo tiene una importante función epistemológica y atraviesa todo el sujeto.

En este tercer capítulo de nuestro recorrido mostramos como el entretendido filosófico de Henry se revela cada vez más rico, como si esa experiencia de la Vida le permitiera leer a cada autor y encontrar conexiones entre todos ellos. Considerándose heredero de Descartes, Henry no deja sin embargo de notar que su dualismo no responde a esta realidad subjetiva que somos en nuestro cuerpo, en nuestra razón, voluntad, afecto y acción. Con Husserl, él descubre la importancia de la intencionalidad, pero no como fundamento de su filosofía primera. Siempre parte de Husserl para valorar la existencia en el sujeto de una síntesis pasiva, pero que se describirá en lo que hemos acuñado como «una síntesis pasiva kierkegardiana», añadiendo uno hilo más al complejo entramado de la fenomenología material que se estaba tejiendo entonces. Estas son algunas de las influencias que el mismo Henry especifica en sus referencias, pero nosotros mostraremos otras menos explícitas como son Gabriel Marcel y el mismo Alquié. A partir de estos últimos tres autores, estamos convencidos que Henry desarrolla su concepción de la carne que, en nuestra visión, significa que Henry logra colocar palabras a la experiencia metafísica que hace de su ser carne, es decir, un sujeto absoluto.

Llegados a nuestro cuarto capítulo, no podemos más que considerarlo una degustación de la gran riqueza de *Esencia de la manifestación*, de manera que destacamos ahí solo dos puntos que nos ayuden a seguir nuestra comprensión de este texto y continuar nuestra dirección bien determinada de llegar a la intersubjetividad en Henry. La madurez de esta obra nos presenta una reelaboración de la distancia

⁸ Además de ser su nombre de código, llevaba siempre consigo, durante ese período de la resistencia francesa, un ejemplar de la *Crítica de la razón pura*.

fenomenológica, ahora desde la propia propuesta de Henry. La dualidad ontológica apenas vislumbrada en la *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, asume ahora un estatuto claro y se propone como nueva disciplina que toma el cuerpo de una filosofía primera. En esta nueva disciplina, que es considerada como presente en toda la historia de la filosofía pero nunca plenamente explicitada ni desarrollada, no se rechaza el lenguaje del ser, pero tomarán preferencia entre otros, el don, la donación, la auto-donación y la afectividad. En esta degustación seguiremos encontrando numerosos autores que siguen ayudando a Henry a componer su rico mosaico filosófico pero no vemos importante destacar uno en particular, a excepción de Heidegger y Hegel. Como siempre, se revelan influencias que son a la vez un punto de apoyo y un trampolín para viajar a un lugar filosófico distinto.

Dualidad ontológica y una filosofía de la donación afectiva son los aspectos que remarcamos y que nos permiten llegar a la última etapa de nuestro recorrido, que probablemente será la inicial de nuestras futuras investigaciones: la intersubjetividad a partir de Michel Henry.

Para conducir la importante reflexión sobre la intersubjetividad nos hacemos acompañar de *Fenomenología material*, siendo ahora conscientes de la limitación de nuestro autor al expresar esta dimensión a la que él llamó el *pathos* intersubjetivo o el *pathos* entre los sujetos. ¿Qué tipo de experiencia hace el sujeto de los demás sujetos? La experiencia de la Vida en sí mismo como donación que es autodonación, aparentemente dice poco del otro. Si el otro no puede ser encontrado en la intencionalidad cosificadora, ¿en dónde lo encontramos y cómo lo encontramos? Echando mano de la reflexión de Edith Stein sobre la *Einfühlung*, la empatía, esperamos poder entretejer también nosotros algunos importantes hilos filosóficos que nos permitan experimentar la intersubjetividad con más propiedad y con mayor beneficio. A partir de la riqueza conceptual y experiencial de Henry, identificamos una tercera región ontológica a partir de la donación, de la auto-donación y de la Parusía del absoluto que, como veremos, se puede experimentar como presencia de la Vida en nosotros y entre nosotros.

Somos conscientes de estar en un terreno aun poco identificado a partir de las herramientas y categorías de Henry y por eso es de esperar la necesidad de ir afinando el lenguaje y las formulaciones de esta región de la intersubjetividad. Basta notar que

en esta fenomenología material, el adjetivo «ontológico» utilizado para describir la región del sujeto absoluto y del *pathos* intersubjetivo, presenta sus dificultades e insuficiencias, sobre todo teniendo en cuenta que se busca salir de ese modo de hacer la historia que es repetición de la violencia y de la manipulación. La ontología tiene su lugar y su importancia, pero asimismo queda por verificar si es el término más adecuado para describir esta región que nos parece estar antes del ser. A propósito de búsqueda de términos y de formulaciones por hacer, es el mismo Henry que nos orienta con su frase añadida al final de una versión no publicada de un artículo suyo de 1994. El artículo se intitulaba «*Phénoménologie de la naissance*»⁹, mientras que su versión primera fue publicada solo recientemente, en 2014, en la colección de artículos sobre nuestro autor, dirigida por J. Leclercq y G. Jean. A propósito de la situación del sujeto como *Dasein* en el tiempo, Henry añade este comentario, en otro color, al final de página: «*Avant Dasein; ne pas dans l'Ekstase, avant non-extatique; phénoménologie de cet avant non extatique*»¹⁰. Y nos limitamos a reiterarlo, como si escribiéramos en lápiz o en otro color: *Antes del Dasein; no en el Ekstase, antes no-extático; fenomenología de este antes no extático*.

El camino se hace al andar y el andar se hace entre los sujetos de este *pathos* y por eso lo mejor es caminar juntos en este trabajo y seguir compartiendo este entretejido que es la elaboración filosófica, pero –sobretudo– hacer experiencia metafísica de la Vida en estos tres ámbitos que ya están de por sí entretejidos.

⁹ Cfr. M. Henry, *Phénoménologie de la vie I*, 123-142.

¹⁰ M. HENRY, «Phénoménologie de la naissance (première version)», *Lectures de Michel Henry*, 15-44.

CAPÍTULO I

La validez epistemológica de la experiencia metafísica

Con el presente capítulo no pretendemos hacer un análisis exhaustivo de la experiencia metafísica, ya que sería este mismo un tema suficientemente central para dedicarle una tesis doctoral. Además, somos conscientes de la existencia de importantes escritos ya elaborados sobre este campo y por lo tanto sería incorrecto proponer nuestro texto como una novedad o algo hasta ahora poco profundizado. Nuestro interés más bien es el de considerar dicha experiencia metafísica en nuestro estudio de Michel Henry como una clave de interpretación de su pensamiento. Lo que sí queremos demostrar en nuestra tesis es que este abordaje de la lectura de Henry no es muy frecuente y sin embargo nos parece fundamental para entender a Henry, como buscaremos mostrar a largo de las páginas que siguen.

Hemos decidido organizar este primer capítulo a partir del artículo de Jean-Louis Vieillard-Baron sobre la experiencia metafísica. ¿Qué es lo que nos ha impulsado a tomar esta dirección? El hecho de que en su lenguaje filosófico se asemeje mucho a Henry, sobre todo en lo que es la experiencia que el sujeto puede hacer de sí mismo. También es verdad que el énfasis en el aspecto epistemológico de la experiencia del sujeto nos ha llamado la atención. La filosofía henriana presenta una dimensión epistemológica de la experiencia subjetiva muy marcada y eso, en el fondo, no es más que afirmar que hay una validez epistemológica en la experiencia del sujeto. Este

aspecto, además, se encuentra explícitamente en la obra de Henry desde sus inicios, como tendremos oportunidad de mostrar más adelante.

Un último motivo para escoger este artículo de Vieillard-Baron es la centralidad que le da a Descartes como precursor de todo sistema que afirma la importancia de la experiencia metafísica a la hora de elaborar una filosofía primera, autor que es central en el pensamiento henriano.

Nuestra preferencia personal por la reflexión sobre la experiencia metafísica encuentra sus raíces en esa inquietud por construir una filosofía primera que tenga en cuenta en sus fundamentos el sujeto mismo que la elabora. No queriendo negar la validez de la intuición del ser en cuanto ser en la filosofía clásica y escolástica, no podemos dejar de considerar las importantes cuestiones levantadas por la modernidad y por la filosofía contemporánea en su análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento y en la inevitable pregunta por aquel ser que se plantea la pregunta sobre el ser.

El estudio de la validez epistemológica de la experiencia metafísica nos permitirá identificar los elementos que la constituyen para después interpretar el sistema henriano a la luz de éstos.

1. El sentido de la expresión «experiencia metafísica»

Partiendo de la perspectiva de la filosofía aristotélica, se podría decir que la expresión «experiencia metafísica» no tiene sentido, ya que una experiencia no puede pertenecer a la ciencia definida como «el estudio del ser en cuanto ser»¹. De hecho el Estagirita la define en su *Metafísica* como un modo de conocimiento del particular: «Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales»². Siendo que por metafísica él entiende la disciplina que busca las causas primeras, lo que la sitúa como el conocimiento general por excelencia, parecería imposible conciliar la experiencia con una búsqueda de carácter metafísico.

La aparente contradicción de estos dos términos es el punto de partida del análisis de distintos autores que estudian la experiencia metafísica, aunque en el desarrollo del

¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1003a 21.

² *Ibid.*, I, 981a 15-16.

significado de ésta difieran bastante. Así comienza Jean Wahl su obra intitulada precisamente *La experiencia metafísica*: «¿Esta alianza de palabras no es una alianza paradójica? ¿No habrá una oposición entre experiencia y metafísica?»³. El intento del entonces profesor de la Sorbona será mostrar cómo esta paradoja no sólo se puede resolver, sino que es posible constatar su presencia en todo intento de construcción metafísica, aunque no se acepte explícitamente la experiencia metafísica como tal. Como ejemplo de esta pretensión de Wahl basta mencionar su interesante visión del pensamiento de los filósofos pre-socráticos, viendo en ello una verdadera experiencia metafísica⁴. Tan lejos está Wahl de considerar la expresión una contradicción que, para él, éste es uno los prismas bajo los cuales se puede evaluar un sistema filosófico: «Cuando hemos escrito a la cabeza de este libro: *La experiencia metafísica*, sabíamos bien que no podía ser ni definida ni descrita. En todo caso conocemos su esencia; delante de cada filósofo, somos conscientes que él está inmerso en una experiencia [metafísica] de un tipo o de otro»⁵.

Jean-Louis Vieillard-Baron, en su artículo sobre la experiencia metafísica y el trascendental, divide la filosofía en dos grandes familias: una que acoge como válida dicha experiencia y otra que la rechaza. Con la afirmación de este rechazo, Vieillard-Baron señala la dificultad que la expresión «experiencia metafísica» comporta. Según él, la tradición del espiritualismo francés, de cierto modo iniciada con Descartes, acoge plenamente esta experiencia en contraposición a otras tradiciones más cercanas a la visión kantiana: «El espiritualismo francés es una filosofía de la experiencia metafísica; ella merece que la tomemos en serio, confrontándola con la noción germánica de trascendental, tal como Kant la presentó en la *Disertación* de 1770»⁶. ¿Cuál es el origen de ésta discrepancia con respecto a la experiencia metafísica? Hay un punto de partida en la filosofía inspirada en Descartes que le permite conjugar

³ J. WAHL, *ExpM*, 5: «Cette alliance de mots n'est-elle pas une alliance paradoxale? N'y a-t-il pas une opposition entre l'expérience et la métaphysique?».

⁴ *Ibid.*, 14: «Notre première démarche consistera curieusement à nous tourner vers les penseurs grecs, pour voir ce qu'il y avait en eux de métaphysique. [...] Il s'agit alors de savoir quelle est leur expérience métaphysique».

⁵ *Ibid.*, 233: «Quand nous avons écrit en tête de ce livre: *L'expérience métaphysique*, nous savions bien qu'elle ne peut être ni définie ni même décrite. Du moins nous connaissions son essence; devant chaque grande philosophe, nous avons conscience qu'il est plongé dans telle ou telle expérience».

⁶ J.L. VIEILLARD-BARON, «L'expérience», 25: «Le spiritualisme français est une philosophie de l'expérience métaphysique; elle la mérite qu'on la prenne au sérieux, en la confrontant avec la notion germanique du transcendantal, telle que Kant l'a présentée dans la *Dissertation* de 1770».

estos dos términos sin en ello encontrar una aporía: el *cogito*: «Con el *cogito*, tenemos el arquetipo de la experiencia metafísica»⁷. Es así que la metafísica cartesiana se gira hacia el sujeto y hacia lo que éste experimenta, como un fundamento donde basar todo su sistema. La aporía se resuelve porque el giro es epistemológico considerando que, en este caso particular del *cogito*, la experiencia puede llevarnos directamente a afirmaciones de orden metafísico.

1.1 *El cogito como modelo de toda experiencia metafísica*

Con Descartes y el inicio de la modernidad la relación entre experiencia y metafísica se estrechó de tal modo que permanece en vigencia hasta los días de hoy⁸. Siendo el *cogito* una afirmación filosófica que involucra el sujeto que la piensa en primera persona, y siendo que es aquello que su autor denominó «una idea clara y distinta» abre las puertas a pensar que la experiencia del sujeto puede aspirar a tener un lugar más central en la reflexión metafísica. De nuevo Vieillard-Baron: «Me parece que con el *cogito*, Descartes ha dado el modelo de toda experiencia metafísica. De todos modos, la reflexión sobre el *cogito* permite colocar todos los problemas, en relación a todos los elementos de la experiencia metafísica»⁹. De hecho, en la expresión *cogito ergo sum* el sujeto, el *ego*, del verbo latino *cogitare* está escondido pero no por eso menos presente. Es la unión entre una afirmación sobre el ser (*sum*) y el sujeto (*ego*) con esa pretensión fundadora antes mencionada. Es la primera vez en la historia del pensamiento occidental que tal unión se verifica¹⁰ y por eso se trata de la raíz de tradición filosófica que parte de esta experiencia para construir una filosofía primera, aunque en su vocabulario la terminología fuera inexistente.

⁷ J.L. VIEILLARD-BARON, «L'expérience», 25: «Avec le *cogito*, nous avons l'archétype de l'expérience métaphysique».

⁸ Recordamos el importante pasaje de *Ser y tiempo* de Heidegger: «El “ser ahí” se ha mostrado, así, como aquel a que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes» (*ST*, §4, 23). Emmanuel Levinas, entre otros, se ha basado en esta estrecha relación entre experiencia y metafísica al elaborar su filosofía.

⁹ J.L. VIEILLARD-BARON, «L'expérience», 27: «Il me semble qu'avec le *Cogito*, Descartes a donné le modèle de toute expérience métaphysique. En tout cas, la réflexion sur le *Cogito* permet de poser tous les problèmes, en repérant tous les caractères de l'expérience métaphysique».

¹⁰ Somos conscientes de la famosa frase de Agustín de Hipona: «Si enim fallor, sum» (*De civ. Dei* 11, 26), pero el contexto es más bien epistemológico sin la pretensión cartesiana de fundar una filosofía primera con ello.

Volveremos a Vieillard-Baron y a éstas consideraciones sobre el *cogito*, cuando examinemos más a profundidad la experiencia metafísica en Descartes y en Kant, pero por ahora queda ya patente la importancia de esta posición para nuestro estudio, pues Henry se sitúa en este movimiento del espiritualismo francés y en la influencia cartesiana.

1.2 *La experiencia metafísica como inspiración de todo sistema filosófico*

A la visión realista de la experiencia suceden entonces una serie de sistemas filosóficos que interpretan la experiencia y el quehacer metafísico de un modo más amplio y más subjetivo. Sin embargo, siguiendo la intuición de Wahl, podemos intentar ver en el realismo lo que sería su experiencia metafísica con el fin de mostrar que hasta en el pensamiento más «objetivo» se puede desvelar una vertiente epistemológica subjetiva. El mismo Wahl nos introduce en ésta búsqueda de la experiencia metafísica en el Estagirita: «Quizá sea difícil hablar de la experiencia metafísica en Aristóteles. Al menos a primera vista parece difícil, pues Aristóteles dirige nuestro pensamiento hacia el individuo concreto, hacia Sócrates o este o aquel ser delante de nosotros»¹¹. Sin embargo, más allá del análisis del particular, Wahl interpreta otro interés más profundo en el pensamiento aristotélico: «Pero si miramos con mayor atención, vemos que, por así decir, de fondo hay en todas estas determinaciones algo de indeterminado que es la materia pura, la materia absoluta, sin formas, y por lo tanto nosotros no podemos tener ideas de esa materia sino solamente afirmarla»¹². La interpretación wahlina afirma que el filósofo griego tenía una experiencia implícita de la materia del mundo como algo absoluto, eterno e indeterminado por la razón: «Por esta parte quizá ya exista una experiencia metafísica, experiencia del indeterminado que está presente en el fondo de las cosas»¹³.

¹¹ J. WAHL, *ExpM*, 22: «Il est peut-être difficile de parler de l'expérience métaphysique d'Aristote. Au moins cela semble-t-il difficile au premier abord, car Aristote dirigé notre pensée vers l'individu concret, vers Socrate ou tel ou tel être devant nous».

¹² *Ibid.*, 23: «Mais si nous regardons mieux, nous voyons qu'il y a en bas, pour ainsi dire, sous toutes ces déterminations, quelque chose d'indéterminé, qui est la matière pure, la matière absolue, sans formes, et pour cette raison nous ne pouvons pas avoir d'idées de cette matière, nous pouvons seulement l'affirmer».

¹³ *Ibid.*: «Peut-être y a-t-il déjà de ce côté-ci une expérience métaphysique, expérience de l'indéterminé qui est au fond des choses».

Podemos estar de acuerdo con Wahl o no, lo cierto es que no es de despreciar este esfuerzo de ver en la experiencia del sujeto que va más allá de los conceptos metafísicos, una experiencia inspiradora de esos mismos conceptos. Vieillard-Baron, interpretando otro exponente del espiritualismo francés, también lo afirma: «Para Bergson no hay filosofía que no esté fundada sobre una experiencia metafísica, más o menos intensa, en el sentido de la profundidad. En este caso, esta *profundidad* es más que una imagen; es, en sus diferentes grados de tensión, la dimensión misma de la verdadera filosofía»¹⁴.

Tan importante es este planteamiento que Joseph Maréchal dedicó tres importantes lecciones sobre el «umbral»¹⁵ de la metafísica en las que trata precisamente la posibilidad de que la construcción de esta disciplina se base, entre otras cosas, en la experiencia del sujeto pensante. Cuando tratemos la posibilidad de la experiencia metafísica del ser tendremos oportunidad de profundizar en dichas lecciones de Maréchal. Por el momento nos detendremos en el estudio comparativo que Johannes Baptist Lotz hace entre la filosofía aristotélico tomista y la filosofía kantiana con respecto a la experiencia trascendental. De aquí concluiremos que es necesario profundizar en la posibilidad de la experiencia metafísica del ser.

1.3 *La necesidad de analizar la posibilidad de la experiencia metafísica del ser*

¿Por qué hemos de dar tanta importancia a los sistemas de índole más realista en estos preliminares sobre la experiencia metafísica? Porque es la corriente de pensamiento que más fácilmente puede entrar en conflicto con este nuestro planteamiento, por lo que nos parece lógico poder afrontar el diálogo sobre la posibilidad de la existencia de una experiencia metafísica a la base de la intuición fundamental del ser en cuanto ser o del *actus essendi*.

El concepto de experiencia de la filosofía medieval, representada principalmente por Tomás de Aquino, no trae grandes diferencias con respecto a la concepción

¹⁴ J. WAHL, *ExpM*, 27: «Il n'y a de philosophie, pour Bergson, que fondée sur une expérience métaphysique, plus ou moins intense, dans le sens de la profondeur. Cette *profondeur* est ici plus qu'une image; elle est, dans ses différents degrés de tension, la dimension propre de la vraie philosophie».

¹⁵ J. MARECHAL, «Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition» en *Revue néo-scholastique de philosophie*. Este artículo de Maréchal se publicó en tres números distintos del año 1929 de esta revista. Distinguiremos cada una de estas partes con el numeral romano correspondiente después de la abreviatura «Au seuil».

aristotélica. En su *Suma contra los gentiles*, el Doctor Angélico cita la *Metafísica* de Aristóteles para describir la estrecha relación entre experiencia y datos de los sentidos: «“del sentido nace la memoria, de muchas memorias la experiencia, y de muchas experiencias el concepto universal, que es principio de la ciencia y del arte”»¹⁶. En el proceso cognitivo, la experiencia es vista aquí como una inferencia hecha por el intelecto con respecto a unos datos de los sentidos que se repiten en el tiempo. Estamos lejos de poder calificar este tipo de experiencia con el adjetivo de «metafísica». En la filosofía tomista la experiencia juega su papel a la hora de formular los postulados metafísicos principales como es por ejemplo el estudio de ser en cuanto ser, pero ocupa un lugar secundario.

Los dos sistemas metafísicos clásicos hasta ahora mencionados parecen no tener lugar para la expresión «experiencia metafísica» a menos que con estos dos términos no entendamos algo de distinto a lo que se suele entender en vocabulario aristotélico tomista.

Lotz en su libro *La experiencia transcendental* examina el término «experiencia» en el pensamiento de Tomás de Aquino desde la perspectiva de la filosofía transcendental kantiana. Es una interesante reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento de las cosas en sí, así como del ser, razón por la que nos puede ser útil para ampliar el concepto de experiencia. Su objetivo es estudiar el significado de la experiencia transcendental para poder interpretar lo que esta expresión podrá querer decir en la filosofía aristotélico tomista. Aunque para él la experiencia metafísica sea solamente una de las posibles dimensiones de la experiencia transcendental, su análisis nos será de gran ayuda.

Lotz comienza por notar la dificultad de la concepción kantiana de experiencia, por su carácter necesariamente material y sensorial, reconociendo una cierta semejanza en este punto con Tomás de Aquino: «También Tomás de Aquino afirma que nuestro conocimiento natural es capaz de extenderse hasta donde puedan conducirle los datos sensibles»¹⁷. Pero añade inmediatamente que esto no lleva a que el doctor angélico

¹⁶ T. AQUINO, *Summa contra gentiles*, II, c.76, n.11. Tomás está citando el libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles (980b) en el que introduce el concepto de experiencia (empeiria) como una función del intelecto humano que depende de los recuerdos (memoria) de los casos particulares de las impresiones de los sentidos.

¹⁷ J. B. LOTZ, *ET*, 18.

niegue la posibilidad del conocimiento metafísico a través de la experiencia, porque supone que el sujeto es capaz de conocer la esencia de las cosas del mundo que se le presentan. Se trata por tanto de reconocer que por experiencia se entiende algo más amplio que en Kant, algo que nos puede acercar a realidades que no son necesariamente del ámbito sensorial:

Quizá sea necesario ir aún más allá del concepto kantiano de experiencia y superar de este modo su limitación a lo objetivo y al fenómeno. Podría abrirse así el camino hacia una experiencia de las condiciones supraobjetivas que hacen posible todo lo objetivo; en otras palabras: el camino hacia una experiencia supraobjetiva o transcendental, en la que el ser se presenta como dato central¹⁸.

Es en este sentido que la metafísica clásica se puede interpretar a la luz de la experiencia encontrando en ésta, de un cierto modo, una base para sus reflexiones. Al menos ese parece ser el intento de Lotz, sobre todo cuando remite al sujeto (lugar por excelencia de la experiencia filosófica) los instrumentos necesarios para conocer el ser en cuanto ser:

Cabe, pues, preguntarse cómo se hace posible el Realismo en el conocimiento humano o, expresado de otro modo, cuáles son las *condiciones* que permiten al hombre conocer las cosas como son en sí. No basta con decir que a las cosas, como objetos en sí, les corresponde el ser. Hace falta además que el hombre como sujeto y, sobre todo, su razón lleven ya en sí la *orientación al ser*¹⁹.

1.4 *Imposibilidad de la metafísica kantiana y posibilidad de la experiencia metafísica*

En este preámbulo dedicado al significado mismo de la experiencia metafísica no podemos evitar la referencia a Kant y a su concepto de *Erfahrung*, ya que es de esa veta que se ha evolucionado hacia la formulación «experiencia metafísica». La riqueza de este concepto usado por Kant se hace notar ya en la misma variedad de significados que el idioma alemán proporciona: la distinción entre *experimentieren* y *erfahren* es peculiar en la lengua de Kant visto que el segundo término no es nunca usado en el contexto de la experimentación científica sino que está siempre

¹⁸ J. B. LOTZ, *ET*, 18.

¹⁹ *Ibid.*, 12.

relacionado a la experiencia del sujeto mismo. Analizando este mismo término Wahl lo interpreta distintamente. Al mencionar su cercanía al verbo *fahren*, viajar, presenta la idea de un camino que se toma para llegar a un determinado sitio, sería algo como «método» en el sentido griego: «*Erfahrung* es realmente el equivalente de la palabra experiencia, además con ese matiz de que ésa experiencia representa algo que tarda tiempo, algo que está profundamente unido a la temporalidad»²⁰. Sin embargo este viajar puede también ser visto precisamente como una experiencia personal del sujeto y de hecho ese es el significado hacia el que creemos que el término haya evolucionado al insospecha de Kant pero muy debido a su definición del mismo.

Somos conscientes de que el filósofo de *Königsberg* no pretendía usar el concepto de *Erfahrung* en este ámbito ya que no considera ni siquiera válido un conocimiento de tipo metafísico, pero después de su «revolución copernicana» que lanzó el sujeto hacia el centro de la epistemología, la *Erfahrung* adquirió también su centralidad. Esta constatación es, en nuestra opinión, más importante de lo que puede a primera vista parecer. Es cierto que el aporte de los sentidos ya jugaba su papel en la metafísica medieval, como hemos mencionado anteriormente, pero ahora viene arrojado al centro de la teoría del conocimiento juntamente con el sujeto, cosa que anteriormente no se verificaba²¹.

La distinción entre los dos tipos de conocimiento, *a priori* y *a posteriori*, siendo aquél *a priori* de mayor importancia, parecería relegar la experiencia a un plan secundario. Sin embargo, al afirmar la existencia de estas categorías, por él llamadas trascendentales, en el sujeto mismo, estaba estimulando el nacimiento de la reflexión filosófica que busca el fundamento en la inmanencia del espíritu. De cierta manera, es con Kant que podemos comenzar a usar la terminología que concilia la inmanencia con el trascendente.

Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por *eso* procede todo él *de* la experiencia. En efecto, podría ocurrir que nuestro mismo conocimiento

²⁰ J. WAHL, *ExpM*, 9: «*Erfahrung* est donc bien l'équivalent du mot expérience, avec cette nuance de plus que cette expérience représente quelque chose qui prend du temps, qui est lié profondément à la temporalité».

²¹ Es una revolución dentro de la misma revolución copernicana de Kant. Esto quedará patente en nuestro punto 2.3 con el aporte del texto de Nicolas Grimaldi intitulado «Révolution dans la révolution».

empírico fuera una composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer produce (simplemente motivada por las impresiones) a partir de sí misma²².

Si admitiéramos la hipótesis de que el hombre posee en sí mismo, *a priori*, una capacidad de conocer las cosas en sí, entonces podríamos decir que ser consciente de esa capacidad sería una experiencia metafísica. A grandes rasgos ésta es la posición de Lotz, ya antes mencionada, abriendo camino a entender de forma integrada el conocimiento metafísico y la experiencia subjetiva del *a priori* presente en el hombre: «Como el hombre sólo es capaz de descubrir las cosas como son en sí gracias a dicho objeto formal, cabe llamarlo trascendental en el sentido de la concepción kantiana así perfeccionada»²³. Ésta es también la posición que queremos mostrar más adelante, con la diferencia de no considerar necesariamente que el *a priori* constitutivo del sujeto sea su capacidad de conocer el ser.

1.5 Fenomenología: nueva inspiración para la experiencia metafísica

Una experiencia es algo necesariamente personal, si consideramos el aspecto subjetivo del término, o de todos modos material si consideramos su aspecto científico. Consecuentemente debe permanecer o en el ámbito existencial o en el campo de la filosofía empírica, a no ser que por experiencia y por metafísica entendamos conceptos más flexibles que nos permitan construir una base firme para una filosofía primera. Es precisamente en la concepción más amplia de metafísica como filosofía primera que podremos encontrar un sentido distinto a la experiencia metafísica. Acompañamos brevemente a Husserl en una reflexión sobre el significado de hacer una filosofía primera para poder con él aportar un aspecto más al concepto de experiencia.

Las lecciones de Husserl a Friburgo de Brisgovia en 1923 tenían como objetivo la presentación de su *Erste philosophie* o sea lo que él entendería por filosofía primera. Quisiéramos llamar la atención sobre una observación hecha por él ya en su lección inaugural — que abre la perspectiva para poder usar la experiencia como un

²² E. KANT, *CRP*, 42 (Introducción B1).

²³ J.B. LOTZ, *ET*, 12. El objeto formal, en el lenguaje de Lotz, son las condiciones supraobjetivas que nos permiten conocer las cosas en sí.

instrumento epistemológico que va más allá del ámbito meramente empírico: «*Filosofía primera* — ¿que se debe entender con esta expresión tomada literalmente? A primera vista, una filosofía que, entre todas las filosofías en general, constituyendo en su totalidad e integridad *la filosofía única*, es precisamente la primera de todas»²⁴. Esta afirmación no tendría tanto interés para el estudio del presente capítulo si no consideráramos que para el maestro de Friburgo la formulación de esta filosofía, que es la primera de todas, se hace en el contexto de la fenomenología y por lo tanto teniendo muy en cuenta la vivencia del sujeto: «Por otro lado, estoy convencido que con la apertura de la nueva fenomenología trascendental ya se ha cumplido una primera apertura de una *filosofía primera* verdadera y auténtica»²⁵.

La fenomenología tiene como instrumento privilegiado la experiencia del yo en su dimensión trascendental ya que la búsqueda de verdades apodícticas capaces de fundar esta filosofía primera lleva a una suspensión de la actitud natural y consecuentemente a una valoración de la percepción que el yo tiene de sí mismo como sujeto intencional. Esta percepción de carácter apodíctico y por eso fundante es sin embargo una experiencia, aunque lo sea en un ámbito no directamente material, como lo afirma Husserl hacia el final de sus lecciones de 1923:

Por otro lado, la validez de mi yo y de su vida de experiencia no está, de ningún modo, lo hemos dicho, suspendido. Todo lo contrario: mi vida se hace a este punto constantemente y eficazmente cada vez más válida, en la medida en la que la experiencia de mí mismo me proporciona un suelo sobre el cual proseguir mi reflexión, cosa que perdería todo su sentido y razón de ser si lo debiéramos de abandonar²⁶.

Este breve *excursus* en el edificio de la fenomenología husserliana pide extraer dos importantes conclusiones, íntimamente relacionadas, sobre el significado de la experiencia metafísica. La primera es que el alejamiento del término «metafísica» por

²⁴ E. HUSSERL, *PhPr I*, 4: «*Philosophie première* – que faut-il entendre par cette expression prise au sens littérale? Apparemment une philosophie qui, parmi philosophies en général constituant dans leur totalité et intégralité *la philosophie unique*, est précisément la première entre toutes».

²⁵ *Ibid.*, 7: «D'autre part, je suis convaincu qu'avec la percée de la nouvelle phénoménologie transcendante s'est déjà accomplie une première percée d'une *philosophie première* vraie et authentique».

²⁶ E. HUSSERL, *PhPr II*, 104: «D'autre part, la validité de mon moi et de sa vie d'expérience n'est en aucune façon, nous l'avons dit, mise en suspens. Tout au contraire: ma vie est à ce point constamment et efficacement en cours de validité que l'expérience de moi-même me fournit tout le sol sur lequel se poursuit ma réflexion qui perdrait tout sens et raison d'être si on l'abandonnait».

parte de Husserl le permite caminar hacia el fundamento de toda filosofía con herramientas epistemológicas más amplias que las de la pura razón, como es la vida del sujeto trascendental; lo que nos lleva a la segunda conclusión y es que el término experiencia adquiere, en ésta óptica, la capacidad de decirnos algo sobre el fundamento por su carácter apodíctico, aunque esté siempre relacionada con la materialidad pues el sujeto experimenta la vida en todas las dimensiones de su yo, la corporal incluida²⁷. Es precisamente en esta dirección, ya tomada por Descartes pero más explícitamente asumida en Husserl, que quisiéramos profundizar para estudiar la experiencia metafísica.

Una conclusión semejante la encontramos en la formulación que Vieillard-Baron hace de la experiencia metafísica, conduciéndonos igualmente a considerar la experiencia metafísica como sinónimo de la vida del sujeto: «La experiencia metafísica no es ni científica, ni existencial en el sentido estricto de la palabra: es una experiencia vivida, una experiencia personal, pero es una experiencia que va más allá del individuo que la prueba, pues ella aporta un saber que no es físico»²⁸.

1.6 *La experiencia metafísica en la tesis de maestría de Henry*

En la *tesis de maestría* de Henry intitulada *Le bonheur de Spinoza*, trabajo que presentó en la Universidad de Lille para obtención de su diploma de estudios superiores²⁹, será objeto de estudio detallado en nuestro próximo capítulo. Sin embargo, queremos ya mencionarlo en estas reflexiones sobre la experiencia metafísica pues nos parece importante demostrar desde un principio que realmente nuestro autor se encuentra fuertemente influenciado por este abordaje filosófico. Es nuestro parecer que, para poder entrar en las implicaciones profundas del sistema henriano, es necesario reconocer en ello una experiencia metafísica que Henry mismo repite continuamente a lo largo de su obra y que es fuente de inspiración para todas sus reflexiones. Este uso de la experiencia metafísica como instrumento epistemológico ya se encuentra presente en su *tesis de maestría*.

²⁷ Esta última observación nos será de gran utilidad para el estudio posterior de la subjetividad absoluta en Henry.

²⁸ J.L. VIEILLARD-BARON «L'expérience», 25 : «L'expérience métaphysique n'est ni scientifique, ni existentielle, au sens strict des mots: c'est une expérience vécue, une expérience personnelle, mais c'est une expérience que dépasse l'individu qui l'éprouve, car elle apporte un savoir non physique».

²⁹ P. AUDI, *Michel Henry*, 10.

Una de las tesis más interesantes de esta obra de Henry es su convicción de que el modo de exposición formal y matemático de Spinoza³⁰ encierra un principio que le fue dado por una fuente distinta de la razón. Henry se pregunta si habría una experiencia de vida, de la vida personal de Spinoza y de todos los seres humanos, que pudiera ser la guía del sistema y la motivación más profunda que los razonamientos de carácter matemático pretenden demostrar: «El sistema tomaría su significación auténtica y profunda en función de esta experiencia [...]»³¹. Su conclusión es categórica pues afirma con certeza que es posible identificar semejante experiencia en los escritos de Spinoza³² y que esa experiencia es la búsqueda de la felicidad:

Ahora bien, una experiencia tal existe en Spinoza. [...] ¿Cuál es entonces esta experiencia cuyo rol no fue sólo importante, sino también eficaz y determinante? Es la toma de conciencia por parte de Spinoza de una exigencia común sin embargo a todos los seres y tal vez a todas las cosas, de una exigencia fundamental y esencial; [...] es la exigencia de la felicidad³³.

En estas primeras reflexiones hechas en su juventud Henry (tiene veintiuno años cuando escribe su *tesis de maestría*) ya concibe que todo sistema filosófico se basa en una experiencia que después se intenta corroborar racionalmente: «Hemos visto que un sistema con frecuencia no es sino un esfuerzo del espíritu para racionalizar algunas disposiciones personales y para mostrar de ese modo su valor»³⁴. Este principio de interpretación es lo que Henry aplica al sistema spinoziano, pero es también lo que usará en la elaboración de su propia obra a lo largo de su recorrido filosófico. Resta preguntarnos, así como Henry lo hizo con respecto a Spinoza, ¿cuál es la experiencia en la que Henry basa su filosofía y para la cual busca innumerables argumentos racionales? A esta pregunta intentaremos responder más adelante en los siguientes capítulos. Por ahora seguiremos examinando la riqueza de la experiencia metafísica en sus distintos exponentes para tener más elementos con los que leer el sistema de Henry a la luz de este instrumento epistemológico.

³⁰ FS, 31: «Con toda seguridad la *Ética* utiliza un método geométrico que le da, con un carácter aparentemente objetivo e impersonal, esa certidumbre altanera que afirma».

³¹ FS, 31.

³² Ver *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 31-32.

³⁴ *Ibid.*, 35.

2. Los exponentes de la corriente de la experiencia metafísica

Aunque nombrada al singular, la experiencia metafísica no encuentra la misma acogida en los diversos autores. Comenzando por los que afirman su irrelevancia, o aquellos que niegan incluso su coherencia interna, hasta los que hacen de ella el único modo posible de hacer metafísica, los pensadores la presentan con numerosas diferencias. A nosotros nos corresponde presentar nuestra visión de dicha experiencia, convencidos del papel fundamental que juega en la obra de Henry. No lo haremos sin la ayuda del camino ya trazado por otros y es así que delinearemos lo que consideramos ser la experiencia metafísica a partir de la reflexión de algunos exponentes (u opositores) de ésta. De entre los muchos autores que se podían mencionar nos limitaremos a aquellos que nos han parecido más pertinentes para un estudio posterior de la obra de Henry. Se trata de Maréchal, Descartes, Maine de Biran, Kant, Jean Nabert y Ferdinand Alquié. De cada uno de ellos extraeremos un aspecto que consideramos fundamental para describir nuestra óptica de la experiencia metafísica, cosa que haremos más sistemáticamente en la tercera sección del presente capítulo.

2.1 *¿Es posible una experiencia del ser en cuanto ser?*

El estudio del ser en cuanto ser no es compatible con el concepto de experiencia metafísica. Ésta parece ser la conclusión más espontánea de parte de autores como Wahl que son bastante críticos de la concepción aristotélico tomista: «Si nosotros buscamos de qué cosa la experiencia metafísica es experiencia, es necesario decir que un determinado número de filósofos respondieron con la idea del ser, cosa que yo no puedo hacer»³⁵. Wahl ve el concepto de ser como una pura construcción del sujeto que no tiene conexión con la realidad:

Pienso que la idea del ser es esencialmente una idea usada en los razonamientos, digamos que es una idea gramatical que sirve a unir el sujeto y el atributo, cogiendo a veces el valor

³⁵ J. WAHL, *ExpM*, 72-73: «Si l'on cherche de quoi l'expérience métaphysique est expérience, il faut bien dire qu'un certain nombre de philosophes ont répondu par l'idée d'être, ce que pour moi je ne puis faire».

de posición, de existencia, pero sin darnos el derecho de elevarnos, a partir de las cosas o de los entes, hasta el ser, y que del ser no podemos decir nada³⁶.

Sin embargo, la constatación de que hay realidades que son distintas de nosotros mismos es algo que no podemos evitar, al menos así piensa el punto de vista realista. Es un punto de partida del cual esta corriente filosófica no puede prescindir y en esto volvemos a Lotz:

Comencemos nuestro estudio por la experiencia *cotidiana* del hombre, experiencia que es conocida de todos y nadie puede negar, pues en su misma negación se hace ya una experiencia de esa índole. Se trata, más en particular, de la experiencia que el individuo hace de otro individuo, sea éste cosa o persona³⁷.

Acogiendo esta consideración de Lotz, nos situamos en el campo de la experiencia subjetiva que se hace de otro individuo (sea éste cosa o persona). La cuestión es decidir si la categoría del ser es la más adecuada para estudiar ese otro individuo, y una vez tomada la decisión, pensar si el sujeto puede experimentar la categoría del ser. ¿Nosotros experimentamos que las cosas son? Al decir con Aristóteles que «la expresión “algo que es” se dice en muchos sentidos»³⁸ ¿lo hacemos solamente en virtud de un razonamiento o porque experimentamos indudablemente que es así? Ponemos la pregunta de otro modo: ¿Qué es lo que hace que un filósofo como Aristóteles base su sistema en este axioma del estudio de lo que las cosas son en cuanto que son? Si a ésta pregunta logramos responder con una determinada experiencia subjetiva extensible a todo sujeto, entonces podremos afirmar que es posible una experiencia metafísica del ser en cuanto ser.

Ya hemos atisbado la solución presentada por Lotz a esta problemática: la raíz de este interés por el ente (tanto en el sentido aristotélico del ser, como en el tomista de la esencia y existencia) se encuentra en la tendencia del hombre de querer conocer las cosas en-sí mismas: «Así, pues anhelamos siempre el en-sí o nos sentimos atraídos por él, de lo que se desprende que el en-sí nos está ya revelado, al menos

³⁶ J. WAHL, *ExpM*, 73: «je pense que l'idée d'être est essentiellement une idée employée dans le discours, disons une idée grammaticale qui sert à lier le sujet et l'attribut, qui parfois prend une valeur de position, d'existence, mais que l'on n'a pas le droit de s'élever à partir des choses ou des étant jusqu'à l'être, et que, de l'être, on ne peut rien dire».

³⁷ J.B. LOTZ, *ET*, 21.

³⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, 1003a.

incipientemente»³⁹. Usando las expresiones «nos sentimos atraídos» y «nos está ya revelado»⁴⁰ nos movemos en las categorías experienciales que nos remiten sin duda al sujeto. La experiencia metafísica en este caso sería esta «revelación» insipiente de las cosas, revelación que encontramos en nosotros mismos. La revelación, como medio de conocimiento interno al sujeto, corresponde a ese concepto de condición supraobjetiva mencionado en la sección anterior.

No todos los autores cercanos a la concepción clásica de la metafísica están de acuerdo con esta conciliación entre la experiencia y el conocimiento del ser en cuanto ser. El contra argumento que se le coloca es: ¿No estaremos así cayendo en una especie de intuicionismo que en el fondo nos aleja de la realidad? Es de notar que cuando situamos la experiencia solamente en la capacidad del sujeto de conocer algo de sí mismo surge el peligro del intuicionismo⁴¹, mientras que cuando por experiencia nos referimos a la acogida de los datos de la sensibilidad, se corre el riesgo de caer en un puro fenomenalismo. La tradición aristotélico-tomista tiende a situarse en esta última concepción de experiencia aunque adopta otras dimensiones epistemológicas del sujeto que no la hacen caer en el error del fenomenalismo.

2.1.1 La experiencia como umbral del conocimiento metafísico

Al abordar la problemática del intuicionismo nos encontramos de lleno en el contexto de las lecciones de 1929 en la Universidad de Lovaina dadas por Joseph Maréchal bajo el título: «*Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition*». La imagen del umbral de la metafísica llama particularmente la atención pues evoca ese deseo de desvelar el origen más profundo de los axiomas a partir de los cuales cualquier filósofo comienza a construir esta disciplina: «El santuario de la metafísica – diosa o ídolo – ¿tiene una puerta de entrada... no una especie de *impluvium* abierto hacia el cielo azul, sino una puerta que da a la terraza del conocimiento sensible, en donde están impresos los primeros pasos de la experiencia humana?»⁴². En cierto

³⁹ J.B. LOTZ, *ET*, 24.

⁴⁰ Sin duda interesante observar que será un término muy querido por Henry, aunque con otro significado.

⁴¹ Que sí, a su vez, no invoca ningún principio espiritual de tipo platónico cae en un materialismo con el sujeto como centro.

⁴² J. MARECHAL, «*Au seuil*» I, 28: «Le sanctuaire de la métaphysique – déesse ou idole – a-t-il une porte d'entrée... non pas une sorte d'*impluvium* béant vers le bleu du ciel, mais une poterne ouvrant sur

modo Maréchal se plantea la cuestión de la experiencia metafísica tal como la hemos planteado hasta ahora, la diferencia está (cosa que se verificará una vez enunciadas sus conclusiones) en que desde el inicio él identifica casi por completo «experiencia» con «conocimiento sensible».

La paradoja que el filósofo belga se propone examinar es la que surge al poner la pregunta sobre umbral de la metafísica:

Al ponerme esta cuestión, suena inmediatamente en mis oídos el siguiente dilema: — O la experiencia sensible no es de hecho formalmente metafísica y por eso nos deja fuera de la metafísica; y entonces, ¿cómo entraremos en el santuario del absoluto por nuestros propios medios sin una revelación del cielo? — O la experiencia sensible ya es formalmente metafísica; entonces ya estamos de golpe, desde el despertar de nuestra conciencia, dentro del santuario: y entonces ¿cómo se colocaría el problema de cruzar el umbral?⁴³

Según Maréchal, ésta es solamente una paradoja aparente, que se podrá deshacer con la consideración de lo que es el objeto formal de la metafísica y de la experiencia pura. Antes de presentar y evaluar su solución a este problema nos conviene seguir su razonamiento acerca de ésta otra dicotomía de términos: la abstracción y la intuición.

2.1.2 La conciliación entre abstracción e intuición

La operación de abstraer corresponde a la concepción aristotélica según la cual el sujeto tiene la capacidad de conocer la esencia de los entes separando mentalmente determinadas características que les son comunes. El resultado de este proceso son los conceptos que nos permiten describir la naturaleza de las cosas. A la abstracción se opone la intuición, más en la línea de la filosofía platónica, que consiste en la capacidad del espíritu humano de captar de forma in-mediata la esencia de las cosas. Decimos in-mediata porque en el Estagirita el concepto de intuición está siempre unido a la inducción y consecuentemente a la mediación de la experiencia sensible.

le terre-plein de la connaissance sensible, où sont imprimés les premiers pas de l'expérience humaine?».

⁴³ J. MARECHAL, «Au seuil» I, 28: «En me posant cette question, j'entends tinter à mes oreilles le dilemme péremptoire: ou bien l'expérience sensible n'est point formellement métaphysique, elle nous laisse en dehors de la métaphysique; et alors, comment entrerions-nous jamais, par nos propres moyens, sans une révélation du ciel, dans le sanctuaire de l'absolu? – ou bien l'expérience sensible est déjà formellement métaphysique; nous sommes d'emblée, dès l'éveil de notre conscience, à l'intérieur du sanctuaire: alors comment le problème se poserait-il d'en franchir le seuil?».

Para simplificar el argumento se podría decir que la abstracción, visto que implica la inducción, corresponde a esa imagen del santuario de la metafísica puramente material, mientras que a la intuición corresponde esa otra imagen de la luz que es dada desde lo alto de forma divina. Es obvio que estos conceptos, en las distintas tradiciones filosóficas, contienen muchos más matices, pero en el fondo estamos en el terreno del origen de los primeros principios: ¿están ya en el sujeto o nos son dados desde «fuera»? ¿Si están en el sujeto significa que afirmamos un puro materialismo o pueden aún conducirnos a un absoluto que nos trasciende? ¿Decir que estos principios nos son dados desde fuera es una garantía de su validez o es una forma sutil que el sujeto tiene de construir una metafísica totalizante? He aquí algunos de los interrogantes que el texto de Maréchal suscita, aunque él no siempre los formule en estos términos. Examinemos entonces su respuesta.

El profesor de Lovaina, argumentando contra las corrientes de pensamiento que afirman la imposibilidad de «subir» hasta el absoluto a partir del principio de causalidad, nota precisamente que existe otro tipo de causalidad más allá de la secuencia de causas y efectos que tendría que hacernos llegar a la causa primera: «La inferencia ascendente de los efectos a la causa no es suficiente para conferir a ésta una perfección superior a la perfección total de los efectos. [...] Para mostrar al Dios trascendente, la escalera de la causalidad sería demasiado corta»⁴⁴. La causalidad que nos permite acceder al trascendente es más bien una propiedad que se encuentra sea en el objeto contingente que se observa, sea en el sujeto que lo observa. Es a través de esta propiedad que se hace evidente la existencia de un principio primero: «no un simple condicionamiento extrínseco entre dos términos, sino un aspecto interno de la relación de acto y potencia, del ser y de la esencia, en el que el ser finito nos es inteligible»⁴⁵.

¿Cuál es nuestro interés en este análisis de la causalidad según Maréchal? Se debe al equilibrio epistemológico que de ahí se concluye entre la afirmación de la presencia

⁴⁴ J. MARECHAL, «Au seuil» I, 41: «L'inférence ascendante des effets à la cause ne suffit pas à doter celle-ci d'une perfection supérieure à la perfection totale des effets. [...] Pour monter au Dieu transcendant, l'échelle de la causalité serait trop courte».

⁴⁵ *Ibid.*, 41-42: «non un simple conditionnement extrinsèque entre deux termes, mais un aspect interne du rapport d'acte et de puissance, d'être et d'essence, sous lequel l'être fini nous est intelligible».

de algo objetivo en el ente que nos lleva al absoluto y la capacidad (subjética) del espíritu humano para entender ese pasaje a un principio superior. Es una conciliación entre la crítica trascendental kantiana y el *actus essendi* tomista, integrando así los datos de la experiencia sensible con un *a priori* presente en el sujeto que le permite conocer la contingencia de los entes como dependencia a un principio superior: «Si es posible una metafísica esa se debe presentar en dos partes, más o menos articuladas entre ellas: una metafísica abstractiva (inductiva), y una metafísica trascendente. La metafísica trascendente es el alma escondida de la metafísica abstractiva»⁴⁶.

Maréchal parece afirmar la existencia de un *a priori* en el sujeto cuyo estudio correspondería a la vertiente trascendental de la metafísica. Este *a priori* junto con la capacidad abstractiva posibilita el conocimiento del ser: «Nuestras abstracciones son algo distinto a la representación más o menos confusa de los individuos contingentes. Pero ¿Por qué tienen ellas más alcance? Porque la inteligencia asume, en el proceso abstractivo, sus propias evidencias sobre el ser, su *a priori*»⁴⁷. Si fuera así, estaríamos en el mismo terreno de la solución de Lotz que ve en el sujeto esa orientación, esa búsqueda del ser de las cosas, como un *a priori* trascendental (en el sentido kantiano). Sin embargo Maréchal es contrario a esta solución, lo que significa que en su sistema el *a priori* adquiere un contenido distinto. De hecho el filósofo belga es bastante crítico de las corrientes filosóficas que buscan en el Yo (*Moi*) la puerta para el conocimiento metafísico. Antes de concluir esta sub-sección con la definición de este *a priori* al que se refiere Maréchal, haremos un breve *excursus* por su visión metafísica del *Moi* por un obvio interés de confrontarla más tarde con la filosofía del autor de esa importante obra intitulada *C'est moi la vérité*.

2.1.3 La negación de la metafísica del *Moi*

Según Maréchal, algunos filósofos escolásticos y, al mismo tiempo, defensores de una cierta línea cartesiana, alimentan la ilusión de encontrar en el *Moi* un principio

⁴⁶ J. MARECHAL, «Au seuil» I, 40: «Une métaphysique, si elle est possible, ne souffre donc point d'être coupée en deux tronçons, plus ou moins articulés entre eux: une métaphysique abstractive (ou inductive), et une métaphysique transcendante. La métaphysique transcendante est l'âme cachée de la métaphysique abstractive».

⁴⁷ *Ibid.*, 39: «nos abstractions sont autre chose que la représentation plus au moins confuse des individus contingents. Mais pourquoi ont-elles plus de portée? Parce que l'intelligence engage, dans le procédé abstratif, ses propres évidences sur l'être, son *a priori*».

metafísico: «hacen iniciar su epistemología por una intuición intelectual del *Moi*, intuición metafísica, que se basta a sí misma y que ofrece, creen ellos, una base inmovible a la dialéctica trascendente»⁴⁸. El punto de Maréchal es que la pretensión de que podamos tener una tal intuición intelectual del *Moi* implica algo anterior a esa intuición, es decir, la relación a la absolutez del ser: «remarcamos de nuevo, que en todo caso ningún conocimiento intuitivo o reflexivo del *Moi* podría ser considerada una necesidad metafísica, sino a través de una referencia, implícita o explícita, al absoluto del ser»⁴⁹. Sin tener en cuenta esta referencia al absoluto, — necesaria según el autor belga —, la intuición del *Moi* no puede nunca pasar de una fenomenología que no llega a ser ni ontología ni metafísica: «La dificultad de pasar del “cogito” a la esencia ontológica del *Moi* está puesta actualmente a la luz por los tanteos de la escuela de Husserl»⁵⁰. Se reivindica un principio anterior al *Moi* que, sin embargo no es un *a priori* al estilo de una idea innata platónica. ¿Qué es entonces este principio propuesto por Maréchal? ¿Nos permitirá hablar de una experiencia metafísica del ser en cuanto ser?

2.1.4 El *a priori* no intuitivo y el don puro

Al final de la segunda parte de su artículo sobre el umbral de la metafísica, Maréchal enuncia su propuesta, ya diversas veces encuadrada⁵¹ por él en el contexto del aristotelismo tomista: «la síntesis íntima y paradoxal de un don empírico con un *a priori* metasensible, el cual aún perdiendo el carácter de una intuición intelectual, no deja de ser una función del absoluto»⁵². En otras palabras se trata de analizar el significado de la síntesis de un *a priori* non-intuitivo con el don puro. Clarifiquemos

⁴⁸ J. MARECHAL, «Au seuil» I, 42: «font débiter leur épistémologie par une intuition intellectuelle du *Moi*, intuition métaphysique, se suffisant à elle-même et fournissant, croient-ils, une base inébranlable à la dialectique transcendante».

⁴⁹ *Ibid.*, 43: «remarquons de nouveau, qu'en tous cas aucune connaissance intuitive ou réflexive du *Moi* ne pourrait atteindre à la nécessité métaphysique qu'en vertu d'une référence, explicite ou implicite, à l'absolu de l'être».

⁵⁰ *Ibid.*: «La difficulté de passer du “cogito” à l'essence ontologique du *Moi* est mise actuellement en vive lumière par les tâtonnements de l'école de Husserl».

⁵¹ J. MARECHAL, «Au seuil» II, 147: «Concilier ces quatre conditions ne semble pas tellement aisé. C'est le secret de l'aristotélisme thomiste. Si vous le voulez bien, Messieurs, nous nous essaierons à pénétrer ce secret dans notre prochaine réunion».

⁵² J. MARECHAL, «Au seuil» I, 51-52: «la synthèse intime et paradoxale d'un donné empirique avec un *a priori* metasensible, celui-ci ayant alors perdu le caractère d'une intuition intellectuelle, sans laisser d'être une fonction d'absolu».

inmediatamente que en este contexto el término «don» se refiere a los datos de la experiencia sensible y no a ciertas categorías filosóficas usadas hoy en día por algunas corrientes de pensamiento francesas.

Sin querer entrar en pormenor en esta propuesta del filósofo belga, visto que nuestro interés es más bien el de recoger elementos para poder contrastar el pensamiento henriano, destacamos dos aspectos fundamentales: la insistencia en el conocimiento de las realidades metafísicas a través de la experiencia de los objetos del mundo (el conocimiento *ek-statico* tan criticado por Henry) y la integración entre actividad y pasividad del *a priori* presente en el sujeto.

Haciendo un largo comentario a las distintas posiciones intuicionistas, Maréchal critica de modo frontal la concepción de Duns Scoto en la que se acepta como presupuesto epistemológico la posibilidad de conocer, primordialmente, el ente trascendental. Sería una especie de platonismo más sofisticado. Maréchal afirma, en contra posición, ese aspecto del pasaje necesario de la metafísica por la experiencia sensible: «[S.Tomás] asigna a nuestra inteligencia, como su objeto formal propio e inmediato, ya no el *ens transcendente*, sino el *ens in materia corporali existens*, es decir la “quidditas rerum materialum”»⁵³. Es una especie de síntesis kantiana en el sentido de comenzar con los datos de la sensibilidad para después llegar al conocimiento del ser a través de una facultad interna al sujeto. La diferencia está en que Kant admite que la razón pura no puede llegar a semejante inferencia mientras que Tomás de Aquino, según Maréchal, sí lo afirma.

Llegamos así a una de las conclusiones más importantes de esta sección, ya antes enunciada, y es que, de acuerdo con la corriente aristotélico-tomista, la experiencia metafísica en realidad no existe. Lo que existe es la necesidad de la experiencia sensible como umbral a cruzar para poder llegar a cualquier consideración de orden metafísico. Como ya hemos visto en la perspectiva de Maréchal sobre el *Moi*, toda referencia a una experiencia que se quede en los límites de la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo es considerado una forma de platonismo o de intuicionismo.

⁵³ J. MARECHAL, «Au seuil» II, 139: «[saint Thomas] assigne à notre intelligence, pour objet formel propre et immédiat, non pas l'*ens transcendente*, mais l'*ens in materia corporali existens*, c'est-à-dire la “quidditas rerum materialum”».

Pasamos al segundo aspecto de la propuesta de Maréchal, el *a priori* no intuitivo. Quedarse en la necesidad de la experiencia sensible sería atestiguar un materialismo; por otra parte, alegar un *a priori* del tipo de Scotus sería volver al intuicionismo platónico. Se trata entonces de concebir una actividad de la inteligencia del sujeto que no sea representativa: «reconocer en nuestra inteligencia la presencia de un cierto “a priori” no-representativo, fundador de la necesidad inteligible de las abstracciones efectuadas sobre lo sensible»⁵⁴. La insistencia de Maréchal en la no-representatividad se explica por su interés en no caer en un *a priori* que ejerza su juicio de las cosas sin el contacto con éstas.

Haciendo suya la noción tomista de «asimilación», argumenta como el *a priori* del sujeto que le lleva a un conocimiento metafísico es algo dinámico, una función de la inteligencia, que al entrar en contacto con los datos de la sensibilidad ofrece la claridad de la existencia de las cosas y la posibilidad de conocer su esencia: «Según santo Tomás [...] nuestra inteligencia, no poseyendo ideas innatas o infusas, *debe* de ser, en su proceso primitivo, una facultad de asimilación»⁵⁵. La asimilación concilia la pasividad de la recepción de los datos de la experiencia (algo que se abre más allá del sujeto) con la actividad de un conocimiento de las cosas que se elabora en ella: «Pues, todo conocimiento se cumple por asimilación del cognoscente a la cosa conocida, de tal suerte que a esta asimilación se le llama causa del conocimiento, así como la vista conoce el color por el hecho de ser informada por la especie del color»⁵⁶.

Nuestra segunda conclusión es que aún en la filosofía más clásica se da una importancia grande a la presencia de algo en el sujeto que produce su capacidad de conocimiento metafísico. Es verdad que en Maréchal este «algo» se encuentra en correlación con el mundo, cosa que para Henry, a primera vista, será inadmisible, pero de todos modos es siempre la afirmación de una función inmanente al sujeto sin la cual el conocimiento metafísico no sería posible.

⁵⁴ J. MARECHAL, «Au seuil» II, 143: «Reconnaître [...] à notre intelligence, un certain “a priori” non-représentatif, fondant la nécessité intelligible des abstractions effectuées sur le sensible».

⁵⁵ J. MARECHAL, «Au seuil» III, 332: «D’après saint Thomas [...] notre intelligence, ne possédant pas d’idées innées ou infuses, *doit* être, dans sa démarche primitive, une faculté d’assimilation».

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, I, a.1, 53-54.

2.2 *El cogito cartesiano*

Hay algo de liberador en la forma de pensar y de filosofar de Descartes. No tanto por los resultados concretos del sistema que ha elaborado, ni porque no se le puede encontrar ninguna deficiencia a sus razonamientos, sino más bien por la inspiración que sus escritos han producido en los filósofos que lo sucedieron. Es difícil no reconocer su papel en el despertar de Kant del dogmatismo, o en los intentos de Leibniz y Spinoza de resolver el problema del dualismo entre la sustancia pensante y la sustancia extendida; el nuevo impulso de la fenomenología representado por las meditaciones cartesianas de Husserl y el mismo Heidegger que no deja de incluirlo en su recuento de la historia del olvido del ser; por fin, en nuestra contemporaneidad constatamos la influencia cartesiana en autores tan distintos como Levinas (campeón de la exterioridad y sin embargo admirador de la idea del infinito en el sujeto), Jean-Luc Marion y el mismo Michel Henry al que dedicamos especialmente nuestro estudio.

Detrás de este pensamiento habrá algo más que un pobre hombre encerrado en su habitación (más aún, encerrado en su mente) imaginándose que el mundo exterior no existe y buscando en la consciencia del propio pensar una evidencia que funde esa realidad que cualquiera puede conocer con el sentido común. ¿Qué es lo que el pensamiento cartesiano tiene de tan inspirador para la historia de la filosofía? Esto es lo que intentaremos bosquejar en las páginas siguientes desde el punto de vista de la experiencia metafísica. Lo haremos una vez más con la ayuda de Wahl, Vieillard-Baron y también Ferdinand Alquié.

2.2.1 El cogito como experiencia del sujeto

La inspiración del joven francés puesta por escrito en esos famosos nueve meses de 1629, necesita de su contexto para poder ser entendida con toda la profundidad que merece. La clara división entre *res cogitans* y *res extensa* con las repercusiones dualistas que tuvo no nos debe llevar a pensar que Descartes era un hombre desinteresado por el mundo concreto y mucho menos contrario a la ciencia como en

ese tiempo se estaba desarrollando. Alquié⁵⁷, en su libro *A la découverte métaphysique de l'homme*, nos lo hace notar con un recorrido histórico muy concreto en diálogo con los especialistas e historiadores de Descartes. De su análisis emerge la figura de un hombre comprometido con el desarrollo de la ciencia, atento a los últimos descubrimientos de la astronomía galileana, además de un estudioso de la anatomía y de medicina. Tanto es así que una de las tesis de Alquié es que Descartes se ha dedicado primero de lleno a las ciencias, habiendo elaborado diversos tratados de matemática, geometría y física, y que por último elaboró su metafísica como respuesta a los problemas que los demás análisis no habían resuelto: «Descartes comenzó de la ciencia misma, a la cual preguntó por la solución de todos los problemas, y solo después descubrió que ésta no tenía su fundamento sino en las condiciones metafísicas»⁵⁸.

Este interés por la ciencia es descrito por Alquié como una prioridad dada al objeto en detrimento de una reflexión sobre el sujeto, que es, de hecho, una característica del conocimiento científico en general y del conocimiento cartesiano en particular: «Laporte trajo a luz definitivamente esa pasividad del conocimiento cartesiano, esa sumisión al objeto que nos parece el segundo y necesario aspecto de todo pensamiento técnico. Porque la técnica, queriendo dominar las cosas, no lo puede hacer sino se somete primero a las cosas»⁵⁹.

Es precisamente este interés de Descartes por el objeto, por los fenómenos de la naturaleza y por la mecánica de los instrumentos inventados por el hombre, que le llevará a un giro epistemológico con él que marcaría la historia del pensamiento de ahí en adelante. Mientras que la filosofía clásica se asombraba por el ser de las cosas del mundo y desde ese asombro buscaba explicarlas con la teoría hilemórfica,

⁵⁷ Recordamos que Ferdinand Alquié, profesor de Montpellier a los tiempos de estudiante de Michel Henry, fue una autoridad en el estudio de Descartes. Conocido por su edición crítica de las obras del filósofo francés, citadas por Henry en diversos de sus libros, publicó también *Notes sur les principes de la philosophie de Descartes* y *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*.

⁵⁸ F. ALQUIÉ, *DMH*, 10: «Descartes est parti de la science elle-même, à laquelle il a demandé la solution de tous les problèmes, et n'a découvert qu'ensuite que la science ne pouvait être pensée qu'à partir de ses conditions métaphysiques».

⁵⁹ *Ibid.*, 56: «Laporte a mis, en sa définitive lumière, cette passivité de la connaissance cartésienne, cette soumission à l'objet qui nous paraît le second et nécessaire aspect de toute pensée technique. Car la technique, voulant dominer les choses, ne le peut faire qu'en se soumettant d'abord aux choses».

Descartes considera que ésas mismas cosas no merecen más admiración por parte del hombre que la que se puede tener por los autómatas fabricados por el ser humano:

El autómata se explica cuando se representan en el espacio todas sus partes: no tiene de hecho un ser propio, posee una falsa interioridad. De la misma forma la naturaleza, extendida en el espacio, no contiene más riqueza que el movimiento. [...] Como en el autómata, éste [el movimiento] no tiene una autonomía verdadera: Dios lo creó con el Mundo, a cada instante; independencia, dinamismo, virtualidad son entonces rechazados del plan del objeto⁶⁰.

La visión del objeto como algo manipulable por la ciencia (visión heredada de la filosofía clásica⁶¹ y agravada con los descubrimientos científicos de la época) lleva el filósofo a buscar el fundamento del conocimiento humano y del mundo mismo como respuesta a una mentalidad que se estaba encerrando en la representación y en la sumisión a la técnica. El estudio del objeto, al estilo del estudio de los autómatas, desplaza la admiración de las cosas hacia el espíritu: « [este estudio] lleva a que ya no se sorprenda con las máquinas, lleva también a admirar el arte del constructor, arte que testimonia un ser que ya no es el ser ilusorio del objeto, sino el de un espíritu libre, creador y trascendente»⁶².

Habiendo comenzado por un interés centrado en el objeto se pasa así al espíritu como origen de todo conocimiento del objeto, conocimiento que es muy variable según los descubrimientos de la ciencia y de las nuevas teorías que el hombre puede inventar para estudiarlo. ¿En dónde encontrar una certeza firme que no esté sujeta a la representabilidad del objeto? En el espíritu que se nos revela en la experiencia del *cogito*. El acceso al objeto se considera mediado por el espíritu y por eso se ve

⁶⁰ F. ALQUIÉ, *DMH*, 53: «L'automate est expliqué quand on se représente, dans l'espace, toutes ses parties: il n'a point d'être propre, il ne possède qu'une fausse intériorité. De même la nature, étalée dans l'espace, ne contient pas d'autre richesse que le mouvement. [...] Et comme celui de l'automate, le mouvement lui-même n'a pas d'autonomie véritable: Dieu le crée avec le Monde, à chaque instant; indépendance, dynamisme, virtualité sont donc bannis du plan de l'objet».

⁶¹ Es de notar el perspicaz comentario de Alquié sobre el olvido progresivo del *actus essendi* por parte de la escolástica marcada por Suárez: «Et l'on sait que la métaphysique suarézienne, se voulant pure de toute donnée non conceptualisable, laissait perdre le sens profond que Saint Thomas avait de l'être, et le double aspect du Monde thomiste qui semblait, en son essence, jouir d'une suffisance aristotélicienne, mais qui, en son existence, apparaissait comme crée et renvoyait à Dieu» (F. ALQUIÉ, *DMH*, 36).

⁶² F. ALQUIÉ, *DMH*, 54: «[cette étude] conduit à ne plus s'étonner des machines, elle amène aussi à admirer l'art du constructeur, art témoignant d'un être qui n'est plus illusoire de l'objet, mais celui d'un esprit libre, créateur et transcendant».

necesario este giro hacia el espíritu: «El *cogito* es metafísico en el hecho de que su ser, aprehendido inmediatamente, hace que aparezca como mediado, y por lo tanto como problemático, todo conocimiento del ser del objeto»⁶³. El *cogito* nos hace entrar en un orden distinto del científico, es el orden metafísico pues examina el espíritu mismo: «Él [orden metafísico] es de experiencia vivida y el camino que el espíritu recorre es el espíritu mismo»⁶⁴.

¿Qué argumentos tenía Descartes para creer que «el espíritu como camino a recorrer por el espíritu» le llevaba a la fundación de la ciencia de las ciencias? A través del *cogito* nuestro filósofo afirmaba el descubrimiento cierto del Ser, dando a este instrumento filosófico un carácter primordial. Según Alquié, Descartes se aleja del conocimiento del objeto exterior por no poder garantizar un fundamento seguro a las ciencias. Él término usado por el profesor de Montpellier es el del conocimiento del mundo como un espectáculo en el que el sujeto es un mero espectador⁶⁵, mientras que la realidad del *cogito* es una experiencia metafísica: «La afirmación de la contingencia del *cogito* exprimiendo en sí misma una experiencia metafísica fundamental, revelando un Ser delante del cual nuestra admiración no tendría fin»⁶⁶. Es ésta primordialidad del *cogito* que pasaremos a examinar.

2.2.2 La primordialidad del *cogito*

Al proponer el *cogito* como el «arquetipo de toda experiencia metafísica» Vieillard-Baron tiene en mente sobre todo esa pretensión cartesiana de poder llegar a la raíz de todos los problemas: «Pero hay razones particulares que hacen de ésta una experiencia metafísica por excelencia: la primera es que esta experiencia es fundante. El “yo pienso, yo soy” es presentado por Descartes como la primera verdad que nos es

⁶³ F. ALQUIÉ, *DMH*, 74: «Le *cogito* est métaphysique en ce que son être, immédiatement saisi, fait apparaître comme médiante, et donc comme problématique, toute connaissance de l'être de l'objet».

⁶⁴ *Ibid.*: «Il est d'expérience vécue, et le chemin qu'y parcourt l'esprit est l'esprit même».

⁶⁵ Como ya hemos visto, la vía de la ciencia es la sumisión del espíritu al objeto, que fue el primer abordaje de Descartes antes de adentrarse por la metafísica: «Cette seconde voie, qui est celle des sciences, fut d'abord celle de Descartes. Aussi fait-il confiance au Monde visible, et croit-il trouver l'Être dans le spectacle de l'objet» (F. ALQUIÉ, *DMH*, 69).

⁶⁶ F. ALQUIÉ, *DMH*, 43: «L'affirmation de la contingence du *cogito* expriment en ceci une expérience métaphysique fondamentale, révélant un Être devant lequel notre admiration ne saurait cesser».

dado alcanzar»⁶⁷. Este carácter de fundamento le viene atribuido en esa óptica de que nada es ontológicamente anterior a la experiencia del yo que se hace consciente de sí mismo como pensante:

¿Cómo se puede con el cogito tener esa pretensión de ser la experiencia metafísica? Del hecho de que no presupone nada en el orden ontológico. Ninguna teoría, ni del ser, ni del pensamiento es presupuesta por Descartes, que será obligado a insistir en una sorprendente fórmula de los *Principia* (I, 8): “*Nosotros somos solo en virtud de aquello que pensamos*”⁶⁸.

Aún estando de acuerdo con el carácter primordial del *cogito* nos parece que afirmarlo no es tan fácil como nos lo muestra Vieillard-Baron. Heidegger señala justamente que no basta decir que es primordial porque no hay nada en el razonamiento que lo preceda, objeción que no podemos ignorar: «Con el “*cogito sum*” pretende Descartes dar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que él deja indeterminado en este comienzo “radical” es la forma de ser de la *res cogitans*, o más exactamente, el *sentido del ser del ‘sum’*”⁶⁹. Este contra argumento es, además, la primera frase de la obra principal de Henry, *L’essence de la manifestation*, en que se propone aclarar el significado del *sum* del sujeto que hace la experiencia metafísica. De este modo Henry afirma la prioridad del *cogito* pero con la condición de resolver el problema del *sum*⁷⁰.

Descartes no tenía en cuenta, al menos explícitamente, este planteamiento que más tarde Heidegger propondría, pero la profundidad del *cogito* permite decir algo sobre ello, como además el mismo título del libro de Alquié sugiere: el descubrimiento metafísico del hombre, que podríamos cambiar en «el descubrimiento metafísico del *sum*». Ahora este descubrimiento se hace considerando los distintos matices que constituyen la experiencia del *cogito*.

⁶⁷ J.L. VIEILLARD-BARON, «L’expérience», 28: «Mais il y a des raisons particulières qui font de celui-ci une expérience métaphysique par excellence: la première est que cette expérience est fondatrice. Le “je pense, je suis” est présenté par Descartes comme la première vérité qu’il nous est donné d’atteindre».

⁶⁸ *Ibid.*: «En quoi le *Cogito* peut-il à ce titre prétendre à être l’expérience métaphysique ? C’est qu’il ne présuppose rien dans l’ordre ontologique. Aucune théorie, ni de l’être, ni de la pensée, n’est présupposée par Descartes, qui sera obligé d’insister, en une frappante formule des *Principia* (I, 8): “*Nous sommes par cela seul que nous pensons*”».

⁶⁹ M. HEIDEGGER, *ST*, §6., 34-35.

⁷⁰ *EM*, 1: «Le sens de l’être de l’ego est le thème des présents recherches».

Es necesario, por tanto, examinar si esta experiencia tiene la apodicticidad que le permita ser fundamento. En realidad, no parece ser que Descartes haya dado toda esta importancia al *cogito* solamente porque se trata de una idea clara y distinta. Según Alquié fue una constatación progresiva, que tuvo su inicio con la intuición de noviembre de 1619 expresada en la correspondencia con Mersenne, su continuación en el *Discurso del Método* y una fase ya más madura en las *Meditaciones*: «El *cogito* del *Discurso* no es el fundamento de toda verdad, sino la más cierta de todas las verdades. Y las consecuencias que saca Descartes aún son relativas a la ciencia y no a la ontología»⁷¹. Además fue Descartes mismo a admitir la precariedad de su argumentación en el *Discurso* y que por lo tanto debería ser mejorada⁷². Hay una diferencia entre reconocer en el *cogito* una verdad entre las demás verdades a ver en ella una revelación de la estructura misma del sujeto. Ésta es, según Alquié, la principal diferencia entre el *cogito* de las *Meditaciones* y el del *Discurso*: «Pero el hombre no se descubre en el “yo pienso” del *Discurso*, pues ese yo pienso es una verdad entre las demás y por eso mismo, una verdad-objeto»⁷³.

Sin embargo, cuando el «yo pienso» es una constatación de la contingencia radical del yo pues le hace ver que el conocimiento del mundo es profundamente insuficiente, entonces se vuelve en un puente hacia el Ser y revela algo de esencial del hombre: «Porque el “para pensar es necesario ser” no es una proposición abstracta y general del tipo: “todo aquello que piensa es” sino más bien un aspecto de la estructura misma del espíritu»⁷⁴. Ésta será la vía a través de la cual se podrá hablar de la primordialidad del *cogito* y es, según el profesor de Montpellier, el desarrollo sucesivo de las *Meditaciones*: «De hecho, en las *Meditaciones*, Descartes no se contentará con el

⁷¹ F. ALQUIÉ, *DMH*, 150: «Le *cogito* du *Discours* n'est pas le fondement de toute vérité, mais la plus certaine des vérités. Et les conséquences qu'en tire Descartes sont encore de science, et non d'ontologie».

⁷² Recordamos que el fundamento presentado en el *Discurso* es la existencia de Dios como garante de la realidad de la que no podemos estar seguros por nosotros mismos. Sin embargo, el puente usado para llegar a este fundamento es el *cogito*. Alquié cita la carta de 22 de febrero de 1638 al P. Vatier: «Il est vrai que j'ai été trop obscur en ce que j'ai écrit de l'existence de Dieu dans ce traité de la Méthode, et bien que ce soit la pièce la plus importante, j'avoue que c'est la moins élaborée de tout l'ouvrage» (F. ALQUIÉ, *DMH*, 145).

⁷³ F. ALQUIÉ, *DMH*, 153-154: «Mais l'homme n'est pas découvert dans le “je pense” du *Discours*, puisque ce je pense est une vérité parmi les autres, et donc, de ce fait même, une vérité-objet».

⁷⁴ *Ibid.*, 152: «Car le “pour penser il faut être” n'est pas une proposition abstraite et générale du type: “tout ce qui pense est”, mais bien un aspect de la structure même de l'esprit».

estudio de la conciencia como facultad de conocimiento: él la aferrará en su ser, y la colocará en relación al Ser»⁷⁵.

Se concluye entonces que la primordialidad del *cogito* está en su capacidad de revelar el fundamento y que ésta no se encuentra plenamente clarificada hasta la elaboración de las *Meditaciones*. Hacemos nuestra esta conclusión de Alquié que nos servirá para poder más adelante entender el divorcio de Henry con la fenomenología husserliana y su cercanía a la obra cartesiana a lo largo de todo su recorrido filosófico.

2.2.3 La repetición en primera persona

Una de las características de la experiencia metafísica, como de resto ya hemos visto en la sección 2.2.1, es su carácter subjetivo. Este alejamiento del uso de una actitud científica objetivizante en el ámbito metafísico se agudiza aún más en la consideración de la experiencia metafísica como repetible.

Antes de nada conviene clarificar qué se entiende aquí por repetición. Nos apoyamos aún al texto de Veillard-Baron: «De un modo paradójico, el segundo carácter de la experiencia metafísica es el de ser repetible»⁷⁶. Paradójico porque, aun siendo primordial, no es una verdad a la cual se llega por un puro razonamiento a modo de demostración matemática: el hecho de que la suma de los cuadrados de los catetos sea igual al cuadrado de la hipotenusa es una afirmación cierta que, una vez demostrada, no presenta ya ningún otro desafío ni necesidad de repetición del proceso explicativo. Sin embargo, la experiencia metafísica conduce a un acceso a verdades que depende de la capacidad del sujeto de pasar por esa experiencia que se describe. Descartes por eso elabora meditaciones metafísicas y no simplemente tratados sobre metafísica, para las cuales pide a sus lectores la docilidad de «pasar» por la experiencia desde la cual después él elaborará su filosofía.

Comentando uno de los análisis que Descartes hace de repetición por parte del sujeto del «*ego sum ego existo*», Veillard-Baron nos hace notar que el carácter de la «repetición» de la experiencia metafísica nos coloca en una dimensión epistemológica distinta a la del sistema conceptual:

⁷⁵ F. ALQUIÉ, *DMH*, 157: «En effet, dans les *Méditations*, Descartes ne se contentera pas d'étudier la conscience comme faculté de connaissance: il la saisira en son être, et la situera par rapport à l'Être».

⁷⁶ J.L. VIEILLARD-BARON, «L'expérience», 29: «D'une façon paradoxale, le second caractère de l'expérience métaphysique est d'être répétable».

La proposición “yo soy, yo existo” no es verdad en sí misma, sino que es verdadera en la medida en la que hago experiencia de ella actualmente; la experiencia metafísica no se puede realizar por “procuración” y no se puede reducir a un enunciado. Es una verdad de la vivencia y no una verdad de orden lógico⁷⁷.

Partiendo precisamente desde Descartes, Alquié afirma que toda filosofía tiene una fuente común⁷⁸ que es la posibilidad de una experiencia del ser que el sujeto puede repetir en cualquier época y en cualquier cultura: el *cogito* cartesiano y las verdades eternas son para Alquié fruto de la repetición de la experiencia metafísica de todos los tiempos y que Descartes ha descrito en sus términos. Una filosofía es tan madura cuanto su capacidad de reconocerse como recuerdo a la humanidad de la necesidad de hacer esta experiencia.

2.3 *La crítica trascendental kantiana*

La influencia de Kant en el concepto de la «experiencia metafísica» es mucho más grande de lo que se puede pensar a primera vista. Aunque su filosofía fue vista por muchos como una que encaminó la historia del pensamiento hacia el rechazo de la metafísica, ésta, sin embargo, abrió vías para una nueva forma de hacer una filosofía primera. El acento puesto en la interioridad del sujeto para buscar el fundamento del conocimiento, permitió dar un paso más que Descartes e introducir la dimensión de los sentidos y, consecuentemente, abrir la posibilidad de reflexionar sobre la autoafección. La distinción kantiana entre la razón pura y la razón práctica catapultó la filosofía hacia un nuevo lugar para pensar a Dios, al sujeto y mundo. Finalmente, su concepto de experiencia en el campo de la razón práctica proporcionó los inicios de un abordaje nuevo al absoluto, que solo se desarrollaría plenamente con la fenomenología y el existencialismo del siglo XX. Son estos tres aportes que pasamos a estudiar.

⁷⁷ J.L. VIEILLARD-BARON, «L'expérience», 29: «La proposition “Je suis, j'existe” n'est pas vraie en soi, mais elle n'est vraie qu'en tant que je l'éprouve actuellement; l'expérience métaphysique ne peut pas être faite par procuration, et ne se réduit pas à un énoncé. C'est une vérité vécue, et non une vérité d'ordre logique».

⁷⁸ Nicolas Grimaldi comenta la obra de Alquié. N. GRIMALDI, «Répétition», 147-148: «C'est pourquoi il n'y a pas de progrès de la philosophie, mais seulement *la répétition* d'une même exigence, d'une même expérience».

2.3.1 El concepto de auto-afección

El término «auto-afección» ya se encuentra en los escritos póstumos del filósofo de Königsberg, es el «*Selbstaffezieren*» que se desarrolla como un corolario de la dinámica del afectarse (*affeziere*) del sujeto por las impresiones provocadas por las cosas externas en los sentidos. Este desarrollo indica una progresiva centralidad del sujeto integral en el problema kantiano del conocimiento. No se trata conocer solamente con la razón pura que examina conceptos (o al máximo se examina a sí misma conceptualmente), sino también con otras dimensiones del sujeto como la motivación o la voluntad⁷⁹. De este cambio de perspectiva habla precisamente Kant en la introducción a su obra sobre la razón práctica, dando explicación de la diferencia de metodología que esta otra dimensión del sujeto exige: «El motivo de esto es que nosotros ahora tenemos que tratar con una voluntad, y hemos de considerar la razón en relación no con objetos sino con esa voluntad y con la causalidad de esa voluntad»⁸⁰.

Recogiendo un texto de S. Dirschauer precisamente intitulado «*La théorie kantienne de l'auto-afection*», notamos, junto con el autor, que es fácil que este aspecto del sistema kantiano sea interpretado distintamente, es decir, que se vea en la *Selbstaffezieren* simplemente un modo en el cual el sujeto se percibe a sí mismo como un objeto como los demás objetos. Sería lo que Dirschauer llama «La teoría de la auto-afección material», y, según él, no es fiel a los textos kantianos: «Felizmente, en los escritos mismos de Kant, encontramos pocos motivos que nos lleven a atribuirle tal concepción, que sin duda se inspira de una forma demasiado literal en el modelo de la afección externa»⁸¹. Nos parece importante remarcar estas distintas interpretaciones del término kantiano para poder resaltar bien su importancia en la

⁷⁹ T. K. Abbott, en la introducción a su traducción inglesa de las obras de Kant sobre la ética, nos lo expresa claramente: «If we had only to do with a being in whom Reason was irresistibly dominant, we should not need to raise any further questions; but having to treat of a being with affections and appetites distinct from reason, and not of themselves dependent on it, we must answer the further question: How is Reason to maintain its authority in spite of these resisting forces?» en E. KANT, *Kant's critique of practical reason and other works on the theory of ethics*, trad. T.K. Abbott, L.

⁸⁰ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, 58.

⁸¹ S. DIRSCHAUER, «L'auto-affection», 58: «Heureusement, on trouve peu de motifs dans les écrits mêmes de Kant qui nous inciteraient à lui attribuer une telle conception, laquelle s'inspire sans doute trop littéralement du modèle de l'affection externe».

filosofía que después se desarrollaría y, en modo especial, en la experiencia metafísica.

Otra de las interpretaciones de la *Selbstaffezieren* de la que nos distanciamos, junto con los autores kantianos, es la que la considera un giro hacia un subjetivismo absoluto. Según esta concepción más bien de tipo realista, la *Selbstaffezieren* aísla el sujeto de las cosas en sí, descartando la posibilidad de conocerlas así como son para centrarse únicamente en sí mismo:

Así las cosas, dada la progresiva devaluación de realidad de la cosa en sí (como concepto problemático, primero; dudoso, después, e ilusorio, finalmente), la afección externa (transcendente) se encamina, en razón de la propia lógica de las ideas, hacia la única dirección lógica que le queda, que es la de la afección interna o, según la nomenclatura del *Opus postumum*, la autoafección (*Selbstaffizierung*)⁸².

En este artículo, L. Prieto ve la auto-afección kantiana como un medio para que el sujeto se autodetermine en todo, creando así la metafísica de la libertad que, según él, es más de orden moral que ontológico⁸³. Es importante tomar en consideración esta crítica pues es la que se hará también a Henry en su insistencia de dar la primacía a la experiencia que el sujeto hace de su interioridad y, en particular, a través de su propio concepto de auto-afección.

La auto-afección kantiana, a nuestro parecer, abre nuevos horizontes a la filosofía primera pues permite una reflexión del sujeto sobre el sujeto, en la que encuentra en sí mismo huellas del absoluto y del transcendente que le permiten seguir buscando una metafísica que resiste a la crítica de la modernidad. Volviendo al texto de Dirschauer, hacemos nuestra su interpretación del filósofo alemán, considerando la auto-afección kantiana como aquella dimensión del sujeto que le permite considerarse a sí mismo un fenómeno para sí mismo⁸⁴. No se trata entonces de una consideración moral sino más bien de un aspecto esencial de la estructura del sujeto mismo. Es más, Dirschauer nos

⁸² L. PRIETO, «Interpretación en esbozo de la filosofía de Kant», 65-66.

⁸³ *Ibid.*, 65: «Tal radical transformación tendrá consecuencias evidentes en la formación de un nuevo concepto de experiencia. La cosa en sí, careciendo ya de operatividad propia, tiende, cual órgano carente de función, a atrofiarse y a desaparecer hasta identificarse finalmente con el sujeto, como ya se entreveía en la *Crítica* y abiertamente se proclama en el *Opus postumum*».

⁸⁴ S. DIRSCHAUER, «L'auto-affection», 72: «On avait déjà remarquer que l'auto-affection ne visait pas – du moins pas seulement – à expliquer le mode de donation de phénomènes proprement internes, mais aussi à établir la phénoménalité du moi».

lleva en su razonamiento a reconocer en la *Selbstaffizierung* el modo a través del cual el sujeto elabora la concepción del tiempo: «El tiempo es la forma de una afección interna o de una afección de sí mismo por sí mismo»⁸⁵.

La consideración de la riqueza del concepto de auto-afección en Kant nos permite continuar a valorar su aporte al instrumento epistemológico de la experiencia metafísica y a reconocer, en la expresión de Nicolas Grimaldi, que él operó «una revolución en la revolución» al abrir las puertas a un nuevo aspecto de la razón que tendría grandes implicaciones en el estudio de la metafísica.

2.3.2 La revolución en la revolución

La revolución que Kant propone en su *Critica de la razón pura*, es la de considerar la posibilidad de que el conocimiento de los objetos externos dependa del sujeto y no al revés:

Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Este, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la *intuición* de los objetos⁸⁶.

Se trataría entonces de considerar el sujeto como fuente de conocimiento del mundo, que le es dado por los sentidos pero que es conocido a través de esos elementos *a priori* constitutivos del sujeto. Nicolas Grimaldi, en su artículo «Révolution dans la révolution», sugiere que Kant ha operado un paso aún más arriesgado que sería una segunda revolución en el pensamiento filosófico. Para entender esta interesante interpretación de Kant es necesario entrar en la distinción que el autor francés hace entre conocimiento natural y conocimiento metafísico.

El conocimiento natural en Kant es, según Grimaldi, todo lo que concierne el análisis sintético que el sujeto hace de los datos recibidos por los sentidos: «La naturaleza es el conjunto de los fenómenos (*der Inbegriff von Erscheinungen*). Ahora, los fenómenos son los objetos de la experiencia de modo que la actividad formal y

⁸⁵ S. DIRSCHAUER, «L'auto-affection», 68: «Le temps est la forme d'une affection interne ou d'une affection de soi par soi».

⁸⁶ I. KANT, *CRP*, 20 (Prólogo BXVI-BXVII).

transcendental del entendimiento los constituye desde la materia de las intuiciones sensibles»⁸⁷. En este campo del conocimiento de la naturaleza, se encuentran todas las ciencias que estudian los fenómenos del mundo y también las ciencias humanas, siendo el objeto de éstas últimas el sujeto mismo visto como un fenómeno entre los demás fenómenos: «Aunque su objeto sea el hombre, el hombre para ellas no será nunca más que un objeto, es decir, un producto del entendimiento, una construcción, una re-presentación de un fenómeno, un ser plano»⁸⁸.

Sin embargo Kant, en la óptica de Grimaldi, no se limita a desarrollar este tipo de conocimiento, pues en su *Critica de la razón práctica* nos pone delante de otra realidad que es la conciencia que el hombre tiene del deber y en ésta se encuentra otro gran recurso epistemológico. Citando esta importante obra de Kant, Grimaldi nos llama la atención para la introducción del conocimiento de las realidades suprasensibles en el sistema del filósofo alemán: «Esa realidad que Kant llama inteligible por oposición a la realidad empírica, noumèno por oposición al fenómeno, suprasensible por oposición a la realidad sensible, nosotros la llamamos, por oposición a la naturaleza, sobrenatural»⁸⁹.

Podemos preguntarnos, ¿cómo se produce este conocimiento de las realidades suprasensibles en el sistema kantiano? A través de esa nueva dimensión estudiada por Kant que es la razón práctica. De hecho es Kant mismo quien aclara que lo que no se pudo decir en el ámbito de la razón pura se puede ahora tratar en el ámbito de la razón práctica⁹⁰. Llegamos así a constatar la existencia de este «nuevo» plan epistemológico

⁸⁷ N. GRIMALDI, «Révolution», 499: «La nature est l'ensemble des phénomènes (*der Inbegriff von Erscheinungen*). Or les phénomènes sont les objets de l'expérience tels que l'activité formelle et transcendante de l'entendement les constitue à partir de la matière des intuitions sensibles».

⁸⁸ *Ibid.*, 502: «Bien que leur objet soit l'homme, l'homme dont elles traiteront ne sera jamais qu'un objet, c'est-à-dire un produit de l'entendement, une construction, une re-présentation un phénomène, un être plat».

⁸⁹ *Ibid.*: «Cette réalité que Kant nomme intelligible par opposition à la réalité empirique, noumène par opposition au phénomène, supra-sensible par opposition à la réalité sensible, aussi bien par opposition à la nature la nommerons-nous surnaturelle».

⁹⁰ I. KANT, *Critica de la razón práctica*, 45-46: «Aquí se explica así también, por primera vez, el enigma de la crítica, de cómo se puede *denegar realidad* objetiva al uso suprasensible de las *categorías* en la especulación y *concederles*, sin embargo, esa *realidad* en consideración de los objetos de la razón pura práctica; pues esto tiene que parecer necesariamente *inconsecuente*, mientras ese uso práctico se conozca sólo por el nombre. Pero si, por medio de un análisis completo de este último, nos convencemos ahora de que esa realidad pensada no viene a parar aquí a *determinación* alguna teórica *de las categorías*, ni a ampliación alguna del conocimiento en lo suprasensible, sino que sólo se quiere con esto significar que en todo caso les corresponde, en esa relación, *un objeto*, porque o ellas están

que permite acceder a las realidades metafísicas que conciernen al hombre: «Así como nos apercebimos que hay dos órdenes de la percepción, tendrá que haber también dos órdenes de la verdad. Una verdad rige el conocimiento de los objetos. La otra verdad es la que rige la acción del sujeto»⁹¹.

El pasaje hacia la metafísica que Kant hace en la *Crítica de la razón práctica* puede parecer inconsistente, pero es precisamente ésta su originalidad lo que puede despistar al estudioso más habituado al modo clásico de abordar esta disciplina. T.K. Abbott, en la obra ya antes mencionada, nos lo remarca: «La peculiaridad más notable de la teoría moral de Kant es su conexión con su sistema metafísico. [...] En esto, ha sido acusado de inconsistencia, pues lo que hecha por tierra en la *Crítica de la Razón Especulativa*, recupera, ilógicamente según las acusaciones, en la *Razón Práctica*»⁹². Abbott señala que muchos lectores de Kant no llegan a entender que sus afirmaciones sobre la imposibilidad de conocer las realidades suprasensibles, en la *Crítica de la razón pura*, son fruto de una suspensión del juicio sobre estas realidades para después acceder a ellas a través de la razón práctica: «Su limitación de las afirmaciones sobre el suprasensible al aspecto práctico [de la razón práctica] está perfectamente en línea con el espíritu de su filosofía»⁹³, y prosigue afirmando el carácter revelador de la razón práctica en materia metafísica: «Es en la ley moral que él encuentra el medio de establecer la existencia, y hasta cierto punto la naturaleza, de la realidad suprasensible»⁹⁴.

El aporte de Kant a la validez epistemológica de la experiencia metafísica es irrefutable y es por eso que Grimaldi, apercebiéndose de ello, usa esa extraordinaria expresión para describirlo, se trata de una revolución en la revolución: «La famosa

contenidas en la necesaria determinación *a priori* de la voluntad o están unidas inseparablemente con el objeto de la misma».

⁹¹ N. GRIMALDI, «Révolution», 504: «Comme nous remarquons deux ordres de la perception, il doit donc y avoir aussi deux ordres de la vérité. Une vérité règle la connaissance des objets. Une autre vérité est ce qui règle l'action du sujet».

⁹² «The most striking peculiarity of Kant's moral theory is its connection with his metaphysical system. [...] He has been charged with inconsistency in this. What he pulls down in the *Critique of the Speculative Reason*, he restores illogically, it is said, in that of the *Practical Reason*» (E. KANT, *Kant's critique of practical reason and other works on the theory of ethics*, trad. T.K. Abbott, LXIII).

⁹³ E. KANT, *Kant's critique of practical reason and other works on the theory of ethics*, trad. T.K. Abbott, LXIV: «That he limits his affirmation of the supersensible to its practical aspect is quite in accordance with the spirit of his philosophy».

⁹⁴ «It is in the moral law that he finds the means of establishing the existence, and to some extent the nature, of the supersensible reality» (*Ibid.*, LXIV).

revolución copernicana ha demostrado que la naturaleza encuentra su verdad en el espíritu. Mas, a través de una *révolution en la révolution*, Kant nos muestra que es en lo sobrenatural que el espíritu encuentra su verdad»⁹⁵. Nos resta examinar, desde la interpretación kantiana de Grimaldi, lo que este ámbito de la razón práctica nos revela de las realidades sobrenaturales, completando así lo que consideramos ser el aporte del sistema de Kant a la experiencia metafísica.

2.3.3 La experiencia metafísica de lo sobrenatural

La interpretación que Grimaldi hace de la experiencia metafísica nos permitirá más tarde entender el por qué Henry insiste tanto en la vida del sujeto absoluto y en este conocimiento desde la interioridad. Grimaldi distingue bien el análisis que la razón puede hacer de los objetos del mundo, y hasta incluso del sujeto como un objeto, de la experiencia que la razón hace de una realidad que no logra objetivar. Esta realidad es lo que ya hemos identificado como lo «sobrenatural».

¿Qué es la experiencia que el sujeto hace de lo «sobrenatural»? ¿Cómo podríamos describirla? Grimaldi nos introduce en esta descripción a través del contraste con el análisis que el sujeto hace de los fenómenos que se le presentan: «Como fenómeno, el hombre es relativo a la naturaleza como un todo y está desprovisto de toda libertad. Como un ser de lo sobrenatural, nosotros experimentamos que hay algo en el hombre que le separa de toda dependencia de la naturaleza: una libertad y una espontaneidad absolutas»⁹⁶. Los fenómenos pueden ser examinados y aprendidos por la razón, son objetivables, pero lo «sobrenatural» no. Lo «sobrenatural» se experimenta como una ausencia, como algo que el sujeto no logra atrapar con la razón pura pero sí logra experimentar con la razón práctica: «No siendo nunca donado, lo sobrenatural no puede nunca ser conocido ni experimentado como presente. Es por eso que no puede nunca ser objeto de nuestro conocimiento [...] porque no es un objeto»⁹⁷.

⁹⁵ N. GRIMALDI, «Révolution», 504-505: «La fameuse révolution copernicienne a montré que la nature a sa vérité dans l'esprit. Mais, par une *révolution dans la révolution*, Kant nous montre que c'est dans le surnaturel que l'esprit a sa vérité».

⁹⁶ *Ibid.*, 503: «Comme phénomène, l'homme est relatif à la nature tout entière, et dénué de toute liberté. Comme être du surnaturel, nous éprouvons qu'il y a dans l'homme quelque chose qui le délie de toute dépendance de la nature : une liberté et une spontanéité absolues» (503).

⁹⁷ *Ibid.*, 507: «N'étant jamais donné le surnaturel ne peut jamais être connu ni éprouvé comme présent. C'est pourquoi il ne peut jamais être l'objet de notre connaissance [...] parce qu'il n'est pas un objet».

Particularmente útil para nuestro estudio es la justificación que Grimaldi encuentra en los textos de Kant para esta su interpretación del uso de la razón práctica en el filósofo de Königsberg. Citando el «Canon de la razón» pura en la *Critica de la razón pura*, nos llama la atención sobre esa experiencia de insuficiencia que el sujeto hace en su dimensión especulativa: «De lo contrario, ¿a qué causa habría que atribuir su anhelo [de la razón] inextinguible de hallar un suelo firme situado enteramente fuera de los límites de la existencia? La razón barrunta objetos que comportan para ella el mayor interés. Con el fin de aproximarse a tales objetos, emprende el camino de la mera especulación, pero éstos huyen ante ella»⁹⁸. De hecho es en la referencia a la razón práctica que Kant deja la puerta abierta a que sea ésta la que logre acercarse a ese conocimiento más profundo y firme: «Es de esperar que tenga más suerte en el único camino que le queda todavía, el del uso *práctico*»⁹⁹. Se trata de una experiencia de inquietud que la razón hace de sí misma en la búsqueda de un conocimiento que vaya más allá de las impresiones recibidas por los sentidos y que, a la vez, se produzca sólo a través de los conceptos puros. Es sobre esta inquietud (*Unruhe*), mencionada por Kant, que Grimaldi nos llama la atención: «La razón es arrastrada por una tendencia de su naturaleza a rebasar su uso empírico y a aventurarse en un uso puro, mediante simples ideas, más allá de los últimos límites de todo conocimiento, a la vez que a no encontrar reposo mientras no haya completado su curso en un todo sistemático y subsistente por sí mismo»¹⁰⁰. Una vez más Kant nos remite al dominio de la razón práctica: «Preguntamos ahora: ¿se basa esta aspiración en el mero interés especulativo de la razón o se funda más bien única y exclusivamente en su interés práctico?»¹⁰¹.

Concluimos así este estudio de la experiencia metafísica en Kant, notando la cercanía a Henry del lenguaje usado por Grimaldi en su interpretación kantiana, confirmando de este modo el interés de este abordaje para nuestro examen posterior del filósofo de Montpellier: «Es solamente esta *experiencia metafísica de la ausencia* que le permite a Kant describir ciertas figuras peculiares de la existencia: el sentido de

⁹⁸ I. KANT, *CRP*, B824, 624-625.

⁹⁹ *Ibid.*, B824, 625.

¹⁰⁰ *Ibid.*, B824, 625.

¹⁰¹ *Ibid.*, B825, 625.

la esperanza, el sentimiento del sublime, la satisfacción estética, la creación del genio, y las metamorfosis de la vida»¹⁰².

3. Experiencia metafísica, filosofía reflexiva y conciencia de sí

En una tertulia filosófica publicada en 1992, Henry habla de la influencia que han tenido en él varios pensadores de su época de estudiante: «Mi formación dependió de la filosofía que se enseñaba en los liceos y en las clases preparatorias en París durante la última guerra. Se trataba en particular de la recepción francesa, entre 1870 y 1940, del pensamiento kantiano, con una serie de filósofos como Lachelier, Lagneau, Boutroux, Alain, Nabert, Lachiéze-Rey, etc»¹⁰³. La lista se podría alargar incluyendo a Lavelle, Wahl e Hyppolite no tanto por su cercanía a Kant sino más bien por otra característica que les une a los nombres mencionados por Henry y que ahora queremos realzar: la reflexión desde la consciencia de sí. Pero antes de describir la importancia de este instrumento filosófico llamado «consciencia de sí» para la experiencia metafísica, será necesario hacer una etapa previa sobre la filosofía reflexiva, y lo haremos a través del conocido artículo de Jean Nabert sobre esta corriente filosófica¹⁰⁴.

3.1 *El método de la filosofía reflexiva*

En este texto Nabert nos conduce desde el cogito cartesiano, pasando por Kant y Maine de Biran, hasta los exponentes de la filosofía reflexiva de su tiempo como Brunschvicg o Madinier. El autor nos llama la atención para la centralidad de la acción del sujeto en este método filosófico, notando que en éste se revela algo al hombre que es original y originario, algo que sólo a partir de la reflexión se puede rozar: «Lo propio de la reflexión así entendida, es considerar siempre el espíritu en sus actos y en sus producciones, para que se pueda apropiarse de la significación y,

¹⁰² N. GRIMALDI, «Révolution», 505: «C'est cette *expérience métaphysique de l'absence* qui seule permet à Kant de décrire certaines figures remarquables de l'existence : le sens de l'espérance, le sentiment du sublime, la satisfaction esthétique, la création du génie, et les métamorphoses de la vie»(505).

¹⁰³ M. HENRY, *Entretiens*, 87 : «Ma formation a été tributaire de la philosophie qu'on enseignait dans les lycées et les classes préparatoires à Paris au moment de la dernière guerre. Il s'agissait de la réception française, entre 1870 et 1840, de la pensée kantienne avec une série de philosophes tels que Lachelier, Lagneau, Boutroux, Alain, Nabert, Lachiéze-Rey, etc».

¹⁰⁴ J. NABERT, «La philosophie reflexive» en *L'Encyclopédie Française* XIX.

desde un inicio y de forma esencial, en el acto inicial a través del cual el sujeto se asegura de sí mismo, de su poder y de su verdad»¹⁰⁵. Este «algo» es la acción del sujeto vivida por el sujeto mientras ésta se desarrolla. Los aportes de estos autores nos llevan a una concepción de la reflexión muy rica, en la que está presente el giro de Descartes hacia la centralidad del sujeto, la ampliación del concepto de razón según Kant pero sobre todo la concepción del acto reflexivo del sujeto en su dimensión más material, incluyendo los sentimientos y los afectos.

Este aporte de la «materialidad» o «encarnación», del afecto como parte integrante del acto reflexivo del sujeto, se debe particularmente a Maine de Biran¹⁰⁶ para después continuar a delinearse hasta los días de hoy con las nuevas corrientes fenomenológicas que en Henry se llega a denominar precisamente fenomenología material. Pero antes de pasar a comentar el aspecto de la materialidad de este filón filosófico, es importante desarrollar el significativo concepto de conciencia en la filosofía reflexiva.

Nabert cita a Brunschvicg: «El evento más decisivo del período contemporáneo es la constitución de una filosofía de la conciencia pura»¹⁰⁷. La conciencia es el instrumento del conocimiento humano que nos permite entrar en la riqueza de nuestros actos y, desde ahí, discurrir sobre el fundamento del pensamiento, de la vida y del mundo: «Por libre que ella sea, la reflexión no podría surgir si la conciencia humana no se prestase a ese evento»¹⁰⁸. Se trata de un concepto de conciencia que es más ambicioso que la visión apenas moral de este instrumento de nuestro entendimiento, pues es la capacidad misma del ser humano de entrar en lo que es más esencial. Recurriendo a algunos autores de esta misma época encontramos un concepto fuerte de conciencia que nos ayudará después a entender mejor a Henry en su insistencia en la interioridad.

¹⁰⁵ J. NABERT, «La philosophie reflexive», 19.04.-15: «Le propre de la réflexion ainsi comprise, c'est de toujours considérer l'esprit dans ses actes et dans ces productions, pour s'en approprier la signification, et, d'abord, essentiellement, dans l'acte initial par le quel le sujet s'assure de soi, de son pouvoir, de sa vérité».

¹⁰⁶ En su artículo dirá Nabert: «Caractériser la méthode [de la philosophie réflexive] c'est remonter à la source d'un courant très représentatif de la pensée depuis Maine de Biran» (J. NABERT, «La philosophie réflexive», 19.04-14).

¹⁰⁷ J. NABERT, «La philosophie réflexive»: «L'événement décisif de la période contemporaine est la constitution d'une philosophie de la conscience pure» (19.04-14).

¹⁰⁸ *Ibid.*: «Quoique libre, la réflexion ne pourrait surgir si la conscience humaine ne se prêtait pas à cet avènement» (19.04-15).

Nos situamos lejos de la concepción de la conciencia como mera representación de algo, sea objeto exterior o el mismo sujeto. La representatividad de conciencia, como su principal característica, supone una noción del sujeto como el que acapara las cosas del mundo para conocerlas. Uno de los objetivos de esta corriente filosófica francesa es precisamente mostrar que la conciencia es mucho más que la representatividad. Louis Lavelle, contemporáneo de Nabert, hace notar la capacidad de la conciencia de adentrarse en dominios filosóficos que van más allá de la distinción moral entre el bien y el mal. Su afirmación sobre la naturaleza de la conciencia es fuerte y nos empuja hacia una ontología que parte del sujeto: «Frecuentemente pensamos que su papel es el de aclararnos y que nuestro ser está en otro lugar. Por eso mismo, es esa claridad que es el nosotros mismos. Cuando ella disminuye, es nuestra existencia que se agacha; cuando ella se extingue, es nuestra existencia que se acaba»¹⁰⁹. La conciencia es relación dinámica con el mundo y con uno mismo, y la representatividad está en función de esta relación que se desarrolla continuamente: «Lo propio de la conciencia es romper la unidad del mundo y de oponer un ser que dice Yo, al Todo del cual es parte: en ese intervalo que les separa, ella produce la incesante comunicación que les une, ella insinúa, a la vez, el pensamiento, la acción y la vida»¹¹⁰.

No sólo Nabert o Lavelle tienen esta visión más amplia de la conciencia como instrumento epistemológico. Aimé Forest, en su artículo sobre la capacidad del sujeto de recogerse en sí mismo, nos confirma esta amplitud epistemológica de la conciencia: «La conciencia posee interiormente aquello que no se puede aferrar en una representación»¹¹¹. Ésta se ve como la dimensión del sujeto que nos puede revelar realidades inesperadas¹¹². Forest explica bien como el método reflexivo pasa necesariamente por una concepción de la conciencia de este tipo más integral,

¹⁰⁹ L. LAVELLE, *Conscience de soi*, 1: «Nous pensons souvent que son rôle est de nous éclairer, mais que notre être est ailleurs. Et pourtant, c'est cette clarté qui est nous-même. Quand elle décroît, c'est notre existence qui fléchit; quand elle s'éteint, c'est notre existence qui cesse».

¹¹⁰ *Ibid.*, 3: «La propre de la conscience, c'est de rompre l'unité du monde et d'opposer un être qui dit Moi, au Tout dont il fait partie: dans cet intervalle qui les sépare, elle produit l'incessante communication qui les unit, elle insinue à la fois la pensée, l'action et la vie».

¹¹¹ A. FOREST, «Signification du recueillement»: «La conscience possède intérieurement ce qui ne peut être saisi dans une représentation» (19.08-11).

¹¹² A. Forest citando a Maine de Biran: «Qui sait tout ce que peut la réflexion concentrée et s'il n'y a pas un nouveau monde intérieur qui pourra être découvert un jour par quelque Colomb métaphysicien» (A. FOREST, «Signification du recueillement», 19.08-10).

teniendo al centro la experiencia metafísica de la reflexión como recogimiento: «La reflexión no es para nosotros una experiencia entre las demás; ella tiene un valor singular y permanece la condición de todos los bienes que se nos ofrecen»¹¹³.

Desde este corto *excursus* por la concepción de conciencia en algunos exponentes de la filosofía reflexiva podemos analizar el aspecto más importante de este instrumento epistemológico: la conciencia de sí.

3.2 *Conciencia de sí como experiencia metafísica*

Nabert se pregunta: «¿Cuál es el acto espiritual por excelencia, es decir aquél que mejor se presta a la experiencia reflexiva?»¹¹⁴. La respuesta es variada porque uno de los elementos que distingue los filósofos reflexivos entre sí es precisamente el punto de partida que adoptan, el acto de la conciencia por el que comienzan su análisis. Sin embargo, según Nabert, se trata siempre de un acto en el que el sujeto ya no examina objetos sino que entra en una concepción de sí mismo como parte esencial y como clave de lectura de la realidad: «En este acto y por él, el sujeto puede retomarse, asegurarse de sí, recuperarse, sin ser solicitado por nada que le sea extraño»¹¹⁵. La conciencia de sí es esta experiencia que el sujeto hace de sí mismo y que le lleva, sorprendentemente, a entrar en una realidad que, más que cerrarle en un solipsismo estrecho, le abre el horizonte del sentido de la vida y del mundo. Nabert considera que la principal tarea de la filosofía reflexiva es precisamente unir la experiencia íntima de la conciencia con la universalidad de la razón¹¹⁶. La conciencia de sí se «transforma» de este modo en lugar de revelación del sujeto para sí mismo y del mundo para el sujeto. El término «revelación»¹¹⁷ se usa en el contexto de una experiencia que el sujeto hace de sí mismo, experiencia que tiene como característica esencial la repetición en el tiempo en cualquier momento, y en la cual éste puede apercibirse de forma siempre nueva de su ser y del ser del mundo.

¹¹³ A. FOREST, «Signification du recueillement», 19.08-11 : «La réflexion n'est pas pour nous une expérience parmi d'autres ; elle a une valeur singulière et reste la condition de tous les biens spirituels qui s'offrent à nous».

¹¹⁴ J. NABERT, «La philosophie réflexive»: «Quel est l'acte spirituel par excellence, c'est-à-dire celui qui se prête le mieux à l'expérience réflexive ?» (19.04-15).

¹¹⁵ *Ibid.*: «Dans cet acte, par cette acte, le sujet peut se reprendre, s'assurer de soi, se récupérer, sans que rien d'étranger ne l'y sollicite» (19.04-15).

¹¹⁶ *Ibid.*, 19.04-16.

¹¹⁷ A. FOREST, «Signification du recueillement», 19.08-12.

También Lavelle coloca al centro de su sistema la experiencia metafísica como conciencia de sí, siendo justamente ese el título de una de sus obras principales ya antes por nosotros citada. Nos gustaría en concreto mencionar el modo como afronta la acusación de solipsismo que se le puede hacer a la experiencia metafísica como conciencia de sí:

¿Quién podría pensar que la conciencia es una prisión sino aquél que cierra todas sus aberturas? Desde que la conciencia nace, el ser comienza a liberarse de las cadenas de la materia y se apresura hacia su independencia: una carrera infinita que le sobrepasa en sus fuerzas pero jamás en su esperanza. En la medida en que la conciencia cree, se hace más acogedora y el mundo entero se le revela; ella comunica con el mundo y se llena de una alegría de encontrar al su alrededor tantas manos tendidas hacia sí¹¹⁸.

Lavelle ve la conciencia en relación consigo misma y con el mundo de modo tal que entrar en uno mismo es la condición para después encontrar el mundo. Esta corriente filosófica insiste en la integración entre la experiencia inmanente que el sujeto (conciencia) hace de sí mismo y el universo¹¹⁹, para que, como diría Forest, «el sujeto permanezca en sí mismo»¹²⁰ y pueda de esta forma «apreciar los valores de la inmanencia y de la totalidad»¹²¹.

Este es el punto que quisiéramos remarcar al final de este primer capítulo a través del análisis de esta corriente filosófica en la que encuadramos a Michel Henry. Interpretaremos la autoafección henriana como una experiencia metafísica que el sujeto hace de sí mismo y que le coloca en contacto con el primero principio y también, desde una apertura ontológica, con los demás sujetos que Henry considerará presentes en el río de la Vida, lugar por excelencia de la intersubjetividad. Consideramos que el primero paso de nuestro autor hasta llegar a esta síntesis de experiencia metafísica se encuentra en su primer escrito sobre la experiencia de la búsqueda de la felicidad en Spinoza, que pasamos ahora a examinar.

¹¹⁸ L. LAVELLE, *Conscience de soi*, 2: «Mais qui pourrait penser que la conscience est une prison, sino celui qui clôt toutes ses ouvertures? Lorsque la conscience naît, l'être commence à se libérer des chaînes de la matière ; il pressent son indépendance : une carrière infinie s'étend devant lui qui surpasse toujours ses forces et jamais son espoir. A mesure que la conscience croît, elle devient plus accueillante ; le monde entier lui est révélé ; elle communique avec lui et une joie la remplit de trouver autour d'elle tant de mains qui se tendent».

¹¹⁹ A. FOREST, «Signification du recueillement», 19.08-12.

¹²⁰ *Ibid.*, 19.08-14.

¹²¹ *Ibid.*

CAPÍTULO II

El descubrimiento metafísico del hombre en Spinoza

El itinerario filosófico de Michel Henry es rico de influencias de distintos autores pero es indiscutible que tiene en Spinoza su inicio y en Maine de Biran un fundamental punto de inflexión. El pasaje de la influencia spinoziana a la biraniana es lo que pretendemos ilustrar en este segundo capítulo. Fue Henry mismo a afirmar la importancia de Biran en el desarrollo de su sistema y, hasta incluso, a disminuir el peso que tantos atribuyen a Spinoza en su forma de pensar: «Maine de Biran es el único filósofo francés – y europeo – que reflexionó sobre el cogito de Descartes que los otros grandes cartesianos, como Spinoza, Malebranche o Leibniz, habían abandonado»¹. Sin embargo, dicho pasaje sólo se puede entender a fondo a través de un análisis detallado de los múltiples matices de la interpretación henriana de Spinoza.

Con Spinoza, Henry entra en la dimensión de la inmanencia² que, sin embargo, no llega a convencerle del todo pues buscaba una concepción del sujeto integral y no solo racional. Es precisamente el análisis del *ego*, término invisible en la famosa frase

¹ M. HENRY, *Entretiens* 127 : «Maine de Biran est le seul philosophe français – et européen – à avoir réfléchi sur le cogito de Descartes que les autres grands cartésiens, que ce soit Spinoza, Malebranche ou Leibnitz avaient abandonné».

² *Ibid.*, 134 : «Je dirai d'abord qu'il est [Spinoza] un des seuls, en Occident, à défendre une philosophie de l'immanence. Mais ce qui me différencie de lui et qui le différencie également du christianisme, est que sa théorie de l'immanence reste spéculative».

cartesiana *cogito ergo sum*, proporcionado por Biran, que marcará definitivamente la orientación de la fenomenología material de Henry.

Spinoza y Biran son dos de los primeros pasos fundamentales de Henry, definiendo, en nuestro parecer, el método de la experiencia metafísica en el estudio de la filosofía primera y la necesidad de estudiar detalladamente el sujeto como la región ontológica primordial, temas que desarrollaría más tarde en *L'essence de la manifestation*. El presente capítulo lo dedicaremos al estudio de la *tesis de maestría* de Henry sobre el filósofo de Amsterdam y en particular a la interpretación existencialista y experiencial que nuestro autor hace de él. Mostraremos en particular como los tres géneros de conocimiento en Spinoza llevaron Henry a plantearse que es el sujeto mismo, en su integralidad, el instrumento epistemológico privilegiado para conocer la substancia, el Ser, la Vida, haciendo de esta manera un verdadero descubrimiento metafísico del hombre a través de la obra spinoziana.

1. La búsqueda de la felicidad en la *Ética* spinoziana

La interpretación henriana de Spinoza se presenta, desde el inicio de la *tesis de maestría*, basada en una experiencia fundamental que el sujeto (en este caso se trata del sujeto concreto Baruch Spinoza) usa como axioma para su sistema. Para el entonces joven filósofo, esta experiencia es indiscutiblemente la brújula que orienta todo el edificio spinoziano. Partiendo de esta base, Henry desarrolla la concepción del hombre según Spinoza y en particular su dimensión epistemológica según los géneros de conocimiento. Henry explica que el desarrollo del concepto de substancia se hace desde las distintas dimensiones del sujeto hasta llegar a asociar razón y deseo en un modo que le serviría de inspiración más tarde para centrarse en el sujeto mismo como espíritu encarnado y como lugar privilegiado de la manifestación de toda manifestación. Es este recorrido desde la experiencia metafísica hasta la concepción del sujeto como razón y deseo que haremos en esta primera sección.

1.1 La experiencia metafísica como clave de lectura de Spinoza

El inicio del texto de Henry está marcado por un presupuesto que nuestro autor avanza con convicción y sin justificar su fuente de inspiración: Spinoza ha construido su ordenado sistema filosófico-geométrico con la única intención de explicar la

experiencia fundamental del hombre de buscar la felicidad. Primero se pone la pregunta sobre la importancia de identificar dicha experiencia:

Si fuese así, si una experiencia o, para decirlo mejor, una exigencia, preexistiese a la puesta en marcha de los conceptos y a la constitución lógica del sistema, está claro que en tal caso no podríamos comprender la filosofía de Spinoza más que esclareciendo esta determinación primitiva y original del pensamiento³.

Henry continúa afirmando que dicha experiencia está presente en Spinoza y que gobierna todo su aparato conceptual⁴. Como ya hemos indicado en nuestro precedente capítulo, esta experiencia es lo que Spinoza llama «la exigencia de la felicidad», presente en todo sujeto y en todos los seres⁵.

A esta exigencia spinoziana de la felicidad hemos llamado experiencia metafísica pues posee las características de este tipo de instrumento epistemológico que hemos estudiado a profundidad anteriormente. Se trata de una experiencia fundamental presente en todo sujeto, más o menos explícitamente, razón por la cual Henry, le llama la componente «humanizadora» de la filosofía de Spinoza. La experiencia metafísica de la exigencia de la felicidad proporciona la interioridad a las «doctrinas»⁶ de Spinoza dándoles así un toque humano: «y esta interioridad es, al mismo tiempo el principio que las sostiene desde adentro, y su repercusión humana, es al mismo tiempo su razón de ser y su significado existencial»⁷.

Para Henry, la interioridad es precisamente el elemento que da cohesión y sentido a toda la construcción racional de Spinoza, estimulando la elaboración de los conceptos⁸ y, a la vez, recibiendo del sistema elaborado un marco nuevo para permitir que esa experiencia se dé siempre con más fuerza: «Es cierto que el sistema no refleja solamente la experiencia que hemos creído descubrir en el interior del spinozismo,

³ *FS*, 31.

⁴ *Ibid.*: «A partir de ella se instituye el progreso del pensamiento filosófico que no es así más que su prolongamiento y su más alta explicitación».

⁵ Esta observación de Henry no es un indicio de un panteísmo sino más bien su visión de que el mundo es un mundo subjetivo, impregnado de la perspectiva que los hombres tienen de ello. Las cosas están llenas de la exigencia de felicidad como el agua es fresca, porque en ambos casos son algo en referencia al sujeto.

⁶ Es la palabra que usa Henry, «doctrines», para hablar del sistema conceptual de Spinoza.

⁷ *FS*, 37.

⁸ *Ibid.*, 36 : «Si tal es la verdad, estamos quizá en condiciones de comprender ahora la relación que guardan la exigencia fundamental de felicidad y el sistema spinozista».

puesto que esta experiencia misma se enriqueció por la mediación del sistema»⁹. Una de las afirmaciones más importantes de *FS* es la centralidad de esta experiencia en Spinoza. Es precisamente lo que intentará demostrar a lo largo de la obra.

¿Qué es exactamente esta experiencia de que la que habla Henry? No es sencillo definirla visto que nuestro autor, al anunciarla y describirla, parece usar diferentes interpretaciones de los estudiosos de Spinoza del final del siglo XIX e inicio del siglo XX. Jean-Michel Longneaux, en su *Étude sur le spinozisme de Michel Henry*, afirma categóricamente que la interpretación henriana de Spinoza proviene grandemente de su lectura de los escritos de Jules Lagneau sobre el autor holandés¹⁰. Es cierto que Lagneau es una de las fuentes que Henry menciona explícitamente en *FS*¹¹, sin embargo, no nos parece que sea suficiente para entender la originalidad y profundidad de lo que este escrito aporta a la interpretación de Spinoza y, sobre todo, al resto de la obra henriana. Henry recoge de Lagneau seguramente la experiencia que el hombre hace de la necesidad de la substancia como fundamento del edificio doctrinal de Spinoza, pero no podemos afirmar, como lo hace Longneux, que su inspiración principal sea esta. De hecho, algunas de las reflexiones de Lagneau en su escrito sobre Spinoza, en el que describe el objetivismo que el pensamiento spinoziano conlleva, ya nos hacen ver que Henry no podía estar en total sintonía con él: «Es en Spinoza que esta idea se realiza del mejor modo: el Dios científico, no transcendente»¹². Lagneau niega hasta incluso que la subjetividad esté salvaguardada en el pensamiento de Spinoza, cosa que iría contra la centralidad de la obra de Henry: «Su sistema es el esfuerzo más heroico para *remplazar* el interior por el exterior, para extraer del exterior, del objeto, de la inteligencia, aquello que nos libra del interior, del sujeto, del sentimiento»¹³.

⁹ *FS*, 36.

¹⁰ J.M., LONGNEAUX, *Étude sur le spinozisme de Michel Henry*, 158: «C'est J. Lagneau qui influence le spinozisme de M. Henry dans ses thèses les plus originales [...]. Cette influence est telle qu'elle ne concerne pas seulement le mémoire en question, mais encore toute l'œuvre à venir».

¹¹ *FS*, 135: «“En Spinoza todo está en todo, y no se puede captar nada por separado” afirma Lagneau, que sin duda quiere subrayar la unidad profunda de la filosofía de la Ética».

¹² J. LAGNEAU, «Quelques notes de Jules Lagneau sur Spinoza», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 380: «C'est dans Spinoza que cette idée se réalise le mieux : le Dieu scientifique, non transcendant».

¹³ *Ibid.*, 381: «Son système est le plus héroïque effort pour *remplacer* le dedans par le dehors, pour tirer du dehors, de l'objet, de l'intelligence, de quoi nous passer du dedans, du sujet, du sentiment».

Longneux ha notado correctamente que Henry aplica la clave de lectura de la exigencia de la felicidad inspirándose en las notas de Lagneau sobre Spinoza, pero la diferencia, en nuestra opinión, está en el significado atribuido a esta «exigencia de felicidad». En la interpretación de esta experiencia spinoziana de la búsqueda de la felicidad, Henry difiere de Lagneau, y es en este punto que no podemos estar de acuerdo con la posición de Longneux de atribuir un peso tan grande al filósofo kantiano en el sistema henriano. Además, hemos de reconocer que más adelante Longneux mismo admite que Henry también se alejó de las posiciones de Lagneau¹⁴, pero esta aclaración solo nos confirma que la influencia del filósofo kantiano no fue tan decisiva.

Lagneau tiene claro que Spinoza no es un racionalista como a algunos pudiera parecer¹⁵, llegando a desmontar esa concepción de que sería un autor rígido, gobernado por un sistema geométrico aplicado indebidamente a las ciencias humanas: «[no debe ser considerado] sobre todo un puro geómetra engendrado por un sistema geométrico, pura bestia, o como un naturalista como lo quisiera Van Vloten»¹⁶. También Henry ve más allá del cuerpo geométrico de Spinoza: «Pero entonces las diferentes tesis del spinozismo son más de lo que parecen ser a primera vista. Su sentido no es sólo teórico. Hay que descender debajo de ellas hasta la realidad que expresan y que vuelven posible desde el punto de vista de la inteligencia»¹⁷. Para Lagneau este «fondo» es el sentimiento¹⁸, cosa que Henry también afirma.

Nos preguntamos: ¿Qué interpretación hace Henry de este sentimiento spinoziano? ¿Es la misma que hace Lagneau? Para este último, el sentimiento en Spinoza es, antes de nada, sentimiento religioso, realidad vivida que le da las coordenadas de los

¹⁴ J.M., LONGNEAUX, «Étude sur le spinozisme de Michel Henry», 166: «La reprise des *Quelques notes sur Spinoza* est en réalité ambiguë puisqu'elle permet aussi à M. Henry de se séparer de Lagneau. Alors que ce dernier se détourne clairement de Spinoza, M. Henry, au contraire, va le suivre et deviendra même plus spinoziste que Spinoza lui-même».

¹⁵ J. LAGNEAU, «Quelques notes», 382 : «Dans tous les cas, il faut renoncer à l'idée de ne voir dans Spinoza que, soit un rationaliste pur, le héros, le type du rationaliste abstrait, comme le veut De Gérando, et tant d'autres».

¹⁶ *Ibid.*: «[il faut renoncer à l'idée de ne voir en Spinoza] surtout un pur géomètre engendré par la méthode géométrique, pure bêtise ceci, ou un naturaliste comme le veut Van Vloten».

¹⁷ *FS*, 37.

¹⁸ J. LAGNEAU, «Quelques notes», 382 : «Sans trace de mysticité, c'est le sentiment, le sentiment de l'unité, qui est le moteur de Spinoza lui-même, et c'est encore le sentiment qui est le ciment de son monde».

axiomas de su *Ética*: «En sus definiciones supuestamente abstractas de la substancia, está todo el contenido de su sentimiento religioso»¹⁹. Un sentimiento que es percepción inmediata de la unión de Dios con el hombre²⁰. De hecho, es la percepción interna e inmediata de algo que es causa de sí (la substancia) que hace que Lagneau llame sentimiento a este modo de conocer spinoziano. No se trata de un sentimiento que proviene del afecto sino sólo y exclusivamente del entendimiento y esta es precisamente la crítica que Lagneau hace de Spinoza, pues según él, el filósofo holandés tendría que haber tomado más en consideración la dimensión corriente de los sentimientos, la dimensión que viene «desde abajo»: «La teoría verdadera no es la vida de la élite, como hace Spinoza, sino la vida de todo el mundo, la vida que no es eterna y no viene de lo alto, donde el conocimiento se identifica con la gracia; es la vida de los acontecimientos sucesivos de la idea que viene desde abajo, de los sentimientos»²¹. Lagneau es crítico en relación al «sentimiento» spinoziano y difiere de él en este punto.

En nuestra opinión, contrariamente a lo que afirma Longneux²², Henry no ha seguido Lagneau en su interpretación y crítica de Spinoza, pues presenta una concepción del sentimiento spinoziano que no se encuentra en Lagneau, sino que es fruto de otras influencias (necesarias para poder entender su inspiración posterior acerca de la esencia de manifestación). ¿Cuál es esta interpretación que Henry hace del sentimiento en Spinoza? Tendremos oportunidad de profundizar de ella en el punto 1.4 de la presente sección (La experiencia de los sentimientos), pero ya desde ahora podemos insinuar algo de su visión.

En su estudio de Spinoza, Henry permanece fiel a la intuición inicial de que el sistema se basa en una experiencia metafísica que, posteriormente, da cohesión al edificio conceptual. Hay por lo menos dos lugares de *FS* en los que Henry, por coherencia con esta clave hermenéutica, descubre matices nuevos a la visión

¹⁹ J. LAGNEAU, «Quelques notes», 379 : «Dans ses définitions prétendues abstraites de la substance, il y a tout le contenu de su sentiment religieux».

²⁰ *Ibid.*, 382.

²¹ *Ibid.*, 398 : «La vraie théorie n'est pas celle de la vie de l'élite, que fait Spinoza, mais celle de la vie de tout le monde, celle non plus de l'idée éternelle venue d'en haut, dont la connaissance est identique avec la grâce, c'est celle des avatars successifs de l'idée venue d'en bas, des sentiments».

²² Comentando tres pasajes fundamentales de la *tesis de maestría* de Henry Longneux afirma: «À ces trois moments clés du mémoire, M. Henry n'a fait que développer les notes parfois trop brèves de Lagneau» (M. LONGNEAUX, «Étude sur le spinozisme de Michel Henry», 159).

spinoziana del sentimiento y, consecuentemente, de la experiencia metafísica. Uno es en sus consideraciones sobre el deseo y la razón en el capítulo VII y otro es en la redefinición del concepto de gozo presente en el capítulo X. Sobre el deseo y la razón, tendremos ocasión de profundizar más adelante, pero es un hecho que Henry descubre en Spinoza una integración del deseo con la razón, haciéndonos ver que el sentimiento spinoziano tiende a referirse al sujeto integral y no solamente a la razón: «El conocimiento para él es inmanente al deseo, y recíprocamente»²³.

A la redefinición del concepto de gozo en Spinoza, Henry dedica el capítulo X, haciendo ver que la búsqueda de la felicidad como motor de su sistema hizo que el filósofo holandés se mostrara incompatible con su orientación predominante racional. Comentando sobre «la experiencia» que guía la reflexión de Spinoza, Henry afirma explícitamente que éste ha modificado su sistema²⁴, como tendremos ocasión de constatar más adelante.

Uno de los cambios que Henry nota en el sistema spinoziano es la introducción de antropomorfismos en Dios (en la substancia), cosa que antes Spinoza había rechazado, pues ¿cómo podríamos encontrar la plenitud del gozo en la unión con un Dios impasible? Faltaba algo en la concepción de la substancia: «Hacia falta un Dios amante, un Dios de la Alegría, ese Dios que Spinoza había previamente atribuido al antropomorfismo, a la imaginación de “los que creen que”, “los que se imaginan que”, y respecto de quienes la primera parte de *Ética* no tenía más que desprecio y altanera condescendencia»²⁵.

Consideramos que esta es una de las afirmaciones más interesantes de Henry en *FS* porque revela su convicción de que Spinoza usa la experiencia de la felicidad como «brújula» que le orienta en la elaboración de los conceptos, produciendo de este modo una concepción del aparato epistemológico del sujeto que va más allá de la razón. Según Henry, Spinoza habría hecho una experiencia de la felicidad que sólo se podría explicar si el gozo²⁶ fuese parte fundamental del individuo y, consecuentemente, de su forma de conocer. Queda así manifiesto que Henry ve en el sentimiento spinoziano

²³ *FS*, 118.

²⁴ *Ibid.*, 147.

²⁵ *Ibid.*, 151.

²⁶ Posteriormente, una vez pasada la segunda guerra mundial, Henry añadirá a la experiencia fundamental del gozo aquella del dolor y del sufrimiento.

algo que Lagneau no ha notado, llevándonos así a discordar de la tesis de Longneux que antes hemos mencionado. Nos surge, sin embargo, una pregunta: ¿Cuál es la fuente de Henry para interpretar el sentimiento spinoziano y su experiencia metafísica? Según nuestro parecer, Henry bebe de las corrientes existencialistas de su época enriqueciendo de este modo su interpretación de los autores que estudia, además de formular una epistemología que posee más dimensiones que la racional.

1.2 *La interpretación existencialista de Spinoza*

A pesar de escribir su *tesis de maestría* en 1942-1943, Henry ya presenta influencias claras del existencialismo alemán, francés y también kierkegaardiano. Sus referencias a esta corriente filosófica son explícitas, tanto en el lenguaje como en la mención de sus máximos representantes²⁷. Sin duda que la expresión que más sorprende es la que da título al segundo capítulo: «El significado existencial de la substancia». Obviamente Spinoza no ha usado esta terminología, pero se explica su uso por parte de Henry a causa del impacto en él de autores como Kierkegaard y Heidegger, citados directamente²⁸. Intentaremos mostrar la fecundidad de esta expresión en el sistema henriano a través de un análisis más atento del segundo capítulo de esta obra inicial.

Henry analiza las tres pruebas de la existencia de Dios que Spinoza desarrolla en su *Ética* y no duda en clasificarlas más bien como una confirmación de la intuición fundamental de la substancia. En la filosofía medieval, las pruebas de la existencia de Dios tenían la función, no de mostrar el concepto de Dios como irrefutable, sino de presentar su inteligibilidad. En el caso de Spinoza, según nuestro autor, estamos delante de algo distinto visto que en cada una de las «pruebas» está implícito el concepto fuerte de substancia: «No podemos comprender las diferentes pruebas spinozistas de la existencia de Dios sin pensar en la substancia entendida como su principio, como la realidad en sí, de una infinita riqueza intrínseca en la que las nociones de infinito, poder, etc., no son más que comentarios o expresiones»²⁹. La

²⁷ En *La felicidad de Spinoza* menciona explícitamente a Kierkegaard, pero más tarde en *La esencia de la manifestación* citará Sartre, Heidegger y otros.

²⁸ FS, 79 y 57.

²⁹ M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza*, 33 : «On ne peut comprendre les différentes preuves spinozistes de l'existence de Dieu que si l'on pense toujours comme leur principe, la substance

existencia, el infinito y el poder de existir no son dimensiones que prueban la existencia de la substancia sino más bien sus características más fundamentales. El sistema spinoziano tiene esa función, ya anteriormente mencionada, de explicar y profundizar en la experiencia que el sujeto hace de la substancia: «En el fondo, Spinoza no demuestra a Dios porque ya lo ha colocado previamente»³⁰.

Henry se pregunta por el por qué de esta opción de Spinoza de colocar la substancia que existe necesariamente, es infinita y tiene la plenitud del poder de existir, como un axioma de su sistema. ¿Por qué comenzar con un principio tan fuerte que podría ser fácilmente rechazado por quien no lo comparte como concepto fundamental? De hecho, las tres primeras proposiciones de la *Ética* de Spinoza no parecen realmente ser la más grande evidencia para todo sujeto. ¿Por qué establecer un principio tan fuerte? Henry da como razón una experiencia personal que, a primera vista, todo sujeto acepta: «Ya respondimos cuando observamos que sólo un objeto eterno e infinito, y al que nada puede impedirle existir porque se afirma él mismo en el Ser absolutamente y sin condición, podía darnos la felicidad»³¹. En la expresión, «podía darnos la felicidad», notamos que Henry habla al plural y da a entender que esa experiencia metafísica de la exigencia de la felicidad es constitutiva de todo sujeto. Es la experiencia de Spinoza y es la experiencia que cada uno de nosotros puede hacer.

Estamos en un punto de gran importancia para el desarrollo futuro del sistema de Henry: es aquí que él relaciona la definición fuerte de substancia con la experiencia personal del sujeto Baruch Spinoza³² y con la experiencia que cada sujeto podrá

entendue comme la réalité en soi, d'une infinie richesse intrinsèque dont les notions d'infini, de puissance, etc... ne sont que des expressions, des commentaires». Hemos preferido traducir directamente del original francés de nuestro autor porque en este punto nos parece pobre la traducción de Cherniavsky: «No se pueden comprender las diferentes pruebas spinozistas de las existencias de Dios más que si se piensa siempre como su principio a la substancia entendida como realidad en sí, de una infinita riqueza intrínseca respecto de la cual las nociones de infinito, de potencia, etc., no son sino sin expresiones, comentarios» (FS, 53).

³⁰ M. HENRY, *Le bonheur de Spinoza*, 34 : «Au fond, Spinoza ne démontre Dieu que parce qu'il l'a d'abord posé». También aquí hemos optado por traducir directamente del original francés porque Cherniavsky traduce «il l'a d'abord posé» por «previamente lo afirmó» y nos parece que es más fiel a la intención henriana de la experiencia metafísica decir que Spinoza «colocó» a Dios previamente en su sistema.

³¹ FS, 55.

³² *Ibid.*: «vemos qué sentido intenso dio Spinoza al Ser, cuya presencia meditó sin cesar o, para decirlo mejor, experimentó en él como la plenitud misma».

hacer. ¿Qué es lo que le permite extender la experiencia que Spinoza hace de la exigencia de la felicidad a todo sujeto? Según nuestro parecer, Henry recurre a los instrumentos del existencialismo para hacer este salto de la experiencia vital del sujeto particular a todos los demás sujetos.

Recapitemos la línea de la interpretación henriana de Spinoza: según nuestro autor, Baruch Spinoza hace en sí mismo una experiencia vital que es la «exigencia de la felicidad». Esta exigencia es también deseo, pero un deseo que, como tendremos oportunidad de mostrar más adelante, permea todo el sujeto y orienta su visión de la realidad. La fuerza de esta «exigencia» o «deseo» es para Henry suficiente para justificar el edificio spinoziano:

La substancia es en suma el complemento, lo correlativo a esta exigencia fundamental que está en el principio de la filosofía de Spinoza y de la que ya hablamos. Esta exigencia absoluta que es la de la felicidad no podría encontrar su respuesta sino en un Ser que fuese él mismo absoluto y cuya posesión, en virtud de su infinitud, estuviese en condiciones de colmar y satisfacer el deseo que estaba orientado hacia ella y que la solicitaba imperiosamente³³.

Para Henry, no cabe duda que el deseo, o exigencia, de la felicidad tiene este «poder» para determinar la definición de la substancia spinoziana. ¿Por qué es tan evidente para nuestro autor este pasaje del deseo a la substancia? En nuestro parecer, es su referencia incuestionable al existencialismo que le lleva a extraer esta conclusión: «Que tal sea el significado existencial de la substancia spinozista, es algo de lo que no podemos dudar [...]»³⁴. Él parte del principio que Spinoza está, implícitamente, usando el principio del existencialismo que encuentra en la existencia del sujeto su misma esencia. Henry considera que Spinoza poseía una dimensión existencialista en su forma de filosofar. Partiendo de este presupuesto epistemológico, nuestro autor concluye que la experiencia de la exigencia de la felicidad y del Ser absoluto como respuesta, se considera extensible a todo sujeto: «Deberemos volver muchas veces sobre la garantía que representa, para toda conciencia tomada por la felicidad, el Ser absoluto y en sí»³⁵.

³³ *FS*, 55.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

Como confirmación de esta nuestra tesis sobre la interpretación existencialista de Spinoza³⁶ están las innumerables referencias de Henry, en el segundo capítulo de *FS*, a las características de la substancia que son identificadas a través de un análisis precisamente existencialista:

Por el momento sólo podemos indicar algunos de los múltiples sentidos que ya no son solamente lógicos o metafísicos, sino que son ante todo existenciales y que no hacen más que buscar y encontrar, a través de esas determinaciones intelectuales, la riqueza misma de la intuición que manifiestan³⁷.

Henry está convencido que las consideraciones de Spinoza sobre la substancia están muy determinadas por su experiencia personal, pero que es necesario justificar la validez de semejante procedimiento³⁸. En el fondo, se trata de argumentar lo que hemos ya descrito en nuestro primer capítulo: que una semejante experiencia tiene una validez epistemológica para elaborar una metafísica. La crítica contra la cual nuestro autor argumenta es la del subjetivismo, pues la realidad de la experiencia del sujeto pudiera hacer pensar que la substancia spinoziana no es más que un producto del espíritu del hombre: «Pero el spinozismo no podría sino rechazar lo que después de él otras filosofías se esforzarán por esclarecer y justificar, a saber, la idea según la cual el ser bien podría no ser una realidad en sí, sino un juicio del espíritu»³⁹.

Es interesante considerar atentamente la respuesta que Henry da a esta crítica del subjetivismo. No nos parece que nuestro autor haya dado una solución al problema, pues se limita a reiterar que la exigencia de la felicidad experimentada por el sujeto «pide» que haya un ser externo a su conciencia, en el cual pueda finalmente encontrar la plenitud de lo que desea. Henry no justifica la validez epistemológica de esta exigencia de la felicidad, sino que simplemente describe que, una vez aceptada dicha «exigencia», la única forma de explicar su presencia en nosotros es a través de la existencia de un ser absoluto que dependa sólo de sí mismo. Si no existiera la

³⁶ Estamos convencidos que la cuestión de las fuentes de la *tesis de maestría* es bastante más compleja que la simple visión de Longneux, que parece reducirla casi exclusivamente a la influencia de Jules Lagneau sobre Henry.

³⁷ *FS*, 55.

³⁸ *Ibid.*, 58 : «no podemos tampoco dejar de interrogarnos sobre la legitimidad de un tal planteo ni de preguntarnos si un tal pasaje de la esencia concebida y deseada no participa en alguna medida de la evidencia racional».

³⁹ *Ibid.*, 59-60.

substancia, entonces tampoco existiría nuestra experiencia de la exigencia de la felicidad y ésta es, según Henry, innegable en Baruch Spinoza y en cada uno de nosotros: «La felicidad absoluta, extática que soñó Spinoza supone la fusión con un Otro que nos arrebatara. No podría existir en una concepción que, haciendo del objeto una simple producción de nuestra conciencia, del Otro un efecto y como un prolongamiento de nosotros mismos, suprime de hecho ese Otro»⁴⁰. Es la búsqueda de la felicidad absoluta que nunca viene cuestionada y es un presupuesto inamovible en la interpretación henriana de Spinoza. La conclusión adquiere realmente una exactitud matemática: si esta exigencia de la felicidad es la realidad más segura entonces no puede no existir la substancia descrita por Spinoza.

Sin embargo, no nos parece que la pregunta por la racionalidad de esta opción de fundar el edificio de una filosofía en la exigencia de la felicidad esté respondida. Ya en sus obras posteriores, *Filosofía y fenomenología del cuerpo* y *La esencia de la manifestación*, Henry se hace más consciente de esta problemática y responde de forma exhaustiva a través de su propia asimilación del pensamiento de Maine de Biran y de Husserl. La solución reside en el redescubrimiento del sujeto como lugar del absoluto, integrando de este modo la experiencia personal con la construcción de una filosofía primera. La pre-visión de este recorrido es lo que intuimos estar a la base del giro hacia el sujeto dado por Henry en los capítulos sucesivos de su *tesis de maestría* y eso es lo que seguiremos examinando.

1.3 *El giro hacia el sujeto: unidad, voluntad, conocimiento, imaginación y sentimientos*

Llama la atención el hecho de que la parte central de *FS* (desde el capítulo cuatro hasta el octavo) sea enteramente dedicada al estudio del sujeto. El título del libro de Ferdinand Alquié, publicado veinte años más tarde, podría describir bien este recorrido de Henry desde la substancia hasta llegar a felicidad y al gozo de Dios: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, el descubrimiento metafísico del hombre en Descartes. De esta expresión nos interesa más bien la primera parte, aunque la influencia cartesiana de Henry ya se anuncia también en su *tesis de maestría*. El descubrimiento metafísico del hombre es una parte fundamental de esta

⁴⁰ *FS*, 61.

obra, pues el estudio de la substancia lleva Henry a detenerse en el sujeto como «lugar» epistemológico para conocerla o, como dirá nuestro autor a lo largo de toda su obra, lugar en el que la Vida se auto-revela. Sin embargo, no queremos aún entrar en este lenguaje típico henriano pero más característico del *La esencia de la manifestación* y de los escritos posteriores. Examinamos con atención los matices que Henry introduce en el estudio del sujeto en su capacidad de conocer la substancia.

La fuente de inspiración spinoziana que orienta este giro de Henry hacia el sujeto, es el famoso diálogo del *Breve tratado* entre el Amor, la Razón, el Entendimiento y la Concupiscencia. Comentando este texto, Henry nota que es el Amor que da a la Razón y al Entendimiento la meta hacia la cual caminar⁴¹. El Amor se pregunta, según Henry, si existe una felicidad para el hombre, y es la Razón que se encargará de indicar donde se podrá encontrarla. El «sí» a la certeza de dicha felicidad se encuentra ya en la misma pregunta, confirmando así que es en el sujeto mismo que nuestro filósofo se centrará: «un sí que está implicado por ella [por la pregunta], pues, ¿cómo el hombre buscaría la felicidad si ya no la hubiese encontrado [...]?»⁴². Es la pregunta misma que llama la atención de Henry, pues ella supone que es en el sujeto que la pone que se encontrará la respuesta. A partir de esta pregunta, el análisis henriano se desplaza hacia las diferentes dimensiones del sujeto en las que se puede profundizar la respuesta por la felicidad: la voluntad, la imaginación y la razón. La respuesta será la substancia, pero será en el sujeto que se podrá describirla, y así reconocemos en este método el germen del estudio de la Vida del sujeto absoluto.

La primera conclusión que Henry extrae del diálogo entre el Amor y la razón es la unidad de la substancia. Sería lícito preguntarnos a este punto ¿qué tiene que ver la unidad de la substancia con el sujeto? ¿Es cierta nuestra tesis sobre el giro que nuestro autor hace hacia el sujeto? Henry presenta la unidad de la substancia como la única respuesta válida a la inquietud de la búsqueda de la felicidad pues una multiplicidad de objetos no podría colmar la necesidad de una felicidad absoluta: «[...] el Entendimiento y la Razón responden que existe un tal Ser, que es la Naturaleza

⁴¹ *FS*, 73 : «Hecho significativo, es el Amor quien habla primero y pregunta si existe un Ser soberanamente perfecto, que no esté limitado por ningún otro».

⁴² *Ibid.*

concebida como una, eterna, infinita»⁴³. Sin embargo, es la fuerza de la inquietud del sujeto que hace que la Razón plantee la substancia única y absoluta como solución:

Esta intervención, manifiestamente subordinada a la exigencia implícitamente encerrada en la pregunta formulada por el amor, nos muestra claramente el rol de la razón, que evidentemente no es más que un medio al que le corresponde no decidir, sino sólo valorar una respuesta que la preexiste y que se le impone⁴⁴.

En realidad, el «Amor» que Spinoza presenta en el diálogo del *Breve tratado* representa para Henry el sujeto en su totalidad, en su unidad de espíritu encarnado pues es el que guía las facultades como son la Razón, el Entendimiento y la Concupiscencia. No podemos dejar de notar una correspondencia entre la unidad del sujeto, representada en el Amor, y la unidad de la substancia, como Henry mismo lo formula: «El vínculo que une el problema ético y existencial planteado por Spinoza y la concepción unidad de la substancia es así manifiesto. Es el Amor quien, deseando el objeto capaz de contentarlo plenamente y de darle la felicidad, pide a la Razón que le haga conocer este objeto»⁴⁵. Es la búsqueda de felicidad por parte del sujeto, experimentada como una exigencia absoluta, que impone a la Razón la solución de una sola substancia infinita. Dice Henry al final del tercer capítulo de *FS*: «La unidad de la substancia es la única garantía de la felicidad»⁴⁶, y nosotros decimos que la unidad del sujeto, experimentada en esta exigencia de la felicidad que se impone, es lo que lleva a descubrir la unidad de la substancia.

En este giro hacia el sujeto Henry pasa a examinar la voluntad así como la estudió Spinoza. ¿Por qué se hace necesario abordar el tema de la voluntad? Porque Henry se dirige hacia una experiencia del sujeto que pueda ser estudiada y que le ayude a construir una filosofía primera, base de todas las demás dimensiones filosóficas. Esta experiencia será, como tendremos oportunidad de ver más adelante, la auto-afección del sujeto. Pero antes de llegar a profundizar en ello, nos es necesario recorrer el camino que Henry hace a través de Spinoza para tener una captación más amplia de

⁴³ *FS*, 73.

⁴⁴ *Ibid.*, 73-74.

⁴⁵ *Ibid.*, 75.

⁴⁶ *Ibid.*, 76.

esta nueva área filosófica que se llamará fenomenología material. Este camino pasa por la problemática de la voluntad que es, sobre todo, la del libre arbitrio.

Para poder hablar de la voluntad en el sistema spinoziano, Henry introduce la problemática de la angustia y del temor. No es un acaso que, persiguiendo esa experiencia del sujeto que más tarde le llamará auto-afección, Henry introduzca uno de los temas preferidos de Kierkegaard: la angustia. Voluntad y angustia se encuentran en el terreno del sujeto pues la primera es reacción a la segunda. La voluntad es un movimiento que tiende a libertar el sujeto del peso de la angustia: «La doctrina spinozista de la unidad de la voluntad y del entendimiento se nos presentará cargada de sentido si vemos en ella, bajo el tropo de la especulación, un rechazo de la angustia»⁴⁷. En este sentido, Henry interpreta la concepción de la voluntad en Spinoza como una dimensión ben definida del sujeto que no tiende a perderse en una infinidad de objetos sino más bien a dar respuesta a la angustia que lo permea. Nuestro autor hace una lectura de Spinoza íntimamente relacionada con la finitud del sujeto, cosa que nos interesa notar particularmente pues nos reconduce al sujeto como lugar filosófico y a su realidad encarnada.

Hemos dicho que Henry considera la voluntad como respuesta a la angustia. ¿Qué es esta angustia que el sujeto encuentra en sí mismo? La angustia es la experiencia de ausencia y separación que el sujeto hace continuamente en sí mismo al relacionarse con el mundo: «Kierkegaard muestra que la angustia es esencialmente el contacto con el desconocido. Está ligada a la transcendencia. Consiste en ese estado naturalmente ambiguo en el que el se nos retira el ser y en donde no percibimos en su lugar más que la nada y el frío»⁴⁸. La experiencia de la angustia y del temor es anterior a la voluntad pues ésta es fundamentalmente el coraje de enfrentar las situaciones desconocidas que el sujeto encuentra en sí: «La voluntad, en efecto, si la consideramos como lo contrario de la satisfacción beata, conlleva un cierto coraje, a condición de entender por coraje la voluntad de enfrentar lo desconocido»⁴⁹.

Henry considera la doctrina spinozista de la voluntad totalmente subordinada a estas experiencias existenciales del sujeto. ¿Será una lectura lícita del filósofo de

⁴⁷ *FS*, 79.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

Amsterdam? ¿Dónde se apoya Henry para hacer semejante relación entre voluntad y angustia? Entramos en el análisis del concepto de libre arbitrio, abiertamente rechazado por Spinoza. Es precisamente aquí que Henry descubre el lazo profundo entre voluntad y angustia. El libre arbitrio, entendido como capacidad indeterminada del sujeto de querer alguna cosa, es negado por Spinoza. La unión entre voluntad y entendimiento, expuesta en el libro II de la *Ética* Prop 48, tiene como objetivo afirmar que el hombre no posee una voluntad indeterminada: «No hay en el alma (espíritu) voluntad alguna absoluta o libre; sino que el espíritu es determinado a querer esto o aquello en virtud de una causa, que a su vez es determinada por otra, y así hasta el infinito»⁵⁰. El entendimiento guía la voluntad a querer algo concreto y no indeterminado. La indeterminación de la voluntad no podría llevar el sujeto a la felicidad. Una vez más es la búsqueda de la felicidad que sirve de brújula a Henry para interpretar a Spinoza:

Un análisis existencial de la voluntad es entonces apropiado para esclarecer la incompatibilidad que existe entre la felicidad y el poder absoluto e infinito, incompatibilidad que la separación de la voluntad y del entendimiento no hace más que subrayar. Es aquí donde hay que buscar la razón de la crítica radical que Spinoza opone al libre arbitrio⁵¹.

Henry asocia la determinación (o finitud), que orientará la voluntad, con la experiencia de la angustia y del temor. Para nuestro autor, la voluntad se centra necesariamente en superar esta situación existencial que el sujeto vive en sí mismo: «La angustia es así apartada, porque la voluntad no sobrepasa de ninguna manera la apercepción, porque la afirmación no puede en ningún momento desbordar el terreno seguro y claro del entendimiento»⁵². Concluimos que el análisis henriano de la voluntad nos ha acercado aun más a un estudio del sujeto que merece ser profundizado. La experiencia de la angustia nos remitirá a un modo de conocimiento muy diferente de las ideas claras y distintas de Descartes. Nos centramos precisamente en la visión henriana del conocimiento en Spinoza.

⁵⁰ B. SPINOZA, *Obras completas*, 179.

⁵¹ *FS*, 82.

⁵² *Ibid.*, 80.

Los capítulos V, VI y VII de *FS* de Henry nos introducen en su interpretación de la epistemología spinoziana. Se estudia el significado y el modo del conocimiento de la verdad según Spinoza, para hacer notar que es en el espíritu (y no en las cosas del mundo) que el filósofo de Ámsterdam dice de poder encontrarla: «Así pues, el esfuerzo de Spinoza, tendió a mostrarle a esta conciencia un terreno que escapa a los caprichos del mundo y a la contingencia de sus objetos»⁵³. En estos tres capítulos, Henry explicará con detalle el por qué de la respuesta racionalista que Spinoza dará a la exigencia de la felicidad y, al mismo tiempo, mostrará con gran novedad, que hay algo de más profundo en esa respuesta «matemática» que viene dada a través de la *Ética*. Sigamos entonces el recorrido que Henry hace del proceso epistemológico de Spinoza para lograr captar esta novedad en su interpretación.

El rechazo de la dimensión de la imaginación y la sobrevaloración de la razón es visto por Henry, en el quinto capítulo, como una reacción a la inseguridad y a la angustia que el conocimiento de la exterioridad provoca. En este sentido, es una consideración semejante a su reflexión sobre la voluntad pues se trata de una reacción al contacto del sujeto con el mundo: «La deificación de la razón resulta así del deseo de la conciencia de ya no ser dependiente de una exterioridad que significa, para ella, incertidumbre, desconocido, angustia»⁵⁴.

En este mismo capítulo también comenta Henry la visión spinoziana del conocimiento dado por la fe en la Escritura. Nuestro autor nos conduce así, una vez más, al terreno de la vida del sujeto: «La crítica “racional” que Spinoza presenta de la Escritura se apoya en una exigencia subjetiva»⁵⁵. ¿Cuál es esta exigencia subjetiva? La de la felicidad: «La fe es una afirmación a pesar del mundo. Para Spinoza que busca la salvación desde este mundo y en este mundo, la fe es incompatible con la felicidad»⁵⁶. La respuesta de Spinoza a la búsqueda de felicidad, parecería ser el racionalismo que nos conduce a la substancia única, pero Henry demuestra que la solución «matemática» del filósofo de Ámsterdam no es aún un punto de llegada sino una etapa de dicha búsqueda.

⁵³ *FS*, 89.

⁵⁴ *Ibid.*, 93.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, 94.

La frase con la que se concluye el capítulo V indica la dirección del recorrido de Henry en su interpretación de Spinoza: «Las líneas inalterables que traza el Espíritu en la extensión inteligible dibujan también el santuario precioso de una felicidad inviolable. Las matemáticas son tal vez lo más humano que hay»⁵⁷. Hay algo anterior al racionalismo de la substancia que lo ha «llamado» en causa para que construyera el santuario de la felicidad y ese algo está profundamente radicado en el sujeto:

La mediación racional, que se apodera de la intuición originaria del spinozismo, no resulta del juego inexplicable de nuestras facultades intelectuales interesadas por manifestarse sin que podamos dar razón de ello; sino que es imperiosamente exigida por el deseo que tiene la conciencia de cubrir el Objeto de su amor de garantías y la certeza del conocimiento inteligible⁵⁸.

El deseo de la conciencia parece ser una dimensión del sujeto que es anterior a la respuesta del racionalismo. El giro hacia el sujeto nos sitúa en su conciencia y, aún más concreto, en su deseo de felicidad y de aprender el Amor. Dicho deseo se explica en el sistema spinoziano como una etapa de su epistemología, como un género de conocimiento. Es lo que pasaremos a considerar.

1.4 *Los géneros de conocimiento del sujeto integral*

Hasta este punto de *FS*, Henry se adentra en las distintas facetas del sujeto con el objetivo de encontrar en ellas un indicador hacia la meta de la felicidad, hacia la substancia. En esta búsqueda, hemos llegado a la conciencia del sujeto que ahora, no solo nos indica la necesidad de lograr su unión con la substancia, sino que nos enseña que ella misma es lugar de esa unión: «El problema de la felicidad consiste ahora en la determinación del vínculo que une Dios al hombre. Exige que sea resuelta esta cuestión previa: ¿qué es el hombre?»⁵⁹. La pregunta por la conciencia (del capítulo V) se ha puesto ahora en la forma de pregunta por el hombre mismo. ¿Cuál es la razón de esta equivalencia entre la conciencia y el hombre, entre la conciencia y el sujeto? Es a través de la conciencia que el hombre conoce, pero ésta no se limita a la dimensión racional sino que abarca al sujeto en su totalidad. Para el joven Henry, hablar de los

⁵⁷ *FS*, 100.

⁵⁸ *Ibid.*, 99-100.

⁵⁹ *Ibid.*, 101.

géneros de conocimiento es reconocer los distintos modos del sujeto en sí mismo a través de los cuales él aprende la verdad.

La visión del conocimiento como una experiencia de todo el sujeto es reconocida por Henry ya en la consideración de ese primer género mencionado en capítulo VI de su *FS*:

Lo que constituye el interés de un análisis del conocimiento del primer género, ya sea del conocimiento sensible o del conocimiento de oído, es que su significación desborda ampliamente el plano propiamente especulativo y gnóstico en donde el conocimiento parece encerrarnos, y que el cuadro sombrío que nos pinta compromete nuestra existencia entera, en lo que tiene de más íntimo y concreto⁶⁰.

Se nota por parte de Henry un alejamiento del conocimiento puramente especulativo y, al mismo tiempo, una cierta fascinación por las posibilidades que los escritos de Spinoza presentan de descubrir un modo de conocer con todo nuestro ser: «Es fácil de ver entonces que la pasión no concierne sólo a las modalidades de nuestro conocimiento, sino también las modalidades de nuestra acción y nuestro ser»⁶¹. Aunque la pasión, entendida como afección interior del sujeto provocada por el contacto con la exterioridad, sea rechazada como garantía de la felicidad⁶², es de todos modos fuente de una importante constatación: el hombre es deseo de felicidad en su contacto doloroso y angustiado con el mundo. Antes de pasar a examinar la interpretación que nuestro autor hace de los dos siguientes géneros de conocimiento, nos parece importante remarcar la visión integradora que tiene de la vivencia humana de la angustia, de la contingencia y del contacto con la exterioridad: son realidades que Henry presenta como parte del proceso cognitivo y, además, reveladoras de una concepción del «conocimiento» que no es sólo racional. Este matiz de su pensamiento se nota en los distintos significados que atribuye al término «conocimiento» en los textos antes citados, identificándolo unas veces con la racionalidad y otras con la parte más existencial del sujeto. Sólo más tarde, como veremos en nuestro tercer capítulo,

⁶⁰ *FS*, 105-106.

⁶¹ *Ibid.*, 106.

⁶² *Ibid.*, 111: «Contemplando sus deseos, el hombre cuenta todavía sus infelicidades [*malheurs*]. No hay felicidad en la pasión». Sin embargo, notamos que, en este punto, estamos en desacuerdo con la traducción de Cherniavsky pues el texto original de Henry no utiliza el término «*desirés*» sino más bien «*plaisirs*». Mientras el deseo es fuente de ese conocimiento del sujeto integral, el placer no lo es pues es más reductivo.

equipado con la filosofía biraniana, logrará Henry dar una mayor consistencia epistemológica y metafísica al sujeto como instrumento y contenido ontológico.

El segundo género de conocimiento es expuesto por Henry después de haber hecho una clara crítica a la eficacia de la razón en su relación con los deseos. Según nuestro autor, es evidente que Spinoza da un rol preponderante al deseo, delante del cual la razón es simplemente impotente: «Antes que Schopenhauer y antes que Freud, la mirada penetrante y la extraordinaria lucidez de Spinoza desenmascaran y ponen al desnudo esta verdad irónica y dolorosa según la cual no deseamos una cosa porque la juzgamos buena, sino que la juzgamos buena porque la deseamos»⁶³. La respuesta que da Henry a esta cuestión es que, en Spinoza, conocimiento y deseo son recíprocamente inmanentes⁶⁴, aunque dicha afirmación no sea tan fácil de demostrar. De hecho, como ya hemos visto en algunos pasajes de las notas de Lagneau, este famoso estudioso de Spinoza no relacionaba el racionalismo spinoziano con el deseo, sino más bien lo situaba como una filosofía en la que prevale un intuicionismo aún menos encarnado que el de Platón: «Él [Spinoza] introduce así el sentimiento en la vida desde arriba, y solamente desde arriba, racional, para combatir el sentimiento de abajo, imaginativo. Contraste absoluto con Platón y con los subjetivistas que lo admiten en todos los niveles, como auxilio e iniciador»⁶⁵. Al igual que Lagneau, Henry explica la «aversión» de Spinoza a la imaginación, pero afirma, en contraposición, que hay una relación intrínseca entre deseo y razón. Es más, valora como positiva la información que nos da el primer género de conocimiento que es de «abajo» (para usar la terminología de Lagneau). En nuestra opinión, estamos delante de una interpretación de Spinoza que es propia de Henry y que preanuncia lo que será la columna central de su sistema filosófico. Continuamos examinando esta original relación entre razón y deseo que nuestro autor ve en el segundo género de conocimiento spinoziano.

La razón es vista como un esfuerzo de la conciencia para llegar a unirse al Ser, es expresión de algo más profundo que sus propios razonamientos. La relación entre

⁶³ *FS*, 114-115.

⁶⁴ *Ibid.*, 118.

⁶⁵ J. LAGNEAU, «Quelques notes », 381: «Il introduit ainsi le sentiment dans la vie par en haut, et par en haut seulement, rationnel, pour combattre et supprimer le sentiment d'en bas, imaginatif. Contraste absolu avec Platon et le subjectivistes qui l'admettent à tous les degrés, comme auxiliaire et initiateur».

razón y deseo no es explícitamente dada por Spinoza y por eso, en este punto en concreto, nuestro autor no cita el filósofo de Ámsterdam. Se trata más bien de un corolario del teorema IX del libro III de la *Ética* en el que leemos que el deseo es la consciencia del esfuerzo del sujeto hacia la substancia, un esfuerzo que tiene su lugar en la integración entre alma y cuerpo: «Este esfuerzo, cuando se refiera al alma sola, es llamado Voluntad; pero cuando se refiera a la vez al alma y al cuerpo, es llamado apetito. [...] *el Deseo es el apetito acompañado de la consciencia de sí mismo*»⁶⁶. En el fondo Henry se muestra consecuente hasta el final con su fascinación por el diálogo del *Tratado Breve* ya antes mencionado pues es el Amor que guía la búsqueda de la felicidad, mientras que razón y entendimiento le sirven en la tarea⁶⁷:

AMOR. Veo, hermanos, que mi ser y perfección dependen totalmente de vuestra perfección. Y, dado que la perfección del objeto que vosotros habéis percibido, constituye vuestra perfección, y que de la vuestra procede, a su vez, la mía, decidme sin rodeos, os lo suplico, si habéis captado un ser que es la suma perfección y no puede ser limitado por algo distinto, y en el cual yo estoy comprendido⁶⁸.

En nuestra opinión, es precisamente de la «alianza» entre Amor, Razón y Entendimiento expresada en la sencillez de este diálogo que Henry deduce que así lo es para Spinoza en toda su *Ética*. Los géneros de conocimiento son una progresiva toma de consciencia del Amor, del deseo que el sujeto tiene de unirse al Ser y vivir la felicidad. El segundo género, correspondiente a la razón, nos revela una faceta de la idea que antes era desconocida, es decir, la idea como deseo: «La respuesta de la *Ética* es simple: la idea puede todo contra el deseo porque, comprendida bien, ella misma es un deseo, un deseo más grande»⁶⁹. Henry ve en el racionalismo del segundo género un modo original de Spinoza de negar que éste puede ser la fuente de felicidad del individuo: «[...] el conocimiento se revela incapaz de darnos la felicidad puesto

⁶⁶ B. SPINOZA, *Ética* III, Teor IX, 201.

⁶⁷ *FS*, 116: «Pero cuando la inteligencia fue radicalmente condenada, sus pretensiones ridiculizadas, y su rol reducido al de un sirviente dominado por nuestros deseos, ¿qué poder podemos otorgar todavía a la Razón para regular nuestras afecciones [*affections*], si la idea no puede hacer nada contra el deseo?».

⁶⁸ B. SPINOZA, *Tratado breve*, 71.

⁶⁹ *FS*, 116.

que no vio más allá del Ser absoluto y autentico, que es Dios, y que es el único que puede legitimar y consolidar nuestro amor»⁷⁰.

Es solo después de este *excursos* sobre esta nueva concepción del deseo que Henry expone el segundo género de conocimiento según Spinoza que es comprensión de las cosas a nivel racional:

Pero [el conocimiento del segundo género] ya es para nosotros liberación y libertad, pues comprende las cosas. Comprender una cosa es descubrir su necesidad. Y descubrir la necesidad de una cosa supone que nos identifiquemos con esta necesidad, que esta necesidad sea del espíritu⁷¹.

El proceso cognitivo se centra ahora en el sujeto, no porque se haya negado la presencia de las cosas externas sino porque se centra en la comprensión que éste tiene de cada cosa. La descripción henriana corresponde a una especie de reducción fenomenológica en la que se pasa del contacto con las cosas (conocimiento del primer género) a la relación del sujeto con la necesidad que encuentra en cada cosa. Sin embargo, como ya hemos visto repetidamente a lo largo de la tesis de Henry, la razón que percibe la necesidad de las cosas, es un elemento más en un contexto epistemológico más amplio. Aunque sea una mejor garantía de la felicidad, pues no presenta la fluctuación de las pasiones, la razón sigue sin ser la plenitud del conocimiento. Ella nos sirve para considerar una realidad nueva, que pasa desapercibida al nivel cognitivo de nuestro contacto con el mundo, que es precisamente el sujeto en su integralidad.

Al igual que para el conocimiento de primer género, nuestro autor ve en este segundo género una afirmación sobre la búsqueda de la felicidad por parte del sujeto en su integralidad pues las ideas adecuadas, propias de este modo, permean, según él, nuestras acciones y deseos⁷². El aparente esfuerzo por hacer de la razón un puerto seguro para que la felicidad se ancle en la serenidad de los pensamientos claros y distintos, se vuelve, según Henry, una ulterior confirmación de la necesidad de

⁷⁰ *FS*, 119.

⁷¹ *Ibid.*, 126.

⁷² *Ibid.*: «En el conocimiento del segundo género, en efecto, siendo las ideas que son inmanentes a los deseos y a las acciones del hombre ideas inadecuadas de las cuales éste encuentra sólo en sí mismo la causa y la verdad, el hombre no sacará sino de sí mismo los motivos de los actos de los que será verdaderamente autor».

acceder a ella a través de un nuevo abordaje del sujeto. Este conocimiento es la aplicación de la razón en «entender» la necesidad de las cosas⁷³ provocando así una dependencia de ésta con relación a la interioridad del sujeto. Ahora esta dependencia habla de la incapacidad de la razón de ser fuente de la felicidad y, por lo tanto, es un instrumento en esa búsqueda. Los matices de la extraordinaria interpretación henriana de Spinoza se hacen numerosos en esta descripción de los modos del conocimiento, evidenciando el sujeto como un tejido complejo de dimensiones que se complementan continuamente: la pasión que nos revela el deseo del hombre; el deseo que en su múltiples variaciones suscita la intervención de la razón; la razón que se descubre permeada por un deseo más profundo; este deseo que apela al entendimiento para comprender las cosas y liberarse de la tristeza, para después volver a encontrarse con ella, pues la dependencia de la interioridad del sujeto le hace una vez más consciente de sus límites. No hay una progresión lineal desde los sentimientos hasta la razón como si las dimensiones del sujeto fuesen en una jerarquía rígida sino que Henry describe un subseguirse de estos rasgos hasta llegar al conocimiento de la felicidad: «Así, pasando de la pasión a la acción, no abandonamos nada, puesto que todo lo que había de positivo en la pasión subsiste y puesto que no suprimimos más que la nada»⁷⁴. No se desprecia ninguna dimensión del sujeto, como se tuviéramos que prescindir, con nostalgia, de una parte de nosotros mismos para llegar a la felicidad: «El progreso moral no está ligado a ningún arrepentimiento, a ningún remordimiento, y por eso es un verdadero un progreso hacia la felicidad»⁷⁵.

Concluimos este análisis henriano del conocimiento del segundo género identificando el punto de inflexión que le hace pasar al grado siguiente en esa progresión que él ha llamado «de la conciencia»⁷⁶. El sentimiento de la tristeza, que la razón había superado a través de su capacidad de entender las cosas, se vuelve a introducir en el sujeto, porque esta misma razón ha evidenciado que la búsqueda de la felicidad pasa por un tipo de conocimiento de la esencia del sujeto que, a su vez, la

⁷³ *FS*, 127: «La posibilidad que tiene la conciencia de reducir lo que padece en beneficio de lo que comprende está, por otra parte, implicada en las relaciones que las afecciones tienen con el conocimiento y con sus objetos».

⁷⁴ *Ibid.*, 128.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ El progreso de la conciencia es precisamente el título que Henry da a este capítulo que presentemente estudiamos.

supera: «Pero inversamente, la inteligencia es derrota de la tristeza, porque al suprimirnos toda dependencia interior, le da a nuestra esencia su plenitud y le permite realizarse libremente en un despliegue alegre»⁷⁷. ¿Por qué decimos que éste es el punto de inflexión de un género de conocimiento al otro? Porque la razón, una vez empeñada en comprender las cosas llega a la comprensión del sujeto mismo y, en ese terreno, se encuentra con sus límites. La tesis de Henry será precisamente demostrar que esa «compresión de sí mismo», que también se podría llamar «consciencia de sí mismo» se hace a través de un instrumento que no es la sola razón. ¿Qué instrumento es este? Intentaremos mostrar en nuestro tercer capítulo que se trata del sujeto absoluto o de la Vida, pero por el momento nos centraremos en lo que pensamos ser la formulación más elemental de esta realidad por parte del joven Henry, formulación a la que ha llamado «gozo en Dios».

Nuestro autor describe el conocimiento del tercer género en Spinoza como una experiencia que el sujeto hace al estar inmerso en el Ser. No se trata de una conclusión meramente racional referente a la existencia del Ser como fundamento de todas las cosas sino que, aun con más intensidad que en los otros dos géneros, es todo el sujeto que se involucra en el proceso de conocimiento. Es esclarecedora la comparación que Henry hace entre la filosofía estoica y aquella spinoziana, pues mientras la primera busca alcanzar ciertos principios morales a través de la voluntad del sujeto, la segunda encuentra en el interior de estos mismos principios el deseo y el sentimiento necesarios para cumplirlos:

Todo el esfuerzo de la *Ética* tiende a hacernos superar el estado del conocimiento racional, que tomaba como objeto a las nociones comunes sin unirnos a las cosas concretas, para hacernos percibir al contrario nuestro vínculo inmediato con las esencias singulares y nuestra unión íntima con Dios que las constituye y que es, en ellas, lo más real que ellas poseen⁷⁸.

El sentimiento y el deseo, que podríamos haber pensado que correspondían solamente al conocimiento del primer género, son ahora mencionados también en el tercer género, haciéndonos ver de este modo la visión más profunda que Henry tiene

⁷⁷ *FS*, 129.

⁷⁸ *Ibid.*, 131.

de éstos: «Ya no concebiremos nuestra felicidad, porque la sentiremos»⁷⁹. El pasaje de la razón a un tipo de sentimiento estable que es conocimiento del ser por excelencia, nos es evidente. Como ya hemos visto anteriormente, y ahora tendremos la oportunidad de profundizar, Lagneau acusaba Spinoza de haber introducido en su recorrido filosófico un sentimiento religioso sin un fundamento real en el sujeto: «Tenemos que reprochar a Spinoza por haber separado demasiado Dios de la naturaleza, por no haber divinizado suficientemente los modos, obras de la *imaginación*. La vida no está en las ideas puras, elementos abstractos conocidos como modos eternos de los sentimientos, sino en los sentimientos mismos»⁸⁰. Una vez más, mostraremos como Henry, aun dejándose influenciar por la visión de Lagneau, no coincide exactamente con ella y, además, la supera con matices provenientes del existencialismo de su época.

El camino recorrido por Henry a través de Spinoza nos ha llevado hasta la comprensión que el sujeto tiene de las cosas. En esta comprensión es el propio sujeto que se siente involucrado en aquello mismo que está intentando comprender, y se da cuenta que lo hace en su doble realidad de ser alma y cuerpo a la vez. En esta toma de conciencia de su comprensión de las cosas, el sujeto se da cuenta de que todo tiene que depender del ser para que se mantenga en la existencia y, de todas las cosas que considera, su alma y su cuerpo ocupan un lugar privilegiado: «Estamos compuestos por un cuerpo y un alma. En tanto finito, el cuerpo no es nada. Pero en tanto es, participa necesariamente del ser absoluto, es todo. En tanto finita, nuestra alma tampoco es nada, pero en tanto es, es el pensamiento mismo de Dios»⁸¹. Al considerarse a sí mismo, como alma y cuerpo, el sujeto se descubre en la relación con una realidad que es distinta de sí mismo aunque esté unida a sí mismo. Esta realidad es Dios, es la substancia absoluta que, sin embargo, es conocida a través esta toma de conciencia y no a través de conceptos: «El conocimiento del tercer género nos muestra precisamente este principio absoluto, que es Dios, que es la causa de todas las

⁷⁹ *FS*, 131.

⁸⁰ J. LAGNEAU, "Quelques notes", 398 : «On doit reprocher à Spinoza d'avoir trop séparé Dieu de la nature, de n'avoir pas assez divinisé les modes, œuvres de l'*imagination*. La vie n'est pas dans les pures idées, éléments abstraits conçus comme éternels des sentiments, mais dans les sentiments mêmes».

⁸¹ *FS*, 132.

esencias y de todas las existencias y en la que toda cosa reposa. Este conocimiento de Dios es intuitivo»⁸². Examinamos ahora el significado de la expresión «conocimiento intuitivo de Dios» que Henry usa en su descripción del conocimiento del tercer género en Spinoza.

El aparato conceptual de la *Ética* puede fácilmente despistarnos del objetivo de aprehender la centralidad del pensamiento spinoziano. Esto es lo que puede suceder con el término «intuición» visto que, en el contexto filosófico post-cartesiano, podría ser interpretada como una facultad puramente intelectual. Henry se esfuerza precisamente en demostrar que la intuición spinoziana es de otro carácter pues ya no se trata de comprender las cosas, como en el conocimiento del segundo género, sino más bien tener una experiencia que es doble: por un lado es una experiencia (hecha en la inmanencia) de la necesidad del ser absoluto y por otro, es una experiencia que para el sujeto es gozo: «Conocer, o más bien reconocer, esta identidad esencial e íntima del alma y de Dios, experimentarla en un gozo supremo, he aquí en qué consiste la beatitud»⁸³. La intuición en Spinoza, según nuestro autor, es una experiencia del sujeto. ¿Qué tipo de experiencia es esta? Henry le llama el «sentimiento del Ser», que no niega ni aparta la razón, pero es fruto de un modo de conocer del sujeto que es más amplio que la razón. Esta expresión necesita de algunas aclaraciones para ser bien entendida, pues el sentimiento de este tercer género de conocimiento no es del mismo tipo de los sentimientos largamente descritos en las definiciones de la segunda parte de la *Ética*.

El sentimiento del Ser (del ser absolutamente necesario) se distingue del sentimiento de los seres, que es una experiencia ordinaria, por el hecho de que involucra la razón en la comprensión de la necesidad del Ser que es causa de todos los demás seres, asociándola con el gozo que, en sistema henriano será una dimensión que recorre el sujeto como alma y cuerpo⁸⁴:

Con la beatitud, se sustituye el sentimiento del ser empíricamente constatado y simplemente dado, que es el sentimiento que todos los hombres tienen de sí mismos, o de

⁸² *FS*, 133.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Basta por el momento recordar el análisis que Henry hace en *Genealogía de la psicoanálisis* del *videre videor* cartesiano. En este caso es el miedo que es considerado como fuente segura del conocimiento del sujeto.

las cosas, por el sentimiento del Ser absolutamente necesario, es decir, que no sólo es, sino que no puede no ser, es decir, que es eternamente⁸⁵.

Estamos en lo que Henry llama «la experiencia misma de Spinoza», el corazón de su sistema filosófico así como lo entiende nuestro autor. El conocimiento del tercer género se revela, de este modo, como una verdadera experiencia metafísica, en la línea de lo que hemos profundizado en nuestro primer capítulo. Henry hace una referencia específica al sujeto Baruch Spinoza y a su experiencia del Ser: «Pero esto no es cierto sino bajo la condición de conservar toda la interioridad del Ser, toda su profundidad de ser que define la profundidad misma de la experiencia de Spinoza, la certeza de su felicidad»⁸⁶. Esta experiencia se hace a través del sentimiento interior que es lo que da coherencia al aparato conceptual:

No podemos comprender el pensamiento spinozista y ser justos con él sino bajo la condición de ver en esta dialéctica algo más que a ella misma, la expresión de una experiencia interna, sentida. Esta negación de la muerte, o más bien esta afirmación de la totalidad del ser, Spinoza la experimentó⁸⁷.

Particularmente interesante es la referencia implícita que Henry hace a la carta XII que Spinoza escribió a Lodewijk Mayer en la que nos confirma la interioridad de esta experiencia en el sujeto, llevándonos una vez más a considerar el lazo entre el tercer género de conocimiento y el sujeto integral como instrumento epistemológico. La expresión que cita Henry es «*Infinita essendi fruitio*», en el contexto de la distinción entre durada y eternidad, siendo esta última descrita como un gozo infinito de la existencia o del ser⁸⁸. Esta referencia nos muestra la clara intención de Henry de ver el sistema spinoziano a la luz de este modo de conocer que no sólo incluye la razón y el deseo sino también esta capacidad del sujeto de gozar interiormente del Ser absoluto.

Concluimos esta sección sobre el conocimiento del tercer género con la constatación de que, es precisamente en este punto que Henry hace el puente con una experiencia de la vida, tema al que dedicará el resto de su obra filosófica. Podemos decir que nos encontramos delante del pasaje del sistema spinoziano al henriano. Lo

⁸⁵ FS, 138.

⁸⁶ *Ibid.*, 140.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ B. SPINOZA, *Spinoza: Correspondencia*, 129-136.

que es la experiencia de la eternidad en Spinoza, Henry lo va a leer como experiencia de la Vida.

Nuestro autor introduce la cuestión de la «vida» en Spinoza a través de una citación implícita de la *Ética* que identificamos como el teorema LXVII de la Parte IV: «El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría consiste en una meditación no sobre la muerte, sino a propósito de la vida»⁸⁹. Esta vida viene descrita, como lo hará más tarde innumerables veces, no como la vida biológica, ni como la vida del contacto diario con las cosas del mundo, sino como una realidad interior de carácter apodíctico: «Evidentemente, no podía ser la vida biológica, esa vida perpetuamente expuesta, enteramente bajo la dependencia de las causas exteriores [...]»⁹⁰. La vida a la que se refiere Spinoza en la cita mencionada es, según nuestro autor, la unión con el Dios que descubre en sí mismo, en su propia vida interior: «Pero conoció otra vida, la Vida eterna, pues el Ser con el cual él poco a poco se identificó, y al cual confió su destino, era ese Ser necesario que tiene en sí la existencia eterna»⁹¹. Se trata del primer lugar en los escritos de Henry en el que menciona la vida con la «V» mayúscula, asociándola no solamente a una interioridad vaga en el sujeto, sino a su unión con el Dios que encuentra en su interior: «el alma, uniéndose con un objeto eterno, deviene eterna como él, alcanzando lo más profundo que hay, la producción interna del ser, la Vida»⁹².

Como tendremos la oportunidad de constatar en el próximo capítulo, el aparato conceptual de Henry se enriquecerá grandemente a través de su asimilación de la filosofía de Maine de Biran y de Husserl, hasta llegar a la formulación de la Vida como esencia de la manifestación. Sin embargo, en esta descripción que hace de la Vida en *FS*, usa algunos términos menos elaborados que son de gran ayuda para entender la realidad a la que llama «Vida». En concreto, nos referimos a su mención de la Vida como «producción interna del ser» o como manifestación en la interioridad del sujeto⁹³. La Vida es así vista como una realidad de la que el sujeto se hace

⁸⁹ B. SPINOZA, *Obras completas*, (*Ética* IV, Teor LXVII), 325.

⁹⁰ *FS*, 141.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, 142.

⁹³ *Ibid.*: «Vivir es preferir, en vez del placer y las manifestaciones de la vida a través de las existencias, lo más interior en ella, la vida misma».

consciente en su mismo interior, una realidad el cuyo estatuto ontológico es ya en cierto modo preanunciado por Henry y que se prefigura como unión con el Ser necesario y causa de toda las existencias. En este acceso a la realidad interior de la Vida, el Gozo (*Joie*), es un instrumento epistemológico de gran originalidad pues toca el sujeto en su integralidad, como podremos en seguida profundizar.

1.5 *Razón, sentimiento, gozo*

El conocimiento del tercer género en Spinoza no parece ser totalmente del agrado de nuestro autor. En sus comentarios se nota el deseo de complementarlo de alguna forma, como si para Henry el filósofo de Ámsterdam se hubiera quedado al borde de un descubrimiento que no llegó hasta el final. En concreto, critica la excesiva importancia dada por Spinoza a la razón, aunque haya dejado intuiciones suficientemente ricas para que ese mismo límite se pudiera superar. En los últimos tres capítulos de *FS* notamos ya latente esa forma de análisis y crítica de un autor (en este caso Spinoza) que más tarde será por él ampliamente usada en varias de sus obras⁹⁴: recoge las intuiciones hacia la Vida del pensamiento en cuestión y las complementa con lo que faltaría para entrar en esa realidad primera que es profesada por Henry.

En Spinoza, la percepción interior de la Vida como unión al Ser absoluto es algo de carácter racional. Retomando las notas de Jules Lagneau, Henry sigue su opinión de que el spinozismo puede ver la unión del sujeto con el Ser absoluto como una operación únicamente racional, interpretando al Ser como un Objeto eterno que no deja espacio a la interioridad del sujeto:

Metafísica de diamante, dice siempre Lagneau, en donde el pensamiento mismo es fijado en eterna e inmóvil cristalización. Finalmente, no hay más lugar para lo subjetivo, que está todo entero en el Objeto. No hay Vida más que por el Objeto al que la conciencia se refiere eternamente. Pero a este objeto, Spinoza lo quiso racional. [...] El Dios de Spinoza es perceptible por la razón⁹⁵.

⁹⁴ Recordamos de un modo especial la *Genealogía de la psicoanálisis* en la que Henry examina las obras de Descartes, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Freud y Husserl con este mismo método, apreciando lo que él considera los acercamientos de estos autores a la realidad de la Vida del sujeto absoluto y señalando lo que él considera las insuficiencias de éstos.

⁹⁵ *FS*, 144-145.

Una vez más se verifica que Henry no se ha identificado totalmente con la interpretación de Lagneau. Al mismo tiempo que afirma que en Spinoza Dios se puede conocer racionalmente, dice que para éste la Razón es un sentimiento: «La Razón, finalmente, es un sentimiento. Vemos que el spinozismo es una teoría de la gracia racional. Esta es su grandeza, y su paradoja»⁹⁶. Dicha paradoja es examinada con más atención en el capítulo X de *FS*, en el que Henry presenta una osada interpretación de la evolución del pensamiento spinoziano. Según él, avanzando en su sistema filosófico, Spinoza ha cambiado su visión del Ser absoluto, acercándose substancialmente a una concepción del Ser como una realidad a la que se puede acceder solamente con herramientas epistemológicas del sujeto integral. Dicho de otro modo, Henry afirma que Spinoza se acerca a la visión cristiana del absoluto, identificando en ello rasgos personales que se pueden conocer solamente a través de una epistemología que considera todo el sujeto como fuente de conocimiento, y no solamente su razón. Examinamos los pasajes fundamentales de esta interpretación que Henry hace de Spinoza.

Henry reitera que en Spinoza, a pesar del complicado aparato conceptual y de la forma geométrica de su exposición, la verdadera fuente de inspiración es la experiencia de la búsqueda de la felicidad. Este hecho se hace evidente cuando verificamos que la exigencia de la racionalidad entra en contradicción con la exigencia de la felicidad y es ahí, según nuestro autor, que Spinoza se ve obligado (en virtud de la fidelidad a esta experiencia) a hacer modificaciones en su sistema:

Pero cuando esta incompatibilidad se volvió manifiesta, y porque, sin confesárselo, creía más en esta experiencia primordial y concreta de la felicidad que en ideas muertas, Spinoza no dudó en corregir sus afirmaciones primeras, lo que hizo surgir, en el interior del spinozismo, una serie de modificaciones que son el resultado de esta preocupación fundamental por la felicidad. Entre ellas, las principales consisten en los cambios aportados a la manera de concebir la Alegría, Dios y el individuo⁹⁷.

⁹⁶ *FS*, 145.

⁹⁷ *Ibid.*, 147. Cherniavsky opta por traducir la palabra francesa «joie» por alegría. A nosotros nos parece más adecuada la palabra «gozo» que en castellano tiene un sentido más profundo y más relacionado con la afectividad y por eso, en nuestra opinión, más fiel al texto henriano.

Nos parece especialmente rico de significado este pasaje en el que Henry identifica, según él, un importante punto de inflexión en el sistema de Spinoza. Los conceptos en cuestión son el Gozo, Dios y el individuo. Según nuestro autor, el concepto de Gozo del libro III de la *Ética* se refiere solamente a un pasaje de una perfección a otra, mientras que en el libro V de la misma obra, Spinoza introduce el Gozo como un estado del sujeto que está relacionado con su unión con el Ser: «Desde el punto de vista en el que estamos ubicados, esa concepción, que hace consistir la Alegría en el despliegue de una perfección y en la presencia a sí del Ser, nos pareció preferible a la que ve en ella un estado transitorio y un pasaje»⁹⁸. El recorrido de los géneros de conocimiento nos ha llevado a reconocer la presencia en el sujeto, después de su consciencia de ser contingente y dependiente del Ser, de un estado interior que se puede describir como «gozo de la dependencia del ser», como armonía entre sus acciones externas y su interioridad: «La beatitud es ese estado soberanamente activo del alma, en donde nada altera su Vida, en donde sus acciones exteriores están perfectamente de acuerdo con su naturaleza interna, es decir, con Dios»⁹⁹. De aquí concluimos que Henry se fija en la realidad del Gozo por ser un instrumento epistemológico que integra la razón (sin ella el sujeto no se daría nunca cuenta de su contingencia y dependencia del Ser), pero que va más allá de ella pues es un estado de la existencia del sujeto que le permite vivir de un modo peculiar su realidad interior y su presencia en el mundo. Una vez más, notamos como Henry se acerca a definir el Gozo, la Vida o la felicidad misma, a través de elementos de una ontología que se anunciaba como nueva y que se concretizaría solo con su estudio de Maine de Biran, como tendremos ocasión de verificar en nuestro tercer capítulo.

La exigencia de la búsqueda de la felicidad llevaría a Spinoza, según Henry, a la nueva concepción del Gozo del libro V de la *Ética* y, consecuentemente, a formular a Dios como un ser personal, dotado de la capacidad de gozar en sí mismo y amar a los seres humanos: «Así, exigencias subjetivas llevaron al autor de la *Ética* a reintroducir en Dios la Alegría que había excluido bajo el pretexto de combatir el antropomorfismo. Pero entonces, si Dios es alegre, es consciente. Si es consciente, es

⁹⁸ *FS*, 151.

⁹⁹ *Ibid.*, 142.

una persona»¹⁰⁰. A nosotros, no nos interesa tanto la formulación spinoziana del Dios personal, cuanto la razón por la cual Henry dice que Spinoza llega a esa conclusión. Una vez más, Henry atribuye a las «exigencias subjetivas» la razón de los cambios en el sistema spinoziano. Este Gozo, característica del sujeto, es una especie de categoría¹⁰¹ a través de la cual es posible conocer al Ser absoluto. Con Henry, no se va más allá de la física (metafísica) sin ser a través de la física (inmanencia del sujeto): «Es la Alegría, y no un cualquier atributo metafísico sin ninguna medida común con el hombre, lo que ahora constituye la esencia del Todo»¹⁰².

Nuestro autor siente la necesidad de ir más allá de Spinoza y no le parece suficiente que el Gozo sea el único modo, en cuanto perteneciente a la inmanencia del sujeto, de acceder a la substancia. De la «categoría» del Gozo pasamos así a una consideración sobre el sujeto mismo visto desde dos dimensiones fundamentales: desde su interacción y dependencia con las causas externas y finitas que lo rodean, y desde la dependencia interna de su esencia a la substancia: «hay, por un lado, una causalidad externa en la duración y, por otro, una causación interna, que parte de la substancia, y que desciende directamente a cada modo finito, que adhiere así interiormente a Dios»¹⁰³. Mientras que el Gozo se refería a un estado benéfico de dependencia del sujeto a la substancia, ahora se trata de una conciencia que tiene el sujeto de su ser puesto en existencia a través de la substancia. Estamos delante del inicio de la formulación de la auto-generación del sujeto en la Vida, que se desarrollaría más tarde a lo largo de la obra henriana. Es posible que sea esta la razón por la cual Henry se refiere a la relación interna del sujeto con la substancia como «causación». El término en sí mismo evoca la puesta en existencia del sujeto por parte de la substancia, por parte de Dios.

Continuando el análisis del pasaje del Gozo a la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo, nos encontramos con su presencia en mundo. La realidad del hombre en el mundo, la experiencia de separación que el sujeto experimenta en relación a las cosas

¹⁰⁰ *FS*, 151.

¹⁰¹ Usamos aquí el término «categoría» pensando ya en el análisis biraniano de las categorías que Henry hace en *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, aunque en la *tesis de maestría* nuestro autor no lo mencione en este modo.

¹⁰² *FS*, 155.

¹⁰³ *Ibid.*, 165.

del mundo y a los demás sujetos, y la angustia de la vida vivida en la temporalidad son realidades demasiado arraigadas en el ser humano para que no se tengan en cuenta a la hora de usar todas sus dimensiones como instrumentos epistemológicos válidos. Henry intuye que hay algo de válido en la experiencia aparentemente totalmente negativa del sufrimiento y de la angustia. Las influencias existencialistas de Kierkegaard y de Sartre se hacen notar en la acogida que Henry tiene del ser del no-ser: «Nuestra intención no es, sin embargo negar la existencia del Ser auténtico y de sostener una filosofía pesimista [...], sino mostrar que la estructura del ser no es tan simple como nos lo querían hacer creer los Eleatas [...] y que hay también un ser del no-ser»¹⁰⁴. En esta crítica de Henry a Spinoza vemos ya en germen lo que serán las dos grandes regiones ontológicas por él descritas, siendo la de la exterioridad la más sorprendente dado que, en general, se identifica nuestro autor como uno que rechaza esta misma exterioridad. A la exterioridad como región ontológica dedicaremos una buena parte de nuestro capítulo siguiente.

1.6 *Hacia la experiencia metafísica henriana*

La nueva concepción del Gozo le lleva Henry a continuar a extraer conclusiones sobre Dios y sobre la inmortalidad del alma. Sin embargo, lo que nos interesaba era confirmar que nuestro autor había encontrado en Spinoza un instrumento epistemológico que fuera más allá de la pura razón, cosa que ha quedado demostrada. Hará falta, sin duda, aclarar y especificar en que consiste exactamente este Gozo, que se presenta como una consecuencia del conocimiento del tercer género.

Nos llama la atención el hecho de que Henry insista tanto en el efecto «brújula» que la exigencia subjetiva de la búsqueda de la felicidad tiene en el sistema de Spinoza. Sin embargo, es su opinión que dicha experiencia no baste para elaborar un sistema filosófico completo. Según Henry, la falta de capacidad de la exigencia spinoziana para integrar en el sistema la realidad de la separación entre sujeto y mundo, hace que este sea incompleto: «Ahora bien, quizás el spinozismo no reconoció lo que implicaba una separación radical de lo eterno y de lo empírico. Esto se explica, una vez más, por las exigencias subjetivas de Spinoza que quiso encontrar,

¹⁰⁴ *FS*, 173.

desde este mundo, su felicidad»¹⁰⁵. Nos surge la pregunta: ¿Qué experiencia subjetiva propone Henry como «brújula» para orientar su sistema filosófico que le hace integrar con éxito la realidad de dicha separación? Nuestro autor parece recoger las intuiciones spinozianas sobre el sujeto integral para encontrar, precisamente en la articulación de sus distintas dimensiones, la experiencia metafísica que le guiará en la construcción de su filosofía primera.

¹⁰⁵ *FS*, 176.

CAPÍTULO III

Sujeto y exterioridad como regiones ontológicas

En el prefacio la obra que examinaremos en este tercer capítulo, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Michel Henry se presenta como un pensador que abre una nueva área de investigación que él mismo intitula «Fenomenología de la vida». La vida como «auto-donación» o como «hecho primitivo» son algunas de las expresiones usadas por nuestro autor para describir esta realidad que, a su modo de ver, es primordial para el sujeto. En los muchos escritos de Henry posteriores a esta obra, la realidad de la Vida del sujeto se describe abundantemente con expresiones que se transformarían en el vocabulario «henriano» como por ejemplo: «la vida se siente, se experimenta a sí misma. No es que ella sea algo que posee, como añadidura, esa propiedad de sentirse a sí misma, sino que esa es su misma esencia: el puro probarse a sí misma, el hecho de sentirse a sí misma»¹.

Siendo presente en todos los hombres de todos los siglos, la Vida permanece, según nuestro autor, como una ilustre desconocida que sin embargo, periódicamente, se hace notar a través de algún pensador (como es el caso de Maine de Biran) que nos ayuda a reconocerla: «La ocultación del pensamiento de Maine de Biran por la “cultura” actual [...] es consecuencia de una ocultación más antigua, ligada a la esencia misma de la vida»². Pero ¿qué es esto a lo que él llama Vida?³, ¿Qué es lo que

¹ M. HENRY, *De la phénoménologie I*, 49 : «La vie se sent, s'éprouve elle-même. Non qu'elle soit quelque chose qui aurait, de plus, cette propriété de se sentir soi-même».

² *FFC*, 22.

significa hacer una fenomenología de la Vida? Nos parece absolutamente necesario presentar un estudio a profundidad de lo que nuestro autor entiende por este término para poder demostrar el alcance de su sistema a la hora de dialogar con los máximos exponentes de la filosofía occidental. El término «Vida», y el tratamiento que Henry hace de él en sus escritos posteriores a *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, es suficientemente amplio y complejo para que se dé paso a interpretaciones variadas y hasta incluso opuestas entre ellas. De hecho, no son pocos los comentaristas que tienden a ver en este lenguaje de Henry un solipsismo velado, una versión moderna de las filosofías de Spinoza o del idealismo alemán o simplemente una filosofía con demasiadas influencias de la teología cristiana⁴. Una de las tesis de este nuestro tercer capítulo es, precisamente, mostrar que el pensamiento de Henry en esta obra que aquí examinamos a mayor detalle, contiene formulaciones del concepto de «Vida» que por ser menos elaboradas en el nuevo lenguaje «henriano» y más cercanas al análisis biraniano, nos permiten comprender mejor el valor fenomenológico, epistemológico y ontológico de dicho término.

Los pasajes de Spinoza a Biran y de Biran a Husserl nos parecen fundamentales para poder comprender el significado de la «Vida» en Henry. Dichos pasajes se ven con claridad en este libro sobre la filosofía de Biran, a través de numerosos análisis de los movimientos internos y externos del sujeto, entrando sucesivamente en las posibilidades ontológicas y epistemológicas de estas realidades. Nuestro capítulo tratará primeramente de los aportes epistemológicos que Henry elabora a partir del análisis biraniano del sujeto. Sólo después pasaremos a examinar la nueva ontología henriana que pone como fundamento el sujeto absoluto y, desde ahí, define por primera vez en sus escritos lo que entiende por «Vida»⁵.

³ De hecho este sería el título de una conferencia de Henry dada en la Universidad del Québec en Trois Rivières en el año 1977.

⁴ P. Grosos, en su artículo «Michel Henry ou le dernier système» en *Les études philosophiques*, 197-218, menciona varios de estos comentaristas incluyéndose a él mismo en ellos: «Si cette “philosophie du christianisme” de Michel Henry, en cela très cohérente avec l’ensemble de son œuvre, relève bien d’une métaphysique de la subjectivité conçue comme pure immanence, pure présence à soi, pure auto-affection, elle révèle alors son extraordinaire singularité en se rattachant paradoxalement aux philosophies du système historiquement propres à l’idéalisme allemand» (P. GROSOS, «Michel Henry ou le dernier système», 197).

⁵ Recordamos que en nuestro capítulo anterior ya habíamos apuntado la mención que Henry hace en su tesis de maestría al concepto de Vida, pero en ese texto inicial se encuentra aun muy asociado a la terminología y visión spinoziana de la Vida.

1. El giro epistemológico hacia el sujeto integral

Según una de las principales conclusiones de nuestro anterior capítulo, Henry se interesa particularmente por esas dimensiones del sujeto que le llevan a formular una u otra concepción de la realidad. Así, en Spinoza ha visto que la búsqueda de la felicidad, por parte del sujeto Baruch Spinoza, le llevó a formular la concepción de la substancia única, mientras que en Maine de Biran se fija en su análisis del sujeto (en su realidad racional y corporal) como un instrumento epistemológico. De este giro hacia la realidad del sujeto en su totalidad (lo que hemos llamado «sujeto integral» y que corresponde a lo que Henry llama el «sujeto absoluto») haremos el centro de nuestro estudio en esta primera sección, mostrando cómo se trata de un giro epistemológico que le servirá a Henry para posteriormente definir las dos regiones ontológicas fundamentales que constituirán la base de su propuesta de filosofía primera.

Sin entrar aún en detalles sobre la importancia de distinguir entre las cuestiones epistemológicas y ontológicas del pensamiento henriano, haremos solamente mención del ya destacado debate sobre los conceptos de carne y cuerpo en Henry. E. Falque, en su artículo «*Ya-t-il une chair sans corps ?*»⁶, pone precisamente en cuestión la validez del uso del concepto de «carne» en Henry pues le parece prescindir del análisis fenomenológico más básico que considera el cuerpo material del sujeto en contacto con el mundo⁷. Mostraremos, sin embargo, que la oposición de Henry al uso del concepto de cuerpo para referirse al sujeto tiene justamente por objetivo no confundir la realidad epistemológica con la ontológica. La carne es la realidad ontológica del sujeto en su integralidad de cuerpo y espíritu y, en ese sentido, hablar del cuerpo del sujeto sería caer en el dualismo platónico o en el cartesiano. El cuerpo es la percepción que el sujeto tiene de su realidad material, percepción válida para el campo de la biología o de otras ciencias semejantes, pero insuficiente para determinar la ontología del sujeto. Intentaremos mostrar la importancia de esta distinción que, en nuestro parecer, se verifica más claramente en *FFC* que en las obras posteriores de Henry.

⁶ E.FALQUE, «Y a-t-il une chair sans corps?», 43-75.

⁷ *Ibid.*, 44: «Dit autrement, tout se passe comme si la chair, c'est-à-dire l'épreuve de notre propre vie, devenait ici tellement envahissante qu'elle viendrait à oublier qu'elle possède et même s'éprouve au moins matériellement, et visiblement, dans et par un corps».

1.1 *El sujeto y la exterioridad como puntos de partida fenomenológicos*

El uso filosófico del término «exterioridad» ha ganado más peso, en la segunda mitad del siglo pasado, a partir de las obras de dos de los exponentes de las llamadas «nuevas fenomenologías» francesas: Emmanuel Lévinas y Michel Henry. Sin embargo, el contenido de dicho concepto es un lugar común de la filosofía francesa, teniendo su máximo representante en Descartes. La duda cartesiana, aunque usada como método para la obtención de una certeza apodíctica, pone en relieve el contraste entre el sujeto pensante y la realidad externa que él percibe a través de los sentidos:

Supondré entonces que hay, no un verdadero Dios que es fuente soberana de la verdad, sino un cierto genio maligno, no menos astuto y engañoso que poderoso, que ha empleado toda su destreza para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas *exteriores* que vemos no son más que ilusiones y engaños, de los cuales se sirve para sorprender mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, como si no tuviera sentido alguno, pero creyera erradamente tener todas esas cosas⁸.

Herederos de esta tradición, Levinas y Henry reflexionan de modo más detenido sobre dicha realidad, aunque con métodos y resultados muy distintos. El autor lituano hace de la exterioridad un punto de apoyo, dedicándole una de sus obras más conocidas: *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*⁹. La exterioridad será el encuentro con el otro sujeto que solo se puede dar precisamente fuera de uno mismo. Mientras que Henry, aparentemente, hace de este concepto un lugar filosófico a evitar, como si representase un abordaje que sólo nos puede llevar al error y a una sociedad en la que el sujeto es instrumentalizado. Esta es, según nuestro autor, la consecuencia, no de la ciencia sino de su ideologismo, que profesa como único saber la percepción de la realidad como objetos que están delante de nosotros: «En otros términos, la experiencia científica se desarrolla en el prolongamiento de la experiencia perceptiva, y como tal no conoce más que ob-jetos»¹⁰. El ob-jeto está siempre fuera del sujeto, en la exterioridad, y en su afán de conocerle el sujeto se ignora a sí mismo: «Ser un ob-

⁸ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 169.

⁹ E. LEVINAS, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*.

¹⁰ M. HENRY, «Ce que la science ne sait pas», 426: «En d'autres termes, l'expérience scientifique se développe dans le prolongement de l'expérience perceptiva, comme celle-ci ne connaît que des ob-jets».

jeto significa: estar puesto delante, llegar a ser visible, mostrarse a una eventual mirada; de tal manera, que el hecho mismo de ser colocado delante es la ob-jectividad del ob-jeto y es la exterioridad del mundo que crea la visibilidad»¹¹.

La exterioridad en Henry es frecuentemente criticada, hasta el punto que algunos de sus comentadores le consideran un filósofo «sin mundo»¹². Sin embargo nos preguntamos si es realmente así que nuestro filósofo ha planteado su sistema. Qué el concepto de exterioridad sea ampliamente criticado por él, queda patente ya sólo con los pocos ejemplos que hemos presentado. Lo que no nos parece tan evidente es que ello implique que se le pueda llamar un fenomenólogo sin mundo. De hecho, la exterioridad entendida como la realidad con la cual el sujeto se confronta en su existencia como siendo el elemento distinto de sí mismo, es fundamental en el sistema henriano. Comenzaremos demostrándolo con algunos importantes extractos de *FFC* para pasar a un análisis de la influencia de Kierkegaard en Henry en su relación con el mundo.

Nos situamos en el contexto del análisis que hace Henry de la ontología biraniana, aunque de momento no nos detengamos en el aspecto ontológico porque lo queremos profundizar más adelante. Una de las categorías biranianas (que a su vez se desarrollan a partir de las categorías kantianas) examinadas por nuestro autor es la substancia. Según Henry, Biran llega a la categoría de substancia a partir de una experiencia combinada que el sujeto hace de sí mismo y del mundo: «El origen de la idea de substancia es la alteridad del mundo, o mejor dicho el fundamento de tal alteridad, el término resistente sobre el que se apoya todo lo que habitará el mundo»¹³. Esta conclusión es derivada de la descripción biraniana de lo que es el continuo resistente, descripción que es precisamente la experiencia que el sujeto hace del mundo como un otro distinto del sí mismo. En el contexto de su filosofía tan centrada en la experiencia trascendental, sorprende que Henry afirme explícitamente la

¹¹ M. HENRY, «Ce que la science ne sait pas», 426: «Etre un ob-jet veut dire: être posé devant, devenir visible, se montrer à un éventuel regard, de telle façon que c'est le fait d'être posé devant, c'est l'obj-ectivité de l'ob-jet, l'extériorité du monde qui crée la visibilité».

¹² Así introduce Paul Audi su libro intitolado *Michel Henry*, dándolo como una opinión generalizada en el círculo filosófico actual: «Michel Henry (1922-2002), philosophe et romancier, appartient à la famille des phénoménologues “sans monde” [...] que l'on pourrait opposer à celle des phénoménologues “du monde”» (contra-portada).

¹³ *FFC*, 65.

igualdad de valor dada al mundo y al sujeto: «en el biranismo, la existencia del continuo resistente goza de la misma certeza absoluta que la existencia de la subjetividad y, por ejemplo, del esfuerzo. El mundo es tan cierto como mi propia existencia»¹⁴.

Henry hace suyo este punto de partida biraniano, configurando su epistemología desde estos dos «mundos»: el sujeto y lo que lo rodea. No nos parece que Henry elimine el ser trascendente con su análisis privilegiada del sujeto, sino que, tomando la exterioridad y sujeto como puntos de partida fenomenológicos, se centra subsiguientemente en este último. Su lectura de Biran nos lo confirma: «El hecho primitivo es, en realidad, una “dualidad primitiva”; ambos términos de esta dualidad gozan por igual de una certeza irreducible [...]»¹⁵. Posteriormente a esta «dualidad primitiva», nuestro autor opera su especial reducción fenomenológica para descubrir el verdadero ser del sujeto, pero también el verdadero ser de la exterioridad. Ésta, es aceptada en su generalidad (es un punto de partida a la par del sujeto) pero para ser examinada al detalle, se necesita explicitar lo que es el ser mismo del sujeto que la analizará. Henry lo explica con el ejemplo de la distinción entre saber que hay un algo fuera de nosotros (el continuo resistente) y saber que está constituido por determinados sonidos o colores. La reducción fenomenológica biraniana mete entre paréntesis estos detalles sobre la exterioridad, pero no lo hace con la exterioridad en sí misma:

Los modos de la sensibilidad – colores, sonidos, olores, etc – que se apoyan sobre el continuo resistente para constituir el mundo sensible, desaparecen por efecto de la reducción, mientras que el continuo resistente permanece dentro de la esfera de certeza junto al ser puro del ego reducido al esfuerzo¹⁶.

A esta misma conclusión, aunque por una vía ben distinta, llega P.Audi en su biografía de Michel Henry. Para el comentarista francés, es evidente que Henry no ignora la existencia de la exterioridad¹⁷, ni se cierra en el feudo del sujeto absoluto

¹⁴ *FFC*, 65.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Aprovechamos para señalar lo que nos parece ser una contradicción en el análisis que Audi hace de la fenomenología henriana. Si en este punto reconoce la importancia que Henry da a la

para olvidarse de lo que lo rodea, pero lo dice en virtud de la riqueza con la cual Henry describe en sus novelas la arquitectura de la naturaleza y del hombre mismo. Haciendo referencia a la más brillante obra literaria de Henry, *L'amour les yeux fermés*, Audi nos recuerda la belleza de sus descripciones de la ciudad de Aliahova, de los paisajes circunstantes y de cada personaje de la novela¹⁸, para poder finalmente decir que semejantes consideraciones no son las de un despreciador del mundo¹⁹.

Lo mismo no se puede decir de otros comentadores de Henry que, no considerando atentamente su influencia biraniana (con su consecuente asunción de la exterioridad como punto de partida fenomenológico), se apresuran a calificar la reducción henriana de solipsismo y cerrazón del sujeto en sí mismo. Tal es el caso de X. Tilliette que, aún comentando la importancia de la inspiración biraniana de Henry, afirma su exclusión de la exterioridad: «Poniendo en causa el primado ontológico de la trascendencia (y de la objetividad) se encamina hacia una “nueva región” y confiere a la ontología una “nueva dimensión”, originaria, toda immanente, sin exterioridad»²⁰. El filósofo de Montpellier es descrito por Tilliette como uno que busca el núcleo del sujeto y olvidándose completamente del mundo que lo rodea: «[...] procura, con obstinación y con una pasión inquieta, el corazón de la ipseidad, un origen secreto, una invisibilidad, un sujeto sin mundo, un estremecimiento puro»²¹. Sin embargo, somos de la opinión que estas críticas ignoran el análisis que Henry hace de la exterioridad partiendo de Biran. Aunque el texto *Filosofía y fenomenología del cuerpo* sea abundantemente citado por Tilliette, no hace referencia a las afirmaciones radicales de Henry sobre la exterioridad como punto de partida del análisis del sujeto. Como demostraremos más adelante, se trata de una interpretación de Henry que desconoce la oposición originaria de la que él parte, oposición que se formula como la experiencia

exterioridad en sus novelas, sería de esperar que la buscara también en su obra filosófica, o que al menos indicara la aparente contradicción entre la literatura y la fenomenología henriana.

¹⁸ P. AUDI, *Michel Henry*, 41: «Il n'est qu'à voir comment il décrit le monde extérieur dans ses romans: l'attention scrupuleuse qu'il porte, par exemple, dans *L'amour les yeux fermés*, à l'architecture de la ville d'Aliahova, aux façades altièrres des bâtiments et à leurs entablements, aux places, aux jardins, aux ruelles, aux toits d'or et aux flèches écarlates des campaniles [...]».

¹⁹ *Ibid.*: «... n'est vraiment pas celles d'un contempteur du monde!».

²⁰ X. TILLIETTE, «La philosophie de Michel Henry», 636: «La mise en cause du primat ontologique de la transcendance (et de l'objectivité) achemine à une “région nouvelle” et confère à l'ontologie “une nouvelle dimension”, originaire, tout immanente, sans extériorité».

²¹ *Ibid.*: «vise avec obstination, avec une passion ombrageuse, le cœur de l'ipséité, une secrète origine, une invisibilité, un sujet sans monde, un pur frémissement».

de la separación. Lo que es cierto es que para Henry la exterioridad y el yo tienen el mismo estatuto ontológico: «La oposición entre el yo y el no-yo es una oposición entre el ser del esfuerzo y el ser del mundo, es una oposición ontológica»²².

Igualmente crítico de la concepción henriana de la exterioridad es J.C. García en su estudio *Finitud, carne y subjetividad*: «Por eso, no podemos dejar, sin subrayar, que el valor del cosmos en la vida del sujeto henriano resulta en verdad comprometido: una fenomenología tan inmanente que debe prescindir, necesariamente, de la distancia, del horizonte y el mundo [...]»²³. Las afirmaciones del filósofo de Montpellier sobre la vaciedad del mundo son interpretadas con un sentido ontológico mientras que en realidad, en nuestro parecer, se tratan de consideraciones epistemológicas sobre la necesidad de analizar el horizonte y todo aquello que nos está distante desde la plena consciencia de quién es el sujeto que analiza.

De hecho, García cita²⁴ el artículo de Henry *Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale*, en el que Henry describe el mundo como: «esa totalidad fenomenológica vacía»²⁵, para ratificar la negación henriana del mundo. Sin embargo, no podemos ignorar el contexto de dicha expresión, pues Henry está comentando el problema de la conciliación de la existencia del sufrimiento humano con la existencia de Dios, argumentando que la categoría del sufrimiento humano no se podrá encontrar en la exterioridad sino solamente en el sujeto. Es desde la perspectiva epistemológica del sufrimiento que el mundo es «esa totalidad fenomenológica vacía» pues en él no se encontrará la manifestación de un fenómeno que es inherente al sujeto.

Sin tomar en cuenta esta distinción henriana entre el estatuto epistemológico del mundo y su estatuto ontológico, será siempre necesario tachar a nuestro autor de solipsista y fenomenólogo sin mundo. Es el análisis más atento de la influencia biraniana en Henry que nos permite adquirir una visión más completa y rica de nuestro autor y captar su intención de desvelar la esencia misma del sujeto para que el mundo por él habitado (y aceptado como un hecho primitivo) sea lugar de despliegue del hombre y no de su perdición. El instrumento epistemológico de las categorías

²² FFC, 68.

²³ J.C. GARCÍA, *Finitud, carne e intersubjetividad*, 682.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie IV*, 84.

biranianas será un elemento fundamental en el sistema henriano, para entender la integración entre sujeto y exterioridad.

1.2 *De la razón como deseo a las categorías transcendentales del sujeto*

Desde su primer escrito sobre la felicidad de Spinoza hasta el ensayo sobre la filosofía biraniana, se nota en Henry un considerable crecimiento en su propuesta filosófica. En esta última obra se perfila un instrumento epistemológico muy elaborado que es precisamente el sujeto mismo en su integralidad. Si el gran descubrimiento de *La felicidad de Spinoza* fue, como hemos comentado en nuestro anterior capítulo, que el filósofo de Ámsterdam usó su deseo de felicidad como brújula para construir su sistema, Henry descubre con Maine de Biran que es todo el sujeto que debe orientar la construcción del sistema filosófico. Tal es el sentido de la interpretación que Henry hace de las categorías biranianas, ya no como simples conceptos, como en Kant, sino como realidades constitutivas del sujeto mismo. Como tendremos oportunidad de constatar, las categorías biranianas son un paso fundamental para establecer el sujeto integral como el instrumento epistemológico por excelencia.

Henry sigue a Biran en su valoración positiva de Descartes y Kant, afirmando también él, con el filósofo de Königsberg, la necesidad de un giro copernicano para entender los objetos a partir del sujeto y no al revés. La diferencia (sea en Biran que en Henry) está en lo que se entiende por «partir del sujeto» pues para Kant se trata de identificar los juicios intuitivos, a los que llama categorías, mientras para Biran (y consecuentemente para Henry) se trata de identificar las dimensiones del sujeto que le permiten examinar y conocer el mundo, es decir, las categorías transcendentales. Según Henry, la genialidad de Biran está precisamente en haber descubierto que el conocimiento del sujeto no está únicamente relacionado con su racionalidad sino que es fruto de lo que él es en su realidad inmanente y corporal: «Deducir las categorías significa, pues, para Maine de Biran, mostrar que estas tienen un modo de existencia anterior a aquel en virtud del cual se nos presentan en forma de ideas propiamente dichas, y que es en tal modo de existencia más originario donde tienen su

fundamento»²⁶. ¿Cuál es este modo de existencia previo? «Tal modo de existencia es la subjetividad en cuanto esfera de inmanencia absoluta»²⁷.

De la razón como deseo, ya mencionada por Henry en su *tesis de maestría*, pasamos a considerar todo el sujeto como instrumento epistemológico. Se entiende así por qué Henry, hablando de la influencia de Spinoza en su pensamiento, menciona al filósofo de Ámsterdam como aquél que le despertó a la importancia de la inmanencia: «Yo diría en primer lugar que es unos de los pocos, en Occidente, a defender una filosofía de la inmanencia. Pero lo que me distingue de él [...] es que su teoría de inmanencia permanece todavía especulativa»²⁸. Estamos delante del pasaje, en Henry, de la influencia spinoziana a la biraniana. Aunque Spinoza no haya llegado a la formulación del sujeto integral como lugar de revelación del ser y de la verdad (porque al final se decanta por describirlo todo a través de conceptos puramente especulativos como la substancia como pensamiento y como extensión), se acercó a ella en su método de elaboración filosófico. Henry descubre con novedad que Spinoza se acerca a la vida que el sujeto percibe en sí mismo a través del deseo de la felicidad. Sin embargo, es sólo con Biran que Henry encuentra la vía filosófica que no se desengancha de la experiencia del sujeto. Dicha vía es, precisamente, la descripción de las categorías transcendentales como realidades inmanentes en el sujeto integral.

Nos situamos en el presupuesto estudiado por nosotros en el primer capítulo: la validez epistemológica de la experiencia metafísica. Maine de Biran concibe las categorías como elementos esenciales de la experiencia transcendental del sujeto que le revelará el ser primordial: «Tan sólo la idea de inmanencia transcendental nos permite comprender lo que la categoría significa para Maine de Biran, no ya “*una actividad supuesta y no sentida*”, sino algo como una experiencia interna transcendental»²⁹. Sobre el estatuto ontológico de dicha experiencia y de las mismas categorías tendremos oportunidad de profundizar más adelante, por ahora nos limitamos a describir el proceso epistemológico para deducirlas. De hecho, Henry especifica que no se trata de una deducción en el sentido más racional del término

²⁶ *FFC*, 49.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ M. HENRY, *Entretiens* 134: «Je dirai d’abord qu’il est [Spinoza] un des seuls, en Occident, à défendre une philosophie de l’immanence. Mais ce qui me différencie de lui [...] est que sa théorie de l’immanence reste spéculative».

²⁹ *FFC*, 49.

sino más bien de una lectura de la interioridad del sujeto: «Y por ser verdaderamente trascendental, es decir, por estar apoyada sobre una esfera de inmanencia absoluta, la deducción biraniana de las categorías no es realmente una deducción, sino, como veremos más adelante, una simple lectura de las características fenomenológicas del ego»³⁰.

Las categorías identificadas por Biran (y recogidas por Henry) en la experiencia trascendental que el sujeto hace de sí mismo son: la causalidad, la libertad, la unidad, la substancia y la necesidad. La deducción es para Biran más bien una reducción que lleva el sujeto a preguntarse sobre la razón por la cual estos conceptos son esenciales en su contacto con el mundo. Una vez más confirmamos la tesis de nuestra precedente sección sobre la exterioridad en Henry: nuestro autor critica el monismo ontológico³¹ de quienes reconocen sólo lo que está fuera del sujeto, subordinándolo totalmente a la exterioridad. Sin embargo, aceptando la contraposición entre sujeto y mundo, es posible replegarse sobre el primero para después mejor entender el segundo. Desde el contacto con el mundo percibimos la importancia de estas categorías que, en un primer análisis, parecen ser las fuerzas que dan cohesión a los objetos y al todo que nos rodea, y Henry se pone la pregunta: ¿cuál es el origen de estas ideas esenciales y estructuradoras de la realidad que encontramos en nosotros? Kant las sitúa en el entendimiento puro, como conceptos originarios en la razón pura³².

Aún reconociendo, junto con Maine de Biran, la validez del recorrido kantiano que va desde la percepción de los objetos a la razón pura del sujeto, Henry lo considera incompleto. La unidad, la libertad, la substancia, así como las demás categorías, tienen más bien su origen en la subjetividad misma y este es, según Henry, uno de los puntos más originales de Biran: «*haber unido el problema de las categorías no al de la mente o al de la razón, sino al de la subjetividad*»³³. ¿Cómo lo demuestra?

³⁰ FFC, 50.

³¹ Criticando el empirismo de Hume afirma: «El empirismo conoce una sola región ontológica, la del ser trascendente y sensible. [...] es un monismo ontológico y afirma conocer una sola clase de experiencia y una sola clase de evidencia» (FFC, 51). La distinción entre monismo ontológico y la propuesta henriana de una dualidad ontológica quedará patente en nuestro cuarto capítulo.

³² E. KANT, CRP, 114: «Esta es la lista completa de los conceptos puros originarios de la síntesis contenidos a priori en el entendimiento, debido a los cuales éste es, a su vez, simple entendimiento puro. Efectivamente, sólo a través de ellos es capaz de entender algo de lo vario de la intuición, es decir, de pensar un objeto de ésta última».

³³ FFC, 50. El énfasis es de Henry.

Describiendo la experiencia interior que el sujeto tiene de ellas, haciendo ver de este modo que hay un conocimiento apodíctico que va más allá de la razón pura. Se trata de un conocimiento apodíctico que, como explicaremos en mayor detalle más adelante, es fruto de la experiencia que el sujeto hace de sí mismo en su integralidad.

El empirismo y el racionalismo, objeto de observaciones por parte de Henry en su comentario a Biran, basan su epistemología en válidas experiencias³⁴ del contacto con el mundo y del contacto del sujeto con su dimensión racional. Henry, contrariamente a lo que sus comentadores más críticos afirman, no está interesado en anular (ni ignorar) la dimensión «realista» del conocimiento, como se puede verificar en este texto muy conciliador sobre esta cuestión: «*No porque el empirismo sea incapaz de dar cuenta de nuestra experiencia del mundo y de las ideas que esta implica, sino más bien porque únicamente conoce esa forma de experiencia, Maine de Biran lo rechaza, y con ello rechaza también el racionalismo*»³⁵. Henry pretende más bien resaltar el conocimiento que la deducción biraniana de las categorías proporciona, que portará a un enriquecimiento epistemológico fundamental que es la inclusión, en la construcción de una filosofía primera, de la experiencia que el sujeto hace de sí mismo en su inmanencia. La deducción de las categorías biranianas es una experiencia³⁶ que le permite a Henry navegar entre el empirismo y el racionalismo sin abdicar de lo que cada uno tiene de positivo pero sin quedar tampoco atrapado en lo que tiene de incompleto.

La primera de las categorías examinadas por Henry es la de causalidad. Se trata de entender cómo nuestro autor conecta la causalidad, que es en Kant un juicio sintético *a priori*, con la experiencia que el sujeto hace de sí mismo. ¿Qué tiene que ver el concepto de causalidad con la experiencia que el sujeto hace de sí mismo? Parece un paso un poco difícil de dar. Las expresiones usadas por Henry para describir la deducción de las categorías biranianas son el embrión de lo que más adelante llamará

³⁴ Esta es la tesis de nuestro primer capítulo, en el que demostramos la validez epistemológica de una determinada experiencia que el sujeto hace, a la que se llama «experiencia metafísica». En este sentido, junto con Lotz y Vieillard-Baron, afirmamos que cada sistema filosófico se basa en una determinada experiencia metafísica que sirve de «brújula» a la hora de construir su edificio conceptual. Somos de la opinión que un diálogo entre distintas filosofías primeras deba tener en cuenta el punto de partida de cada una en cuanto a la experiencia metafísica que les inspira.

³⁵ *FFC*, 51. El énfasis es de Henry.

³⁶ Así describe Henry la visión de Biran sobre dicha deducción: «Puesto que para él la categoría era precisamente una experiencia (una experiencia sin duda muy particular)» (*FFC*, 52).

una «auto-revelación»: «A decir verdad, es la causalidad quien conoce la causalidad»³⁷. La razón es que, según la interpretación henriana de Maine de Biran: «la causalidad, al igual que todas las demás categorías, pertenece a “un orden de hechos más íntimos que constituyen al ser pensante y actuante, *en una relación de conocimiento inmediato consigo mismo*”»³⁸. De hecho Biran (y consecuentemente Henry) afirma que la idea de causalidad tiene su fundamento solo en el sentimiento del yo que es, más exactamente, el sentimiento del esfuerzo. El pasaje inverso de la causalidad como concepto a la causalidad como sentimiento del esfuerzo sólo se puede entender desde el abordaje epistemológico tan original de Biran y que Henry hace suyo: la interioridad del sujeto es mucho más rica y compleja que sólo su racionalidad y, además, sus conceptos son fruto de su ser en relación activa con el mundo. El abordaje epistemológico de Biran queda patente en muchos de sus análisis de las ideas fundamentales que rigen cada uno de los sistemas filosóficos más importantes de la historia. El *moi*³⁹ es, según él, el origen de estos conceptos:

Antes que el *moi* o sin él, no hay punto de conocimiento actual ni punto de conocimiento posible. Todo ha de ser derivado de esa fuente primera o ser recogido desde ella. Basta mirar dentro de nosotros mismos para tener la idea del ser, de la substancia, de la causa, del uno, del mismo, entonces cada una de esas ideas toman su origen inmediata en el sentimiento del *moi*⁴⁰.

Biran afirma que el origen de las categorías no se entiende sin tener en consideración el sentimiento que el yo tiene de sí mismo, pero sin nunca excluir su relación con el mundo: mundo y ego van juntos. No existe el mundo que no sea el mundo vivido por el sujeto, pero tampoco no existe sujeto que no lo sea sin la referencia al mundo visto que el sentimiento del *moi* es sentimiento íntimo del esfuerzo. El esfuerzo como sentimiento íntimo del yo, es siempre debido al contacto

³⁷ FFC, 59.

³⁸ *Ibid.*, 60.

³⁹ En este pasaje particular de Biran, hemos dejado adrede sin traducir el pronombre personal posesivo francés «*moi*», no substituyéndolo con el pronombre personal «yo», visto que en francés adquiere esa connotación reflexiva del sujeto sobre sí mismo que no se logra en la traducción al castellano. En el contexto del pensamiento biraniano, este «*moi*» significará el sentimiento que el sujeto tiene de sí mismo, algo semejante a la auto-afección henriana.

⁴⁰ MAINE DE BIRAN, *Œuvres de Maine de Biran* VIII, 218-219 : «Avant le *moi* ou sans lui, il n’y a point de connaissance actuelle ni possible. Tout doit donc dériver de cette source première ou venir s’y rallier. S’il suffit de regarder en nous-mêmes pour avoir l’idée de l’être, de la substance, de la cause, de l’un, du même, chacune de ses idées prend donc son origine immédiate dans le sentiment du *moi*».

del sujeto con el mundo y Biran lo demuestra a través de su análisis fenomenológica del origen del concepto de substancia. Identificando el mundo con el término «continuo resistente» o «resistencia orgánica», Biran lo sitúa como correlato del sujeto del esfuerzo, el *moi*. De este modo, es la relación entre los dos que provoca en el sujeto el concepto de substancia como substrato, como base de cualquier cosa. Aunque un poco extenso, vale la pena recordar dicho recorrido fenomenológico de Biran, como explicación del origen del concepto de substancia, pues nos dará luz sobre la influencia que ha tenido sobre nuestro autor:

Consecuentemente, él [continuo resistente o resistencia orgánica] está en algún modo *por debajo* de todos; él es la base constante, el verdadero *substratum*, o el sujeto propio de atribución, visto que, como dice Malebranche, nosotros no podemos impedir de *attribuir* al *corpo* aquello que el *alma sent*. Además, en este caso, hay que observar que el sujeto de las atribuciones pasivas, la resistencia orgánica, no es precisamente una abstracción pura, como tampoco lo es el sujeto del esfuerzo, el *moi*, a quien ella es correlativa⁴¹.

Nos asociamos a la lectura de Biran que Morera de Guijaro hace en su artículo intitulado «Problemática del Yo en Maine de Biran». En este estudio, Morera menciona precisamente este aspecto de la correlación entre sujeto y mundo tan presente en el pensamiento del filósofo de Bergerac: «Ser sujeto consiste en ser “relativo” y no absoluto, causa activa y no resistencia»⁴². Una dinámica de interacción entre sujeto y mundo que es igualmente compartida por Julián Marías, citado por Morera:

Maine de Biran [...] sustituye los conceptos “objetivos” o de “cosas” por conceptos *funcionales*: fuerza, resistencia. No se trata de un yo y de un objeto aislados e independientes, sino de realidades que se constituyen como tales en su *coexistencia*, que a su vez no es un simple estar juntos, sino una dinámica interacción⁴³.

Desde este análisis fenomenológico del sentimiento del yo relacionado con el mundo, se entiende por qué Henry, en esta obra en particular, no tiene problemas en

⁴¹ MAINE DE BIRAN, *Œuvres de Maine de Biran* VIII, 221: «Il est donc en quelque sort *au-dessous* de toutes ; il est la base constante, le véritable *substratum*, ou le sujet propre d’attribution, puisque, ainsi que le dit Malebranche, nous ne pouvons empêcher d’*attribuer* au *corps* ce que l’*âme sent*, et il faut observer ici que le sujet des attributions passives, la résistance organique, n’est point une pure abstraction, pas plus que ne l’est le sujet de l’effort : *moi*, à qui elle est corrélatif».

⁴² J. I. MORERA DE GUIJARO, «Problemática del Yo en Maine de Biran», 190.

⁴³ J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, 236.

identificar el mundo como una región ontológica fundamental. No estamos delante de una contradicción con sus escritos posteriores, sino que nos situamos en el paso de la reducción fenomenológica que él hace para después centrarse en el sujeto. En nuestro parecer, este paso se identifica más fácilmente en sus comentarios a Biran pues usa un lenguaje aún cercano al filósofo del siglo XIX y por ello, más comprensible que muchos de sus términos posteriores que dan realmente a su pensamiento, innecesariamente, un carácter enigmático⁴⁴ o casi esotérico. Colocando las categorías en el sujeto mismo, es decir, en la experiencia inmanente que este hace de sí mismo en su contacto permanente con el mundo, Henry lo eleva al estatuto de instrumento epistemológico por excelencia: «Porque el ego es causalidad, fuerza, unidad, identidad, libertad, las cosas resultan realidades, individualidades, y se aparecen con un poder autónomo que les pertenece en propiedad y que las define a nuestros ojos. *El mundo es el mismo porque yo soy el mismo*»⁴⁵.

Con todo esto, Henry está diciendo que no hay mundo que no sea observado a través del filtro de un sujeto que está en contacto con él. Es en este sentido que el mundo es siempre un mundo humano, aun cuando el hombre intente plantearlo con una visión puramente positivista. No es posible tener una idea de la realidad prescindiendo del sujeto. Una vez más, queda reforzada la idea de que Henry no rechaza el mundo en su fenomenología sino que lo tiene siempre en cuenta en su relación con el sujeto (cosa que quedará aun más manifiesta en la siguiente sección sobre la experiencia de la separación): «el mundo es un *mundo vivido por el ego* y no separado de él»⁴⁶. Sin embargo, es necesario aclarar que, en este contexto de los análisis biranianos, usamos el término separación para referirnos a la realidad del continuo resistente, de aquello hacia el cual el sujeto hace su esfuerzo. Henry dice que el sujeto no está separado del mundo para decir que está en relación con el mundo. Nosotros usamos el término «separación» (desde el lenguaje de Ferninand Alquié) para expresar precisamente esa correlación entre sujeto y mundo que están uno delante del otro, es decir, separados.

⁴⁴ En este punto en algo estamos de acuerdo con la valoración de X. Tilliette que califica la principal obra henriana, *L'Essence de la manifestation*, como difícil y con meandros y circuitos que se repiten incesantemente como el rumor de las ondas del mar (X. TILLIETTE, «Une nouvelle monadologie», 633).

⁴⁵ *FFC*, 60-61.

⁴⁶ *Ibid.*, 60.

1.3 *La separación como experiencia del sujeto y de la exterioridad*

La consideración del sujeto y de la exterioridad como los dos polos del conocimiento filosófico tiene raíces más profundas que una mera descripción fenomenológica de nuestra inserción en el mundo. La contraposición sujeto-objeto nos habla de una realidad basilar que es el hecho de la separación. El sujeto que percibe el objeto como uno distinto de sí mismo, experimenta la realidad de una separación que se encuentra presente en todas las dimensiones de su conocimiento del mundo y de sí mismo. Estamos convencidos que el concepto (o más bien la experiencia) de la Vida descrito por Henry tiene gran relación con esta experiencia de la separación entre interioridad y exterioridad.

Son varias las influencias henrianas que nos llevan a afirmar una vez más la importancia de la exterioridad en nuestro autor, contrariamente a aquello que, como ya hemos visto, se suele comentar. Ferdinand Alquié, Søren Kierkegaard y Wassily Kandinsky son algunos ejemplos de dicha influencia que pasaremos a mostrar.

Alquié es el pensador por excelencia de la «separación». En su libro *La nostalgie de l'être*⁴⁷, le dedica enteramente su cuarto capítulo, afirmando que la separación es no solo una experiencia que el sujeto hace continuamente, sino una experiencia que condiciona toda su vida y su modo de pensar y, consecuentemente, condiciona todo sistema filosófico: «Dicha experiencia metafísica que él [Alquié] encuentra en todos los filósofos y hacia la cual todo conduce en cada uno de ellos, es la *separación*»⁴⁸. Se sabe bien que Alquié ha tenido un papel importante en el recorrido filosófico de Henry: hizo parte del jurado de su tesis doctoral⁴⁹, es el editor de las obras críticas de Descartes que Henry usa en sus comentarios al filósofo francés del siglo XVII, principalmente en *Genealogía de la psicoanálisis*, además de ser un exponente de la filosofía reflexiva junto con Nabert y otros⁵⁰. Sin embargo, más allá de la influencia que Alquié pudiera producir en Henry por haber compartido con él algunos círculos de reflexión filosófica en común, sorprende la sintonía de pensamiento entre los dos. Para ello basta considerar que para Alquié, la metafísica es más que nada la capacidad

⁴⁷ F. ALQUIÉ, *La nostalgie de l'être*, Paris 1950.

⁴⁸ N. GRIMALDI, «La répétition», 135 : «Cette expérience métaphysique qu'il retrouve chez tous les philosophes et que il refait en chacun d'eux est celle de la *séparation*».

⁴⁹ P. AUDI, *Michel Henry*, 11.

⁵⁰ M. HENRY, *Entretiens*, 87.

de salir del conocimiento objetivo hacia un conocimiento primordial⁵¹, recordándonos en gran parte la insistencia de Henry en pasar de la fenomenología de los fenómenos al cómo de la manifestación de los mismos.

Siendo Alquié dieciséis años más mayor que Henry, y visto que comenzó a publicar su obra en los inicios de los años treinta, es de suponer que una cierta influencia haya podido ejercer en nuestro autor. El libro de Alquié del 1943, *Le désir d'éternité*, nos parece un buen puente para Henry entre el estudio de la razón como deseo en Spinoza (*La felicidad de Spinoza*) y el descubrimiento del sujeto integral como instrumento epistemológico primordial para la elaboración de una filosofía primera (*Filosofía y fenomenología del cuerpo*). En esta obra Alquié examina cómo el concepto de eternidad tiene su origen en una reacción del sujeto a su realidad temporal, mostrando así como el término intelectual tiene su fundamento en una experiencia que el sujeto hace de sí mismo y del mundo: «La presencia de la eternidad no nos es dada por la naturaleza, la consciencia del eterno es consciencia de una ausencia. Nuestra experiencia más cotidiana nos enseña, de hecho, que todos los fenómenos se desarrollan en el tiempo»⁵². Se trata de un análisis detallado sobre la influencia de la dimensión afectiva y racional del sujeto en la elaboración de la idea de eternidad en nosotros. Pero aún afirmando que la razón tiene su parte en la formulación de este concepto, lo hace desde la perspectiva del sujeto cuya razón concibe la eternidad a partir de su experiencia. Tanto en el análisis afectivo como en el análisis racional, es la experiencia del sujeto que está al origen del concepto. Alquié describe, así, el origen del concepto de eternidad como rechazo de la temporalidad a nivel afectivo y racional:

El rechazo del tiempo no siempre es, en efecto, fruto de nuestra afectividad: puede surgir de nuestra razón. Ésta, como nuestro corazón, no es capaz de aceptar el cambio. El cambio está hecho de inicios y de fines, de apariciones y desapariciones. Entonces todo inicio

⁵¹ F. ALQUIÉ, *La nostalgie de l'être*, 9: «La pure métaphysique n'englobe rien, ne dépasse rien; elle ne suppose rien avant elle. Non qu'elle soit, chez l'homme, première dans le temps: elle succède toujours, au contraire, à la connaissance objective. Mais, loin d'en retenir les données, elle les met en question, au nom de cet absolu qui n'est point à venir, amis se trouve, sans cesse offert à ceux qui le veulent considérer, en notre conscience».

⁵² F. ALQUIÉ, *Le désir d'éternité*, 11: «La présence de l'éternité n'est pas donnée à titre de nature, la conscience de l'éternel n'est conscience que d'une absence. Notre expérience la plus quotidienne nous enseigne en effet que tous les phénomènes se déroulent dans le temps».

ofende la razón: ella no puede concebir que aquello que antes no existía comience a hacerlo y que algo surja de la nada⁵³.

Sin embargo, es muy importante notar que, según Alquié, sólo se puede rehusar el tiempo si antes se acepta su realidad: «Vemos una vez más que la acción verdadera sólo es posible si el hombre acepta el tiempo, si él cree que es gracias a su libertad real y su libertad temporal y presente que él puede modificar el futuro»⁵⁴. El sujeto acepta el tiempo como realidad para rechazarla, intelectual y afectivamente, como realidad última, y llegar así al concepto de eternidad. Hay algo inherente al sujeto, en su intelecto y en su afecto, que le lleva a este rechazo que, insistimos, sólo es posible si antes se acepta la correlación entre sujeto y temporalidad. Ahora, si en el lugar de la temporalidad colocamos el mundo externo al sujeto, nos encontraremos con el rechazo intelectual y afectivo del mundo por parte del sujeto para afirmar la realidad última de la subjetividad absoluta.

Esto es precisamente lo que Henry hace a través de su estudio de Maine de Biran: partir de la experiencia que el sujeto hace del mundo para después llegar a la afirmación apodíctica de la vida que el sujeto encuentra en sí mismo como fundamento de todo. A la base del pensamiento henriano, identificamos el método de Alquié de basar todo pensamiento filosófico en la profunda experiencia de la separación. En su obra *La nostalgie de l'être*, posterior a la elaboración de Henry sobre Maine de Biran, esta metodología es explicada con aún más claridad y nos da claves importantes para reconocer la experiencia de la separación en la descripción henriana de la vida del sujeto absoluto. Experimentando las cosas del mundo, y los demás sujetos, como radicalmente distintos de sí mismo, inaccesibles desde un conocimiento objetivo, el sujeto vive el «otro» casi como si no existiera. El sujeto está delante del otro sin poder entrar en el otro y, en esta experiencia, se vive en correlación con el otro:

⁵³ F. ALQUIÉ, *Le désir d'éternité*, 68: «Le refus du temps n'est en effet pas toujours le fruit de notre affectivité: il peut émaner de notre raison. Celle-ci, comme notre cœur, ne peut admettre le changement. Le changement est fait de commencements et de fins, d'apparitions et de disparitions. Or tout commencement offense la raison: elle ne peut concevoir que ce qui n'était pas commence à être, et que quelque chose sorte de rien».

⁵⁴ *Ibid.*, 38: «On voit encore ici que la véritable action n'est possible que si l'homme accepte le temps, s'il croit que sa réelle liberté est sa liberté temporelle et présente, celle grâce à laquelle il peut modifier l'avenir».

Pero nuestra infelicidad no está solamente en el hecho de no poder dar razón de nuestro placer, de nuestros dolores y de la voluntad que nos mantiene conectados a nosotros mismos, sino que está también en el hecho de no llegar nunca a descubrir qué es lo que amamos cuando queremos algo y de no esperar nada de los demás seres que no sea la visión del objeto. Esto es lo mismo que decir que el sujeto vive los demás seres como si no existieran. En ello se revela, quizá del modo más eficaz, que la separación es la esencia de nuestra conciencia y de nuestra condición⁵⁵.

La separación entre sujeto y mundo, entre sujeto y demás sujetos, permite que posteriormente se llegue a operar la reducción fenomenológica que llevará a la Vida del sujeto absoluto. En nuestra opinión, fue esta experiencia de la separación que Henry identificó en los escritos biranianos ayudado por las formulaciones de Alquié. Las influencias de Alquié en Henry se hacen notar también en otros campos de sus sistemas filosóficos, como tendremos oportunidad de demostrar. Por ahora mencionaremos otros dos autores que, en nuestra opinión, han llevado Henry a su afirmación de la suma importancia de la exterioridad en el estudio de la vida del sujeto absoluto: Kierkegaard y Kandinsky.

La influencia de Kierkegaard en Henry ya ha sido objeto de varios estudios. Nicole Hatem, en una conferencia del Coloquio Internacional de Montpellier dedicado a nuestro autor, argumenta que es imposible no relacionar cualquiera de las obras principales de Henry con Kierkegaard⁵⁶. Sobre el filósofo danés ya hemos notado, en nuestro anterior capítulo, que Henry es consciente de la importancia epistemológica de la angustia como percepción del trascendente, de aquello que está más allá del sujeto. Desde la visión de la separación como experiencia metafísica, que nos ha dado Alquié, estamos más capacitados para reconocer en la afinidad de Henry a la angustia kierkegaardiana una prueba más de la importancia que la exterioridad tiene en la reducción fenomenológica del filósofo de Montpellier. Más aun, es el mismo Henry

⁵⁵ F. ALQUIÉ, *La nostalgie de l'être*, 103: «Mais notre malheur n'est pas seulement de ne pouvoir rendre raison de nôtre plaisir, de nos douleurs, et de la volonté qui nous attaches a nous-mêmes, il est de ne jamais découvrir ce que nous aimons en ce que nous voyons, et de n'atteindre les autres êtres que par le détour de l'objet, c'est-à-dire comme si, précisément, ils n'étaient pas. Ici se révèle, mieux que partout peut-être, la séparation qui est l'essence de notre conscience et de notre condition».

⁵⁶ N. HATEM, «Le segret partagé: Kierkegaard – Michel Henry», 195: «Pas une seule des grandes œuvres de Michel Henry qui ne se réfère, explicitement ou non, à Kierkegaard. À la source de l'interprétation henryenne du christianisme se trouve, entre autre voisinages philosophiques, la lecture méditée du penseur danois».

que nos confirma nuestra tesis sobre la fuerza de la exterioridad en su sistema en una conferencia de 1966, a modo de debate con K. E. Løgstrup, sobre Kierkegaard. En el contexto de la comparación que Løgstrup hace de la importancia de la nada en Heidegger y en Kierkegaard, Henry remarca que para el filósofo danés es la angustia que sirve de instrumento epistemológico en el proceso de actuar del sujeto que, angustiado por la prospectiva de la nada, se siente motivado a la acción. Nuestro autor considera precisamente que la angustia es percepción de todo lo que es distinto de uno: «La experiencia de la angustia, es decir, de la heterogeneidad que hay entre el yo y la determinación objetiva, y por ejemplo sexual, esa experiencia puede llevar al yo a tomar una consciencia de sí mismo más aguda en la autenticidad de una reflexión absoluta»⁵⁷.

La cuestión del rol de la angustia, como percepción de la exterioridad, en la reducción fenomenológica henriana será aún objeto de nuestro estudio a la hora de profundizar en el nuevo estatuto ontológico del sujeto propuesto por Henry. Por ahora nos limitamos a concluir esta sección dedicada a la experiencia de la separación con una mención de algunos comentarios de Henry a la obra de arte de Kandinsky, en la que se dejó impactar, entre otras cosas, precisamente por esta experiencia.

En su libro sobre los escritos teóricos de Kandinsky, *Ver lo invisible*, Henry describe lo que es, en su opinión, el punto de partida del pintor ruso: «Si se leen con alguna atención las obras teóricas de Kandinsky, se observará que en ellas aparecen sin cesar dos términos que concentran sobre sí todo el peso del análisis: “interior” y “exterior”»⁵⁸. Kandinsky habla del modo interior y del modo exterior de vivir los fenómenos, haciendo alusión a estas dos realidades de la existencia humana. Sólo el ser humano puede vivir esta doble realidad, visto que es el único ser que busca representar el modo como las cosas se le presentan. Henry hace el ejemplo de la piedra, pero es extensible a cualquier objeto o ser vivo de este mundo, excepto el ser humano: «Si se considera una piedra del camino, sin duda se la puede dibujar y pintar,

⁵⁷ K. E. LØGSTRUP – M. HENRY, «L’ontologie de Kierkegaard», 11 : «L’expérience de l’angoisse, c’est-à-dire de l’hétérogénéité qu’il y a entre le moi et la détermination objective, et par exemple sexuelle, cette expérience peut bien amener le moi à prendre une conscience plus aigüe de lui-même dans l’authenticité d’une réflexion absolue».

⁵⁸ VI, 17.

pero ella misma no pintará nunca nada»⁵⁹. El ser humano vive marcado por esta experiencia, por esta vivencia que lo atraviesa, que es la separación del mundo que se le presenta continuamente. En la descripción de la interioridad según Kandinsky, Henry nos ofrece a una igualmente preciosa descripción de la exterioridad que viene precisamente a confirmar nuestra tesis de la presente sección:

Del mismo modo, en otras palabras, que lo Exterior da prueba de sí mismo, y que esa prueba, al parecer, es ello mismo, el mundo como tal surge en su visibilidad indiscutible, que no deja de ofrecerme su espectáculo y al que, aunque cierre los ojos, me adhiero todavía a través de todos mis sentidos tendidos hacia él, así también lo Interior, si tenemos que tomarlo como fundamento de todo nuestro análisis, debe igualmente dar prueba de sí mismo⁶⁰.

Con esta comparación entre el modo de manifestación de la Interioridad y de la Exterioridad, Henry nos confirma que en su sistema cuenta siempre con esta dualidad. Su mismo análisis de la genialidad de Kandinsky nos presenta esta profunda integración entre la interioridad afectiva y la exterioridad del mundo en Henry: «Pintar es un hacer-ver, pero ese hacer-ver tiene por objetivo hacernos ver lo que no se ve y no puede ser visto»⁶¹. La abstracción de Kandinsky no es la descomposición del real en elementos geométricos sino la expresión de un estado interior que Henry identifica con la vida⁶², pero esta vida invisible es representada en la materialidad del cuadro del artista. El cuadro del pintor se transforma en el paradigma del sistema henriano: la primacía de la interioridad sin poder prescindir de la exterioridad.

1.4 *Acción, movimiento y sentimiento como auto-revelación: Lagneau interpreta Biran*

El recorrido de Henry en esta obra es el de una reducción fenomenológica para poder llegar a un conocimiento seguro que sea una verdadera filosofía primera. La contraposición epistemológica entre sujeto y exterioridad le permitió centrarse fundamentalmente en el primero para después conocer mejor el segundo. La intuición

⁵⁹ VI, 11.

⁶⁰ *Ibid.*, 18-19.

⁶¹ *Ibid.*, 23.

⁶² Ver *Ibid.*, 32: «Por eso el arte expresa siempre formas elevadas de la vida, aquella, por ejemplo, que Kandinsky llama “Moscu” cuando dice: “Toda mi vida no he hecho otra cosa que pintar ‘Moscu’»».

que lo guía en este proceso de reducción es la de considerar el sujeto en su totalidad y no solamente la mente o el pensamiento de este sujeto. La experiencia de la separación, hecha por el sujeto en todas sus dimensiones, le llevó justamente a darse cuenta de la importancia de considerar un instrumento epistemológico que no fuera reductivo.

Las categorías biranianas le proporcionaron un conocimiento interno del sujeto que iba más allá de la pura razón kantiana, pero aún le parecieron insuficientes para lograr su objetivo. La profundización en el estudio de Maine de Biran le lleva a considerar el sujeto en su realidad corporal, no sólo en las percepciones interiores de sus pensamientos y deseos sino también en su ser en acción y en movimiento. Para Henry, Maine de Biran ha identificado el sujeto, a diferencia de Descartes, como «yo puedo» y no como un «yo pienso»:

El ser del ego no se determina ya, pues, como un puro pensamiento cuya esencia se agotara en el conocimiento de la extensión y en la contemplación de las cosas; aparece ahora identificado con la acción mediante la que sin cesar modifico el mundo, aunque no sea más que para hacer posible en él la continuación de mi propia existencia, identificado con los movimientos que dirijo hacia el universo para alcanzarlo o para rehuirlo: es el elemento mismo de estos movimientos. El ego es un poder; el cogito no significa un “yo pienso”, sino un “yo puedo”⁶³.

A pesar de esta diferencia fundamental de Biran con respecto a Descartes, Henry está convencido que la originalidad del pensador de Bergerac se encuentra más bien en el valor epistemológico que reside en la acción del «yo puedo».

El análisis epistemológico que Henry hace de la acción le conduce a una conclusión fundamental que será uno de los pilares de todo el pensamiento henriano posterior: el estatuto ontológico de la acción del sujeto y, consecuentemente, el sujeto integral como el ser por excelencia. De hecho Henry desmarca a Biran (y se desmarca a sí mismo) de las corrientes que han desarrollado la filosofía de la acción pues éstas la consideran una expresión del sujeto sin entrar en el mérito de su estatuto ontológico: «La filosofía de Maine de Biran no es una filosofía de la acción en contraposición a una filosofía de la contemplación o del pensamiento, sino que es una

⁶³ *FFC*, 88.

teoría ontológica de la acción»⁶⁴. Estamos delante de uno de los puntos de inflexión del sistema de Henry pues se trata del pasaje, ya por nosotros anunciado, del análisis epistemológico al análisis ontológico. El concepto henriano de auto-revelación, tan importante para toda su obra, nace precisamente en los análisis epistemológicos de la acción (como movimiento y como sentir) del sujeto hechos en los capítulos centrales de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Veamos con más atención el significado de la ontología de la acción para Henry.

Según nuestro autor, no hay distancia entre la acción del sujeto y su ser pues ésta pertenece a la esfera ontológica del sujeto en su inmanencia. El movimiento, y en realidad toda acción, es epistemológicamente inseparable del sujeto mismo:

Estamos unidos a nuestros movimientos, no nos separamos de ellos en ningún momento mientras los efectuamos, estamos constantemente informados acerca de los mismos con un conocimiento del que hemos mostrado su originalidad y carácter excepcionales, a causa de que nosotros y tales movimientos somos uno, a causa de que el ser de estos movimientos [...] es el ser mismo de la subjetividad⁶⁵.

La unidad entre la esfera ontológica a la que pertenece el sujeto y la esfera ontológica a que pertenece la acción es lo que lleva nuestro filósofo a hablar de una ontología de la acción. La acción no es considerada una dimensión más del sujeto sino el sujeto mismo. En la acción nos encontramos con un conocimiento inmediato por parte del sujeto en el que éste se conoce a sí mismo. Esta concepción es posible porque Henry adopta la ontología biraniana en la que «acción» significa movimiento, sentimiento y esfuerzo del sujeto en su contacto con el universo. La «acción» es el modo de acceder al sujeto en su integridad corporal, intelectual y afectiva, haciendo así necesario introducir en el estudio de la ontología el cuerpo mismo del sujeto: «el cuerpo se nos da en una experiencia interna transcendental, que el conocimiento que tenemos de él es verdaderamente un conocimiento originario y, por consiguiente, que el ser del cuerpo pertenece [...] a la esfera de la subjetividad»⁶⁶.

Acción, movimiento, sentimiento y cuerpo subjetivo, en el contexto de la ontología biraniana, servirán a Henry para elaborar su concepto de auto-revelación. Años más

⁶⁴ *FFC*, 89.

⁶⁵ *Ibid.*, 90.

⁶⁶ *Ibid.*, 94-95.

tarde, en un artículo intitulado «*Qu'est-ce qu'une révélation?*», Henry describe lo que él entiende por auto-revelación desde ese nuevo lenguaje de su filosofía de la Vida⁶⁷. Sin embargo, nosotros opinamos que sin este pasaje por la ontología de la acción en Biran, la terminología henriana queda empobrecida y resulta más difícil de ser entendida. Desde el diálogo que nuestro autor establece con la interpretación que Lagneau hace de Biran, se entiende con más propiedad lo que este concepto de auto-revelación significa.

En nuestro segundo capítulo ya hemos abordado algunos de los comentarios que Henry hace a la lectura que Jules Lagneau presenta del filósofo de Bergerac. En esa mención, ya habíamos discordado de la opinión de Jean-Michel Longneux sobre la gran inspiración que Lagneau ha supuesto para Henry, aunque se trataba más bien del contexto del estudio de Spinoza. Con referencia a Biran seguimos encontrando más puntos de discontinuidad que de continuidad entre Lagneau y Henry, reafirmando la poca influencia que el filósofo kantiano ha podido tener en la originalidad del pensamiento de Henry. Para nuestro autor, Lagneau no llega a dejar la tradición kantiana de considerar el sujeto desde la razón pura o desde el juicio, sin dar espacio al estatuto ontológico del cuerpo (punto esencial para Biran). La crítica de Henry a Lagneau se hace muy dura en algunos puntos: «Lagneau no rechazó la teoría del movimiento subjetivo, pero el horizonte ontológico en cuyo interior filosofaba no le permitió siquiera que una teoría así le pasara por la cabeza»⁶⁸. Hasta el punto de evidenciar lo que Henry ha considerado un error histórico: «La deficiencia ontológica de los presupuestos kantianos en relación con el problema de la subjetividad impidió a Lagneau comprender el fondo del pensamiento de Maine de Biran, e incluso lo condujo a cometer al respecto un error histórico y técnico tan significativo como grave»⁶⁹. El error fue, según Henry, interpretar el sentimiento biraniano como una sensación para pasar a afirmar que el sujeto tiene, más bien, un juicio de su acción y no una sensación. La originalidad de Biran está precisamente en considerar el

⁶⁷ M. HENRY, «*Qu'est-ce qu'une révélation?*», 53: «Le propre de la Vie, c'est qu'elle *se révèle*. Ce qui signifie que c'est elle qui accomplit la révélation, qui révèle et que, d'autre part, ce qu'elle révèle dans cette révélation c'est elle-même. Elle-même donc qui révèle et qui est révélée. La vie est un auto-révélation».

⁶⁸ *FFC*, 109.

⁶⁹ *Ibid.*

sentimiento, la acción y el movimiento desde la esfera de la subjetividad absoluta, que produce un resultado epistemológico muy distinto.

Acción, movimiento y sentimiento son una experiencia interna trascendental en la que el sujeto se experimenta a sí mismo con una certeza apodíctica que es fruto de una percepción de sí mismo que es integral y no sólo corporal o intelectual. Es esta experiencia de sí mismo que, en nuestro parecer, Henry llamará más tarde «auto-revelación». Curiosamente, es a través del mismo Lagneau que Henry esboza este concepto de auto-revelación, viendo en el autor de *Célebres leçons et fragments* una única sorprendente y agradable ruptura con la tradición kantiana que se dará en una evolución posterior de su pensamiento. El contexto, en una cita integral del escrito posterior de Lagneau intitulado *Leçon sur la perception*, es el de la descripción de la naturaleza sensible del sujeto como algo subjetivo que va más allá de lo que pudiéramos conocer de ella empíricamente: «Si todo en la naturaleza sensible estuviese sometido a la necesidad, si hubiese para nosotros una manera de sentir que fuese la verdadera, si a cada instante nuestra manera de sentir fuese consecuencia del mundo exterior, no sentiríamos»⁷⁰. La expresión que Lagneau usará es la de «espontaneidad de la naturaleza sensible» que, según Henry constituye una ruptura con el pensamiento kantiano: «Por otro lado, el hecho de que la naturaleza sensible sea explícitamente designada por Lagneau como una espontaneidad, nos muestra como su análisis rompe en seco con los presupuestos kantianos que inicialmente perfilaban el marco de su estudio»⁷¹. El término «espontaneidad» es más importante de lo que pudiera inicialmente parecer y es necesario detenernos en ello para entender la relación que hay entre la ontología de la acción y un concepto henriano tan importante como es la auto-revelación.

En ese artículo antes mencionado, Henry describe la ruptura como un elemento esencial del acontecimiento epistemológico de la revelación: «Se da una revelación cuando aquello que se muestra a nosotros bajo un determinado aspecto y perteneciente a un determinado tipo de ser, se descubre como totalmente distinto a

⁷⁰ *FFC*, 156 (Henry cita a Lagneau).

⁷¹ *Ibid.*, 157.

aquello que, en nuestra evaluación inicial, nos parecía»⁷². Henry llama «ruptura» al pasaje entre estos dos tipos de manifestación: «Es esta ruptura entre la aparición inicial y aquello que esa misma aparición desvela a posteriori, que constituye una revelación»⁷³. La ruptura es el criterio de verificación de la experiencia interna trascendental que el sujeto hace de sí mismo, visto que ésta no es un simple racionamiento que deriva una idea de otra. La ruptura es signo de ese modo de conocer que es siempre sorprendente, siempre nuevo, siempre asombroso y que, sin embargo, puede no constituir una novedad intelectual. Para Henry, la revelación se da cuando se verifican estas condiciones y eso es exactamente lo que la expresión «nuestra naturaleza sensible es una espontaneidad», ya anuncia. Estamos convencidos que es este contexto filosófico de la visión biraniana del cuerpo subjetivo en su acción, movimiento y sentir, que está a la base de la filosofía de la Vida de Henry.

1.5 *Conocimiento inmediato como conocimiento del moi a través del soi*

Una de las cuestiones más problemáticas que los críticos de Henry le ponen es la mediación. Enalzando el conocimiento inmediato del sujeto y el sujeto mismo como un absoluto, nuestro autor parece menospreciar el mundo trascendente dejando el sujeto enteramente a merced de sí mismo. En una reflexión sobre la filosofía de la religión, J.C. Scannone menciona precisamente la importancia de un conocimiento que sea mediado para impedir la absolutización y la tiranía por parte del sujeto conecedor: «Todavía más y peor, esa “proyección” (Feurbach) ilusoria no sólo puede serlo de la búsqueda o deseo de ser, sentido y bien que cada hombre es, sino también de su deseo de tener, poder y valer de forma inmediata, sin pasar por la mediación de la alteridad ética»⁷⁴. En este mismo escrito, Scannone apunta a Henry como uno de esos autores en los que la mediación está ausente: «Paul Gilbert, escribiendo sobre el “giro metafísico de la fenomenología francesa”, prefiere – dentro del mismo – a Ricoeur, con respecto a Henry y a Marion, porque, mientras éstos, según él, tienen la

⁷² M. HENRY, «Qu'est-ce qu'une révélation?», 51: «Révélation il y a si ce qui se montre à nous sous un certain aspect, si ce qui se manifeste comme appartenant à un certain genre d'être, se découvre être tout autre que ce pour quoi on le prenait en un premier temps».

⁷³ *Ibid.*: «C'est cette rupture entre une apparition initiale et ce que cette première apparition se dévoile être finalement, qui fait la révélation».

⁷⁴ J.C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, 280.

tentación de fenomenológicamente “superar toda distancia” y mediación [...], Ricoeur – en cambio – sigue la vía larga de la *hermenéutica*»⁷⁵. No pretendemos aquí entrar en el debate sobre la problemática de la mediación en estos autores, sino más bien hacer notar que una epistemología sin mediación puede llevar a peligrosas tendencias de absolutismo del sujeto: «puede tratarse, además, de la proyección de sus concupiscencias y agresividades inmediatas, que se condensan y “coagulan” en instituciones, ritos, dogmas, etc., convirtiéndolos en ídolos. Entonces se “absolutiza” idolátricamente un objeto (una cosa, una idea, una ideología)»⁷⁶.

Las formulaciones henrianas sobre la excelencia del conocimiento no mediado y, por lo tanto, absoluto, no pueden dejar de sorprendernos, o hasta incluso escandalizarnos:

Existe, por tanto, una primacía del conocimiento inmediato de nuestro cuerpo propio sobre su conocimiento representativo u objetivo, y el paralogismo de todas las teorías clásicas consiste en haber relegado tal conocimiento inmediato en favor del conocimiento objetivo que supuestamente habría de proporcionarnos por sí solo todo el saber que tenemos de nuestro cuerpo⁷⁷.

El conocimiento inmediato que el sujeto tiene de sí mismo (y él lo entiende siempre con la dimensión corporal incluida) adquiere en Henry un orden primordial y fundante: «Nuestro cuerpo es un poder, pero ese poder es un saber inmediato de sí, *un saber que no presupone que esté abierto ya para nosotros el horizonte de la verdad del ser* sino que es en cambio el fundamento y el origen de esa verdad»⁷⁸. No sería difícil interpretar esta epistemología como un solipsismo que podría llevar a los abusos antes mencionados en el texto de Scannone. Sin embargo, nosotros estamos convencidos que los análisis de la exterioridad en Henry, que hemos hasta ahora evidenciado, nos permiten afirmar, paradójicamente, que el conocimiento inmediato que sujeto integral tiene de sí mismo es, a la vez, un conocimiento mediado.

Nuestro autor insiste frecuentemente, a lo largo de la *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, que no se puede identificar el sujeto con una entidad puramente mental que

⁷⁵ J.C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento*, 62.

⁷⁶ *Ibid.*, 280.

⁷⁷ *FFC*, 185.

⁷⁸ *Ibid.*, 139.

utiliza el cuerpo como un medio para acceder a la realidad. Es en este sentido que Henry rechaza la primordialidad del conocimiento mediado. En nuestra opinión, su problema no está en aceptar una mediación a la hora de adquirir conocimiento, sino más bien en no hacer que la mediación nos haga concebir el sujeto como algo que no es, un espíritu puro. El sujeto es también su cuerpo y, en su integralidad, es un medio para sí mismo. Habiendo verificado la importancia de la experiencia que el sujeto hace de la exterioridad, podemos decir que el *moi* sabe que es un *soi* pues se sitúa, como hemos visto, en relación con el trascendente. Para que el *moi* (el yo que hace experiencia trascendental de sí mismo) pueda ser consciente de sí mismo como un yo que se conoce de modo inmediato, necesita saber que es también un *soi*.

Esta problemática del *moi* y del *soi* es abordada por Paul Ricoeur en su obra *Sí mismo como otro*, decantándose por una filosofía de la mediación contrapuesta a la tradición del «yo pienso» de la que viene precisamente Henry: «La primera intención es señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto, tal como se expresa en la primera persona del singular: “yo pienso”, “yo soy”»⁷⁹. Su pertinente pregunta acerca del «quién» es este sujeto que se dice «yo» y a «quienes» estaría narrando su duda sobre el parecer y el ser de las cosas, nos hace ver el *moi* de la tradición cartesiana como un *soi*. Ricoeur es uno de esos autores que rechaza el conocimiento inmediato del sujeto como fundante⁸⁰ y lo hace a partir de un análisis hermenéutico sencillo pero eficaz.

Con la experiencia de la exterioridad en Henry, nos parece que se introduce justamente el elemento del *moi* como un *soi* (con un método distinto al de Ricoeur, pero con el mismo resultado final), aunque sea de un modo sutil. Es en este sentido que afirmamos que el sujeto es un medio para sí mismo, sabiendo que una vez hecha la reducción fenomenológica que lo centra en sí mismo, decimos que su conocimiento de sí es inmediato. Reconocer en Henry las definiciones del sujeto integral y de la exterioridad como verdaderas regiones ontológicas nos abrirá aun más las puertas para interpretar su sistema a la luz de las filosofías del *soi* y de la intersubjetividad.

⁷⁹ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, XII.

⁸⁰ *Ibid.*, XXXI: «La ojeada que acabamos de proponer de los estudios que componen esta obra da una primera idea de la distancia que separa la hermenéutica del sí, de las filosofías del *Cogito*. [...] Concluiremos [...] subrayando aún dos rasgos que se oponen diametralmente, no sólo a la *inmediatez* del *yo soy*, sino a la ambición de colocarlo en la posición del *último fundamento*».

2. La nueva ontología del sujeto absoluto

Los análisis epistemológicos centrados en el sujeto integral, en los que la interioridad y la corporeidad encuentran una notable integración, llevan Henry a desarrollar una ya anunciada ontología subjetiva. En esta segunda sección nos detendremos en las características e implicaciones de dicha ciencia del ser. Su principal novedad reside en el uso de la experiencia metafísica que el sujeto hace de sí mismo y del mundo, obteniendo de ésta el axioma inicial desde donde desarrollar todos los demás conceptos: la dualidad ontológica entre sujeto y exterioridad. El estatuto ontológico del sujeto se delinea con la ayuda de Biran, pero va más allá de su sistema, integrando dos elementos fundamentales de la fenomenología husserliana, las *Erlebnisses* y la síntesis pasiva, desde la vivencia corporal del sujeto mismo. Buscaremos mostrar que uno de los puntos más originales de la fenomenología henriana es su insistencia en considerar la vivencia corporal del sujeto inserida en una esfera ontológica primordial. La realidad corporal del sujeto pertenece al ser sujeto.

2.1 *El sujeto y la exterioridad como regiones ontológicas: dualismo ontológico*

La angustia kierkegaardiana y la experiencia de la separación nos han revelado, de modo experiencial, esa dualidad primitiva de la que Henry habla en el primer capítulo de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Se trata ahora de fundamentar el estatuto ontológico de estas dos regiones que son el sujeto y la exterioridad. Ya hemos mostrado que Henry las define claramente como dos regiones ontológicas de igual importancia⁸¹, aun sin dar muchos argumentos para justificarlo. Es a través de sus consideraciones sobre la constitución del cuerpo que Henry nos presenta con claridad la nueva ontología del sujeto absoluto que, como punto de partida, asume el estatuto ontológico de la exterioridad.

Nuestro autor se debate con la problemática de los dos modos de manifestación con los que nos encontramos al hacer un análisis fenomenológico: uno fundamentalmente interior en el que el sujeto hace experiencia de sí mismo como «esfuerzo» o «poder», y otro en su contacto con las realidades del mundo⁸². Aunque

⁸¹ *FFC*, 65.

⁸² *Ibid.*, 160: «Nuestro cuerpo ciertamente se manifiesta en la verdad del ser trascendente; cualquier conciencia puede encontrarlo ahí; aparece como una cierta configuración espacial que es además el

el primer modo sea el originario, no podemos ignorar el segundo y hemos de poder justificarlo en su contexto ontológico. Henry no asume, en este punto, el método cartesiano pues no pone nunca en cuestión el contacto del sujeto con la exterioridad. Pudiera parecer sorprendente esta interpretación que hacemos del filósofo de Montpellier, teniendo en cuenta su crítica de la exterioridad, pero es evidente desde su asunción de algunas de las tesis biranianas.

El contexto es el de la teoría biraniana del doble empleo de los signos, entendiendo por ello precisamente la manifestación interior y la manifestación en el seno del ser trascendente. Un mismo signo, el sujeto, en sus dos realidades: interior y exterior. Dicho de otro modo, se trata de considerar el conocimiento que el sujeto tiene como «esfuerzo» o como órgano: el ojo ve el paisaje y el sujeto «ve» su propia vista. Según Henry, esta doble manifestación tiene su fundamento en lo que Biran llamó «las dos fuentes de evidencia». El ser trascendente tiene para Biran un estatuto ontológico en sí mismo, del que el sujeto se apercibe en su contacto con ello. Henry llama a estas dos fuentes de evidencia la doble estructura ontológica de la verdad: «Es patente que la dualidad que acaba de escindir incomprensiblemente la unidad de mi cuerpo y que hace que este ser me sea dado en cierto modo dos veces, se funda en la estructura ontológica de la verdad»⁸³. Se afirma claramente la existencia de dos regiones ontológicas: «*El dualismo ontológico es el fundamento del doble empleo de los signos*»⁸⁴.

A pesar de las inevitables semejanzas con los sistemas de Descartes y de Spinoza, en los que prevale un dualismo entre la *res cogitans* y la *res extensa*, Henry deja bien claro que no se sitúa en esta forma de pensamiento. La contraposición entre sujeto y mundo de la que nos habla Henry no se da en el mismo plano óptico sino más bien en una oposición radical entre dos regiones ontológicas:

La diferencia entre el ser originario de este poder y el órgano que nos parece ser su instrumento no se sitúa en un plano óptico, no es una diferencia entre una cosa y otra cosa;

medio donde se producen los numerosos desplazamientos objetivos y mediante los que este cuerpo entra en contacto con los cuerpos exteriores, choca con ellos, los atrae o los repele».

⁸³ *FFC*, 169.

⁸⁴ *Ibid.*

se trata de una diferencia ontológica, *una diferencia no en la individualidad, sino en la manera de ser*, es decir, relativa a la región en cuyo seno el ser se manifiesta y existe⁸⁵.

A este punto es importante clarificar y reafirmar la centralidad del concepto de separación que hemos mencionado en la sección anterior. La separación a la que nos referimos no es entre dos realidades del mismo plano ontológico sino que se trata de algo más radical. El término «separación», así como lo hemos propuesto desde la filosofía de F. Alquié, significa un estar delante de algo de orden distinto a uno mismo, es la experiencia que el sujeto hace de sí mismo y de aquello que no es sí mismo⁸⁶. Henry deja claro que él no se refiere a una separación a nivel óptico: «en este caso no significa, como suele entenderse, una dualidad de dos términos *en el interior de una misma región ontológica*, sino la ausencia de toda dualidad, puesto que es aquello que hace posible toda la experiencia, y la experiencia es siempre una unidad»⁸⁷. Hemos de admitir que la terminología usada por Henry es un poco ambigua pues quiere afirmar una dualidad que, sin embargo, no corresponde a la dualidad cartesiana. Quiere afirmar la existencia de una experiencia de separación hecha por el sujeto, sin que eso le lleve a admitirla como un desgarrón⁸⁸ en el seno del ser, porque para Henry el ser por excelencia es el sujeto, mientras que al mundo se le tiene que considerar con un estatuto ontológico distinto al del sujeto. La separación y la dualidad de que habla Henry se da entre dos regiones ontológicas substancialmente distintas.

Somos conscientes que, en este punto de su obra, nuestro autor no pretende hacer una descripción de la ontología de la exterioridad pues su problema principal es más bien el estatuto ontológico del sujeto absoluto. Sin embargo, es a través de este debate sobre las distintas dimensiones del sujeto que podemos extraer importantes conclusiones sobre su concepción de la exterioridad y es ésta nuestra presente preocupación. De hecho, es en su asunción del dualismo ontológico (sujeto *versus* exterioridad) que se plantea la problemática del dualismo en el seno mismo del sujeto:

⁸⁵ *FFC*, 169.

⁸⁶ El problema que aquí se nos presentará es el contacto del sujeto con los demás sujetos, visto que ellos no son «sí mismo» pero tampoco son cosas como todo lo demás que el sujeto encuentra en el mundo. Esta es precisamente la problemática que afrontaremos en nuestro quinto capítulo.

⁸⁷ *FFC*, 170.

⁸⁸ *Ibid.*: «el dualismo ontológico no provoca la aparición de una especie de desgarrón en el seno del ser, en forma de separación entre el yo y las cosas, entre la subjetividad y el universo».

Si la diferencia ontológica es, como hemos mostrado, la diferencia entre el yo y el no-yo, no vemos cómo un elemento del ser trascendente, en este caso el ser de nuestro cuerpo objetivo, podría recibir el significado de ser el nuestro, es decir, de pertenecer al ego, cuyo ser se identifica en cambio con el de la subjetividad absoluta⁸⁹.

En su preocupación por delinear el ser del sujeto absoluto, nosotros nos damos cuenta de esta otra riqueza de su pensamiento que pretendemos resaltar en esta sección. Ahora salta a la luz esta interesante formulación con la que ya nos habíamos cruzado anteriormente⁹⁰: «la diferencia entre el yo y el no-yo». Sólo que ahora nos la describe como una «diferencia ontológica» que, en realidad, corresponde a la formulación del «dualismo ontológico». Su preocupación es la de explicar la pertenencia de nuestra dimensión trascendente a la esfera del sujeto inmanente, sin caer precisamente en el dualismo cartesiano mente-cuerpo. Dicha diferencia queda bien delineada en la reflexión que hace sobre el conocimiento trascendente de las cosas del mundo y del cuerpo propio. El cuerpo propio es siempre conocido por el sujeto de un modo que revela su diferencia ontológica en relación a las cosas⁹¹ del mundo:

Si consideramos ahora este continuo resistente en sí mismo, vemos que su homogeneidad ontológica admite no obstante una diferenciación realmente esencial, pues nos permite, dentro de la región del cuerpo trascendente en general, distinguir un cierto cuerpo que es el nuestro entre los cuerpos ajenos⁹².

La diferenciación es esencial porque el sujeto pertenece a una esfera ontológica substancialmente distinta a la del mundo⁹³.

El quinto capítulo de *Filosofía y fenomenología del cuerpo* está dedicado a la problemática del dualismo cartesiano entre alma y cuerpo, insistencia que, a nuestro modo de ver, confirma la asunción henriana de las dos regiones ontológicas. Henry necesita clarificar que la dualidad descrita en su filosofía de la Vida no corresponde al

⁸⁹ *FFC*, 172.

⁹⁰ Ver *FFC*, 68.

⁹¹ Una vez más recordamos que el problema de este abordaje será la relación del sujeto con los demás sujetos: ¿cómo hace el sujeto para distinguir, fenomenológicamente, los demás sujetos de las cosas del mundo? Este es, en nuestro parecer, uno de los puntos más débiles del sistema henriano y que tendremos ocasión de discutir en el último capítulo.

⁹² *FFC*, 176.

⁹³ *Ibid.*

dualismo cartesiano. Nuestro autor, una vez más, afirma la existencia de estas dos regiones ontológicas.

Para nuestro filósofo la primera intuición de Descartes fue realmente brillante pues decir «*cogito ergo sum*» era decir Yo (contenido en el la primera persona del verbo *cogitare* conjugado en el indicativo presente). Para Henry bastaría que Descartes no se hubiese movido de esta intuición primordial del 'Yo'. En este Yo, espacio de inmanencia absoluta, encontramos alma y cuerpo en una sola realidad. El alma no puede decir yo sin el cuerpo y el cuerpo es lo que es porque tiene alma. Esta conclusión es fruto de los análisis hechos anteriormente sobre la unidad, en el cuerpo originario, del cuerpo trascendente y del cuerpo orgánico. Pero el dualismo cartesiano fue, según Henry, como una forma distorsionada de intuir la dualidad ontológica entre sujeto absoluto y exterioridad: «*el dualismo cartesiano es precisamente una degradación del dualismo ontológico*, y hemos expuesto ya la teoría de tal degradación»⁹⁴.

Como lo demostrará a lo largo de toda su obra, en los distintos análisis de los principales autores de la historia de la filosofía, Henry reconoce siempre, en cada uno de ellos, una búsqueda de la subjetividad absoluta, aunque no la considere nunca totalmente lograda. Es así que en Descartes alaba su intuición de centrarse en el sujeto (el Yo implícito en el *cogito*) y su intento de identificar las dos regiones ontológicas fundamentales. Su error fue atribuir a la trascendencia algo de fundamental que pertenecía a la esfera del sujeto:

Vimos como el pseudodualismo al que conduce, en realidad, consiste en desplazar los dos términos de la relación trascendental a la misma región ontológica, la región del ser trascendente, lo que implica, en relación con la subjetividad absoluta, el olvido de su carácter radicalmente inmanente, es decir, la destrucción de su carácter ontológico propio⁹⁵.

Al no considerar el sujeto en su dimensión corporal como una unidad ontológica, su definición pasa a ser puramente intelectual, y el dualismo cartesiano no logra más que una contraposición óptica entre sujeto y mundo. Henry es de la opinión que Descartes no estaba lejos de alcanzar la lucidez filosófica que Biran más tarde

⁹⁴ *FFC*, 213.

⁹⁵ *Ibid.*

demostraría. Citando algunas frases de los últimos textos cartesianos (del período de la correspondencia con Isabel de Bohemia) Henry insinúa que Descartes se estaría acercando al análisis fenomenológico que le hubiera permitido reconocer la integralidad del sujeto absoluto: «la exigencia de una filosofía del hecho y de la experiencia y, en el caso que nos ocupa, de una fenomenología trascendental del ego y del cuerpo subjetivo ¿no resulta imprescindible ante este fracaso de la especulación?»⁹⁶. Sin embargo, dicho acercamiento no llegó a producir en Descartes la necesidad de partir desde el sujeto en su integralidad: «Nadie salvo Maine de Biran comprendió la necesidad de satisfacer esta exigencia filosófica primera»⁹⁷.

Estamos seguros de nuestra afirmación al inicio del presente capítulo sobre la importancia que nuestro autor da a la exterioridad, hasta el punto de considerarla con un estatuto ontológico único. La exterioridad es fundamental para poder entender la innovación del pensamiento henriano, como él mismo nos lo confirma:

A esta última cuestión, en lo concerniente al problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo, responde la teoría del cuerpo subjetivo tomada en su conjunto, teoría que consiste, a fin de cuentas, en sustituir el dualismo cartesiano por la realidad originaria que el enmascaraba, a saber, el dualismo ontológico, la interpretación filosófica correcta de la vida natural del ego, de la inmanencia absoluta de la subjetividad ante el ser trascendente⁹⁸.

La contraposición entre sujeto y exterioridad le permite a Henry operar una reducción fenomenológica en la que, como ya hemos notado, es todo el sujeto que es un instrumento epistemológico. Esta atención al valor ontológico de la corporeidad como perteneciente a la esfera del sujeto integral, le permite a nuestro autor profundizar en otras dimensiones que ni Biran mismo llegó a tocar. Nos referimos a la afectividad y a su valor ontológico.

⁹⁶ *FFC*, 215-216.

⁹⁷ *Ibid.*, 216.

⁹⁸ *Ibid.*

2.2 *El estatuto ontológico de la afectividad en Henry*

Pasividad y afectividad son los dos elementos que, según nuestro autor, faltan a la extraordinaria ontología subjetiva de Maine de Biran, lo que él llama la «laguna esencial» del filósofo de Bergerac, describiéndola así: «la ausencia de toda teoría de la vida afectiva, imaginativa y sensible, es decir, *la ausencia de toda teoría ontológica de la pasividad*»⁹⁹. Nos parece particularmente importante observar cómo se hace el pasaje de Biran a esta innovadora visión de la actividad del sujeto visto que, una de nuestras tesis a demostrar es precisamente el valor filosófico de este primer libro de Henry a la hora de «desmitificar» el lenguaje de la filosofía de la Vida y poder expresarlo en análisis fenomenológicos más accesibles.

La afección, en este contexto, se entiende como la capacidad que el sujeto tiene de ser afectado o de recibir impresiones en sí mismo. Esto explica la relación entre la afección y la pasividad pues el ser afectado es un evento pasivo, algo que le pasa al sujeto. Henry critica el hecho de que Biran haya identificado el sujeto con el esfuerzo y con la actividad, ignorando esta otra dimensión fundamental: «*La limitación del ego-“cogito” al sujeto que efectúa un esfuerzo* ha falseado profundamente la significación ontológica del biranismo»¹⁰⁰. Según nuestro autor, Biran cae en el error de formular un dualismo entre la vida activa y la vida pasiva del sujeto, sin darse cuenta que pertenecen a la misma esfera ontológica: «un texto del *Essai* opone explícitamente el ser sentiente y la persona individual. Es precisamente sobre esta oposición donde reposa el dualismo de la vida pasiva y la vida activa»¹⁰¹.

Henry considera fundamental la experiencia que el sujeto hace de la dualidad yo *versus* no-yo, porque esa experiencia le permite considerar el yo como todo aquello que no es trascendente, incluyendo en esta esfera (de la no trascendencia) toda su realidad material. La tradición filosófica ha siempre considerado (más o menos explícitamente) que el ser del yo era predominantemente intelectual o mental, y que su realidad corporal hacía parte de la esfera trascendente. La dimensión pasiva del sujeto está íntimamente relacionada con su capacidad de hacer experiencia de su corporeidad aun sin la intervención de un esfuerzo o voluntad activa. El yo no es una

⁹⁹ *FFC*, 223. El análisis de *Esencia de la manifestación* en nuestro siguiente capítulo nos dará más elementos sobre la afectividad.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, 225-226.

voluntad que mueve un cuerpo. Su cuerpo no pertenece a la exterioridad porque su cuerpo no se puede separar de su interioridad. Sin la ontología del sujeto absoluto, que incluye la dimensión pasiva e impresional del yo, hay una parte del sujeto que pertenece al no-yo, a la exterioridad, creándose así un dualismo del estilo cartesiano. Sin embargo, Henry acoge la teoría biraniana de la ontología del cuerpo para elaborar una filosofía de la subjetividad que ve al sujeto como una unidad armónica entre cuerpo y espíritu¹⁰², lo que él llamaría el sujeto absoluto: «*actividad y pasividad son más bien dos modalidades diferentes de un mismo poder fundamental que no es sino el ser originario del cuerpo subjetivo*»¹⁰³. Dicha unidad no es abstracta sino que tiene un fundamento claro pues, según él, es una sola realidad ontológica: «No cabe duda que hablar no es escuchar, pero la diferencia que separa estos dos fenómenos es una diferencia existencial, no ontológica»¹⁰⁴.

Nuestro autor ve en el pensamiento biraniano, aun reconociendo en ello mezclas del dualismo cartesiano, una tendencia a contraponer más bien el yo y el no-yo (el sujeto y la exterioridad) en vez de contraponer la actividad y la pasividad. Así nos lo confirma Henry mismo en uno de los textos que consideramos más importantes de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*:

Todas estas vacilaciones, no obstante, [...] revelan [...] la orientación de su pensamiento hacia una teoría de la pasividad que cuestionará el significado asignado a la distinción entre la acción y la sensibilidad y, por consiguiente, la asimilación de esa distinción entre el yo y el no-yo¹⁰⁵.

La importancia de este texto reside en el hecho de mencionar una vez más esa experiencia de contraste con la exterioridad que no hace más que resaltar la centralidad del sujeto en su integralidad. El sujeto es todo aquello que no es la exterioridad y es todo aquello que experimenta la exterioridad. Estas dos dimensiones se encuentran integradas en lo que es el sujeto originario que hace experiencia de sí mismo y es en todo ello auto-revelación de la Vida.

¹⁰² Es de notar que para nuestro filósofo, los términos «cuerpo» y «espíritu» designan más dos modos que el sujeto absoluto tiene de vivir su realidad existencial, sin embargo, es única. Henry no opone el cuerpo al espíritu como una contraposición ontológica.

¹⁰³ *FFC*, 229.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 231.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 226.

Una de las frases más centrales del pensamiento henriano, a nuestro modo de ver, es la de considerar el sentir como una modalidad del pensamiento: «Esta vida pasiva, por consiguiente, comporta un elemento puro, auténticamente trascendental, que hace de ella una modalidad de la vida de la subjetividad absoluta, una operación pasiva que acontece en una esfera de inmanencia radical y que nos permite decir que sentir es también pensar»¹⁰⁶. Estamos convencidos que esta era precisamente la intuición de Henry cuando, al escribir su *tesis de maestría*, se fijó en la formulación spinoziana de la razón como deseo. En el fondo, ya intuía que el sujeto estaba dotado de una dimensión interior que no era sólo intelectual y que tenía un valor epistemológico. Dicho valor quedó comprobado a través de la innovadora interpretación que Lagneau hizo de Biran y que Henry recoge y desarrolla, como hemos mostrado más arriba: la verdad y la vida se encuentran en la individualidad del sujeto y en su capacidad de sentir pues ahí hay algo de más profundo y fundante que se le revela. «Sentir también es pensar», porque el sujeto es más que su pensamiento, porque este nuevo instrumento epistemológico revela una realidad primordial que es el sujeto mismo.

La realidad de la pasividad en el sujeto podría bien, por lo que hemos dicho hasta ahora, ser interpretada como una simple parte de la vivencia que éste hace del mundo y de sí mismo, como si se redujera a esa dimensión del yo sentiente en la que su propia voluntad no ha intervenido. Sin embargo, la pasividad que Henry aporta al sistema de Biran es mucho más que una simple *Erlebnisse* que hay que catalogar. Actividad y pasividad son, como ya hemos dicho, una sola realidad ontológica, pero identificar la pasividad nos añade algo que el conocimiento de la actividad no hace: la necesaria reducción fenomenológica que le permite al yo percibir la Vida en sí mismo. La sola actividad no revela al sujeto su fundamento: «Si el fenómeno ontológico del hábito se enturbia para la mirada exterior, ello se debe a que la vida no puede entenderse prescindiendo de su carácter ontológico fundamental, aquel por el que se define como un medio de inmanencia radical»¹⁰⁷. La pasividad es el ámbito en el que el sujeto tiene una experiencia trascendental de sí mismo en la actividad y en la pasividad¹⁰⁸. La pasividad es la posibilidad para el sujeto de hacer experiencia de sí

¹⁰⁶ *FFC*, 227.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 232.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 233.

mismo y, en esa experiencia, saber que la Vida es ese experimentarse a sí que proporciona también su actividad y el contacto con el mundo.

Con el desarrollo de su pensamiento, Henry usará cada vez más el término «afectividad» en vez de «pasividad» pero se referirá a la misma realidad: la existencia de una vivencia del sujeto en la que se experimenta a sí mismo de modo tal que se conoce a sí mismo como una realidad ontológica primordial (tanto en la pasividad como en la actividad) y que llamará la Vida del sujeto absoluto. La síntesis pasiva es un paso más hacia esta conciencia del sujeto integral como instrumento epistemológico y, en especial, como auto-revelación de la Vida.

2.3 Desde Biran a Husserl: una síntesis pasiva kierkegaardiana

Uno de los términos usados por Henry, en la crítica a Maine de Biran, que más nos llaman a la atención es la síntesis pasiva. Ya hemos visto que nuestro autor señala la falta de un desarrollo de la dimensión pasiva del sujeto en el sistema biraniano, pero ahora notamos que lo hace a través de esta formulación de carácter claramente husserliano. Sin embargo, Henry no hace una especial mención de Husserl al introducir este término sino que más bien lo usa desde su propia concepción de lo que esa síntesis sería. Estamos convencidos que, aunque la formulación conceptual sea husserliana, su uso filosófico se acerque más que nada a Kierkegaard.

La «síntesis pasiva» es mencionada por primera vez en la obra de Henry en este capítulo de *Filosofía y fenomenología del cuerpo* que estamos examinando. Al no reducir el sujeto a la mera dimensión activa del esfuerzo y de la voluntad, Henry describe la imaginación, la sensibilidad y la afectividad como siendo una síntesis pasiva que tiene su influencia en la vida del sujeto:

Diremos, en otros términos, que la vida pasiva no carece de intencionalidad, y que tal intencionalidad no está reservada a los modos propiamente activos de la voluntad y del esfuerzo, sino que interviene también, como síntesis pasiva, en las determinaciones de la vida del ego descritas como afectividad, sensibilidad, imaginación, etc¹⁰⁹.

Se podría pensar que Henry se referiría a lo que Husserl ha descrito largamente en sus *Lecciones sobre la síntesis pasiva*, pero ahí, el padre de la fenomenología examina

¹⁰⁹ FFC, 227.

las *Erlebnisses* de la retención y de la propensión, como esos espacios interiores de la conciencia que, progresivamente y en el tiempo, ayudan al sujeto a adquirir nuevas percepciones del objeto que se le manifiesta. Husserl estudia a profundidad todos los matices de la forma que el sujeto tiene de aprehender lo que se le manifiesta, aun cuando estas modalidades son los datos que permanecen en la conciencia (a través de la retención) o que permanecen vacíos en la espera de ser rellenados (a través de la propensión):

El objeto externo es algo que tenemos siempre delante en carne y hueso (lo vemos, lo cogemos, lo aferramos) y, sin embargo, éste se encuentra constantemente en una lejanía infinita del espíritu. Lo que de él cogemos, se supone, es su esencia; y lo es, pero siempre y solamente en cuanto una aproximación incompleta que aferra algo y, al mismo tiempo, la aferra en un vacío que pide ser rellenado¹¹⁰.

De este análisis, nuestro autor ha hecho suya la necesidad de tener en cuenta la dimensión pasiva del sujeto que no es solo esfuerzo hacia el mundo y hacia los objetos externos. Sin embargo, Henry no recoge todos estos matices husserlianos porque, en realidad, le impedirían pasar a la reducción fenomenológica de la región de la inmanencia absoluta. Retención y propensión, aun como dimensiones pasivas del sujeto, son intencionales¹¹¹ y no sirven para quedarse en la esfera del sujeto absoluto. Lo que Henry identificará como «síntesis pasiva» es más bien el conocimiento que el yo tiene de sí mismo en su propia pasividad: «Y ¿qué otra cosa es una presencia del yo sin actividad expresa, sino una síntesis pasiva?»¹¹². Para Henry, dicha síntesis no es, como en Husserl, una modalidad del sujeto que aporta datos de las percepciones

¹¹⁰ E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*, *Husserliana* XI, 21: «Den äußeren Gegenstand haben wir immerfort leibhaft (wir sehen, fassen, umgreifen ihn), und immerfort liegt er doch in unendlicher Geistesferne. Was wir von ihm fassen, prätendiert sein Wesen zu sein; es ist auch, aber immer nur unvollkommene Approximation, die etwas von ihm fasst und immerfort auch mit in eine Leere fasst, die nach Erfüllung schreit».

¹¹¹ En el texto de Henry que hemos citado anteriormente, se menciona la dimensión pasiva como no siendo priva de intencionalidad, mientras que ahora afirmamos que la intencionalidad es enemiga de la reducción fenomenológica que nuestro autor hace. Más tarde, en los desarrollos posteriores de su obra, presenciaremos a un rechazo explícito de la intencionalidad por parte de Henry, del que el artículo «*Phénoménologie non intentionnelle*», es un ejemplo típico. En nuestra opinión estamos delante de una fase de transición de su pensamiento en la que la terminología aún no ha madurado y presenta algunas ambigüedades de este tipo. Mostraremos como Henry, en este caso, usa el término «intencionalidad» de la dimensión pasiva para afirmar la idoneidad de dicha dimensión para propiciar una experiencia metafísica del sujeto al sujeto.

¹¹² *FFC*, 228.

hechas en el pasado o que espera ser rellenado con percepciones en un futuro próximo. Para Henry se trata de una realidad ontológica en la que el sujeto se conoce a sí mismo en su capacidad de afectarse, pues la intencionalidad que identifica en la dimensión pasiva del sujeto no es un movimiento hacia el objeto (como en Husserl) sino un movimiento hacia el sujeto mismo. La intencionalidad a la que se refiere Henry cuando habla de la síntesis pasiva, es una intencionalidad pasiva: «Tales condiciones no pueden consistir evidentemente sino en la admisión de una intencionalidad pasiva, de una síntesis pasiva, no ya como principio explicativo hipotético, sino como experiencia fenomenológica real dada al ego en una esfera de inmanencia absoluta»¹¹³.

Se confirma un uso de la ya mencionada expresión husserliana con un contenido muy distinto. En Henry, la pasividad será sinónimo de afectividad en el sentido de la capacidad que tiene el sujeto de conocer de un modo inmediato, independientemente del contacto con las cosas, su propio ser y existencia. La síntesis pasiva en Henry es más bien una experiencia metafísica de su capacidad de auto-afectarse. Un ejemplo típicamente henriano de la experiencia de la autoafección será su comentario a la famosa expresión de Descartes, *videre videor*¹¹⁴ que, sin embargo, ya se entrevé en este escrito sobre Biran: «Ahora bien, ver no siempre es mirar. Existe una visión pasiva, carente de todo esfuerzo motor [...] y que constituye a la vez la esencia de toda síntesis pasiva y la forma originaria de nuestro cuerpo»¹¹⁵. En realidad, la visión pasiva de la que habla Henry es ya una conciencia, en el sujeto, de un poder que lo reviste para poder reconocer las distintas manifestaciones del mundo. La síntesis pasiva en Henry es una verdadera experiencia metafísica: «Esta síntesis pasiva, no obstante, es una determinación de la subjetividad y, por lo tanto, una experiencia»¹¹⁶. Una vez más llegamos a la definición de Vida en Henry porque dicha experiencia es la experiencia de la Vida del sujeto absoluto.

A este punto, nos podemos preguntar por el origen de esta interpretación de la síntesis pasiva, intentando comprender si han habido otras influencias en esta formulación más allá de Husserl y Biran. Es posible que, también en este aspecto,

¹¹³ *FFC*, 234.

¹¹⁴ Henry comentará ampliamente dicha expresión en *Genealogía de la psicoanálisis*.

¹¹⁵ *FFC*, 235.

¹¹⁶ *Ibid.*

nuestro autor se haya dejado inspirar por Kierkegaard. Lo afirmamos desde el artículo de Monserrat Negre Rigol entitulado «Fundamentación ontológica del sujeto en Kierkegaard»¹¹⁷, en el que esta autora usa la misma expresión husserliana para describir un determinado estatuto ontológico del sujeto según Kierkegaard. En el contexto de los escritos del filósofo danés sobre el sujeto, Negre nos llama la atención para el uso del término «síntesis» como la integración de la vivencia del sujeto como cuerpo y alma: «El sujeto kierkegaardiano tiene una estructura triádica: cuerpo, alma y espíritu, siendo el espíritu quien lleva a cabo la síntesis entre cuerpo y alma y quien confiere al yo una positividad no sabida, fáctica»¹¹⁸. El sujeto es, en cierto modo «síntesis»: «El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra es una síntesis»¹¹⁹. Desde esta concepción, Negre se siente en grado de usar la expresión husserliana para describir una determinada modalidad existencial del sujeto:

Es una síntesis de alma-cuerpo que resulta puesta al ser puesto el espíritu, pero el espíritu no introduce determinación alguna en esa síntesis, está «como dormido», y el hombre se encuentra psíquicamente en unidad inmediata con su cuerpo. Para caracterizar esa síntesis se va a utilizar la expresión *síntesis pasiva*, ya que el sentido que le dio Husserl cuando la acuñó permite referirla al pasatiempo del filósofo danés sin distorsiones ni anacronismos excesivamente graves¹²⁰.

Lo que Negre llama «síntesis pasiva» en Kierkegaard no es otra cosa que una experiencia que el sujeto hace de sí mismo como alma-cuerpo, usando además la categoría epistemológica tan cercana a Henry del conocimiento inmediato: «el hombre se encuentra psíquicamente en unidad inmediata con su cuerpo». En este artículo, la autora catalana no hace ninguna referencia a Henry, pero no podemos dejar de ver en su formulación husserliana del sujeto en Kierkegaard una excelente clave de lectura para entender la síntesis pasiva en el filósofo de Montpellier.

¹¹⁷ M. NEGRE, «Fundamentación ontológica del sujeto en Kierkegaard», *Anuario Filosófico* (21), 51-72.

¹¹⁸ *Ibid.*, 55.

¹¹⁹ *Ibid.*, 53.

¹²⁰ *Ibid.*, 57.

2.4 *Carne y encarnación: cuerpo y espíritu en una sola realidad ontológica*

En la penúltima sección de nuestro tercer capítulo examinamos dos de los términos centrales que Henry usará a lo largo de toda su obra y que, por primera vez, son mencionados en *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Se trata de los conceptos de carne y de encarnación. El tema es talmente rico de matices que no sería ni posible, ni apropiado, tratarlo a fondo en el presente contexto. A nosotros nos interesa más bien captar la intención con la cual nuestro autor utiliza dichos términos en la progresión de su pensamiento hacia la elaboración de la ontología del sujeto absoluto.

Comenzamos por notar la diferencia entre el uso del término «carne» y del término «encarnación» en el contexto de una reflexión filosófica de carácter fenomenológico. Mientras el primer de estos conceptos, «carne» ya había sido cuñado por Husserl con su *Leibkörper*, distinguiendo claramente la carne (*Leib*) del cuerpo (*Körper*), el segundo representa una innovación en el contexto filosófico de esa época. Estamos a finales de los años cuarenta, y la influencia de los existencialismos de Sartre, Marcel, Heidegger y otros, se hace sentir particularmente. Henry no es ajeno a este humus filosófico-cultural y así, como lo hizo Marcel en su *Ser y tener*, utiliza el término «encarnación» para referirse a la realidad del ser humano como cuerpo y espíritu y no solamente como el evento del Dios que se hace humano, descrito por la fe cristiana.

El traslado del concepto de encarnación del contexto cristiano al contexto filosófico más amplio es verdaderamente innovador, aunque no tiene en Henry su origen sino más bien en Marcel¹²¹. Es en su diario filosófico de noviembre del 1928, que encontramos sus primeras reflexiones tímidas sobre la cuestión: «La encarnación – dato central de la metafísica –. La encarnación, situación de un ser que aparece

¹²¹ M. SALVIOLI, «Il contributo di Edith Stein alla chiarificazione fenomenologica e antropologico-teologica della corporeità», 86: «Solitamente Edith Stein non utilizza la semantica dell'incarnazione per spiegare la propria concezione della corporeità. Anche se il primo ad averne introdotto l'uso è stato Gabriel Marcel, son stati Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry e, più recentemente, Natalie Depraz, a fare dell'incarnazione un termine chiave dell'antropologia fenomenologica». Esta observación de Salvioli nos confirma, de modo indirecto, la influencia de Marcel en Henry. En el Prefacio de la segunda edición de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, nuestro autor afirma que dicha obra, redactada durante los años 1948-1949, no había tenido influencia de las investigaciones de Merleau-Ponty hechas contemporáneamente sobre temas semejantes y que, además, Henry dice que desconocía por completo. ¿De dónde le vino la idea de usar el término «encarnación» para describir la realidad integral del sujeto? Visto que no se desmarcó de Gabriel Marcel, nos inclinamos a concluir que fue de él que tomó el uso de dicho término.

como ligado a un cuerpo. Dato no transparente a sí mismo: oposición al cogito. De este cuerpo yo no puedo decir siquiera que es yo, ni que no es yo, ni que es para mí (objeto)»¹²².

Aunque Henry no haga referencias explícitas a Marcel en sus obras, es difícil que no lo haya leído y que no se haya dejado influenciar por estas consideraciones insipientes pero determinantes para la historia de la filosofía francesa. Cincuenta años más tarde Henry escribiría su última obra precisamente con el título «Encarnación», aplicando dicho concepto a la realidad del sujeto humano y de la realidad en general: «En un primer sentido, la encarnación atañe a todos los seres vivos que hay sobre la tierra puesto que todos ellos son seres encarnados»¹²³. Sin embargo, restringe de inmediato el uso de este concepto al ser humano: «tomaremos una primera decisión: dejar fuera del campo de nuestra investigación a los seres vivos diferentes de los hombres»¹²⁴. Lo que hoy en día es objeto de estudio en diferentes campos filosóficos¹²⁵, en la época en la que Henry comenta la encarnación como realidad del sujeto humano, es una verdadera revolución. En la última sección del presente capítulo tendremos otras oportunidades de comparar Henry con Marcel, estableciendo una relación entre estos dos autores que, para la gran mayoría de los comentaristas de Henry, pasa mas bien desapercibida¹²⁶. Es más, el análisis existencial de Marcel nos ayudará a confirmar algunas de nuestras tesis sobre el filósofo de Montpellier y a alejarnos cada vez más de una interpretación gnóstica de él.

Siguiendo el recorrido filosófico de Henry que, como ya hemos afirmado en varias ocasiones, es el de un descubrimiento metafísico del hombre como un sujeto en su integralidad de espíritu y cuerpo, no es de extrañar que se haya fijado en eso que la fe cristiana describe como la encarnación del Hijo de Dios. Un examen puramente fenomenológico de este evento de la tradición cristiana, nos lleva a concluir que, para esta fe, el término «carne» adquiere, en algunos contextos, el significado más noble

¹²² G. MARCEL, *Ser y tener*, 13.

¹²³ *E*, 9.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Basta mencionar que el tema del Convenio «E.Castelli» de 1998, dirigidos por M. Olivetti, fue precisamente la Encarnación.

¹²⁶ Por ejemplo, Gabrielle Dufour-Kowalska, en la página 34 de su libro *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*, menciona a Henry y Marcel justamente en un comentario sobre esa frase que hemos mencionado de *Ser y tener*, pero sin relacionar los dos autores ni apuntar a una posible influencia sobre nuestro autor.

posible. En el versículo catorce del primer capítulo del Evangelio de Juan se lee la sorprendente afirmación de que el Verbo de Dios se hizo carne: «καὶ ὁ λόγος σαρκὶς». El término griego aquí usado, γὰρξ, no es especialmente innovador visto que es usado en otras partes del Nuevo Testamento para designar la realidad del mal y del pecado en el hombre. Lo que sorprende es que dicha palabra sea usada para describir la encarnación¹²⁷ del Hijo de Dios, su hacerse un ser humano. Es comprensible que, en el contexto del espiritualismo francés de Blondel, Marcel, Mounier, Maritain u otros, a Henry le haya llamado particularmente la atención esta posibilidad de usar el término «carne» para designar el sujeto humano. En la doctrina cristiana, el Hijo de Dios, segunda persona de la Trinidad y Dios mismo, no se hizo cuerpo, no fue un Espíritu divino en un cuerpo humano sino que se encarnó, se hizo carne, se hizo sujeto humano.

El análisis henriano de la ontología del sujeto le lleva a usar el término «carne» para designar lo más noble y más integral del sujeto humano, equiparándolo al espíritu para dejar claro que no es una dimensión parcial del hombre: «Desde el punto de vista ontológico, no existe, por tanto, diferencia alguna entre la “carne” y el “espíritu”. Es, pues, la unidad misma de la tradición occidental lo que queda puesto en entredicho»¹²⁸.

Estas primeras consideraciones sobre el uso del término «carne» en el contexto de una filosofía del sujeto integral, ya nos permiten entender, y a la vez confutar, algunas de las críticas más severas de las que Henry es objeto. Nos referimos en concreto a la interpretación de su pensamiento como siendo una nueva gnosis en la que la dimensión corporal del ser humano es más bien espiritualizada, dando paso a la pertinente, ya antes mencionada, pregunta de E. Falque: ¿Existe una carne sin cuerpo? Somos conscientes que dicha pregunta se hizo en el contexto de un artículo sobre la última publicación en vida de Henry, *Encarnación*. Aún sin pretender hacer un estudio del *Encarnación* de Henry, nos parece importante detenernos brevemente en ello para demostrar como nuestra interpretación de la dualidad ontológica henriana proporciona una nueva lectura de este autor, abriendo caminos para una visión

¹²⁷ La palabra que la lengua alemana utiliza para describir este artículo de la fe cristiana es particularmente sintética y apropiada: la *Menschwerdung Gottes*, el hacerse humano de Dios.

¹²⁸ *FFC*, 284.

ontológica que dé al sujeto su justa importancia y dignidad en el pensamiento y en la práctica filosófica.

A nuestro parecer, el pensamiento del filósofo de Montpellier se mantuvo constante, en los puntos criticados por Falque, desde su obra sobre Biran hasta su último escrito sobre la encarnación. La equivalencia ontológica, antes mencionada, entre la carne y el espíritu, ya es una prueba de ello. En su artículo «*Y a-t-il une chair sans corps*» Falque subraya que el concepto henriano de carne parece negar la existencia real del cuerpo objetivo, cayendo en el error gnóstico que, precisamente, el prólogo de S. Juan quería evitar: el Hijo de Dios no asumió una carne espiritualizada, sino que se hizo realmente humano con todas sus consecuencias espirituales y materiales¹²⁹. El problema se centra en los tres tipos de realidades que Henry atribuye al sujeto: el cuerpo cósmico, el cuerpo orgánico y la carne originaria¹³⁰. Según Falque, la concepción henriana de la carne originaria absorbe nuestra realidad corporal más tangible y objetiva, produciendo así un «monismo carnal» de tipo spinoziano¹³¹. Se trataría de una carne espiritualizada que no tendría ninguna relación con la dimensión física que todos experimentamos en nuestro día-a-día.

Sin embargo, esta distinción tripartita no es nueva en el pensamiento de Henry pues ya en la obra que aquí examinamos se encuentra claramente descrita: «No son dos cuerpos, por consiguiente, los que debemos distinguir, sino más bien tres: 1º) El ser originario del cuerpo subjetivo [...]; 2º) El cuerpo orgánico [...]; 3º) El cuerpo objetivo [...]»¹³². También ya hemos mostrado que con este tipo de distinción Henry no pretende afirmar la existencia de tres realidades ontológicas en el sujeto, sino más bien identificar los dos principales accesos epistemológicos de la filosofía occidental y el tercero que él mismo propone. Analizar el cuerpo del sujeto desde el punto de

¹²⁹ Falque remarca que, aun citando los Padres de la Iglesia de los primeros siglos del cristianismo y el mismo evangelista Juan, Henry repite los errores de los pensadores gnosticos: «Mais n'est-ce pas pourtant et précisément l'inverse que les Pères, voire Jean lui-même, ont voulu montrer dans leur querelle contre les gnostiques et la thèse couramment répandue du *Christos angelos*? Non pas un Dieu de l'extra-ordinaire, mais plutôt l'invraisemblable d'une incarnation du Verbe dans l'ordinaire des jours et de notre simple corporéité matérielle» (E. FALQUE, «Y a-t-il une chair sans corps?», 70).

¹³⁰ Falque hace referencia a *E*, 214-215, aunque su indicaciones bibliográficas correspondan, obviamente, al original francés.

¹³¹ «Un "monisme charnel" de type spinoziste, mais appliqué au corps cette fois, rend raison selon nous de cette impossible incorporation henrienne. La duplicité du corps chosique et de la chair intentionnelle (*Körper/Leib*) est en effet toute entière absorbée dans la chair intentionnelle» (E. FALQUE, «Y a-t-il une chair sans corps?», 68).

¹³² *FFC*, 186; 189.

vista objetivo (un objeto más entre los objetos del mundo) es la visión clásica¹³³, mientras que el análisis del llamado «cuerpo orgánico» corresponde al conjunto de las intencionalidades trascendentales, que nos permiten ser conscientes de nuestro movimiento y de nuestro sentir (que corresponde a algunos de los análisis que la fenomenología introdujo). Estos dos accesos del sujeto a sí mismo y al mundo encuentran su verdad originaria y su fundamento en eso que Henry ha llamado «el ser originario del cuerpo subjetivo» o también, al final de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, la «carne». Es Henry mismo que aclara que dichas divisiones no corresponden al dualismo cartesiano, sino más bien a una dualidad ontológica que no considera el sujeto dividido en tres dimensiones sino más bien en una unidad que es radicalmente distinta de la exterioridad de los objetos:

El dualismo que la descripción de estos fenómenos desvela no es un dualismo óptico; es un dualismo que no difiere del que hemos constatado entre la verdad originaria y la verdad del ser trascendente, que expresa la relación fundacional constituida por la unidad de estas dos verdades, por la unidad de la experiencia – un dualismo que nada tiene que ver con el dualismo cartesiano¹³⁴.

En otras palabras, Henry considera, como ya hemos mostrado en varias ocasiones, la existencia de dos regiones ontológicas fundamentales (dualidad ontológica) siendo la del sujeto absoluto la primordial. En sí mismo, el sujeto es capaz de concebirse como un elemento del mundo y como un sujeto intencional. Es en la experiencia trascendental de su propio sentir y movimiento que el sujeto percibe en sí mismo una integración de estas dos regiones y es a eso que Henry llamará «carne» o «Vida» o «ser originario del sujeto absoluto». A nuestro parecer, Falque confunde la afirmación ontológica de la carne y del sujeto absoluto con los distintos accesos epistemológicos del sujeto a sí mismo. El sujeto es uno y es en toda su realidad que se percibe como Vida, como sujeto intencional y como cuerpo objetivo, pero es sólo en su percepción de sí mismo como sujeto integral que su acceso ontológico coincide con el acceso epistemológico. La carne es, para Henry, la experiencia que el sujeto hace de sí

¹³³ *FFC*, 189: «El cuerpo objetivo, aquel que es objeto de una percepción exterior y que puede ser tema de estudio científico, es el único que conoce la tradición filosófica». Es de notar que, en este contexto, Henry no niega la validez del conocimiento del cuerpo objetivo sino que afirma su insuficiencia.

¹³⁴ *Ibid.*, 194.

mismo en su integralidad, o sea, en su cuerpo objetivo y orgánico, descubriendo en sí mismo un origen que funda toda otra realidad. Este origen será más tarde descrito como la Vida que se auto-dona en el sujeto mismo, pero sin nunca dissociarse de las esferas más concretas y tangibles del sujeto.

Volviendo al concepto de encarnación que Henry usa para describir la realidad del sujeto, nos damos cuenta que precisamente, al contrario de lo que afirma Falque, incluye plenamente su corporeidad aunque no encuentre su fundamento en el tipo de conocimiento que la ciencia o la filosofía clásica dan del cuerpo humano: «El fenómeno de la encarnación significa la realidad de una posibilidad ontológica que no es abstracta, sino que resulta en cambio idéntica al ser mismo del ego»¹³⁵. Hay una esfera de conocimiento en el sujeto mismo (en su integralidad) que le permite acceder a su ser originario y que le permite descubrir el fundamento de su ser también un cuerpo trascendente en medio de un mundo habitado por otros sujetos y constituido por tantos objetos. Henry considera la dimensión trascendente del sujeto, en medio del mundo, pero no se queda en ella (como dice él que hace la filosofía tradicional), sino que a través de ella apunta a llegar a la realidad más originaria:

El cuerpo, elemento real en la efectividad del ser, sólo podía pertenecer al medio ontológico del ser en general, había de ser necesariamente algo trascendente. Reducido así a su manifestación objetiva, el cuerpo quedaba mutilado de aquello que constituye su ser esencial, a saber, el cuerpo subjetivo como experiencia interna trascendental del movimiento y del sentir¹³⁶.

El ser esencial, el sujeto absoluto, (el sujeto integral como lo hemos llamado nosotros), la Vida, queda así definida por primera vez en la obra de Henry: «el cuerpo subjetivo como experiencia interna trascendental del movimiento y del sentir». Dicha experiencia no sería posible sin tener en cuenta la percepción del sujeto de la realidad trascendente y de sí mismo en relación con la exterioridad. Sin embargo, el conocimiento absoluto (en el sentido de ser apodíctico) del origen de sí mismo se da a través de la reducción fenomenológica que lleva a esta experiencia interna trascendental:

¹³⁵ *FFC*, 260.

¹³⁶ *Ibid.*

Pero cuando se trata del contenido originario de nuestra experiencia interna trascendental, el conocimiento que le corresponde, y que no es ya trascendente, es ahora un conocimiento absoluto, pues tiene un contenido del que ella misma, en cierto modo, es el origen. Tal es justamente la vida, un conocimiento absoluto de este tipo, y por ello merece recibir su nombre¹³⁷.

Partiendo de estas bases, Henry se propone desarrollar una nueva filosofía de la Vida, cosa que será el tema de todo su recorrido filosófico-literario: «Las observaciones precedentes deberían servir de introducción para una nueva filosofía de la vida»¹³⁸. Sin embargo, las líneas directrices que nuestro autor dará para elaborar esta filosofía de la Vida, se prestan a todo tipo de objeciones del tipo de las que hemos apenas afrontado con los conceptos de carne y encarnación. Como ya hemos afirmado, creemos que el existencialismo de Gabriel Marcel puede ser una clave de lectura para entender el lenguaje radical, y a veces polémico, del filósofo de Montpellier.

2.5 *El existencialismo de Gabriel Marcel como clave de lectura de los conceptos henrianos de Vida, finitud, conocimiento absoluto y sujeto absoluto*

La influencia de Gabriel Marcel en la obra inicial de Henry es, hasta el momento presente, poco estudiada y apenas tomada en consideración. Como ya hemos mostrado anteriormente, nos ha llamado la atención el uso del concepto de encarnación aplicado a la constitución del sujeto humano y no en referencia a la revelación cristiana. Este uso es original de Gabriel Marcel, mucho antes que Merleau-Ponty y Henry lo usaran en el periodo inmediatamente posterior a la segunda guerra mundial. Los escritos que aquí mencionaremos se sitúan entre 1914 y 1939, siendo por eso bien posible que Henry haya tenido un acceso abundante a este material.

La lectura del *Diario metafísico* de Gabriel Marcel, así como su continuación en *Ser y tener*, nos ha revelado importantes relaciones entre Henry y este gran existencialista francés. De igual importancia es su obra, *De la negación a la invocación*, en la que dedica varias páginas a la cuestión del ser encarnado como punto de referencia de la reflexión metafísica y al esbozo de una filosofía concreta. A

¹³⁷ FFC, 259.

¹³⁸ *Ibid.*, 270.

continuación, presentaremos una comparación entre algunas de las reflexiones de Marcel en estos escritos y su estrecha relación con las líneas directrices de la nueva filosofía de la Vida que Henry expone al final de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*.

Comenzaremos con el análisis del concepto de Vida que Henry define, por primera vez en esta obra, como experiencia interna trascendental del movimiento y del sentir: «Tal es justamente la vida, un conocimiento absoluto de este tipo, y por ello merece recibir su nombre»¹³⁹. El cambio de una filosofía del *cogito* intelectual, de estilo cartesiano, a una filosofía de un *cogito* existencial, basado en una experiencia trascendental del sujeto, tiene sus raíces en la tradición de la filosofía reflexiva. Dicha tradición, tiene sus máximos representantes en algunos de los grandes autores que escriben durante la juventud de Henry y Gabriel Marcel es uno de ellos.

Particularmente significativo para nuestro análisis comparativo de estos dos autores es el hecho de que Marcel identifique la experiencia de la existencia del sujeto con una esfera de conocimiento que es absolutamente única y originaria y, además, tiene en el cuerpo del sujeto (en su vida concreta de carne y hueso) una mediación necesaria: «En principio, lo que planteo aquí es la prioridad de lo existencial con respecto al ideal, pero agregando de inmediato que lo existencial se refiere necesariamente al ser encarnado, es decir, al hecho de estar en el mundo»¹⁴⁰. Lo que es para Henry la esfera del sujeto absoluto, es decir, la interioridad como un tipo de conocimiento substancialmente distinto del conocimiento intencional de la exterioridad, para Marcel es lo existencial. La experiencia existencial es algo que sólo el ser encarnado puede hacer y, en cierto modo, es constitutiva del mundo así como lo conocemos.

Notamos en la reflexión de Marcel el mismo peligro del solipsismo que se nota en Henry y, a la vez, la misma veta que permite concebir el sujeto en una nueva ontología que le atribuye todo su verdadero significado. El mundo y sus objetos, así como los conocemos, son fruto de nuestro modo de ser, porque es a través de lo que somos que los conocemos: «Lo que se muestra claramente en este conjunto de reflexiones es que en rigor no existe un reducto inteligible en el que yo pudiera

¹³⁹ *FFC*, 259.

¹⁴⁰ G. MARCEL, *Obras selectas II*, 28.

establecerme fuera o más allá de mi cuerpo, esta desencarnación es impracticable y queda excluida por mi estructura misma»¹⁴¹. La experiencia que el sujeto hace de su propia existencia no es comparable a la existencia de las cosas del mundo, pues son dos modos de conocer radicalmente distintos:

Si hago abstracción del indicio propio de mi cuerpo en tanto que es mi cuerpo, si lo considero como un cuerpo más entre otros cuerpos en cantidad ilimitada, me vería obligado a tratarlo como un objeto, como algo que presenta los caracteres fundamentales mediante los cuales la objetividad se define¹⁴².

Los paralelismos de esta reflexión sobre el conocimiento del sujeto como si fuera un objeto con la problemática henriana son evidentes. El sujeto conoce el mundo a partir de una experiencia existencial que no es del tipo sujeto-objeto y Marcel lo ilustra de modo brillante afrontando la pregunta típica que se coloca a cualquier filosofía del sujeto: «Y aquí está la respuesta, la única respuesta válida, o incluso posible, pero decisiva, a la irritante pregunta del idealismo empírico: ¿pueden continuar existiendo las cosas cuando yo dejo de percibir las? La verdad es que sólo son cosas bajo esta condición»¹⁴³. Es en este sentido que el sujeto absoluto en el sistema henriano (la realidad existencial en Marcel) es una verdad originaria y funda la misma exterioridad. Las «cosas» son «cosas» para el sujeto en virtud de su existencia ante ellas y esta existencia no se conoce en la esfera del sujeto-objeto sino en el sujeto en sí mismo. Henry expresa la misma certeza de la relación con lo trascendente y, a la vez, la prioridad de lo trascendental:

Es indudable que la subjetividad es siempre una vida en presencia de un ser trascendente; en sí misma, sin embargo, esta subjetividad no es una forma vacía, tiene ya un contenido que no está constituido por el ser trascendente, sino que es un contenido originario, a saber, el de la experiencia interna trascendental en *cuanto tal*¹⁴⁴.

No estamos delante de un solipsismo sino más bien de una cuestión de primordialidad ontológica y epistemológica. El mismo Marcel era consciente del peligro de esta mala interpretación de su pensamiento y busca aclarar este punto:

¹⁴¹ G. MARCEL, *Obras selectas II*, 26.

¹⁴² *Ibid.*, 26-27.

¹⁴³ *Ibid.*, 27.

¹⁴⁴ *FFC*, 258-259.

«Esto, lo reconozco, puede provocar interpretaciones erróneas. En modo alguno se trata de plantear una especie de dependencia del universo con respecto a mí, esto equivaldría a volver a caer en un subjetivismo todavía más grave»¹⁴⁵. Se trata, como ya hemos dicho, de afirmar la prioridad de lo existencial con respecto a lo ideal.

Desde esta reflexión de Marcel, sobre la necesidad de no transformar el sujeto en un objeto más entre los demás, se entiende también con más claridad la insistencia de Henry en afirmar que el conocimiento de la Vida es absoluto. En las últimas páginas de *Filosofía y fenomenología del cuerpo* Henry remarca que este conocimiento no es ni finito ni contingente, cosa que sorprende por la aparente negación de la condición del ser humano como limitado y en relación de dependencia con el mundo en el que vive (y negando eventualmente una relación de dependencia con Dios):

El cuerpo objetivo está situado dentro del mundo, es decir, en un medio general que comprende otros objetos, entre los cuales se establecen relaciones de posición en tercera persona. Para el objeto, es decir, para la cosa trascendente, situación es sinónimo de contingencia. Pero, como hemos visto, el cuerpo absoluto no puede estar sometido a la categoría de contingencia. Sólo lo estaría si se convirtiese en algo trascendente¹⁴⁶.

Para nuestro autor, la categoría de la contingencia pertenece a la esfera de la exterioridad. No se trata por tanto de negar la fragilidad del ser humano, ni su dependencia de las cosas materiales para sobrevivir, sino de remarcar que el conocimiento que proviene de su experiencia interna como ser encarnado es de un orden distinto al de la relación sujeto-objeto.

Es importante, pues, no interpretar el estar-en-situación del cuerpo absoluto a partir de la situación de nuestro cuerpo objetivo ni, con mayor razón, de la de los objetos ordinarios que habitan el mundo. La naturaleza del cuerpo originario no se parece en nada a la de la cosa trascendente, cuyo estatuto eidético prescribe que se nos dé necesariamente en una multiplicidad de aspectos indefinidamente variables¹⁴⁷.

También el modo en el que este conocimiento de sí mismo se da, presenta sorprendentes semejanzas entre Henry y Marcel. El concepto de auto-revelación y de auto-afección, que ya hemos abordado en la sección sobre el uso que Henry hace de

¹⁴⁵ G. MARCEL, *Obras selectas II*, 28.

¹⁴⁶ *FFC*, 262.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 266.

Lagneau, está presente en las reflexiones de Marcel sobre el cuerpo del sujeto. Este es considerado un mediador absoluto: «Gustosamente diría, empleando otro lenguaje, el del *Diario Metafísico*, que en tanto mi cuerpo es el mediador absoluto dejo de comunicar con él (comunicar en el sentido en que lo hago con cualquier otro sector objetivo de la realidad)»¹⁴⁸. No siendo un objeto entre los demás, es a través de él que el sujeto experimenta su existencia: «Ser encarnado es aparecer como cuerpo, sin poder identificarse por sí mismo, sin poder tampoco distinguirse, identificación y distinción son operaciones correlativas una con otra pero que sólo pueden ejercerse en la esfera de los objetos»¹⁴⁹. En este contexto, la distinción y la identificación son operaciones del conocimiento de la exterioridad y es por eso que Marcel dice que el ser encarnado no puede distinguirse ni identificarse. ¿Cuál será el modo de conocerse? Será, según Marcel, una especie de aparición de sí mismo a sí mismo, de modo radicalmente inmediato, en la propia libertad: «Es a ella [la libertad], y sólo a ella, a la que nuestra intermediación radical se revela, y este descubrimiento puede producirse en zonas muy diversas pero que todas se corresponden; zona de metafísica, zona de poesía, zona del arte propiamente dicho»¹⁵⁰. También es importante apreciar que las «zonas» del conocimiento en las que Marcel afirma que este conocimiento se puede dar corresponden a las esferas en las que Henry ha desarrollado su pensamiento: la ontología del sujeto absoluto, la literatura y el arte de Kandinsky. Marcel mismo, como sabemos, fue autor de varias obras de teatro en las que buscó expresar su existencialismo, lo que hace que también en este punto Henry se haya podido identificar e influenciar.

A propósito de la inquietud de Marcel y de Henry de no «cosificar» el sujeto, de no tratarlo como si fuera un objeto más entre los demás, nos llama la atención una imagen de *Ser y tener* en cuanto al modo de conocer de la interioridad y de la exterioridad. El contexto es la problemática del sujeto que sólo puede conocer el mundo si lo hace a través de su propia realidad encarnada. El mundo -y sus objetos- es conocido con la claridad de la objetividad, mientras que el sujeto no posee esa claridad para sí mismo: «Romper, en consecuencia, de una vez por todas con las

¹⁴⁸ G. MARCEL, *Ser y tener*, 15.

¹⁴⁹ G. MARCEL, *Obras selectas II*, 20.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 30.

metáforas que representan a la conciencia como un círculo luminoso alrededor del cual no habría para ella sino tinieblas. Es al contrario, es la sombra quien ocupa el centro»¹⁵¹. Se trata de una imagen muy sugestiva para la interpretación del pensamiento de Henry, porque el modo de conocimiento de la exterioridad es el de la visibilidad, mientras que el conocimiento de la Vida es invisible. En la interioridad de la Vida no existe la claridad del objeto. Se trata de un modo de conocer radicalmente distinto, bien descrito a través del título de la novela de Henry más conocida: *L'Amour les yeux fermés*.

Concluimos esta sección y este tercer capítulo con una de las últimas frases de Henry en *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, que resume bien su equilibrio entre la aceptación de la exterioridad como dato adquirido y, a la vez, le necesidad de una reducción fenomenológica que proporcione ese nuevo conocimiento del sujeto que da sentido a toda la realidad que lo constituye y lo rodea: «La finitud designa una imperfección de la vida, pero tal imperfección tiene un significado ético, existencial o religioso; de hecho, en el seno mismo de esa imperfección, la vida sigue siendo lo que es, una vida absoluta, una vida en una esfera de existencia infinita»¹⁵². Queda por analizar la forma a través de la cual esta «experiencia trascendental del movimiento y del sentir», a la que Henry llama Vida, es también experiencia del encuentro con los demás sujetos, mostrando como la Vida es una realidad primordialmente subjetiva e intersubjetiva. Este será el trabajo de nuestro último capítulo, pero antes de emprender esa difícil tarea de analizar la intersubjetividad del sujeto absoluto, necesitamos apertrecharnos de formulación la Vida así como Henry la describe a profundidad en *Esencia de la manifestación*. En su obra central, lo que se pierde en sencillez y enunciación directa, se gana en profundidad de la fenomenología de dualidad ontológica, lo que será fundamental para argumentar a favor de inter relación de los sujetos absolutos.

¹⁵¹ G. MARCEL, *Ser y tener*, 15.

¹⁵² *FFC*, 296-297.

CAPÍTULO IV

El descubrimiento metafísico del don radical de sí mismo

Después de examinar las dos primeras obras de Henry, nos centramos ahora en su obra principal y más elaborada: *La esencia de la manifestación*.

Hablaremos sobre la afectividad como la realidad central del pensamiento de Henry. La relación entre afectividad y don es fundamental, así como su consolidación como *la* experiencia metafísica por excelencia, una experiencia que es *éprouve de soi*. Hablaremos también de las dos regiones ontológicas, que corresponden a lo que Henry llama al inicio de la obra el «desdoblamiento del ser». Si en el segundo capítulo hemos analizado la felicidad en Spinoza como puerta a la realidad última de las cosas, y en el tercero hemos descubierto el sujeto como lugar de esa experiencia que lo funda todo, entramos ahora en el cuarto para identificar la afectividad como esa experiencia fundamental y fundante de toda realidad. La relación entre afectividad e inmanencia será fundamental, pues no es posible acceder a la afectividad sino en la inmanencia de la afección del sujeto y de sus sentimientos. Seguiremos mostrando a partir de *EM* y en contraposición a algunos comentaristas de Henry, que su concepto de carne no está desprovisto de la experiencia corporal y que la descripción de su filosofía como gnóstica es una interpretación errónea de sus escritos.

1. La región ontológica del sujeto absoluto a partir de la distancia fenomenológica y de la dualidad ontológica

Partimos del terreno explorado en el capítulo anterior sobre la *Filosofía y*

fenomenología del cuerpo en el que Henry menciona la existencia de dos regiones ontológicas bien distintas que son la exterioridad y el sujeto absoluto. Como ya hemos mencionado, en este escrito anterior a la *Esencia de la manifestación* pero publicado posteriormente, nuestro autor aun no hace uso de algunos de los conceptos más elaborados que se encuentran ampliamente desarrollados en la obra que ahora examinamos. Nos interesa en particular su profundización en la región ontológica del sujeto absoluto que se hace partiendo de la noción de distancia fenomenológica. Una vez aclarado el significado de esta distancia –que en realidad antes de ser un concepto es una experiencia metafísica–, queda establecida la existencia de una dualidad ontológica, compuesta por estas dos regiones, la cual permite inaugurar una ontología radical que tiene el sujeto absoluto como su fundamento epistemológico. Al final de cuentas, la pregunta fundamental de Henry es la pregunta por el sujeto, como lo certifica Gregori Jean en su estudio crítico de las notas de Henry a la *Esencia de la manifestación*¹.

1.1 *La distancia fenomenológica contrapuesta a la distancia óptica*

Henry argumenta la necesidad de una ontología radical que no se quede en el examen del ente en cuanto ente. La fenomenología es el método que nos permite acercarnos a las cosas así como ellas se nos manifiestan (recordamos la máxima de Husserl citada por Henry: *zu den Sachen selbst*), pero Henry se pregunta además por el «cómo» de esa manifestación. Una cosa es ir a las cosas mismas y describirlas desde una suspensión del juicio sobre ellas y otra cosa es –he ahí la tarea henriana–, preguntarse por el «cómo» de eso que se me está manifestando, independientemente de mi descripción de ello y de su consecuente juicio. Las cosas se nos manifiestan porque hay una realidad que precede toda manifestación y que es el fundamento de dicha manifestación: «La fenomenología es lo que nos da acceso al fenómeno comprendido en su realidad, es decir, al fenómeno en cuanto tal. Pero la vía de acceso al fenómeno es el fenómeno mismo»². ¿Qué quiere decir Henry con esto? Si la vía de acceso al fenómeno es el mismo fenómeno, entonces, ¿el fenómeno es el fundamento

¹ Ver la nota de Henry en Ms A 5-7-2919: «Car nous avons encore cette tâche, si paradoxal que cela puisse paraître: *découvrir la subjectivité*» (RIMH 3, 123).

² EM, 70.

de su propia manifestación? No exactamente. En el fenómeno, es decir, en la manifestación del fenómeno al sujeto, se da algo fundamental, se da una revelación esencial, un mostrarse (manifestarse) del fundamento mismo que dice mucho más que el objeto en sí mismo que se está manifestando. Pero a la vez este «algo más» no se deja ver sino en esa manifestación del objeto al sujeto y por eso es en el fenómeno que nosotros podemos encontrar (o tal vez sea mejor decir que «nos podemos encontrar con») el fundamento del fenómeno mismo.

Henry trata de repensar, en la línea de Heidegger, la diferencia entre lo óntico y lo ontológico: «Lo que hay que repensar es la distinción operada en lo real entre lo que es óntico y lo que es ontológico»³. El sujeto encuentra en sí mismo, en el proceso de la manifestación en el que se encuentra involucrado, al ser como fundamento y no simplemente como una conclusión lógica, por analogía con el ente. La *analogía entis* tiene su validez en el campo de la lógica, que es terreno común entre Aristóteles y Tomás de Aquino⁴ en sus reflexiones ontológicas. A esta tradición filosófica, y a muchas otras, Henry las llama monismo ontológico y es precisamente de esta posición que pretende alejarse para concebir una dualidad ontológica.

En esta línea crítica, Henry nos habla de los presupuestos ontológicos que han estado siempre presentes desde Aristóteles y Platón, pasando por la escolástica, atravesando el cartesianismo y el kantianismo hasta llegar a nuestros días. Henry es de la opinión que las múltiples revoluciones de pensamiento que se han dado a lo largo de los siglos no han logrado explicitar este presupuesto que, sin embargo, es la base no reflexionada de todos los sistemas filosóficos occidentales: «el que tal horizonte haya podido permanecer intacto hasta nuestros días a pesar de tantas revoluciones de pensamiento, y en particular a pesar de la revolución cartesiana –debido a que estas conmociones se han producido siempre en el interior y sobre el fondo de este horizonte, muy lejos de ponerlo en cuestión – es lo que se manifiesta con evidencia»⁵.

Con el objetivo de entender la afirmación de Henry sobre la búsqueda del fundamento en la manifestación misma de cosas, examinemos ahora lo que dice sobre

³ EM, 130.

⁴ Aun así, nos parece que el *actus essendi* de la filosofía de Tomás de Aquino tiene mucha relación con la vida siempre en acto experimentada en sí por el sujeto henriano. Sin duda una dirección de investigación que se puede seguir.

⁵ EM, 73-74.

este horizonte, este presupuesto ontológico tan importante y supuestamente tan desconocido de toda la historia de la filosofía. Henry empieza por notar la máxima de esta forma de pensar: «el conocimiento inmediato es en realidad *siempre* mediato»⁶. La distancia entre el sujeto y el objeto sería esa mediación que permite que la cosa se conozca. El ojo sólo se puede ver a sí mismo a través de la distancia y de un espejo.

A esta distancia llama Henry «distancia fenomenológica». Ella es el presupuesto ontológico del aparecer de los fenómenos, la esencia de la manifestación según el pensamiento clásico. Pero ahora Henry hace otra distinción. Además de la distancia física que experimentamos objetivamente en el mundo intramundano, hay otra distancia, que es nada más y nada menos que el mundo en su capacidad de configurar la distancia espacial: «Sin embargo, esta distancia vivida en la experiencia perceptiva originaria se basa a su vez, igual que el espacio que viene a estructurar y al que pertenece, en una espacialidad más originaria, que no es sino el medio fenomenológico abierto primitivamente para que algo como un espacio pueda empezar a *manifestarse*»⁷. La distancia física que la fenomenología clásica considera necesaria para que las cosas de manifiesten es, según nuestro autor, un fenómeno mismo que se nos manifiesta mediante otra realidad. Se trata de una espacialidad más originaria, una espacialidad que es fundamento de la espacialidad apuntada y descrita por la razón filosófica. Dicha espacialidad sería la distancia fenomenológica originaria.

Para Henry, la distancia fenomenológica es mucho más que la mera distancia espacial. No es el mundo que se apoya en el concepto de espacio sino más bien el espacio que se apoya en el concepto del mundo: «Antes de concernir al ser-alejado o estar-alejado, la distancia es *lo que aleja*»⁸.

La distancia fenomenológica asume entonces en Henry un segundo significado, adquiriendo un carácter dual. Se le considera también como la distancia fenomenológica originaria, que no es la distancia física y medible entre el sujeto y el objeto que se encuentra delante de él, sino más bien la distancia que le permite al sujeto darse cuenta de que las cosas se nos manifiestan: «Esta espacialidad originaria

⁶ EM, 74.

⁷ *Ibid.*, 75.

⁸ *Ibid.*, 76.

es el fenómeno del mundo, el fenómeno de todos los fenómenos, *la visibilidad de éstos como tal*»⁹. La distancia fenomenológica originaria es, según nos explica Henry, el poder ontológico que nos da el acceso a las cosas, ella es ese mismo acceso, que se da en la lejanía y a través de la lejanía (*le lointain*): «La esencia del fenómeno es el alejamiento mismo en tanto que alejamiento trascendental»¹⁰.

El alejamiento trascendental que nos permite percibir la manifestación de todo fenómeno se da, según Henry, en el mismo sujeto. Esa presencia de la distancia en el sujeto nos introduce en la experiencia metafísica descrita por el filósofo de Montpellier como el desdoblamiento del ser.

1.2 *El desdoblamiento del ser*

La distancia fenomenológica originaria, como realidad por excelencia que el sujeto experimenta en la manifestación misma de las cosas, es fundamental para entender el núcleo de la filosofía de Henry. Estamos delante de algo que cualquier sujeto puede encontrar en su experiencia de estar en la manifestación de las cosas que le rodean. La distancia fenomenológica es experiencia siempre en acto del propio ser y del ser del mundo, una especie de consciencia¹¹ de no ser el origen de uno mismo ni del mundo que nos rodea. Esta consciencia –o experiencia– de ser y no ser es lo que Henry llama *alienación* y es central en la esencia de la manifestación. La distancia fenomenológica no se puede disociar de la alienación pues la distancia se da en una experiencia de alienación: «Entendido en su significación existencial y trascendental, el concepto de distancia fenomenológica es idéntico al concepto originario y ontológicamente puro de alienación»¹².

Consideramos especialmente interesante la introducción, en este §10 de la *Esencia de la manifestación*, de un término a la vez ontológico y existencial como es el de *alienación*. Es sin duda una base importante para definir la vida y la esencia de la manifestación como afectividad y es por ello que le dedicamos una atención especial.

⁹ EM, 75.

¹⁰ *Ibid.*, 76.

¹¹ Cuando utilizamos la expresión «consciencia de» no nos referimos al instrumento epistemológico de la conciencia así como después Henry lo describirá como una parte fundamental de la tradición filosófica francesa y alemana. Para nosotros es una expresión intercambiable con «experiencia de».

¹² EM 84.

Junto con el concepto (o experiencia) de la alienación está también la presencia. La distancia fenomenológica originaria también nos coloca en la línea del ser como presencia: «El ser que se manifiesta es el ser presente. *La esencia de la presencia es la alienación*. La presencia a sí del ser coincide con su separación de sí en el volverse otro»¹³. Todas estas conclusiones son fruto del descubrimiento de una distancia fenomenológica originaria que nos lleva a considerarla también como presencia y como alienación. La presencia se constituye en lo que Henry llama el *desdoblamiento del ser*, idea importada de la filosofía fichtiana y recogida en parte también por Sartre: « [la presencia] se constituye en el desdoblamiento del ser, desdoblamiento en el cual éste se aparece a sí mismo y entra así en la condición fenoménica de la presencia»¹⁴. En el desdoblamiento del ser se dan la presencia y la alienación y el sujeto se da cuenta de que nada puede ser si no es en esta contraposición: «El ser no existe y no se manifiesta más que como ser alienado. La realidad no es real más que en cuanto es a la vez ella misma y otra que sí»¹⁵. Desdoblamiento del ser, presencia y alienación van a ser tan centrales en el pensamiento de Henry que él los utiliza para definir lo que es la vida, dejándose ayudar por la formulación de Fichte. La vida se da en la dualidad, la vida es precisamente encontrarse en esta dualidad: «El ser no existe más que como ser-otro, pero la vuelta de lo otro a lo mismo, o más bien la unidad que los vincula y que Fichte llama vida, no suprime su dualidad sino que la presupone como su fundamento ontológico y fenoménico»¹⁶. Más adelante tendremos oportunidad de examinar a fondo la relación entre la experiencia que el sujeto hace de esta dualidad y la experiencia del absoluto¹⁷. Por ahora notamos la diferencia entre la disciplina que se basa en esta dualidad y las que se basan en lo que Henry llama el monismo ontológico.

Con lo dicho hasta ahora, queda claro que Henry busca definir una nueva fenomenología y filosofía primera que se distingue de las distintas tradiciones

¹³ *EM*, 84.

¹⁴ *Ibid.*, 84.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, 85.

¹⁷ Una vez afrontado el tema del absoluto en el ser o en el sujeto, será más fácil entender la diferencia entre monismo y dualismo ontológico que es otra forma de decir, ontología espiritual y no espiritual. El dualismo es espiritual mientras que el monismo, aun cuando menciona a Dios, no lo es. En nuestra opinión, Henry quiere fundar una filosofía que sea espiritual.

filosóficas: «Los presupuestos ontológicos que se han expuesto y pensado como condición de la fenomenalidad y como constituyendo por ello la *esencia del fenómeno*, se van a designar en adelante en este libro como “monismo ontológico”»¹⁸. Henry pone en contraposición el monismo ontológico a su «dualismo» o «dualidad» ontológica en la que el ser se desdobra para encontrarse consigo mismo y con algo distinto de sí mismo en la distancia fenomenológica. El monismo ontológico se identifica, de un modo u otro, con la concepción epistemológica de la distancia física como condición para la manifestación de las cosas al sujeto. Nuestro autor piensa que, sin embargo, estas distintas corrientes filosóficas han intuido a lo largo de la historia que esta epistemología era insuficiente y que por ello se han acercado a lo que él ahora describe en su obra como la *esencia de la manifestación*. Esta esencia se nos revela en esta experiencia que el sujeto hace continuamente del desdoblamiento del ser.

Henry busca la superación del monismo ontológico que, según él, ha tenido su inicio en la metafísica clásica. Se pregunta si los distintos intentos de la historia de finalmente superarlo han tenido éxito. Obviamente, Henry dirá que no y que su filosofía sí que lo logrará: «La unicidad de esta dirección [la clásica] sólo puede ponerse en cuestión mediante una superación del monismo, y se plantea el problema de saber si tal superación tiene sentido; si, en todo caso, se ha intentado o esbozado alguna vez en el curso de la historia del pensamiento humano»¹⁹. Henry es de la opinión que sí, que se ha intentado superar el monismo pero sin nunca lograr salir de los «encasillamientos» provocados por este. Sin embargo, dice que sí se ha logrado al menos ser conscientes de este horizonte del ser en el que permanecemos «encasillados» y que por eso, por primera vez en la historia de pensamiento, podemos salir de ello.

1.3 *La ontología del sí mismo como Otro, el Yo como Soi-même y la Parusía como presencia de Otro en mí*

La superación del horizonte del monismo ontológico se anunció, según nuestro autor, en la reflexión heideggeriana sobre el ego y el tiempo. Se trataba de no

¹⁸ EM 87.

¹⁹ *Ibid.*

quedarse en una fenomenología segunda, sino realmente de formular una fenomenología primera y para ello era fundamental centrarse en realidades que no nos encasillaran en el plano óntico sino que nos proporcionaran el salto (para utilizar el lenguaje de Heidegger) al plano ontológico: «Ahora bien, mientras que estas últimas investigaciones pertenecen manifiestamente al ámbito de una fenomenología segunda, se plantea, por el contrario, el problema de saber si la fenomenología del *ego* o del tiempo no son fenomenología entendida en un sentido primero»²⁰. Al asumir el *ego* y el tiempo en su reflexión, Henry se hace de alguna manera heideggeriano y no deja de aprovechar este filón que el filósofo alemán dejó. El *ego* y el tiempo deberían ser considerados de un modo distinto, en otro plano, permitiendo así concebir una dualidad ontológica en la que el ser del *ego* en el tiempo adquiriría un estatuto distinto a todo lo demás: «En ese caso, el *ego* y el tiempo no serían realidades del mismo orden que la sociedad o que las matemáticas»²¹.

¿Cómo estudiar el *ego* y el tiempo en esta fenomenología primera y qué es lo que nos aportan como descubrimiento fundamental? Para nuestro autor significa descubrir la esencia de toda manifestación justamente en el sujeto porque hay algo en él revelador de aquello que posibilita toda manifestación: «La fenomenología se nos propone como un medio: el medio de traer junto a nosotros la esencia concreta y verdadera, la esencia de la presencia, lo absoluto en cuanto que es *Parusía*»²². La insistencia, anteriormente mencionada, en una filosofía del sujeto y del *ego* no tiene pretensiones subjetivistas y relativistas. El análisis es auténticamente fenomenológico, partiendo de la revelación que se da en cada fenómeno pero buscando la esencia del «cómo» de cada manifestación particular (la vía de acceso al fenómeno es el mismo fenómeno) para encontrarla en la esta *presencia* que Henry describe como *el absoluto en cuanto Parusía*.

Henry introduce con relativa facilidad y sin mucha reflexión previa el término «absoluto», como si para él casi fuera evidente que el resultado de un análisis fenomenológico de cada manifestación fuera la consciencia de una presencia en el mismo sujeto que es más que el sujeto. Partiendo del desdoblamiento del ser, el sujeto

²⁰ *EM*, 69.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, 70.

se experimenta como sí mismo y como otro, pues no se dona a sí mismo y sin embargo ahí está como don. ¿Se puede decir consecuentemente que esta presencia, que esta dualidad del ser en el ser mismo del sujeto, es el absoluto? El término Parusía es de influencia hegeliana pero Henry lo aplica de modo distinto y no deja de hacerlo sin la lectura que Heidegger hace de él. Prueba de esta influencia son las referencias en *Esencia de la manifestación* al texto *El concepto hegeliano de la experiencia*. Gabás relaciona los dos autores alemanes desde el término Parusía: «El absoluto en Hegel es la fuente de la historia y el lugar de su desaparición. Heidegger interpreta justamente *La Fenomenología del espíritu* como la parusía del absoluto en la historia humana, como presencia del absoluto en nosotros, que es a la vez presencia en él mismo»²³. Tanto en Hegel como en Heidegger, Gabás identifica la visión del «mundo al revés» tan propia de la filosofía que asume un saber distinto del de las ciencias naturales o de la conciencia natural. El «mundo al revés» en Hegel es precisamente el verlo todo desde lo absoluto que se manifiesta en todo (lo que comúnmente se llama el panlogismo hegeliano) mientras que en Heidegger adquiere las tonalidades de un ser que no se confunde con el ente y que se expresa a través de las distintas formas del pensamiento (*dichten, danken, andanken*). No podemos no pensar en las semejanzas de esta visión del «mundo al revés» con la peculiar afirmación de Henry sobre lo absoluto en el apartado de *Esencia de la manifestación* que ahora examinamos: «El ojo con el que lo absoluto nos mira es el mismo que aquel con el que nosotros miramos lo absoluto»²⁴. Un mundo al revés es aquel que se obtiene dejando que lo absoluto nos mire y mirando nosotros también, al mismo tiempo, el mundo desde esa visión del absoluto. ¿Pero qué significa para nuestro autor el absoluto?

Consideramos que la concepción y experiencia del absoluto sea fundamental para entender el pensamiento de Henry. Como es habitual en él, recoge las intuiciones de varios filósofos para después presentar la suya como un desarrollo y un despertar a partir de éstas. Lo absoluto en Henry adquiere la centralidad que éste tiene en la filosofía de Hegel, junto con la denominación de Parusía, pero se distingue de la concepción del ser y del absoluto como una consecuencia meramente lógica y

²³ R. P. GABÁS PALLAS, «El “Mundo al revés” en Hegel y Heidegger», 70.

²⁴ *EM*, 71.

racional²⁵: «Hegel proclama el acabamiento de la filosofía, pero en el sentido en que el pensamiento por venir debe abandonar el nombre de amor a la sabiduría para devenir la sabiduría misma bajo la forma del saber absoluto»²⁶. Se desprende a su vez de Heidegger al no concebir el ser sin el ente, al no concebir lo trascendente sin lo inmanente. Lo absoluto en Henry es presencia (Parusía) del ser en la manifestación del ente, en la inmanencia de esta manifestación²⁷. Tendremos ocasión de desarrollar más tarde la relación entre lo inmanente y lo trascendente en Henry, pero por ahora nos limitamos a observar que la experiencia del absoluto (que lleva a su vez a un saber absoluto) se da en la manifestación del ente, como condición fundamental y siempre presente de esta manifestación:

El ser no se manifiesta a la conciencia de vez en cuando, en virtud de una voluntad que le sea propia y que, como tal, esté separada de la esencia de la conciencia. Desde sus primeros pasos, en realidad desde que existe y lo hace como conciencia natural que todavía no se preocupa sino del ente, la conciencia vive en presencia del ser que se manifiesta a ella: en la Parusía de lo absoluto²⁸.

La formulación henriana de la Parusía se asemeja en mucho al comentario de Heidegger a Hegel citado por nuestro autor y que se intitula «El concepto de experiencia de Hegel». De hecho, alguna de sus conclusiones al final de este escrito parecen haber sido retomadas por Henry casi literalmente, tan cercanas nos parecen al lenguaje de *Esencia de la manifestación*: «La fenomenología del espíritu es la parusía de lo absoluto. La parusía es el ser de lo ente. [...] En la medida en que reina el “estar junto a nosotros” de lo absoluto, ya estamos en la parusía. Nunca podremos introducirnos en ella desde cualquier otro lugar»²⁹. La Parusía, para Heidegger, es el

²⁵ Hacemos nuestra la lectura de Françoise Dastur sobre la interpretación que Heidegger hace de Hegel al citar al filósofo de Friburgo en su texto *Los problemas fundamentales de fenomenología*: «La superación de Hegel es el paso necesario que se ha de dar en el desarrollo de la filosofía occidental si ésta ha de permanecer todavía viva. Si se logrará o no convertir de nuevo la lógica en filosofía, no lo sabemos. La filosofía no tiene que profetizar, pero tampoco dormirse» (M. HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 222).

²⁶ F. DASTUR, «Hegel y Heidegger: distancia y proximidad», 10.

²⁷ Ver EM, 143. En esta parte de su texto, Henry se basa una vez más en la visión heideggeriana de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. El texto citado es *Holzwege*.

²⁸ EM, 143.

²⁹ M. HEIDEGGER, *Holzwege*, 153-154.

ser del ente, aunque la conciencia natural no se dé cuenta de ello³⁰. Donde Hegel ha visto el espíritu absoluto como máxima racionalidad, Heidegger ve al ser como trasfondo y condición de posibilidad de toda manifestación. La inversión de la conciencia la ve como ese movimiento de fijarse más bien en el ser de lo ente y no en la ordinariedad de lo ente: «Por eso, lo que verdaderamente se sigue necesitando es que la conciencia salga de este no volverse hacia el ser de lo ente y se vuelva hacia la manifestación de lo que se manifiesta»³¹.

¿Dónde está la diferencia entre la Parusía de la que habla Heidegger y la de nuestro autor? ¿No están los dos, además, centrándose en la manifestación de la manifestación? La diferencia fundamental está en que Henry acoge las intuiciones de estos dos filósofos alemanes para encontrar al absoluto en este estar-aquí-en-el-mundo³², pero para hacerlo desde la afectividad como instrumento novedoso y fundamental de la nueva disciplina que funda. No estamos delante de la realidad abstracta del ser en Heidegger ni del absoluto lógico hegeliano, sino más bien en una presencia, desde la afectividad, siempre presente en el sujeto y, en concreto, en el hecho mismo esencial de que el mundo se nos manifiesta: «La esencia de la conciencia es la Parusía, o sea, la presencia de su presencia, el ser-presente como tal en el sentido de que está presente a él mismo»³³. Podemos hablar de la presencia de algo que permite la manifestación de todo lo que se manifiesta y que es su fundamento y esencia. Este «algo» se advierte como presencia en la presencia a sí mismo en la que se encuentra el sujeto: «La manifestación inmediata del ente presupone esta presencia inmediata de la presencia, la presencia del ser-presente él mismo y como tal. La presupone porque ella misma es, en cuanto manifestación, esta Parusía»³⁴. Podemos avanzar que la afectividad es que el sujeto advierte en sí mismo, por el hecho de que el mundo se le manifiesta –gracias a la Vida que permite esa manifestación– una presencia que no es él mismo, sino más bien Otro en sí. Advertir

³⁰ *Ibid.*, 154: «Siguiendo el rasgo de su representar, la conciencia natural se atiene a lo ente y no se vuelve hacia el ser, por mucho que éste la atraiga de antemano e incluso debido a ese rasgo hacia el ser de lo ente».

³¹ M. HEIDEGGER, *Holzwege*, 154.

³² *Ibid.*: «Pero en su inversión [la conciencia natural] tampoco debe abandonar su estancia en medio de lo ente».

³³ *EM*, 143.

³⁴ *Ibid.*

(experimentar metafísicamente) este Otro en sí es advertir la Parusía. La particularidad de lo que es la afectividad en Henry será examinada más adelante. Por ahora haremos algunas consideraciones sobre la nueva disciplina que inaugura como fenomenología radical del sujeto absoluto.

1.4 *El dualismo ontológico como fenomenología radical*

En las primeras páginas de la *Esencia de la manifestación* nuestro autor afirma la necesidad de edificar una nueva disciplina que permita realmente hacer un estudio sobre el ser del ego: «El sentido del ser del *ego* constituye el tema de las presentes investigaciones»³⁵ y esta nueva disciplina es por él denominada como una ontología fenomenológica universal. No se trata de la ontología clásica que solo accede al ser a través del limitado canal de la razón que, según Henry, no puede llegar a lo universal³⁶, ni tampoco de la filosofía de la conciencia, inaugurada por el *ego cogito*, que no logra elevarse de lo particular y óntico a lo universal. Lo mismo pasa con la fenomenología a la que llama «fenomenología de la razón»: «La significación de la fenomenología de la razón permanece no obstante limitada, porque el sentido del ser sobre el que prosigue su trabajo ontológico permanece subordinado, y de una manera muy honda, al imperio de las regiones»³⁷. La fenomenología de la razón se eleva por encima de lo óntico pero al no lograr acceder al fundamento de toda manifestación, es necesaria otra disciplina. Así la define Henry como desafío al inicio de su obra: «La investigación que se da por tema el sentido del ser en general, *la ontología fenomenológica universal*, no difiere sólo en su objetivo propio de las diversas ontologías regionales que fundan las ciencias ónticas; se aleja también, *por la misma razón*, de la ontología formal»³⁸. La nueva disciplina se presenta como una verdadera filosofía primera que aunque entienda los esfuerzos hechos por otros pensadores que utilizaron otras ontologías para acceder al fundamento, se distingue de todos ellos. El dualismo ontológico permite justamente distinguirla de las ontologías lógicas y de las filosofías de la conciencia encerradas en la experiencia de lo óntico del sujeto particular.

³⁵ *EM*, 1.

³⁶ «La razón no es una facultad de lo universal» (*Ibid.*, 24).

³⁷ *Ibid.*, 25.

³⁸ *Ibid.*

La ontología fenomenológica universal es una verdadera fenomenología porque, en cierto modo, se centra en el fenómeno, pero lo hace porque sólo en la onticidad de la manifestación de algo concreto se puede acceder a la manifestación de la cosa. La conexión al fenómeno está garantizada, sin embargo el abordaje es distinto: «Lo que se realiza en la esencia y por ella no es sin duda el “fenómeno” en el sentido de algo que se manifiesta; es la fenomenalidad pura y, sin embargo, efectiva»³⁹. Su carácter ontológico se advierte en la pregunta por la esencia de dicha manifestación que se revela, según lo visto antes, como Parusía de lo absoluto. La radicalidad de esta fenomenología reside en su capacidad de acceder a la raíz del sujeto y del mundo, al fundamento. De hecho, Henry considera que su dualismo ontológico poco tiene que ver con el dualismo cartesiano que repite, en su óptica, el monismo ontológico. Lo que permite a esta fenomenología ser radical es justamente un estudio que no se centra ni en el sujeto ni en el objeto, ni siquiera en la relación entre sujeto y objeto sino más bien en el ser que permite que sujeto y objeto se manifiesten y estén uno delante del otro: «La revelación de la oposición, es decir, la manifestación de la esencia de la manifestación, no es posible, por tanto, más que por la mediación de aquello que, con relación a esta esencia, es decir, a la oposición como tal, es radicalmente otro»⁴⁰. El contexto de esta cita de Henry es el del comentario a la filosofía espiritual de Jacob Böhme, en la que la reflexión sobre lo absoluto es central y sirve de inspiración a nuestro autor para seguir hablando de la Parusía. Curiosamente, este autor designado por varios comentaristas como místico y hasta oscuro, insiste en la manifestación de lo absoluto a través de lo que es concreto y óntico. Henry recoge esta importante intuición a partir del comentario de Alexandre Koyré sobre Böhme: «En cuanto lo absoluto es, de hecho es real. *Por eso la determinación es tan antigua como él*: porque define una condición de la fenomenalidad, es decir, de lo absoluto mismo. [...] El elemento óntico es una estructura eidética de la esencia ontológica y pura de la manifestación»⁴¹. Estamos convencidos que para Henry este elemento óntico que permite la manifestación de la

³⁹ *EM*, 138.

⁴⁰ *Ibid.*, 121.

⁴¹ *Ibid.*, 122.

manifestación (o la revelación de lo absoluto) es precisamente la afectividad del sujeto.

Una de las preguntas más importantes que hacemos a los textos henrianos es acerca de la posibilidad de conocer esta esencia de la manifestación, este absoluto como Parusía: ¿Cómo se nos revela lo absoluto en su Parusía? Y la respuesta se encuentra en la centralidad que la afectividad tiene en esta nueva disciplina. La ontología fenomenológica universal es una fenomenología y una ontología de la afectividad del sujeto, porque es en esta afectividad que se advierte la presencia de lo absoluto, la Vida misma.

2. La inmanencia como lugar de la revelación de la esencia de la manifestación

La nueva disciplina fenomenológica mencionada anteriormente por Henry tiene un campo muy específico que pasaremos ahora a examinar. La condición de posibilidad de toda manifestación, la esencia misma de la manifestación, es una realidad a la que se accede, es «algo» que se experimenta y el lugar de esa experiencia es la inmanencia más radical que conocemos como personas, es decir, nuestra propia vida, nuestra carne, como dirá más frecuentemente Henry a lo largo de su obra: «La significación positiva de esta autonomía [de la esencia] se expresa en la imposibilidad de separar la esencia comprendida en su pureza y, por otra parte, el devenir fenoménico en el que se realiza» y «El devenir efectivo de la manifestación es el ser-ahí»⁴². Se pudiera pensar que nuestro autor sigue la línea heideggeriana al mencionar el *Dasein* como el devenir efectivo de la manifestación, pero para Henry el ser-ahí no es agente de la búsqueda del ser como horizonte de la manifestación, sino que el ser-ahí es lugar de encuentro, es realización de la Parusía, es roce con la esencia de la manifestación. La elucidación de la esencia, que es lo mismo que decir esencia de la manifestación, como inmanencia es el primer paso para llegar a descubrir la carne como lugar privilegiado de la revelación de la esencia.

2.1 La elucidación como un despertar a la esencia como inmanencia

La elucidación no es una operación intelectual para aclarar conceptos, sino más bien un modo de estar en la filosofía, al buen estilo cartesiano de las meditaciones que

⁴² EM, 139.

se hacen para alcanzar una certeza interior, un *cogitare*, que es despertar con todo uno mismo: «El trabajo metodológico de la fenomenología se comprende como el de una elucidación. Elucidar significa mostrar, hacer que salga a la luz lo que primitivamente no se encuentra en el radio de ésta. Lo que debe ser elucidado es lo que primeramente se oculta»⁴³. El monismo busca elucidar desde la exterioridad porque no se ha dado cuenta que eso que busca elucidar se está haciendo presente en sí mismo. El monismo se mueve en el ámbito de la conciencia natural y del saber filosófico mientras que la manifestación del ser de cada ente se manifiesta en sí misma. La esencia de la manifestación, sin embargo, se da a partir de la conciencia natural y del saber filosófico sin que se identifique con ellos. La conciencia natural busca el ser del ente en la onticidad del ente, mientras que el saber filosófico o verdadero, como Henry lo llama, lo conceptualiza y busca captarlo en definiciones claras y distintas. La esencia, o manifestación del ser, se encuentra justamente en que ella es el fundamento, que es originaria, siempre presente en estas operaciones del sujeto: «Originaria quiere decir que no es obra del saber filosófico, sino de la manifestación misma. La manifestación de sí de la esencia hasta tal punto no es obra del saber filosófico, que éste la presupone constantemente como la condición misma de su cumplimiento»⁴⁴.

Si la elucidación de la que nos habla Henry no es la de la conciencia natural ni tampoco la del saber filosófico, *pero de todos modos se encuentra presente en ellos*, entonces ¿qué es? La elucidación propia de la ontología fenomenológica universal es una acción que se da constantemente en el sujeto y que puede permanecer oculta a través de las múltiples operaciones del monismo ontológico. La elucidación se realiza cuando se realizan las operaciones del monismo, no como conclusión sino como conciencia de la manifestación de la esencia: «Porque el presupuesto del saber verdadero de la conciencia filosófica y del saber no verdadero de la conciencia natural es la Parusía, este presupuesto no es un fundamento oculto detrás de la vida de conciencia, *es la propia vida consciente como tal*, la vida de la conciencia filosófica igual que la de la conciencia natural»⁴⁵.

⁴³ EM 141.

⁴⁴ *Ibid.*, 146.

⁴⁵ *Ibid.*, 147-148.

Como ya hemos visto, el término «Parusia» es central para nuestro filósofo y lo afrontaremos más adelante con más detalle. Por ahora nos interesa reconocer que la esencia de la manifestación como presupuesto y fundamento originario de la conciencia natural y del saber filosófico se revela en la inmanencia de estas operaciones del sujeto. Es en la inmanencia de estas operaciones que se da la elucidación de la esencia. ¿Cómo es esto posible? Es posible si ella se manifiesta a si misma y por si misma en esta inmanencia.

«La razón por la cual el ser del fundamento se escapa a la problemática que comprende este fundamento como la trascendencia, reside en el hecho de que la manifestación de la trascendencia no es obra de la trascendencia misma»⁴⁶. La manifestación de la trascendencia es obra de la inmanencia.

2.2 *La doble receptividad y la doble afección en la inmanencia. La autoafección como receptividad de sí de la inmanencia*

La esencia es la esencia de la manifestación y por eso, es la esencia misma que obra su propia elucidación. La esencia no necesita de nada externo a ella que la aclare sino que ella es una aclaración y elucidación para sí misma. Esta aclaración apodíctica de la esencia tiene su razón de ser en su capacidad de autorevelarse, de automanifestarse, porque encuentra en sí misma su propio fundamento. Pero es necesario exponer con más detalle y propiedad filosófica en qué consiste esta autorevelación de la esencia, la cual permite a Henry decir que no hay que ir más lejos en la búsqueda de la filosofía primera. Para ello, el concepto (y experiencia del sujeto) de la receptividad es central: «Porque la posibilidad que tiene la esencia de manifestarse a sí misma reside en su capacidad de recibirse a sí misma, de retenerse y de mantenerse junto a sí»⁴⁷. La receptividad es la capacidad de recibirse a sí misma y también toda manifestación que se done al sujeto. Más adelante veremos que la receptividad que más le interesa a Henry es la de la esencia misma, es decir, la autoafección, pero por el momento nos adentramos en la receptividad con más amplitud.

⁴⁶ EM, 224.

⁴⁷ *Ibid.*, 233.

La receptividad es siempre capacidad de recibir algo. En el contexto de la dualidad ontológica propuesta por Henry significa una doble capacidad: «Hay, pues, conforme a los resultados de la problemática, *dos receptividades*: 1.º *la receptividad que recibe el horizonte*; 2.º *la receptividad que se recibe a sí misma*. La primera es una *receptividad en la representación*, la segunda una *receptividad en la inmanencia*»⁴⁸. La primera corresponde a la receptividad entendida en el sentido más común que es el de recibir la manifestación de las cosas que se nos presentan, aunque nuestro autor no mencione, intencionadamente, la recepción de la manifestación de entes particulares sino más bien la recepción del horizonte. La segunda corresponde al desdoblamiento del ser en el que el sujeto percibe en sí mismo al fundamento. Ahora podemos decir que «percibir en sí mismo al fundamento» significa recibirse a sí mismo: «El desdoblamiento del concepto de receptividad [...] nos autoriza por consiguiente a decir que la esencia tiene dos maneras de recibir, dos modos específicos de receptividad»⁴⁹. La novedad de esta doble receptividad está en el segundo modo, en la recepción de sí mismo. El acceso al fundamento va ganando, a lo largo de la obra de Henry, cada vez más matices y este de la recepción de sí mismo es un paso decisivo hacia la centralidad de la autoafección. Con este desdoblamiento notamos también que en la filosofía henriana es sólo aparente el rechazo de la materialidad y de las cosas en sí mismas como entes materiales fuera del sujeto, o hasta incluso el rechazo de las sensaciones corporales. El análisis de la realidad asume en nuestro autor la doble dimensión de lo óntico y de lo ontológico. Así es con la receptividad y así es también con la autoafección, como tendremos ocasión de ver más adelante. Sin embargo, con respecto a la recepción del horizonte hay algo más que apuntar, pues no se trata de la simple recepción de manifestación de los entes particulares.

La recepción del horizonte merece una aclaración: es la recepción de la trascendencia, de aquello que está fuera del sujeto o que Henry también llama la región ontológica de la exterioridad. Lo que se recibe en este modo de receptividad no son las cosas en sí mismas sino la representación que uno tiene de ellas que, según la interpretación clásica de Aristóteles, serían las imágenes o fantasmas que la razón forma en contacto con las cosas, partiendo del principio que hay adecuación entre el

⁴⁸ *EM*, 240.

⁴⁹ *Ibid.*

intelecto y las cosas. En el ámbito de la fenomenología hablaríamos más bien de la representación de las cosas que es, con más precisión, representación de lo que se nos manifiesta. El primer modo de receptividad incluye la representación de aquello que se nos manifiesta y la perspectiva de que la manifestación de aquello que se nos manifiesta es una donación⁵⁰. Sin embargo, el hecho de que Henry hable de la representación de la manifestación de las cosas hace de esta operación de representación algo muy distinto de una simple imagen del ente en el sujeto. La representación según él es algo más profundo y fundante que las imágenes de los entes en el sujeto, ella es más bien todo lo que le permite a uno tener esas imágenes:

Conforme al primero de estos modos, al que se cumple en la representación, la receptividad es la representación misma: el acto de poner delante de sí y de este modo de pro-ponerse un contenido que encuentra su origen ontológico exclusivamente en esta proyección y se solapa o coincide, por tanto, con la exterioridad como tal⁵¹.

La representación es el acto de poner delante de sí, de situarse delante de la región ontológica de la exterioridad, pero como receptividad del horizonte. Es un acto del sujeto y, a la vez, una pasividad que habla de una alteridad que le es dada. La exterioridad es reconocida como ese otro que está pro-puesto, delante de sí, pero no lo está de un modo inmediato. El primer modo de receptividad es una mediación del horizonte para que el sujeto se pueda situar delante de la exterioridad. Esta aclaración del primer modo de receptividad era necesaria para entender mejor en que sentido el segundo modo lleva a la elucidación de la esencia, porque en el segundo modo ya no hay mediación sino que la esencia se sitúa delante de sí misma recibándose a sí misma sin la mediación del horizonte: *«Recibir en el segundo modo significa ya no crear el contenido que se recibe, sino ser este contenido, de manera que éste no sea nada exterior al ser que lo recibe»*⁵².

⁵⁰ Aprovechamos para hacer referencia al artículo de Henry «Quatre principes de la phénoménologie» en *De la phénoménologie I*, en el que menciona el aparecer (manifestación), lo que podemos representar racionalmente, el imperativo de ir hacia las cosas en sí mismas y, finalmente, el cuarto principio que afirma la manifestación como donación (cuanto más reducción, más donación). La obra de Henry, y consecuentemente nuestro trabajo, se sitúa en el desarrollo de este cuarto principio.

⁵¹ *EM*, 240.

⁵² *Ibid.*

Entramos en un punto importante de la reflexión sobre la esencia. Henry dialoga con Heidegger al utilizar el término «horizonte del ser» y también la noción de trascendencia como ser-ahí-en-el-mundo del *Dasein*⁵³. La trascendencia como modalidad de la esencia es su pro-ponerse frente a la exterioridad y eso lo hace a través del horizonte o representación, pero la receptividad del horizonte es radicalmente distinta de la receptividad del segundo modo que es recepción de sí misma: «*La esencia tiene dos maneras de recibir, pero sólo tiene una de recibirse a sí misma*»⁵⁴. La terminología usada por nuestro autor es suficientemente antagónica para provocar reacciones bastante críticas pues este segundo modo de receptividad, en el que la esencia se recibe a sí misma, lo califica como real, mientras que el modo de la trascendencia, en el que la esencia recibe el horizonte, lo califica como irreal: «*El horizonte transcendental del ser define el medio ontológico de la irrealidad*»⁵⁵. Estamos delante de la radicalidad del pensamiento henriano que considera el segundo modo de receptividad (que más adelante se identificará con la autoafección) como la esencia misma de la manifestación que se auto revela y nos proporciona el acceso al fundamento de todo, de ahí que la contraposición usada sea la de real *versus* irreal. Aún pensando que es un lenguaje que puede dar pie (y de hecho lo hace) a interpretaciones erróneas, seguimos afirmando que éste no caracteriza una filosofía de la conciencia sin mundo o de un rechazo gnóstico de la materialidad. La importancia del segundo modo está en una experiencia apodíctica de la esencia que es única y fundamental y que por eso adquiere el nombre de conocimiento absoluto. La receptividad del segundo modo nos permite adentrarnos ahora en el concepto de autoafección que desarrollaremos hasta el final del presente capítulo:

La posibilidad que tiene la esencia de recibirse a sí misma es la de afectarse, es la autoafección. Sobre la posibilidad de afectarse a sí misma hemos

⁵³ Ver el artículo de J.-F. LAVIGNE, «La matière vivante ou la victoire de Berkeley», *Lectures de Michel Henry, Enjeux et perspectives*, 71. Lavigne se decanta por esta interpretación notando el desafío de Henry a Heidegger: «Si donc la transcendance est une modalité de l'essence, la modalité de son auto-extériorisation dans le Dehors du monde et de l'être, la question doit inévitablement se poser de savoir selon quel mode d'apparaître peut bien apparaître originairement *la transcendance elle même*. C'est la question critique – au double sens du terme – que Henry pose, de manière décisive à Heidegger».

⁵⁴ *EM*, 241.

⁵⁵ *Ibid.*

mostrado que es, para la esencia, idéntica a la de manifestarse a sí misma, es decir, a la de ser lo que es: la esencia de la manifestación⁵⁶.

La afectividad y, en concreto, la autoafección son la respuesta a la pregunta inicial sobre la esencia de la manifestación. La elucidación de la esencia es llegar a comprender y a experimentar la afectividad del sujeto en esta dimensión muy particular de la autoafección. Afección y receptividad de aquello que se dona son prácticamente sinónimos, situándonos en el terreno del cuarto principio de la fenomenología ya antes señalado. Afección y autoafección entran en el entendimiento de la dualidad ontológica de la nueva disciplina henriana, estando la afección relacionada con la receptividad de la manifestación de los entes y del horizonte de posibilidad de la manifestación de los entes, mientras que la autoafección está relacionada con la receptividad del don de sí mismo, con el don de la esencia misma y, como veremos, con lo absoluto mismo. Nos parece significativo notar que el concepto de receptividad usado claramente por Henry nos permite desarrollar a partir de su obra una fenomenología de la donación y de la acogida pues ambas operaciones están incluidas en la receptividad.

2.3 *La autoafección como receptividad de sí, autorevelación y manifestación de la esencia en la inmanencia*

La afectividad y la autoafección constituyen el centro de la obra henriana, con un desarrollo de décadas de reflexión filosófica alrededor del concepto de «carne». Es imposible comentar todos sus aspectos y matices porque además habrá mucho por descubrir aun como riqueza futura de un pensamiento fecundo. En esta sección tocaremos únicamente el problema de la relación entre autoafección e inmanencia y sus ramificaciones a la Parusía del absoluto como realidad presente en el sujeto y en la intersubjetividad.

Al igual que con la receptividad, Henry identifica dos tipos de afección, una que le pertenece a la trascendencia y otra que le pertenece a la esencia en sí misma: «Al desdoblamiento del concepto de receptividad corresponde, en efecto, un desdoblamiento del concepto de afección»⁵⁷. El término «afección» no es original de

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *EM*, 242.

Henry tiene varias fuentes a las que se puede hacer referencia. Sin embargo, la influencia kantiana es una de las más claras en nuestro autor y por eso hemos siempre de tener bien presente la menciones de Kant a este concepto en la *Crítica de la razón pura* y en *Los progresos de la metafísica*. Sabemos que en una de sus obras posteriores a la *Esencia de la manifestación* nuestro autor examinó ampliamente el problema de la autoafección o auto impresión en Kant, confirmando así al filósofo de Königsburg como una influencia importante. A la pregunta sobre el ser del sujeto (esa pregunta que atraviesa toda la obra henriana) Kant responde con la teoría de la experiencia interna en que intervienen los conceptos de impresión y afección: «¿Cómo determinar el ser de nuestro yo [*moi*], cómo conocerlo, si no puede ser a partir del pensamiento puro? [...] La teoría de la experiencia interna proporciona la respuesta a esta cuestión. Consiste en la simple reafirmación de los presupuestos habituales de la ontología kantiana»⁵⁸. Dichos presupuestos son la necesidad de la intuición de los objetos para que el yo haga experiencia interna de las categorías *a priori* que posee. La consciencia de la existencia de estas categorías en su interior sería la impresión o afección de la que habla Kant y sobre la cual Henry comenta:

En consecuencia, para *ser*, el yo debe ser recibido en primerísimo lugar en la intuición: por una parte, se suministrará un elemento empírico específico, una impresión, que intuida en sentido interno, es decir, en el tiempo y por él, habrá de ser sometida todavía a la acción de las categorías que van a asignarle, igual que a cualquier otro dato empírico, un lugar definido en el sistema global de universo, haciendo así de ella un “fenómeno” en el sentido de un objeto de conocimiento⁵⁹.

Como veremos a continuación, Henry tiene una concepción bastante distinta de la impresión que el sujeto experimenta en sí mismo, pues él rechaza claramente la representación en el proceso de *éprouve de soi*. El aprecio por las categorías internas kantianas es fundamental en Henry, como ya hemos visto en nuestro anterior capítulo, pero las retoma desde el abordaje de Maine de Biran. A lo largo de toda su obra,

⁵⁸ GP, 134.

⁵⁹ *Ibid.*

nuestro autor se apoya en las filosofías ya establecidas, sin dejar de contrastarlas en nombre de una búsqueda más radical y fundamental⁶⁰.

La experiencia interna en Kant inspira la autoafección de la trascendencia en Henry, entendida la trascendencia como hemos apuntado hace poco. La autoafección del sujeto que está en el mundo es una experiencia interna, pero no del tipo sujeto-objeto –en la que el sujeto se considera a sí mismo el objeto de su conocimiento– sino más bien una experiencia que Henry denominará «inmediata» en la inmanencia. Dicha experiencia es fundante pues nuestra concepción de la trascendencia viene de ella: «*La inmanencia es la esencia de la trascendencia*»⁶¹. De hecho, la posibilidad de plantear una trascendencia afectada por el horizonte en el que los entes se manifiestan, es una consecuencia de la manifestación de la esencia en sí misma: esta es la afirmación de fenomenología radical de Henry. La experiencia interna del sujeto como inmanencia es elucidación de su esencia, es elucidación de la esencia de la manifestación y es, consecuentemente, revelación de la esencia de trascendencia: «*el carácter inmanente de la esencia es un carácter fenomenológico, y lo es en un sentido radical, conforme al cual esta inmanencia constituye el medio fenomenológico originario de la revelación de la trascendencia misma*»⁶². La inmanencia es el sujeto considerándose en sí mismo, sin entrar aun en la concepción de la conciencia de algo (*etwas bewusst sein*, en la definición de Husserl). Si la trascendencia es el llevar de sí mismo y pro-ponerse delante de la exterioridad, la inmanencia es lo que posibilita esta pro-puesta, pues es lo que posibilita que uno se lleve a sí mismo, que uno se proponga. Llegamos de nuevo a un importante punto de inflexión en el análisis de Henry, es decir, su comprensión del significado ontológico y fundante de la inmanencia como significado inmediato, y eso es lo que queremos seguir desarrollando.

⁶⁰ Como este notable comentario a la necesidad de poner en juego la representación lo demuestra: «Voici venu pour nous le moment de déconstruire cette métaphysique de la représentation [...]. Déconstruire ne veut pas dire ici rejeter purement et simplement, méconnaître – méconnaître le monde de la représentation, à savoir le monde lui-même. Déconstruire veut dire mettre à jour un fondement plus profond sur lequel s'élève la représentation et sans lequel elle ne serait pas» (M. HENRY, «Représentation et auto-affection», 45).

⁶¹ *EM*, 247.

⁶² *Ibid.*, 251.

2.4 *La inmanencia como subjetividad absoluta y como Parusia de lo absoluto*

¿Qué significado da Henry al concepto de inmanencia? Lo distingue de una concepción que él considera clásica: «Con la inmanencia de la esencia en la conciencia natural – cuando no se trata de la mucho más vaga e indeterminada del “Espíritu” o de la “Razón” en los diferentes “individuos” –, la filosofía clásica se daba por satisfecha sin mayor problema»⁶³. La inmanencia no es la posesión de unos contenidos de la conciencia sino más bien la fuente misma del sujeto en su acción, en todo lo que es en sí mismo y en relación con la exterioridad: «La esencia es la acción, es el devenir de la exterioridad, el poder que la produce»⁶⁴. La inmanencia es revelación continua y siempre presente de la acción que el sujeto es: «*la revelación inmanente en la que la esencia se da originalmente a sí misma en la acción por la que se hace presente, por la que se vuelve capaz de actuar*»⁶⁵. La inmanencia adquiere la importancia de una realidad que nos revela y da acceso al fundamento mismo, sin quedarse en los modos de la esencia, fundando precisamente el conocimiento natural: «el saber natural sólo es posible si la esencia está presente en él, si le es inmanente»⁶⁶. La inmanencia es la esencia en sí misma, sin referencias a la región ontológica de la exterioridad que está delante de ella como alteridad pero no le da su identidad.

La inmanencia es justamente el sujeto en sí mismo, experimentándose a sí mismo, siendo revelación de sí mismo a sí mismo después de la reducción fenomenológica de la dualidad ontológica. Esta reducción es pérdida en el sentido de no buscar su propia identidad y la revelación de ser fuera de sí: «Seguir tal camino es para él, en efecto, no “dirigirse hacia” sino, por el contrario, “apartarse de”; [...] De este modo, a la pérdida de todo lo que es, se añade la pérdida, más esencial, del ser mismo»⁶⁷. La inmanencia en Henry se opone a la transcendencia como relación con la exterioridad, no para que el sujeto se encierre en sí mismo como una mónada hermética, sino como la realidad innegable de que la experiencia de sí, *éprouve de soi*, sólo se da en esa inmanencia que es una región ontológica bien distinta de la exterioridad. En la experiencia de sí, en el yo que se sabe experiencialmente un *moi*, se da una revelación

⁶³ *EM*, 271.

⁶⁴ *Ibid.*, 270.

⁶⁵ *Ibid.*, 271.

⁶⁶ *Ibid.*, 271-272.

⁶⁷ *Ibid.*, 277.

única y fundante. La inmanencia es el fruto de la reducción de la fenomenología henriana, en la que la suspensión del juicio y la duda metódica adquieren tonalidades existencialistas, influenciadas por Heidegger, Kierkegaard, Marcel, Kafka y otros: «No obstante, este abandono es el de la esencia; es en esta indigencia extrema en la que no subsiste nada del mundo, y tampoco el mundo mismo, donde ella se mantiene como en su posibilidad»⁶⁸. Abandono, privación, pérdida, angustia, son algunos de los términos de esta reducción que nos deja con la inmanencia misma, lo que es lo mismo que decir que nos deja con la esencia: «Lo que queda cuando, junto con la alteridad y la exterioridad, el medio del ser y todas sus determinaciones, sus configuraciones y el movimiento del pensamiento hacia ella, han sido rechazados o suprimidos, es la esencia misma»⁶⁹. La inmanencia, contrapuesta a la trascendencia, es el sujeto absoluto en el sentido de estar en esa reducción que le permite descubrir en sí mismo la esencia de la manifestación: «*En la esencia es donde no hay trascendencia*; en ella, en su naturaleza interna, es donde penetra el pensamiento de la exclusión»⁷⁰.

La inmanencia es, al mismo tiempo, el lugar y el medio de la manifestación de la esencia: «Porque el lugar donde la esencia descansa está constituido por ella, no hay en el descanso de la esencia nada de distinto de ella»⁷¹. La inmanencia es también tonalidad afectiva tanto de pérdida, abandono, soledad y angustia (reducción) como de gozo, paz y pasión (autorevelación y Parusía). La identificación de la esencia de la manifestación con la afectividad será aclarada y explicada más adelante, pero es importante notar desde ahora que estas tonalidades afectivas se sitúan en el ámbito de la nueva ontología. Así, la soledad de la que nos habla Henry no es psicológica pues se trata de capacidad de la esencia de contener en sí misma su propia existencia; y la pérdida y el abandono se refieren a su incapacidad de experimentar la exterioridad como se experimenta a sí misma. Consideramos particularmente significativo la descripción de la no-libertad de la esencia y de su incapacidad de crear algo, pues es un modo de expresar la contingencia del sujeto que no es «libre» ya que no es causa de sí mismo ni es causa de la región ontológica de la exterioridad. La soledad y la no-

⁶⁸ EM, 278.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, 279.

⁷¹ *Ibid.*, 280.

libertad del sujeto en Henry no son una apología de una mónada leibniziana encerrada en sí misma sino la afirmación radical de un sujeto que se experimenta como don continuo del que él mismo no es origen, aunque esté siempre en contacto con ese origen: «La experiencia de sí del ser en su totalidad lo determina en su simplicidad y lo constituye porque él es precisamente el acto de darse a sí mismo»⁷². La esencia, que se revela justamente en la inmanencia total del sujeto, es el acto de darse a sí misma y no tiene poder más que sobre sí misma; y aun así, este poder es recibido constantemente en sí misma. Es la reducción fenomenológica a la esencia como sujeto inmanente que permite esta revelación de la esencia misma como acto de darse, que es dado y que es recibido, y que es, en definitiva, pasividad absoluta: «Lo que no tiene ya ningún poder respecto de sí y de su propia realidad revela ser en su naturaleza más íntima esencialmente pasivo. *La pasividad es la determinación ontológica estructural de la esencia originaria de la revelación*»⁷³. La pasividad se entiende desde la inmanencia del sujeto: «Es la relación del ser con él mismo, con su propia realidad, no como una realidad ajena, lo que se encuentra descrito y subsumido bajo el concepto de pasividad, al menos si éste ha de recibir su significación ontológica fundamental»⁷⁴.

La pasividad es la determinación ontológica estructural de la esencia originaria de la revelación porque la pasividad es la doble experiencia de experimentarse en acto de darse a sí mismo, sin que uno sea su propio origen. El origen se percibe como un roce en el sentido de no poder atraparlo ni controlarlo pero tampoco pudiendo evitar de percibirlo:

El origen es lo que escapa, no como algo hipotético o misterioso, sino en el sentido de lo que escapa a un poder, de lo que se sustrae de él. Que el origen escape a todo poder que lo concierna, que se sustraiga a él, quiere decir precisamente que es origen; quiere decir: es aquello a partir de lo cual un poder es posible, aquello a partir de lo cual se desarrolla; *pero de manera que*

⁷² EM, 285.

⁷³ *Ibid.*, 289.

⁷⁴ *Ibid.*

*no puede nunca volver sobre él, nunca retomarlos ni, a fortiori, ponerlos o crearlos*⁷⁵.

La no-libertad se entiende, siempre ontológicamente, desde esta imposibilidad de la esencia de atrapar y controlar el origen que en ella se sitúa. La no-libertad es el no-poder que el sujeto experimenta al no ser origen de sí mismo y al no haber intervenido en su propia constitución, pues todos nos hemos encontrado ya en la vida y también nos seguimos encontrando en ella constantemente, sin ser nosotros causa de nosotros mismos. La libertad de la que se habla comúnmente no es la ontológica sino más bien la de la acción y la actitud del sujeto⁷⁶. Solo así se entiende la connotación positiva que nuestro autor da a la no-libertad como constitutiva de la esencia y base de la «otra» libertad. La experiencia de la no-libertad es una reducción fenomenológica que lleva el sujeto al evento fundamental de la Parusía. Es nuestro parecer que la Parusía es, para Henry, precisamente esta experiencia de recibirse a sí mismo en sí mismo sin ser la causa de sí mismo, advirtiendo así lo absoluto en uno mismo como presencia: «Pero la revelación a sí de la esencia en su relación originaria consigo misma es la Parusía. La Parusía es la esencia de la vida. La Parusía, que es la esencia de la vida, es, por tanto, el contenido de la soledad. La soledad es la soledad de lo absoluto, pero de lo absoluto en su absolutez»⁷⁷. La soledad como categoría ontológica es lo que permite al sujeto rozar el origen, rozar lo absoluto. ¿Pero qué es lo absoluto además de ser presencia, Parusía, de un origen perceptible pero inaprensible? «*Lo absoluto no es tal porque se alce más allá de todo poder; porque es lo absoluto, porque tal es su naturaleza interna, es por ello que se alza en ese más allá de todo poder y de toda posibilidad de poder en general*»⁷⁸. Queda claro que lo absoluto no se puede conocer de un modo cosificador pues siendo el origen sólo se puede tener acceso a él sin nunca llegar a controlarlo. Es posible conocerlo, pero se trata de un conocimiento absoluto y adecuado a la estructura interna de este origen: «¿Cuál es la naturaleza interna de lo absoluto? La naturaleza interna de lo absoluto es la pasividad. El ser absoluto es el ser que, originaria y fundamentalmente pasivo frente a sí, no tiene,

⁷⁵ EM, 291. El énfasis es nuestro.

⁷⁶ *Ibid.*, 292: «Asentir, decir sí, o, también, negar, hacer frente desafiando, son distintas maneras de adoptar actitud, *diversos modos de un poder que es el de la libertad*».

⁷⁷ *Ibid.*, 281.

⁷⁸ *Ibid.*, 291.

como tal y *en consecuencia*, ningún poder»⁷⁹. El modo de acercarse a lo absoluto rozándolo es un modo de conocer inmanente que no es sólo racional sino que es, fundamentalmente afectividad.

3. La afectividad como la experiencia radical y siempre en acto de uno mismo como don

La definición de la esencia como el acto de darse a sí misma adquiere ahora, en la consideración del sujeto como afectividad, importantes matices y novedosos descubrimientos filosóficos. Es necesario aclarar, desde el inicio de este segmento de nuestro estudio, que somos bien conscientes de que la IV sección de la *Esencia de la manifestación* sobre la afectividad, constituye nada más y nada menos que un tercio de la obra. Sería imposible abarcar en estas pocas páginas que siguen la inmensa riqueza y complejidad del concepto de afectividad en Henry. Nos limitaremos a recoger nuestro estudio inicial sobre las dos regiones ontológicas henrianas para situar la afectividad en la región ontológica del sujeto absoluto y como el fruto más claro de su reducción fenomenológica. Esto nos permitirá reconocer en Henry la positividad de la materialidad de los sentimientos y del cuerpo, sin dejar de afirmar su fundamento ontológico más esencial, que es precisamente la carne del sujeto. Argumentaremos al final que la experiencia radical de la afectividad también proporciona una experiencia de encuentro con lo absoluto como afectividad y abre la perspectiva de una intersubjetividad que tiene como base la afectividad.

3.1 Afectividad y afecto desde las dos regiones ontológicas

Al final de la antes mencionada sección IV de *EM* sobre la afectividad, Henry llega a la importante conclusión de que las ciencias en general, y el pensamiento filosófico occidental en particular, se mueven en un horizonte que necesita ser cuestionado: «Las ciencias que, de la misma manera, pretenden referirse a estas realidades, las ciencias humanas, por ejemplo, sólo pueden alcanzar alguna positividad, prevalerse de alguna utilidad, si el trabajo ontológico que debe proporcionarles fundamento y sentido está realizado y sus resultados quedan preservados»⁸⁰. Sin este fundamento ontológico su horizonte de desarrollo está en entredicho. ¿Qué razones hay para

⁷⁹ *EM*, 291.

⁸⁰ *EM*, 651.

cuestionar dicho horizonte? La nueva fenomenología propuesta por Henry tiene como objetivo principal proporcionar al sujeto una experiencia de su fundamento que le permita vivir en vez de destruirse. Nuestro autor está convencido que la ignorancia de la esencia de la vida a través de la no-experiencia de esa segunda región ontológica lleva justamente a la muerte, o a la barbarie, como le llamó en una obra más tardía: «Si el conocimiento cada vez más comprensivo del universo es indudablemente un bien, ¿por qué camina a la par que el hundimiento de los demás valores, hundimiento tan grave que cuestiona nuestra misma existencia?»⁸¹. La distinción entre afectividad y afecto es central para que se cuestione este horizonte y se abra a otro que es constructivo, y no destructivo, para el sujeto y para la sociedad.

La afectividad es un concepto que ni siquiera ha sido olvidado por el pensamiento occidental, sino que más bien no se ha tomado en cuenta. Las reflexiones sobre el ser como ente o sobre el sujeto como ideal puramente racional han dominado los sistemas filosóficos, con pocas excepciones. La afección kantiana se ha acercado a esta experiencia que Henry considera también una revelación llamada afectividad. Ya hemos tenido oportunidad de reconocer en Maine de Biran una de esas pocas excepciones de la historia del pensamiento al considerar una serie de categorías interiores que pertenecen a todo el sujeto y no sólo a su razón. Aunque sea muy crítico de Kant, Henry no deja apreciar sus intuiciones filosóficas y es en ese sentido que presenta la afectividad como la más genuina formulación de esa realidad a la que el filósofo de Königsberg solo logró apuntar de lejos con su *selbstaffektion*: «Por eso el concepto de afección debe ser sacado de la incertidumbre donde lo deja con demasiada frecuencia la filosofía»⁸².

La afección, entendida como la producción de un determinado estado racional o sensorial en el sujeto, fruto de una interacción con un ente externo, presenta numerosos límites: «Así, pues, el todo de la naturaleza que no deja de afectarnos con sus múltiples excitaciones, no es como tal el suelo y el fundamento de nuestra experiencia»⁸³. La afección es punto de partida en la reducción fenomenológica, pero no es punto de llegada, a no ser que la entendiéramos de otro modo. Ese otro modo es

⁸¹ *LB*, 16.

⁸² *EM*, 437.

⁸³ *Ibid.*, 438.

la afección pura, pero no en el sentido kantiano: «[la afección] presupone y oculta la pasividad ontológica de la conciencia pura respecto al horizonte tridimensional del tiempo que ella no deja de suscitar y sufrir»⁸⁴. El contraste ahora es no sólo con Kant sino también con Husserl (citando a *Ehrfarung und Urteil*) y con concepción de la retención de la conciencia con relación al tiempo. Henry busca una experiencia de la afección que sea fundante, hasta de la capacidad de la conciencia de organizar los datos en pasado, presente y futuro. Esta experiencia es una afección pura en el sentido de fundar todo lo demás: «Por eso toda afección es en su esencia una afección pura, conforma a la cual “el sujeto se encuentra afectado fuera de la experiencia”, es decir, independientemente del ente»⁸⁵. Este «encontrarse afectado fuera de la experiencia» es una experiencia, pero una experiencia metafísica, es un experimentarse a sí mismo del sujeto, es una auto-afección. Esta auto-afección, que Henry llamará afectividad, es fundamento de la sensibilidad y de toda afección por los entes y por el mundo. Henry no prescinde de la región ontológica de la exterioridad pero sí se centra en lo que el sujeto experimenta en sí mismo como la condición de posibilidad de todo conocimiento y de la manifestación misma: «la autoafección de la trascendencia, su estar-ya-afectada antes de que se afecte como tiempo, es la condición y el fundamento de toda afección ontológica por el mundo así como de toda afección por el ente; es la condición del sentido interno»⁸⁶. Nuestro autor insiste que esta autoafección no es de carácter lógico (filosofía clásica) ni de carácter idealista (filosofía moderna) sino que es concreta y tan concreta como el sujeto mismo en su inmanencia radical:

La afectividad es la esencia de la autoafección, su posibilidad no teórica ni especulativa sino concreta, la inmanencia misma captada ya no en la idealidad de su estructura sino en su efectuación fenomenológica indudable y cierta; es la manera en que la esencia se recibe, se siente ella misma⁸⁷.

La afección como experiencia de interacción con el mundo encuentra su fundamento en la afectividad. Estamos de nuevo en la dualidad del sistema henriano en el que las categorías principales son el sujeto mismo (ipseidad) y también la

⁸⁴ *EM*, 438.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, 439.

⁸⁷ *Ibid.*, 440.

experiencia de la donación desde el recibirse a sí mismo que no tiene origen en uno mismo, «es la manera en que la esencia se recibe, se siente ella misma». Este sentimiento de sí se entiende desde la región ontológica del sujeto absoluto y es fundamento del sentimiento que se estudia en psicología. Henry no niega en ningún momento la validez de la experiencia sensorial y corporal, pero sí insiste en que a la base de ésta se encuentra la experiencia de recibirse a uno mismo sin que uno mismo sea causa de sí. Esa experiencia es única, es fundante, es metafísica, es estructuradora para el sujeto en todos sus quehaceres. Experimentar esa experiencia es vivir, no experimentarla es estar abocado a la muerte. Todo esto se resume en el concepto tardío, pero muy presente implícitamente en *Esencia de la manifestación*, al que Henry llamó carne.

3.2 *Afectividad como carne*

Hemos decidido integrar el concepto de «carne» en el contexto de este capítulo más dedicado a la *Esencia de la manifestación*, obra en la que este término no figura. Sin embargo, en la síntesis de su pensamiento al final de su vida con la trilogía sobre la fenomenología del cristianismo, el concepto de carne se vuelve central y por eso nos parece fundamental relacionarlo con la reflexión más puramente fenomenológica de *Esencia de la manifestación*⁸⁸. De este modo podremos desarrollar nuestras consideraciones hacia una filosofía de la intersubjetividad en la que la carne de los demás sujetos también esté implicada.

Henry mismo nos proporciona la definición de carne en el ámbito de la *Esencia de la manifestación*: «La respuesta es lo que está antes de la carne, que es lo mismo que el *Soi* trascendental, porque la carne es la materialidad fenomenológica del *Soi* trascendental. Es decir, ese *soi* tiene una materia que no es de la materia, cosa que sería absurda, pero que es lo que hace que sea sufrimiento, gozo, etc»⁸⁹. La

⁸⁸ El cuerpo, la vida y también la carne no tuvieron lugar, directamente, en la *Esencia de la manifestación*: «Or, l'auteur qui m'a servi à ce moment là est Maine de Biran, et *l'Essai sur l'ontologie biranienne* est donc initialement un chapitre de l'Essence de la Manifestation. Le corps et la vie sont alors devenus un morceau détaché, voilà pourquoi on n'en parle pas dans l'Essence de la Manifestation» (*Entretiens*, 114). Estamos citando de la entrevista de Virginie Caruana a Henry, publicada inicialmente en el año 2000 en la revista *Philosophique*.

⁸⁹ «La réponse c'est qu'il y a d'abord la chair, c'est la même chose que le *Soi* transcendantal, parce que la chair c'est la matérialité phénoménologique du *Soi* transcendantal, c'est-à-dire que ce soi a une

experiencia siempre en acto de la autoafección, que es auto impresionalidad, es realmente lo que Henry resume brillantemente con el concepto de carne. A nuestro parecer, se trata de una experiencia del sujeto y no solamente de un concepto. El concepto apunta a una experiencia siempre en acto, que es nada más y nada menos que un sujeto que se autoafecta constantemente, un sujeto que es carne. En palabras de Henry: «La carne se entiende como una autoimpresionalidad, que es una materia afectiva, y esa auto impresionalidad es la carne de la autoafección que no necesita del mundo. Esa relación de la corporeidad con el mundo es la verdadera corporeidad como autoafección patética»⁹⁰. Hablar de carne es entonces hablar del sujeto que vive en esta experiencia de autoafección que es también autodonación.

A las puertas de la publicación de su segunda obra sobre la fenomenología del cristianismo, Henry ofrecía en una conferencia en Roma una síntesis de su filosofía en la que reconocemos los distintos elementos y conceptos que hemos manejado hasta aquí:

Sólo esta autodonación patética en la vida, esta *carne* que se experimenta a sí misma inmediatamente y se autoafecta en el sufrimiento y en el gozo de sí, constituye nuestra corporeidad original, que es su propia *carne*, la carne de nuestro cuerpo viviente. Es esa *carne* que constituye en efecto su propia realidad como realidad fenomenológica pura, como realidad fenomenológica de la vida – la carne, por lo tanto, de esa corporeidad inextática, invisible, acósmica que es el único cuerpo real⁹¹.

La carne es fundamento del cuerpo pues es en ella que el sujeto se da cuenta de ser un don constantemente dado en sí mismo que le permite ser también ese cuerpo que reconocemos tan fácilmente en la mentalidad del monismo ontológico. Henry no

matière qui n'est pas de la matière, ce qui serait absurde, mais qui est ce qui fait qu'il est souffrance, joie etc» (M. HENRY, *Entretiens*, 114).

⁹⁰ «La chair est comprise comme une autoimpressionnalité, qui est une matière affective, et cette auto-impresionalité c'est la chair de l'auto-affection qui n'a pas besoin du monde. Ce rapport de la corporéité au monde c'est que la vraie corporéité est une auto-affection pathétique» (M. HENRY, *Entretiens*, 114).

⁹¹ «Seule cette auto-donation pathétique dans la vie, cette chair s'éprouvant immédiatement et s'auto-affectant dans la souffrance et la jouissance de soi, constitue notre corporéité originelle, qui est sa propre chair, la chair de notre corps vivant, cette chair qui constitue en effet sa réalité phénoménologique pure, come réalité phénoménologique de la vie – la chair donc de cette corporéité inextatique, invisible, acosmique qui est le seul corps réel» (M. HENRY, *Phénoménologie de la vie IV*, 147-148). Los énfasis son nuestros.

niega la corporeidad ni la validez de nuestras emociones y demás funciones corporales, pero sí afirma que hay un fundamento de todo ello, revelado como fruto de una reducción fenomenológica radical y expresado en la experiencia del sujeto del sufrimiento y del gozo en sí mismos como autodonación constante, siempre en acto:

Pero esto es sólo posible porque el modo fenomenológico de revelación en que la vida consiste en un pathos, ese abrazo sin diferimiento y sin mirada de un sufrir y un gozar cuya materia fenomenológica es, en efecto, la afectividad pura, una impresividad pura, esa auto-afección radicalmente inmanente que no es otra cosa que nuestra carne⁹².

La carne como afectividad (a la que Henry llama pura en virtud de la reducción fenomenológica) es la carne de nuestro cuerpo, la carne de nuestra razón, la carne de nuestra voluntad, el sujeto absoluto como carne, en definitiva.

La introducción del tema de la carne se une en Henry a la realidad de la Encarnación, entendida fenomenológicamente y también desde la fe cristiana. A nosotros nos interesa sobre todo la visión fenomenológica de la encarnación, que podrá llegar al máximo a formulaciones de teología natural sobre lo Absoluto en nosotros y su identificación con la Vida. Sin embargo, no son nuestro presente objeto de estudio las muchas conexiones de la filosofía henriana con el dato revelado del cristianismo. En este sentido, es interesante notar la diferencia entre encarnación y carne, desde el punto de vista fenomenológico: «[...] el fenómeno de la Encarnación no se puede reducir al fenómeno de la carne, sino que es la venida en esa carne que lo define»⁹³. Carne y encarnación desde cualquier sujeto y sin connotaciones de fe: «La encarnación consiste en el hecho de tener carne, más aún, de ser carne»⁹⁴. Fenomenológicamente, la encarnación no es más un continuo movimiento o acción en el sujeto de ser carne, de ser auto-donación afectiva e inmediata, y en un pathos que siempre supone gozo y sufrimiento. Ahora, esta visión fenomenológica de la carne y de la encarnación le permite a nuestro autor hacer también una fenomenología del cristianismo, pero esa área no será tocada en estas investigaciones. Sin embargo, esta

⁹² E, 159.

⁹³ M. HENRY, «L'incarnation dans une phénoménologie radicale», 148: «le phénomène de l'Incarnation n'est pas réductible à celui de la chair, c'est la venue dans cette chair qui le définit».

⁹⁴ E, 11.

síntesis de *Esencia de la manifestación* desde la carne y la encarnación nos permitirá avanzar hacia el sujeto como don radical de sí mismo.

3.3 *Afectividad y don radical de uno mismo*

La afectividad es el modo de conocimiento principal de la fenomenología material henriana. En la afectividad el sujeto se conoce a sí, como ya hemos dicho en varias instancias y que ahora remarcaremos, desde esa *éprouve de soi* se revela como donación radical. Pero antes de continuar con nuestras reflexiones, nos detenemos en una pequeña e importante consideración lingüística. Preferimos no traducir los términos franceses *soi* y *moi*, así como al traducir a Heidegger en castellano (aunque lo mismo no podemos decir de algunas traducciones al italiano) se mantiene el término *Dasein* sin recurrir a una palabra española. De hecho, la lengua francesa nos permite obtener este matiz autoafectivo (para usar el lenguaje de Henry) en el que el yo es un *moi* y no solamente un *je*. El *moi* puede hablar en primera persona y mantener así un tono autoafectivo, como en la frase *c'est moi*, cosa que no es posible con su correspondiente en castellano, «soy yo». El *soi*, a su vez, nos permite identificar la Ipseidad del sujeto en una especie de referencia en la tercera persona del singular (el yo es un sí mismo) pero manteniendo ese tono afectivo que sólo se logra en castellano añadiendo la palabra «mismo». El *soi*, en cambio, mantiene su carácter reflexivo e afectivo aun sin añadirle la palabra *même*.

En la afectividad del *moi* el sujeto experimenta su propia vida, todo lo que él es, como una realidad a la que accede inmediatamente en esa experiencia de sí, llegando a formular esta experiencia de sí mismo como una donación. Nos parece especialmente interesante el recorrido de Henry en una de sus últimas conferencias en la que, para llegar a hablar de la intersubjetividad⁹⁵, ofrece una excelente descripción de cómo el sujeto formula su experiencia de sí mismo desde el don de sí: «Yo, yo soy yo-mismo, pero no fui yo que me doné a mi mismo, mi vida se experimenta a sí misma, pero no es ella que se ha colocado a sí misma en esa condición de experimentarse a sí misma, una semejante condición no depende ni de su poder ni de

⁹⁵ La conferencia tuvo lugar en Oporto (Portugal) en el contexto de un Congreso de medicina con un curioso título que es el que Henry parafrasea para enmarcar su presentación: «Los demás en mí». Esta referencia nos será particularmente útil en relación a lo avanzado en nuestro último capítulo sobre la intersubjetividad.

su querer»⁹⁶. El *moi* no se dona a sí mismo y sin embargo tiene la clara concepción, es más, la clara experiencia de ser un don que no proviene de sí mismo aunque se dé en sí mismo, en la inmanencia radical de sí mismo en el hecho de que es un *moi*. Podemos decir, haciendo un puente entre la obra principal de Henry y la de *Encarnación*, que justamente la experiencia de ser un don en sí mismo, de una autodonación, de ser un *moi*, es la experiencia que el sujeto hace de la encarnación (en el sentido estrictamente fenomenológico). El sujeto tiene una experiencia de sí mismo que para Henry es absolutamente cierta, fundante y orientadora para el hombre. La experiencia de sí es la verdad, *c'est moi la vérité*.

La encarnación es la venida constante de la Vida en la carne, en el sujeto integral, lo que es lo mismo que decir que el sujeto es donación de sí mismo. La afectividad es encarnación, es la carne que se hace lo que es continuamente, que se autoafecta continuamente, que es donación radical. ¿Por qué usamos el adjetivo «radical»? Porque indica el fundamento de toda fenomenalidad, la raíz de todo lo que aparece y que es objeto de la filosofía segunda y de las ciencias naturales. La donación radical es originaria y define al sujeto integral aunque el sujeto siempre la identificará como paradójicamente como una alteridad en su ipseidad: está en mí, es parte de mí pero no proviene de mí. Proviene de mí porque la encuentro en la inmanencia de mi vida, pero no proviene de mí porque no me he dado a mí mismo esta capacidad de autofectarme. Como ya hemos indicado anteriormente, el *moi* se experimenta como un *soi* justo porque se experimenta en esta paradoja experiencial. Así entendemos que Henry use la palabra *Soi* con “s” mayúscula para referirse a ello: «Si no soy yo, si no es mi propia vida, nos preguntamos entonces qué vida tiene el poder de hacer que cada vida se dé a sí misma, cada Sí mismo a él-mismo, haciendo de él un viviente en el sentido de un *Soi* transcendental viviente»⁹⁷. El *Soi* nos habla del sujeto como donación radical pero siempre desde la afectividad. Henry tiene muy claro que no quiere hacer una filosofía primera ni desde la lógica ni desde el idealismo racionalista alemán. El

⁹⁶ M. HENRY, «Eux en moi: une phénoménologie», *Phénoménologie de la vie I*, 204: «Moi, je suis moi-même, mais ce n'est pas moi qui me suis donné à moi-même, ma vie s'éprouve elle-même mais ce n'est pas elle qui s'est apportée elle-même dans cette condition de s'éprouver soi-même, une telle condition ne dépend ni de son pouvoir ni de son vouloir».

⁹⁷ *Ibid.*: «Si ce n'est pas moi, si ce n'est pas ma propre vie, demandons-nous alors quelle vie a le pouvoir de donner chaque vie à elle-même, chaque Soi à lui-même, faisant de lui un vivant au sens d'un Soi transcendental vivant».

sujeto como donación es un modo de expresar esa paradoja existencial en la que el sujeto se encuentra continuamente. El sujeto es quien afecta y también es quien es afectado, pero no tiene de por sí el poder ni para afectar ni para ser afectado. En su ipseidad encuentra siempre la donación como la cohesión de esta paradoja: «Es en la autodonación de esa Vida absoluta que toda vida finita es donada a sí misma, que cada Sí mismo llega a sí para ser ese Sí que es para siempre»⁹⁸.

La donación de sí como una realidad presente en sí mismo pero con un origen que le escapa es una experiencia de alteridad. No es la alteridad de los objetos del mundo en el que hasta las mismas personas (incluyendo uno mismo) se vuelven cosas⁹⁹, sino más bien la alteridad absoluta percibida como fruto de la reducción de la fenomenología material. Es esta experiencia de alteridad absoluta que permite considerar la relación con las demás alteridades desde la afectividad.

3.4 *La afectividad como experiencia de la alteridad radical que nos predispone para el encuentro con todas las demás alteridades*

Afectividad y lo absoluto es lo que nos proponemos examinar ahora como conclusión de este cuarto capítulo y como apertura al tema del siguiente que es la intersubjetividad. Nos situamos al final de la IV sección de *Esencia de la manifestación* y en particular en su §70, sin dejar de tomar también lo que Henry menciona de Eckart, explícitamente, en §39 y §40. Asimismo, echaremos mano de un artículo de nuestro autor intitulado «Acheminement vers la question de Dieu» que nos presenta la problemática de lo absoluto de un modo sintético y útil.

Ya quedó claro que el acceso a Dios, a lo absoluto, en Henry no es ni lógico ni especulativo, sino más bien experiencial. Esto no significa que no use la razón para describir lo absoluto y su relación con el sujeto, pero sí implica que el punto de partida sea la experiencia de la afectividad: «La afectividad es la esencia de la experiencia, su surgimiento original, su sustancia y su efectividad»¹⁰⁰. El acceso a lo absoluto se hace en la afectividad que siempre es inmanente, que es siempre concreta

⁹⁸ M. HENRY, «Eux en moi: une phénoménologie», 204: «C'est dans l'autodotation de cette Vie absolue que toute vie finie est donné à elle-même, que chaque Soi est joint à soi pour être ce Soi qu'il est à jamais».

⁹⁹ *Ibid.*, 202: «Ici, comme dans l'idéologie positiviste qui triomphe sous nos yeux, l'homme n'est en effet qu'une chose, au mieux un processus biologique».

¹⁰⁰ *EM*, 624.

y que se está siempre dando en el sujeto. No es en la luz de la exterioridad, ni en la distancia de una razón que aferra objetos externos, que podremos acceder a la esencia de toda fenomenalidad: «Por lo tanto, no es de una prueba de aquello que se muestra en la luz lo que necesitamos: más bien hay que interrogar aquello que nunca se muestra de ese modo, la experiencia de la vida»¹⁰¹. Es en la *éprouve de soi* que nos damos cuenta de la esencia de toda manifestación y justamente ese sentirse a sí mismo es la Vida. Cómo en Lévinas y en Marion, Henry describe una realidad primordial que precede al ser: «La vida no es obra del ser en ella, sino que el ser sólo es posible en tanto en cuanto hay la vida»¹⁰². Esa realidad se nos revela en la afectividad, en la Vida del sujeto que está continuamente «aconteciendo» en el sujeto, que está continuamente dándose. Ahora, esta Vida en la que el sujeto (que es un *Soi-ci* en vez de un *Dasein*¹⁰³) se encuentra sorprendentemente y continuamente le lleva a concluir que esa vida roza con lo absoluto en el darse cuenta de la donación que la constituye: «Es de este modo que Dios dona, donándose a sí mismo, donando a todo aquello que vive su propia vida y, donando esto, “él no puede estar dando poco”, él lo da todo»¹⁰⁴.

Hemos vuelto a usar la expresión, «rozar lo absoluto», porque estamos expresando un modo de conocer que es de la esfera ontológica del sujeto absoluto y no de la esfera de la exterioridad. Ésta última se mueve en las herramientas del entendimiento, de la lógica, de la especulación, de todo aquello que implica un sujeto aprehendiendo un objeto. La Vida del sujeto, su afectividad, lo absoluto, son invisibles a estas herramientas. La donación de la Vida en el sujeto, la venida en el sujeto de la vida, se percibe en el sentimiento de sí, en la *éprouve de soi* y por eso adquiere matices paradoxales. De hecho, Henry se considera en la línea de la filosofía kierkegaardiana en la que el acceso a Dios se hace en contraste directo con la luz meridiana del pensamiento de Hegel, utilizando precisamente la paradoja como modo de dar el salto

¹⁰¹ M. HENRY, «Acheminement vers la question de Dieu», *Phénoménologie de la vie IV*, 73: «Ce n'est donc point d'une preuve de ce qui est en se montrant dans la lumière dont nous avons besoin: c'est plutôt ce qui ne se montre jamais de cette façon, l'épreuve de la vie, qu'il convient d'interroger».

¹⁰² *Ibid.*, 75-76: «La vie n'est pas de par l'œuvre de l'être en elle, mais au contraire l'être n'est possible qu'en tant que la vie».

¹⁰³ *Ibid.*, 76: «À une épreuve de Soi qui s'engendre dans la vie, il appartient en effet qu'elle est chaque fois celle-ci, ce Soi-ci et aucun autre, ce Soi que chacun de nous et irréductiblement et à jamais».

¹⁰⁴ *Ibid.*: «C'est dans cette façon que Dieu donne, en se donnant lui-même, en donnant à tout ce qui vit sa propre vie et, donnant cela, “il ne peut donner peu”, il donne tout».

hacia lo absoluto. La paradoja de Henry no es existencial y visceral como en Kierkegaard (basta pensar, por ejemplo, en *Temor y temblor*) pero no por eso menos válida. ¿Qué paradoja es esta? La del doble sentimiento simultáneo: doble porque es dolor y gozo a la vez, pero doble también porque es sentimiento de Dios y sentimiento del sujeto (del *Soi-ci* concreto) a la vez.

El *Soi-ci* experimenta en sí mismo este doble sentimiento, del orden de la afectividad y no del afecto, que es dolor y gozo a la vez: «Porque experimentarse a sí mismo es sufrir lo que uno es y de este modo también gozar»¹⁰⁵. La esencia de la manifestación, como el sentimiento de sí que se concreta en la tonalidad del sufrir, es una afirmación fuerte de la obra central de Henry, así como lo es la simultaneidad del gozo junto con el sufrimiento. Hacia el final de la IV sección de *Esencia de la manifestación*, Henry lo declara explícitamente: «*En el sufrir como sufrirse a sí mismo reside y se descubre como su modo original y fundamental, consustancial a su esencia y puesto por ella: el sufrimiento del ser. El ser, la afectividad, por esencia es sufrimiento*»¹⁰⁶. En este sufrimiento ontológico el sujeto encuentra su propio fundamento, lo que posibilita su propia vida y su relación con la exterioridad: «Lejos de poder derivarse de nuestra acción, de una acción cualquiera, o también de la acción del pensamiento, el sufrir forma el tejido de la existencia, es el lugar donde la vida se vuelve viva, es la realidad y la efectividad fenomenológica de este devenir»¹⁰⁷. Es lo que hace que la acción del sujeto sea posible, dirá Henry para aclarar que es condición de posibilidad de la Vida del sujeto integral¹⁰⁸. Pero la tonalidad del sufrimiento, por su carácter ontológico, es distinta del sufrimiento de la afección, y por eso se caracteriza paradójicamente con la coincidencia con el gozo¹⁰⁹:

¹⁰⁵ M. HENRY, «Acheminement vers la question de Dieu», *Phénoménologie de la vie IV*, 80: «Car s'éprouver soi-même c'est souffrir ce qu'on est et ainsi en jouir».

¹⁰⁶ *EM*, 625.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 626.

¹⁰⁸ La afección estudiada por la psicología tiene la afectividad como condición de posibilidad: «Cualquier “explicación” de ésta la presupone, presupone su surgimiento original en la esencia de la afección, en la esencia de la afectividad misma, como posibilidad pura permitida y prescrita por ella» (*EM*, 627).

¹⁰⁹ La traducción al español de la *Esencia de la manifestación* utiliza gozar para *jouissance* y alegría para *joie*. Al igual que en nuestro segundo capítulo, preferimos utilizar gozo para traducir *joie* porque nos parece que expresa mejor la diferencia que Henry señala entre el «sentimiento de» o «sentimiento por» y en sentimiento de sí mismo. Interpretamos la alegría como una reacción puntual y el gozo como un estado permanente y más profundo.

La impotencia del sufrir, el sufrimiento, es el ser-dado-a-él-mismo del sentimiento, su estar-clavado-a-sí en la adherencia perfecta de la identidad; y en esta adherencia perfecta a sí, la obtención de sí, el devenir y el surgimiento del sentimiento en él mismo en el gozo de lo que es, es la alegría¹¹⁰.

Del sufrimiento como esencia de la afectividad, hemos pasado al gozo como la realidad ontológica por excelencia, identificándose con la Parusía misma: «La alegría es una estructura ontológica, *es el modo según el cual el ser se historializa, su devenir y su surgimiento en él mismo en la reunión edificadora de la Parusía; es la Parusía misma, su fenomenalidad original y su efectividad*»¹¹¹. Sufrimiento y gozo se presentan como las tonalidades de la experiencia de sí del sujeto, como las tonalidades de la afectividad, del sentimiento de sí y de la Vida misma del sujeto. Este es un modo paradójico de expresar el fundamento pues no se puede acceder al primer principio de nuestra existencia, del mundo mismo y de su manifestación, como si estuviéramos examinando una piedra, o un animal o un planeta. Pero la paradoja se hace aun más densa cuando Henry añade la reflexión sobre la pertenencia de este sentimiento también a lo absoluto.

Gozo y sufrimiento son realidades de la esfera del sujeto integral que ahora Henry identifica también en lo absoluto. Esta es la razón por la cual nuestro autor llama a esta esfera la de la subjetividad absoluta o del sujeto absoluto: precisamente ahí, en sí mismo, en el *Soi-ci*, el sujeto descubre a lo absoluto como la fuente de esa vida intensa que es el sentimiento de sí y la *éprouve de soi*. Queda clara la identificación de estos dos registros del gozo y del sufrimiento con el absoluto: «*Un solo y mismo contenido fenomenológico, una sola tonalidad se piensa como sufrimiento y alegría; [...] son solo aparecer, el aparecer único de lo absoluto y su ser-real: la Parusía*»¹¹². Henry se da cuenta de la fuerza de su afirmación y él mismo se pregunta: «¿Cómo pueden el sufrimiento y la alegría constituir un solo contenido fenomenológico, una sola tonalidad, el aparecer único de lo absoluto?»¹¹³.

¹¹⁰ *EM*, 627-628.

¹¹¹ *Ibid.*, 628.

¹¹² *Ibid.*, 629.

¹¹³ *Ibid.*

La respuesta a esta pregunta se da en un ámbito que no es el de la lógica ni el de la especulación. Entendemos bien el recurso que, llegado a este punto, Henry hace de Kierkegaard, justamente para lograr salir del orden filosófico clásico del monismo ontológico y saltar para la región ontológica del sujeto. Es en el movimiento mismo del sentimiento de sí, que se da constantemente en el sujeto, que el sujeto llega a la conclusión, continuamente, que esa vida no viene de sí. Las tonalidades de sufrimiento y gozo son atribuidas a lo absoluto porque no las produce el sujeto, sino que son recibidas. Este comentario de Henry al autor danés aclara esta consideración del absoluto como sufrimiento y gozo: «*El yo dice Kierkegaard, es la relación consigo...puesta por otro, es la relación consigo mismo en cuanto que no ha puesto él mismo esta relación, en cuanto que no se ha puesto a sí mismo*»¹¹⁴. El sujeto se asombra de lo que es en ese continuo movimiento de la vida en sí mismo, en ese venir a sí del sufrimiento y del gozo, pero es un venir que es dado por otro, una auto-donación (como ya hemos dicho antes). Pero visto que ese don, que le es dado continuamente, no es un objeto a estudiar y controlar sino que es su misma vida, el sujeto la identifica con lo absoluto. Dicho en otro lenguaje más cercano a la espiritualidad: solo Dios, solo un principio primero o un poder superior podría estar obrando esta maravilla continuamente en nosotros y eso tiene que revelar justamente ese Dios, lo absoluto.

Concluimos este capítulo con dos consideraciones que nos servirán para el próximo. La primera es la forma sorprendente con la cual Henry resume toda esta experiencia del sujeto de sentirse a sí mismo en la afectividad del sufrimiento y del gozo y de percibir a lo absoluto también como sufrimiento y gozo: la dulzura y la suavidad del ser. Dulzura y suavidad son la experiencia del sujeto en la que él se descubre el don de sí mismo y el don de lo absoluto: «La dulzura del ser y de la vida no es un carácter, una determinación que presentan a veces; es su esencia, su experimentarse a sí mismos en el sufrimiento y en el gozo del sufrir»¹¹⁵ y «Porque la suavidad del ser es el sufrimiento y el gozo de su sufrir, éstos, el sufrimiento y la

¹¹⁴ *EM*, 643.

¹¹⁵ *Ibid.*, 630.

alegría, están inscritos en él, en su estructura, como posibilidades puras, absolutamente originales y fundamentales»¹¹⁶.

La segunda consideración es la reiteración de la importancia de este descubrimiento fenomenológico y experiencial a lo cual Henry apunta (con el permiso de Kierkegaard): «*El yo dice Kierkegaard, es la relación consigo...puesta por otro*»¹¹⁷. A partir de aquí, el yo se puede encontrar con el otro no en la mentalidad de la exterioridad sino en el ámbito de la subjetividad absoluta.

¹¹⁶ *EM*, 630.

¹¹⁷ *Ibid.*, 643.

CAPÍTULO V

Cogito ergo sumus

Una de las críticas más frecuentes a Michel Henry es la aparente incapacidad de su filosofía de dar elementos de relación del sujeto con el mundo que lo rodea y, especialmente, con los demás sujetos. La expresión de X. Tiellette que hemos mencionado en nuestro tercer capítulo es la que mejor resume esta crítica: el sistema henriano sería una «nueva monadología»¹. La referencia a Leibnitz pone precisamente el problema de un sujeto que es plenamente consciente de su interioridad y del don de la Vida que en él percibe, pero que no es capaz de interpretar lo que no está en su interior pues su percepción no está capacitada para ello.

A lo largo de nuestro estudio hemos tenido la oportunidad de confirmar la pertinencia de este tipo de críticas, a nuestro parecer largamente provocadas por un cierto lenguaje demasiado ambiguo que Henry usa a partir de su obra principal *L'essence de la manifestation*. Sin embargo, hemos confutado dichas críticas, que se referían principalmente a la relación del sujeto con la exterioridad, buscando en los dos primeros escritos de Henry una formulación de su filosofía de la Vida que se acercara más, en la terminología, a la fenomenología husserliana. Estamos convencidos que este análisis nos ha permitido extraer importantes conclusiones sobre el estatuto ontológico de la exterioridad en el sistema henriano. En el presente capítulo, pretendemos aplicar una metodología semejante para examinar la

¹ X. TILLETTE, «Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry», 633-651.

intersubjetividad en Henry. La diferencia más significativa con la que nos encontramos es que, mientras en las dos primeras obras de Henry hay numerosas referencias a la exterioridad, lo mismo no podemos decir en cuanto a la intersubjetividad. De hecho, haría falta esperar hasta la publicación de *Fenomenología material* para poder presenciar un análisis explícito de Henry sobre este tema. Por este motivo, iniciaremos este capítulo con un estudio detallado de la intersubjetividad en *Fenomenología material*, para así poder evaluar la pertinencia de las críticas a la intersubjetividad henriana.

El abordaje de Henry a la relación con los demás sujetos se hace desde la *Quinta meditación cartesiana de Husserl*. En este comentario de Henry al padre de la fenomenología, identificaremos algunos pasajes de su propuesta de la Vida como comunidad de vivientes que nos han parecido ser «saltos» en su razonamiento y que, en nuestra opinión, necesitan de una explicitación y descripción fenomenológica más detalladas. Ese será el objetivo de la segunda sección de este capítulo, recurriendo principalmente al concepto de empatía de la discípula de Husserl, Edith Stein.

Enriquecidos con el «puente» conceptual y fenomenológico de la empatía steiniana, dedicaremos nuestra tercera sección a la descripción de lo que creemos ser en Henry, aunque de modo implícito, la región ontológica de la intersubjetividad. Una de las principales categorías de esta región es la de la donación, intrínsecamente vinculada al sujeto como individuo y a la relación entre los distintos sujetos.

1. El salto henriano: de la Vida del sujeto a la Vida entre los sujetos

Treinta y siete años después de su obra maestra *L'essence de la manifestation*, Henry ofrece por primera vez una reflexión explícita sobre la intersubjetividad. Lo hace en el tercer capítulo de su *Fenomenología material*, partiendo, como ya hemos dicho, de las reflexiones de Husserl sobre ello. En este texto sobresale el rechazo de la intencionalidad husserliana como acceso del sujeto a la relación con los demás. Henry busca definir un vínculo y un acceso distinto entre los individuos y lo hace a través de lo que él llama Vida como «comunidad de los vivientes». En esta primera sección examinaremos la originalidad de este «ligazón» que Henry afirma existente entre los sujetos, así como su estatuto fenomenológico. De hecho, la pregunta que nos hacemos es si el vínculo anunciado por Henry como la Vida existente entre los sujetos es sólo

un enunciado o tiene realmente un contenido fenomenológico que se pueda examinar y discutir. Pensamos poder demostrar que la dirección tomada por Henry es de gran valor filosófico, aunque necesite de posteriores desarrollos que su sistema no contempla.

1.1 *La Vida como comunidad de vivientes*

El primer paso de Henry hacia la descripción de la relación entre los distintos sujetos es el de descartar la intencionalidad como acceso al otro. En este sentido, nuestro autor alaba la pertinencia del planteamiento husserliano sobre el modo en el que un sujeto entra en la experiencia del otro: «¿Cómo entra el otro en mi experiencia, cómo me está dado? Esta es la cuestión de la fenomenología. Pues la fenomenología no se pregunta por los objetos sino por su modo de donación, por los “objetos en su como”»². Sin embargo, no considera que la intencionalidad sea el modo a través del cual esta donación se puede dar: «toda subjetividad entendida de manera originaria, ya se trate de la del otro o de la mía, escapa por principio a la intencionalidad, temática o no, activa o pasiva y, por consiguiente, a toda presentación perceptiva»³.

¿Cuál es la razón principal por la que Henry descarta la intencionalidad en el contexto de la intersubjetividad? Porque ésta nos sitúa en la región de la exterioridad y en ella, según Henry, el ego no tiene acceso ni a sí mismo ni a los demás: «He aquí la segunda significación, impensada por Husserl, de la imposibilidad primordial de percibir intencionalmente al otro en sí-mismo: tal imposibilidad no proviene en primer lugar de lo que es el otro sino de que él es un ego, una subjetividad absoluta»⁴. Para nuestro filósofo, el acceso al ego, tanto el propio como el ajeno, se puede dar solamente a través de la afectividad, afirmando de este modo la existencia de una modalidad cognitiva que es válida solo para el conocimiento de sí mismo y del otro: «Antes de captar al otro como otro, de manera previa a la percepción de su cuerpo e independientemente de ella, toda experiencia de la alteridad en el sentido de un estar real con él se lleva a cabo en nosotros bajo la forma de afecto»⁵. La modalidad de percepción de sí mismo que hemos visto en nuestros dos últimos capítulos anteriores,

² *FM*, 184.

³ *Ibid.*, 200.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, 204-205.

y que Henry denomina auto-afección, se extiende ahora hacia la relación con el otro. El problema reside en el hecho de que el afecto definido como la capacidad del sujeto de percibirse a sí mismo con todo lo que es (racionalidad, emoción y voluntad) no es tan fácilmente aplicable como medio para conocer el otro. ¿Qué significa percibir el otro afectivamente? Henry lo explica introduciendo su intuición central que es la existencia de cada sujeto en la Vida.

Más que una explicación sobre el significado de la percepción afectiva del otro, Henry argumenta sobre lo que no es la percepción del otro. Según él, no podemos conocer el otro como si fuera simplemente un objeto del mundo que asume características diferentes de los objetos que no son sujetos. Henry afirma que nosotros percibimos el otro sujeto de un modo que no es intencional. Para nuestro autor, el sujeto tiene una modalidad de conocimiento del otro que no corresponde a los criterios de la exterioridad. Normalmente, sin embargo, tendemos a pensar que nos relacionamos a los demás como si fueran objetos especiales sobre los cuales tenemos una percepción de un ser humano como por analogía a lo que percibimos de nosotros mismos. Ese sería el método de Husserl que él critica severamente: «El primer aspecto de dicho fracaso radica en la reducción del ser real del otro en mí a una presentación noemática fuera de mí, al simple sentido que reviste una cosa percibida por mí en calidad de alter ego»⁶. Para nuestro autor, el ser real del otro no es un mero noema al externo del sujeto mientras que para Husserl se encuentra incluido en la concepción que el sujeto tiene del mundo externo: «La teoría trascendental, es decir, constitutiva del otro, no es sino una parte de la teoría trascendental del mundo objetivo»⁷.

Henry se desmarca de esta concepción e introduce la afectividad trascendental como el modo en el que los sujetos se donan unos a otros: «No es un modo de presentación noemática ni por ende noética lo que funda el acceso al otro sino una donación que consiste en la afectividad trascendental y, así, en la vida misma»⁸. La afectividad trascendental es la Vida misma, pero aun es necesario indagar con más

⁶ *FM*, 205.

⁷ *Ibid.*, 186.

⁸ *Ibid.*, 205.

detalle lo que esta expresión significa. ¿En qué consiste esta afectividad trascendental? ¿Por qué se equipara a la Vida misma?

En realidad, estamos delante del uso por parte de Henry del método kantiano aplicado al conocimiento de la intersubjetividad. Mientras el filósofo de Königsberg se preguntaba por las condiciones de posibilidad del conocimiento racional en general, Henry se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento entre los sujetos. Siendo para él evidente que la intencionalidad husserliana no es respuesta a esta cuestión: «En ésta y en su esencia propia, en modo alguno en la intencionalidad y en la constitución, reside el *a priori* universal de la experiencia de la alteridad en sus modalidades originales»⁹. La intencionalidad como base de la relación entre los sujetos llevaría a la concepción leibnitziana de las mónadas, concepción que Henry mismo rechaza. La percepción del otro en la exterioridad no puede nunca ser el *a priori* de la relación entre los sujetos. La percepción supone una condición de posibilidad que le precede y es así que Henry propone la vía de la afectividad trascendental para poder justificar el hecho vivencial de la relación entre los sujetos: «Ahora bien, este supuesto que la percepción nunca funda y que siempre da por supuesto tiene su raíz en la vida trascendental de la que nace el ego, y sólo puede ser comprendido a partir de ella y de su propio Fondo»¹⁰.

La afectividad trascendental es entonces esa Vida en la que el ego nace y que, siguiendo el razonamiento de Henry, es común a todos los sujetos y permite que los unos se donen y se relacionen con los otros. Habiendo rechazado la intencionalidad como modalidad de donación entre los sujetos, Henry necesitaba de otro instrumento epistemológico que le permitiera hablar del modo en el que se relacionan entre ellos. En *Fenomenología material*, Henry enuncia esta realidad intersubjetiva *a priori* que él llama «afectividad trascendental» o Vida entre los sujetos: «Demos enseguida nombre a esta realidad única y esencial tanto de la comunidad como de sus miembros: se llama vida. De este modo, podemos afirmar en lo sucesivo: la esencia de la comunidad es la vida, toda comunidad es una comunidad de vivientes»¹¹. Se trata de un enunciado que se necesitará explicar y explicitar para que no se quede en un

⁹ *FM*, 205.

¹⁰ *Ibid.*, 207.

¹¹ *Ibid.*, 211.

concepto con el que se pretende dar el sentido de toda realidad pero sin entender bien de qué se trata.

Por el momento podemos decir que Henry ha anunciado la existencia de una realidad intersubjetiva primordial que es el fundamento de la relación entre los sujetos. A esta realidad primordial ha llamado afectividad trascendental o Vida como comunidad de los vivientes. Intentaremos sucesivamente aclarar, desde el sistema henriano, lo que se entiende por Vida como comunidad de vivientes.

1.2 *La invisibilidad de la relación entre los sujetos*

Afirmar que la Vida es la esencia, no sólo de cada individuo sino de la comunidad de los vivientes, es identificarla con lo que se da entre ellos. Pero la Vida henriana ha sido descrita y definida mayormente como una realidad del sujeto absoluto, algo así como el fruto de una introspección cartesiana que incluye la realidad de la autoafección del individuo. ¿Cómo relacionarla con los demás individuos? Es posible que a esta pregunta Henry nos contestara que es una formulación que se sitúa en el pensamiento de la exterioridad. La pregunta a hacer es otra: ¿Es posible concebir el instrumento epistemológico de la autoafección del sujeto sin incluir en ello la relación con los demás sujetos? Dicho aún de otro modo: ¿Es posible concebir y definir el sujeto sin tener en cuenta la comunidad? Henry responde implícitamente a estas dos preguntas con una negativa, a través de un razonamiento sobre el individuo y la comunidad: «La comunidad no es otra cosa que este conjunto de individuos vivos. El concepto de individuo, en el sentido aquí destacado, es tan esencial que sólo hay comunidad con él»¹². Individuo y comunidad son dos puntos de partida que se sitúan en el mismo plano.

Consideramos que para entender la originalidad y radicalidad de la Vida henriana, es necesario operar este cambio de mentalidad que deja atrás el pensamiento de la exterioridad y entra en la *forma mentis* de la subjetividad absoluta que es también la de las subjetividades, con todas las relaciones que ello implica. En este sentido, será fundamental observar con más atención lo que en Henry es la invisibilidad de la

¹² FM, 213.

relación entre los sujetos. La invisibilidad nos trasporta hacia una concepción de la realidad que no es de la exterioridad sino que es la de la Vida.

No estamos delante de una innovación en el sistema henriano. Su más famosa novela, *L'amour les yeux fermés*, ya anunciaba en una modalidad literaria, que la relación del sujeto con las cosas y con los demás sujetos se hace en un plano distinto al de la visión que es el símbolo por excelencia de la exterioridad. El ensayo sobre el arte de Kandinsky, *Ver lo invisible*, también se centra en la invisibilidad de la Vida que se puede constatar a través de las obras de arte del famoso pintor abstracto. La innovación del uso del concepto de invisibilidad, en *Fenomenología material*, está en aplicar estos principios de forma explícita a la intersubjetividad.

Una de las principales características de la individualidad del sujeto es su invisibilidad. El sujeto es un *Hic* que se experimenta a sí mismo y que es invisible a sí mismo y a los demás pues la visibilidad es sinónimo de la distancia de la intencionalidad: «Lo que caracteriza dicho *Hic* [...] que jamás puede ser visto porque en la ipseidad de la subjetividad – es decir, en la subjetividad – no hay distancia alguna, ni el menos distanciamiento donde pueda deslizarse una mirada»¹³. La invisibilidad es fundamental para que la relación del sujeto consigo mismo y con los demás sujetos se sitúe en otro ámbito que no sea el de la exterioridad:

No siendo visto porque no está jamás en un mundo, porque no se muestra en el ek-stasis del Ser, porque no es un fenómeno en el sentido de la fenomenología, en el sentido griego, el *hic* escapa al mismo tiempo al conjunto de las categorías que pertenecen a este mundo y reposan en él¹⁴.

Henry se centra en el concepto de invisibilidad pero rechaza igualmente que la Vida, el sujeto o los demás sujetos, vengan percibidos en su esencia a través de cualquiera de los sentidos. La invisibilidad representa el modo de percepción del afecto trascendental. En nuestra siguiente sección tendremos la oportunidad de aclarar algunas de las diferencias existentes entre la intersubjetividad henriana y la de Edith Stein. Esta última presenta algunas semejanzas con las formulaciones de Max Scheler sobre la alteridad pero introduce la experiencia de la empatía que, en nuestra opinión,

¹³ *FM*, 214-215.

¹⁴ *Ibid.*, 215.

está más en sintonía con la invisibilidad de la Vida que ahora analizamos. Henry expresa un desacuerdo explícito con Scheler en el escrito que aquí comentamos precisamente porque el autor alemán no logra salir de concepción del otro como un *mit-sein* en un mundo externo. La mentalidad de la exterioridad es la de la fenomenología de los sentidos que, sin embargo, no logra dar sentido al sujeto. No es su capacidad de percibir al otro o al mundo como «cosa» fuera de él lo que le da la esencia de sí mismo, de los demás y del mundo: «He ahí pues lo que los hombres tienen en común, la realidad ideal de ese mundo objetivo, del que son meros sistemas armónicos de representación. Fenomenología de la percepción, cabe decir del sentido, del no-sentido»¹⁵. La esencia de todo, y también de la manifestación, es su capacidad, en la invisibilidad del afecto trascendental, de experimentar la Vida.

Afirmar la invisibilidad del afecto trascendental y su capacidad de ponernos en relación con el otro es sin duda una innovación filosófica. Sin embargo, es necesario explicitar como se da este afecto entre los sujetos al que Henry llama Vida. Eso es lo que haremos ahora profundizando en el afecto trascendental, o Vida, como vínculo entre los sujetos.

1.3 *La Vida como vínculo entre los sujetos*

No es fácil definir lo que Henry quiere decir con el término «Vida» en el contexto de la comunidad de los vivientes. De la Vida como realidad intersubjetiva y no-intencional pasamos ahora a analizar en más detalle su rol en la relación entre los sujetos. Henry se pregunta por el «cómo» de esta relación en el ámbito de la Vida: «¿Cómo – si es menester que digamos aquí una palabra sobre la experiencia de la alteridad – cada uno de los miembros de la comunidad se relaciona con el otro en la vida, antes que lo haga en un mundo?»¹⁶. Cuando parecería que Henry nos forneciera algunos datos fenomenológicos sobre dicha relación, nos encontramos con una respuesta más bien mística o, como ya hemos mencionado anteriormente, enigmática: «La comunidad es una torrentera afectiva subterránea y cada uno bebe aquí el mismo agua de esta fuente, y en ese pozo que es él mismo – pero sin saberlo, sin distinguirse

¹⁵ *FM*, 220.

¹⁶ *Ibid.*, 231.

de sí mismo, del otro ni del Fondo →»¹⁷. Debiendo dar una alternativa al modo de relación de la exterioridad (que sería el modo de la intencionalidad) Henry describe la comunidad como una torrente afectiva subterránea (y por ello invisible) que une a los sujetos y les permite estar en contacto unos con otros. ¿Qué significado dar a esta «torrentera afectiva subterránea»? El filósofo de Montpellier lo explica introduciendo otro término que es el «Fondo».

El Fondo es la experiencia que el sujeto hace de sí mismo (y que corresponde a la definición de Vida que hemos apuntado en *Filosofía y fenomenología del cuerpo* y en *La esencia de la manifestación*) y es esta experiencia que parece ser el vínculo de unión entre los sujetos: «Lo que él experimenta es idénticamente él mismo, el Fondo de la vida, el otro en cuanto que es también este Fondo – experimenta al otro en el Fondo y no en sí mismo, en calidad de la propia experiencia que el otro hace del Fondo – »¹⁸. Gracias a este «Fondo», el sujeto no sólo se experimenta a sí mismo como estando en la Vida sino que hace también experiencia de cómo el otro se experimenta en la Vida. Las respuestas más importantes sobre la naturaleza de la relación entre los sujetos, en un ámbito que no sea el de la exterioridad, se encuentran en esta definición del Fondo. Este Fondo es un vehículo epistemológico (pero también ontológico, como veremos más adelante) que permite a los individuos donarse los unos a los otros fuera de la representación: «En esta experiencia el otro tiene el Fondo en él como el yo tiene el Fondo en él. Pero eso ni el yo ni el otro se lo representan»¹⁹.

De la alternativa henriana a la esfera de la intencionalidad retenemos como fundamental la idea de un vínculo epistemológico que les permita relacionarse de un modo originario sin entrar, en una primera instancia, en la forma de conocer de la exterioridad. Podemos decir que la intuición de Henry es que hay algo que une a los sujetos y les proporciona la donación de sí mismos y de los demás. El problema es que dicho vínculo, en nuestra opinión, no llega a definirse con claridad y articulación filosófica. Recurrir a este «Fondo» es como dar un nombre a una intuición que proviene de la experiencia que cada uno de nosotros hace de ser un don para el otro y de recibir el otro. Sabemos que en el encuentro con el otro se da algo más que un

¹⁷ FM, 231.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

intercambio de representaciones o experiencias sensoriales, pero no es fácil encontrar los instrumentos fenomenológicos que nos permitan elucidar y profundizar en estos eventos intersubjetivos. Nos parece incompleta la conclusión henriana sobre la intersubjetividad en las últimas líneas de su *Fenomenología material*: «Naturalmente la esencia de la comunidad no es cualquier cosa que es sino Aquello – no eso – que adviene como la incansable venida a sí de la vida y, así, de cada uno a sí mismo»²⁰. En nuestra opinión, se necesita continuar esta construcción que Henry ha iniciado, especificando mejor que es lo que se entiende por este vínculo invisible y subterráneo que es común a la comunidad de los vivientes. Es con esta meta delante de nosotros que introduciremos en la próxima sección el estudio de la empatía en Edith Stein, creyendo que es el complemento que la intuición henriana del Fondo y de la corriente subterránea de la Vida necesita para constituir una fenomenología de la intersubjetividad. Pero antes de seguir desarrollando este filón filosófico abierto por Henry, nos parece fundamental mencionar los descubrimientos que los estudiosos del *Fonds Michel Henry* nos has proporcionado con respecto a la intersubjetividad en Henry.

En el segundo número de la *Revue Internationale Michel Henry*, principal medio de difusión del *Fonds Michel Henry*, Gregori Jean nos guía a través de una serie de materiales inéditos de nuestro autor bajo el título *L'expérience d'autrui*. El carácter técnico de estas notas y apuntes nos permite comprender mejor las opciones tomadas por Henry a la hora de formular sus conceptos y razonamientos más «pulidos» en sus obras principales. Gracias a este valioso trabajo de investigación podemos entender que este Fondo que une a los sujetos y que constituye la intersubjetividad en Henry es en realidad el producto final de un camino de búsqueda al que nuestro filósofo llamó *expérience métaphysique d'autrui*. Como ya hemos tenido ocasión de notar, al momento de la elaboración de nuestro primer capítulo, intitulado justamente «La experiencia metafísica», estos manuscritos no eran del conocimiento de la comunidad científica, pero este dato solo nos confirma una cierta sintonía con el profesor de Montpellier al identificar éste como uno de sus principales intereses. Henry buscaba una experiencia metafísica del sujeto en primera persona y de los sujetos en sus

²⁰ FM, 232.

relaciones que le permitiera identificar la región ontológica de la subjetividad en su sentido más amplio. Su Fenomenología de la Vida se basa en la identificación de esta región.

A nivel de la relación entre los sujetos, Henry estaba convencido que las personas experimentan a los demás, más acá de la intencionalidad, en su capacidad de ser sujetos que experimentan el mundo y la Vida. No experimentamos lo que los demás experimentan sino más bien experimentamos a los demás en su condición de *éprouve de soi*. Esta es la explicación de Gregori Jean hablando de la abolición de la distancia entre los sujetos como posibilidad de experimentar al otro: «Solamente, ¿qué significaría *en contraposición*, la abolición de tal distancia? Ella no permitiría seguramente experimentar *lo que* el otro experimenta, sino más bien su propia experiencia y la experiencia que él hace de su propia experiencia»²¹. La idea de expresarlo como un Fondo o un torrente que conecta a todos los sujetos surge de aquí. Jean²² nos brinda de modo pertinente una nota de Henry que es una verdadera perla para poder entender la solución por él presentada en *Fenomenología material*:

Es en la búsqueda de la verdad que nos reencontraremos con los demás porque [...] hay [un] plan de comunicación que se apoya en la *participación de todas las conciencias en un mismo Espíritu*: es esa presencia de un mismo elemento universal en el seno de cada conciencia individual que funda la comunicación de las conciencias, que hace que ésta sea posible²³.

A pesar de gran valor de estos descubrimientos más recientes, seguimos pensando que las intuiciones de Henry se pueden desarrollar más desde el uso de la *Einfühlung* stainiana, porque en realidad las notas de Henry indican²⁴ el problema de

²¹ «Seulement, que signifierait *a contrario* l'abolition d'une telle distance? Elle permettrait certes d'éprouver non *ce qu'*autrui éprouve, mais son épreuve elle-même et l'épreuve qu'il fait de sa propre épreuve» (G. JEAN, «Présentation: De "l'expérience métaphysique d'autrui" à "l'intersubjectivité en première personne"», *RIMH 2*, 34).

²² Ver *Ibid.*, 35.

²³ Ms C 5-261-1626: «C'est en cherchant la vérité qu'on retrouvera tous les autres car (...) il y a [un] plan de la communication qui repose sur la *participation de toutes les consciences à un même Esprit* : c'est cette présence d'un même élément universel au sein de chaque conscience individuelle qui fonde la communication des consciences, qui la rend possible» (La nota de Henry es citada por Jean en *RIMH 2*, 34 y se encuentra integralmente en *RIMH 2*, 140-141).

²⁴ G. Jean mismo lo dice al comentar que Henry se da cuenta del problema de concebir una intersubjetividad en las que los sujetos están unidos y por eso comparten sus experiencia, pero sin dejar de ser individuos con su propia identidad. Ver *RIMH 2*, 34.

intersubjetividad pero no lo resuelven más allá de la solución presentada en *Fenomenología material*.

2. El *videre videor* intersubjetivo

Iniciamos esta sección con un comentario a la expresión cartesiana, *videre videor*, que Henry usa en su libro *Genealogía del psicoanálisis*. El contexto es el del escrito de Descartes sobre las pasiones y nuestro autor nota que en la meditación sobre la poca fiabilidad de los sentidos, es posible dudar de la veracidad de lo que se percibe en una pesadilla, pero no se puede dudar de la existencia del miedo que uno ha tenido durante la pesadilla. Es decir, los elementos de autoafección son una realidad primordial, independientemente de la mejor o peor fiabilidad de los sentidos:

Por ejemplo, aquello que el durmiente, o el que está en vela, piensa ver o sentir en su cuerpo está afectado de nulidad; el sentir y el ver resultan de nuevo recusados en su pretensión de alcanzar la verdad, arrojados fuera de su esfera, mientras que el sentirse a sí mismo, la afectividad original y todas sus modalidades quedan marcadas de pronto por el sello del absoluto²⁵.

El *videre videor* es un «tengo la impresión que veo», siendo esta impresión esa afectividad original que hemos descrito en nuestros tercer y cuarto capítulos. Dicha afectividad es lo que Henry llama Vida. Esta consideración de nuestro autor nos ha parecido de gran importancia por su sencillez y por la fuerza de su conclusión: la afectividad original es realmente un elemento primordial en el sujeto pues está presente más allá de la variabilidad de nuestras percepciones y es más amplio que el *cogito* entendido solo como pensamiento.

Estamos ahora en condiciones de dar un paso más: la afectividad original que encontramos en nosotros indica también la realidad indiscutible de nuestra relación con los demás sujetos. Elena Lugo, en un artículo sobre la ética de la responsabilidad en Edith Stein, nos llama la atención sobre este hecho: «Sentimientos como el amor, el odio, la gratitud que presentan a otros sujetos como objetos, son actos particularmente reveladores de espíritu en varios niveles»²⁶. A partir de este sencillo análisis fenomenológico de los sentimientos que implican una relación con un sujeto

²⁵ GP, 48.

²⁶ E. LUGO, «Edith Stein: “Empatía, responsabilidad moral y Dios”», 93-100.

ajeno, podemos describir mejor el «ligazón» entre los individuos al que Henry llama de modo muy amplio, Vida. Esta será la tarea de nuestra segunda sección, profundizando en la empatía steiniana como una entrada en esa dimensión en la que los sujetos se donan y se relacionan entre ellos y cómo esta realidad es primordial.

2.1 *Pathos de las subjetividades y empatía*

En su *Fenomenología material* Henry no utiliza nunca el concepto de empatía. Sin embargo, estamos convencidos²⁷ que lo ha abordado en modo implícito al describir lo que, según él, es el modo adecuado de considerar la relación entre los sujetos. En un pasaje de crítica a la fenomenología husserliana de la percepción, Henry coloca el énfasis en el «flujo» de la afectividad entre los sujetos como el ámbito justo para estudiar la intersubjetividad: «El despliegue y desarrollo de la inter-subjetividad patética concreta queda por ende regulado por las leyes de la presentación perceptiva y no por las leyes del *pathos* de las subjetividades en su co-pertenencia interna al Fondo de la vida»²⁸. Para nuestro autor, la percepción de la exterioridad, considerada como realidad primordial, no permite el conocimiento de este otro ámbito (el verdaderamente primordial) que es la afectividad entre los sujetos. La percepción de la exterioridad nos da otras leyes que no son adecuadas para regir la intersubjetividad: «No son las leyes del deseo y de la realización, del sufrir y del gozar, del sentimiento y del resentimiento, del amor y del odio, sino, una vez más, las de la percepción, una percepción que Husserl considera el principio y el modelo de nuestro acceso al Ser»²⁹. Henry reclama una reflexión filosófica que tenga en cuenta las leyes del *pathos* de las intersubjetividades. La empatía, en aquel sentido de afectarse en sí mismo con lo que es el otro, está perfectamente en línea con esta búsqueda henriana. Edith Stein es una de las figuras de la filosofía occidental que más profundizó en ello y nos parece que

²⁷ De hecho, sabemos que en las fascinantes notas que probablemente utilizó para el curso que impartió en Aix-en-Provence en 1953/54, ya hay una mención del término *Einfühlung*. En Ms C 9-471-3065 encontramos este apunte de Henry: «Cf. Expérience de l'autre chez Husserl: on affirme qu'une base esthétique est nécessaire à cette Einfühlung» (RIMH 2, 76). Lo cierto es que después en sus textos principales no utiliza este término, ¿quizá porque le parecería demasiado asociado con el pensamiento de la exterioridad? Sin embargo creemos que la solución del Fondo o del Río de la vida es en realidad una especie de *Einfühlung*, como pasaremos a mostrar.

²⁸ *FM*, 202.

²⁹ *Ibid.*

aporta mucho al sistema de nuestro autor. Pasamos entonces a examinar el concepto de *Einfühlung* en la autora alemana.

La obra principal a la que haremos referencia es su tesis doctoral que tiene precisamente como título: *Sobre el problema de la empatía*. Una de las problemáticas principales que la filósofa alemana buscaba responder era la pregunta sobre el sujeto que experimenta el sujeto ajeno: «Como problema fundamental reconocí la cuestión de la empatía como experiencia de sujetos ajenos y de su vivenciar»³⁰. El tema sería muy amplio y nosotros no pretendemos hacer un tratado sobre la empatía sino simplemente mostrar la pertinencia de su estudio para un desarrollo ulterior de la fenomenología material henriana. De hecho, Stein misma inicia su tesis haciendo un recorrido histórico de los principales aportes de la filosofía al concepto de empatía hasta ese momento, fijándose sobre todo en los escritos de Theodor Lipps³¹. Después de ella son también numerosos los análisis de este término aunque se sitúen más bien en el campo de psicología³². Con el intento de mantenernos en un análisis predominantemente fenomenológico hemos querido centrarnos en lo específico de la contribución de Stein y por la cercanía de muchas de sus expresiones y conceptos a la Vida del sistema henriano.

Nos situamos en un análisis fenomenológico detallado sobre un aspecto esencial de la intersubjetividad, es decir, la capacidad de un sujeto de sentir algo que es semejante³³ a lo que el otro sujeto siente. Sin embargo, consideramos importante subrayar desde el inicio que la empatía es sólo una de las varias dimensiones de la intersubjetividad, encuadrándola en un marco más amplio que es el de la donación como ámbito por excelencia de la relación entre los sujetos. La donación entre los sujetos, como tendremos oportunidad de ver en nuestra tercera sección, es más amplia que la empatía pues incluye no sólo la dimensión pasiva de ser afectado por el otro sino también otros aspectos predominantemente activos. No obstante, el análisis de

³⁰ E. STEIN, *Obras completas, II. Escritos filosóficos*, 73.

³¹ *Ibid.*, 88-96.

³² Es el caso del mismo Freud o de Harry S. Sullivans y su desarrollo de la empatía en el campo de la psicoterapia.

³³ Evitamos deliberadamente la definición de empatía como «sentir lo que el otro siente» por la imposibilidad de semejante evento después de todo lo que hemos establecido sobre la especificidad de la vida interior del sujeto. Somos conscientes de que la filósofa alemana utiliza esta expresión, pero aunque nos basemos en sus investigaciones, no nos adheriremos a todas sus matices sobre la empatía.

Stein presenta importantes matices de gran valor para una filosofía primera que coloque la intersubjetividad como su base.

La primera importante distinción que Stein hace es la de diferenciar claramente la percepción de un objeto externo de la experiencia de la empatía. Haciendo una comparación entre la percepción interna y la capacidad de sentir algo semejante a lo que siente el otro sujeto, la Stein afirma: «Estos individuos y sus vivencias deben ser accesibles de la misma manera a la percepción interna. Que yo no siento mis sentimientos, sino los ajenos, quiere decir según eso que los sentimientos están infundidos desde el individuo ajeno en mi individuo»³⁴. En una crítica a la constitución del yo propio y del yo ajeno en Scheler, Stein reconoce una forma de contacto entre los individuos que no entra en las categorías de la fenomenología husserliana: «Todos los casos que aduce suponen tanto el yo propio cuanto el ajeno, y de ninguna manera sirven como justificante de su teoría. Entonces sólo tienen buen sentido si se abandona la esfera fenomenal»³⁵. Nos encontramos en pleno terreno henriano porque el problema de la constitución del sujeto propio y ajeno se lleva a un plano distinto del de la fenomenología clásica.

Edith Stein, al igual que Henry y que Levinas, busca un contexto distinto para describir lo que es el sujeto y su relación con los demás sujetos. Stein habla de la «esfera del dato absoluto» en la que se descarta la percepción interna y una cierta conciencia propia y ajena para definir el yo de modo diverso: «Pero en aquella esfera tiene el “yo” otro significado, no es otra cosa que el sujeto del vivenciar viviente en el vivenciar»³⁶. A partir de esta definición, nuestra autora introduce los conceptos de vivencia originaria y de vivencia no-originaria: «Cuando vivencio un sentimiento como de otro, lo tengo dado por un lado como originario, como propio ahora, por otro lado como no-originario = que empatizo como originalmente ajeno»³⁷. Lo cierto es que Stein trabaja desde ese presupuesto ya antes mencionado de una conexión entre los sujetos que ella describe como «que los sentimientos están infundidos desde el individuo ajeno en mi individuo». La pregunta que surge como consecuencia de esta

³⁴ E. STEIN, *EF*, 109.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, 115.

formulación es: ¿Qué significado dar a esta «infusión» de sentimientos de un sujeto a otro? La respuesta que Stein ofrece está en la constitución del individuo pues, según la filósofa, esta implica un tipo de relación entre los sujetos que permite este «pasaje» de experiencia de unos a otros. Se trata sin duda de la constitución de un ámbito nuevo que escapa a la fenomenología clásica, situándonos así en la misma dirección de las investigaciones henrianas.

2.2 *De la constitución del individuo a la constitución de la comunidad*

El punto de partida de Edith Stein, a la hora de considerar el problema de la empatía en los sujetos, es la constitución del individuo en relación con los demás. Lejos de un inicio cartesiano en el que sólo se considera la experiencia del sujeto pensante, Stein parte del «yo» en contraposición al «tú»: «Hasta ahora hemos hablado siempre del yo puro como del sujeto del vivenciar carente de cualidades e indescriptible de otra manera. Hemos encontrado en los distintos autores [...] la concepción de que este yo no es un “yo individual”, sino que sólo llega a serlo en contraste con el “tú” y el “él”»³⁸.

Nos encontramos delante de un análisis muy atento a la realidad del individuo que, sin embargo, no ignora que en esa misma realidad es necesario considerar, al mismo tiempo, los demás. Nos situamos de nuevo en esa intuición previamente mencionada del *videre videor* intersubjetivo. Aunque en su tesis doctoral Stein no haga referencia al sujeto como siendo un espíritu encarnado (lo haría más tarde en los escritos teológicos después de su conversión al cristianismo), toca esta misma realidad a través de la dimensión psicofísica del individuo. A partir del individuo psicofísico establecerá lo que significa que los individuos se relacionen entre ellos constituyendo una comunidad.

2.2.1 La constitución psicofísica del individuo: se recibe a sí mismo como un viviente

La concepción steiniana del sujeto psicofísico se acerca a la concepción henriana del sujeto absoluto o, como lo hemos llamado nosotros, el sujeto integral. Se trata de considerar el individuo en su realidad material, racional, emocional y hasta incluso espiritual: «Para lograr aquí mayor claridad debemos dar un paso para el que nos

³⁸ E. STEIN, *EF*, 118.

hemos demorado tanto como el curso de la investigación lo exigía: el paso de lo psíquico a lo psicofísico. La separación que hemos practicado era artificial, pues el alma siempre es necesariamente alma en un cuerpo vivo»³⁹. Sin embargo, Stein insiste en situar el ámbito de sus investigaciones en lo que ella llama «la conciencia pura», haciéndonos pensar que la realidad afectiva introducida por Henry no es totalmente compatible con su sistema filosófico: «Partimos de nuevo de la esfera que constituye los fundamentos de todas nuestras investigaciones: la conciencia pura»⁴⁰. De todos modos, estas diferencias no impiden que su visión del sujeto incluya siempre la corporeidad y ésta como siendo una realidad viviente. Cuerpo y vida están así presentes en el individuo.

Nos interesa especialmente comparar el uso del término «viviente» en los dos autores. En Stein, el análisis de la percepción que el sujeto tiene de su propio cuerpo como un elemento radicalmente distinto de todos los demás se asemeja mucho al comentario de Henry sobre la expresión kafkiana: «Kafka se expresa de este modo: “Suerte”, afirma él, “que el suelo sobre el que te sostienes no pueda ser más ancho que los dos pies que lo cubren”»⁴¹. Con esta expresión, Henry describe la Vida como siendo primordialmente interior pues es experiencia de sí mismo en ese «espacio» que es uno mismo. Stein, con un lenguaje distinto y aunque se refiera al cuerpo como un objeto (cosa que en Henry nunca se encuentra), llega a una conclusión semejante:

Por tanto, hablando más precisamente debemos decir: todo otro objeto me está dado en una infinita pluralidad variable de apariencias y posiciones cambiantes respecto a mí, y también se dan casos en los que no me está dado. Pero el cuerpo vivo es un objeto dado a mí en series de apariencias que sólo son variables dentro de muy estrechos límites y, mientras mantenga los ojos abiertos, está continuamente ahí, con una insistencia inamovible, siempre en la misma aferrable proximidad como ningún otro objeto: él está siempre “aquí”, mientras que los demás objetos están siempre “allí”⁴².

Siendo el individuo alma y cuerpo, realidad psicofísica, la percepción que tiene de sí misma es radicalmente distinta de la que puede tener de los objetos del mundo.

³⁹ E. STEIN, *EF*, 121.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *FM*, 213.

⁴² E. STEIN, *EF*, 122.

Stein llega a una conclusión muy semejante al rechazo henriano de la exterioridad como modo de conocimiento del sujeto: «Precisamente esta ligazón, la pertenencia a mí, no se podría constituir nunca en la percepción externa»⁴³. La nueva percepción es la que el individuo tiene de sí mismo como cuerpo vivo, cosa que no podría nunca tener a través de la percepción externa. «Un cuerpo vivo sólo percibido externamente siempre sería sólo un cuerpo físico especialmente clasificado, singularizado, pero nunca “mi cuerpo vivo”. Veamos entonces cómo llega éste a ese nuevo darse»⁴⁴. El adjetivo que Stein utiliza para clasificar el cuerpo propio del sujeto es precisamente «vivo», que proviene de todo aquello que tiene vida. Vida e interioridad encuentran así en Edith Stein una relación que no puede dejar de remitirnos a nuestro autor. También es de notar que el modo de manifestación del cuerpo vivo del individuo es una nueva donación. El concepto de una nueva donación (que no es la del aparecer de la exterioridad) es inherente a la fenomenología subjetiva de Edith Stein. Veamos entonces, partiendo de la percepción del propio cuerpo y de sí mismo como viviente, cómo el individuo es capaz de reconocer al otro como un viviente.

El cuerpo propio es percibido internamente y externamente: «Pero en tanto que mi cuerpo vivo se constituye de doble manera – como cuerpo vivo sentiente (percibido corporalmente) y como cuerpo físico del mundo externo percibido externamente – y en esta doble presentación es vivenciado como el mismo, conserva un lugar en el espacio externo, llena una parte de ese espacio»⁴⁵. En esta doble presentación, podemos ver la dualidad ontológica de la que Henry habla en sus obras *Filosofía y fenomenología del cuerpo* y *La esencia de la manifestación* y que nosotros hemos sacado a la luz. Sin negar la validez de la percepción externa se afirma claramente que es en la percepción interna que el sujeto se recibe⁴⁶ como siendo un viviente y no un objeto de la exterioridad.

Continuamos con el análisis de la percepción de sí mismo que el sujeto tiene y notamos como para la autora alemana se expresa en un verdadero darse del cuerpo vivo: «La ligazón del yo al cuerpo vivo sentiente requiere todavía alguna aclaración.

⁴³ E. STEIN, *EF*, 122..

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, 123.

⁴⁶ La expresión «se recibe» la usamos deliberadamente, pues es una alusión al concepto de auto-donación henriano y la realidad del nuevo darse del que habla Stein.

La imposibilidad de desembarazarse de él nos mostró el camino de su darse específico»⁴⁷.

Antes del pasaje a la percepción del individuo ajeno, nos parece importante aclarar que somos bien conscientes de las diferencias entre Stein y Henry en el campo de las categorías que definen el sujeto. Sin embargo, dichas diferencias, en nuestro parecer, no impiden que los dos sistemas se enriquezcan y se complementen mutuamente. Para Stein, existe una clara distinción entre el yo y el cuerpo. El cuerpo se dice «vivo» pero de todos modos no es el yo. Stein deja claro que su concepción del yo es distinta de la del cuerpo: «Queda la posibilidad de un yo sin cuerpo vivo. En cambio, es absolutamente imposible un cuerpo vivo sin yo»⁴⁸.

La donación de la que Stein habla es del cuerpo vivo al yo, cosa que en Henry sería impensable pues el sujeto se concibe como un todo en alma y cuerpo. Stein distingue entre sentimientos de naturaleza corporal y sentimientos de naturaleza no corporal: «La alegría y la melancolía no llenan el cuerpo vivo, él no está alegre o triste como está vigoroso o abatido; y un ser puramente espiritual también podría estar sometido a estados de ánimo»⁴⁹. Pero afirma que entre yo y cuerpo hay siempre un nexo: «Pero con ello no está dicho aún que los sentimientos comunes anímicos y los corporales corran parejos sin tocarse, antes bien siento un “influjo” mutuo entre ambos»⁵⁰. De todos modos Stein considera que la realidad corporal del sujeto está presente en toda su realidad afectiva, es decir, que hay una relación entre el yo y el cuerpo vivo en toda ella. Los sentimientos tienen siempre un nexo con lo corporal, aunque no sea causal (en el caso de los sentimientos no corporales el nexo no es causal). Todo tipo de sentimiento tiene su expresión y esto nos lleva de nuevo a la conexión con el cuerpo vivo. También la voluntad tiene su nexo corporal: «La voluntad se sirve del mecanismo psicofísico para ejercerse, para realizar lo querido, como el sentimiento lo utiliza para realizar su expresión»⁵¹. Stein habla de este modo del nexo corporal que hace que el yo sea indisociable de su realidad encarnada que se diferencia de los demás objetos percibidos externamente por el hecho de ser viviente: «es común a

⁴⁷ E. STEIN, *EF*, 127.

⁴⁸ *Ibid.*, 128.

⁴⁹ *Ibid.*, 129-130.

⁵⁰ *Ibid.*, 130.

⁵¹ *Ibid.*, 136.

ambos, al querer y al tender, la capacidad de valerse de la causalidad psicofísica; sin embargo, sólo del yo volente se puede decir que es señor del cuerpo vivo»⁵².

Quedan claras las diferencias con el pensamiento henriano en lo que es la constitución del sujeto. Pero queda aun más clara la sintonía entre los dos al afirmar al unísono la distinción entre el sujeto como parte del mundo en su realidad corporal y sin embargo radicalmente original por ser una realidad viviente. Stein misma nos introduce en el pasaje de la percepción propia del sujeto a la percepción del sujeto ajeno:

El cuerpo vivo está caracterizado frente al cuerpo físico por el hecho de que es portador de campos de sensación, se encuentra en el punto cero de la orientación del mundo espacial, es capaz de movimiento libre y está constituido con órganos móviles, es campo de expresión de la vivencias del yo que le pertenece e instrumento de su voluntad. Hemos obtenido todas estas características a partir de la consideración del individuo propio. Ahora hay que mostrar cómo se constituye para nosotros el ajeno»⁵³.

2.2.2 La nueva donación del sujeto ajeno: comunidad de vivientes

Stein pasa a describir como el individuo es capaz de percibir el cuerpo vivo ajeno. Henry afronta esta misma problemática en *Fenomenología material*, pero la resuelve simplemente con una supuesta conexión de todos los sujetos al Fondo o a la corriente de la Vida. El análisis de Stein, en nuestro parecer, es mucho más rico (aunque seguramente Henry lo descartaría por considerarlo un pensamiento de la exterioridad): «Comenzamos con la consideración de lo que permite comprender el cuerpo vivo ajeno como cuerpo vivo, lo que lo distingue frente a otros cuerpos vivos»⁵⁴. La discípula de Husserl afirma que el sujeto ve al otro como un cuerpo vivo, y que ello es fruto de esa operación de fusión⁵⁵ que, en el caso del encuentro con el otro, nos lleva a verlo como un cuerpo vivo y consecuentemente como un sujeto. «Y de la misma manera existen los campos de sensación del otro para mí, el cuerpo vivo ajeno es

⁵² E. STEIN, *EF*, 137.

⁵³ *Ibid.*, 138.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, 125: «No sólo vemos la mesa y palpamos su dureza, sino que también “vemos” su dureza. Los vestidos en los cuadros de Van Dyck no sólo tienen el *brillo* de la seda, sino también de la seda *tersa* y de la seda *suave*. Los psicólogos denominan a este fenómeno *fusión*».

“visto” como cuerpo vivo. Hemos tratado este tipo de presentación, que vamos a llamar “cooriginalidad”, al ocuparnos de la percepción de la cosa»⁵⁶.

En lo dicho anteriormente, la operación de «fusión» es la clave para entender la intersubjetividad steiniana. Es esta operación que me permite relacionarme al sujeto ajeno de un modo radicalmente distinto a como me relaciono con los objetos de la percepción externa. A través de esta capacidad de percibir al otro como un sujeto viviente, el individuo es igualmente capaz de experimentar en sí mismo (originariamente) sentimientos que reconoce en el otro (no-originariamente) dándose de esta manera lo que se llama «empatía».

La descripción fenomenológica de la causalidad en el ámbito de la experiencia empática nos ayuda a entender las implicaciones de la empatía en la constitución de la intersubjetividad o comunidad de vivientes. En el caso de la percepción del dolor ajeno, es la fusión que permite ver al otro como un cuerpo vivo y, a través de la empatía, captar su dolor y tener un efecto psíquico en sí mismo: «Nosotros “vemos” este efecto porque vemos la mano como sentiente, porque empatizando nos transferimos dentro de ella⁵⁷ y comprendemos cada acción física sobre ella como “excitación” que provoca un efecto psíquico»⁵⁸. La causalidad se puede dar de varios modos pero es siempre a través de la empatía que es percibida por el sujeto.

De gran importancia para profundizar en la problemática de la causalidad empática es el papel de la expresión corporal y de la palabra en la relación entre los individuos. Al final de cuentas, el sujeto puede ser afectado por el sujeto ajeno sólo si entra en contacto con él a través de la mediación corporal. Stein conjuga la percepción externa del otro con la percepción del otro como un cuerpo vivo, como un sujeto. No niega la donación de la percepción externa pero no deja de afirmar, al mismo tiempo, la nueva donación, la que se da en la empatía. Una vez más, la riqueza fenomenológica de la Stein es enorme: «Cuando “veo” la vergüenza “en” el ruborizarse, el disgusto en el fruncir el ceño, la cólera en el puño apretado, entonces se trata de un fenómeno distinto de cuando observo en el cuerpo vivo ajeno su estrato sensible o copercibo las

⁵⁶ E. STEIN, *EF*, 138.

⁵⁷ Es interesante notar que la expresión es la misma Henry, «dentro de ella» como para decir «dentro del otro». La diferencia está, una vez más, en que Henry usa dicha expresión sin hacer el debido recorrido fenomenológico que nos permite entender su significado.

⁵⁸ E. STEIN, *EF*, 153.

sensaciones y los sentimientos vitales del otro individuo»⁵⁹. La diferencia de esta nueva forma de «entrar» en la vivencia del otro es que se trata de hacerlo a través de las señales que me son dadas en la expresión corporal del otro: «Allí aprehendo lo uno *con* lo otro, aquí veo lo uno *a través* de lo otro»⁶⁰.

Junto con la expresión (señal) corporal, a partir de la cual puedo entrar en empatía con el sujeto ajeno, tenemos la palabra que decimos o escuchamos del otro: «¿Cuál es entonces la diferencia entre palabra y señal? Por una parte tenemos el cuerpo físico de la señal, el estado de cosas o el suceso, y el puente que la convención ha tendido entre ambos y que se manifiesta como aquel “deber anunciar”»⁶¹. Sin embargo, lo que recibimos del otro no se agota en estas señales externas: «Por otra parte, al cuerpo físico de la señal no corresponde ya un *cuerpo físico* de la palabra, sino un *cuerpo vivo* de la palabra»⁶². La diferencia principal está en el significado que la palabra conlleva, además de ser también ella, como la expresión, parte de un cuerpo vivo: «Finalmente, la diferencia capital: las palabras remiten al objeto a través del *médium* del *significado*, mientras que la señal no tiene ningún significado en absoluto, sino sólo en función del significar»⁶³.

La consideración de la causalidad empática en Stein nos ha llevado hasta la problemática de la mediación en las relaciones entre los sujetos. Lo afrontaremos en la siguiente sección, en el contexto de definir la región ontológica de la intersubjetividad.

Para lo que nos interesa, la empatía steiniana revela una concepción del individuo y de la comunidad de individuos que es de gran profundidad. En su estudio sobre la empatía, Stein la coloca como una condición de posibilidad para la constitución del individuo, del mundo externo y de la intersubjetividad. La empatía se presenta como punto de partida al mismo nivel que la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo: «De hecho sólo nos consideramos como individuo, como “un yo entre muchos”,

⁵⁹ E. STEIN, *EF*, 158.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, 162.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, 164.

cuando hemos aprendido a considerarnos por “analogía” con otro»⁶⁴. Una vez más nos encontramos con la riqueza del concepto de empatía en Stein, pues se mantiene en la dimensión de la afección del sujeto pero desde la perspectiva relacional. El concepto steiniano de empatía le permite tener como punto de partida tanto el individuo como la comunidad de los individuos que se relacionan entre ellos. La capacidad que los sujetos tienen de entenderse entre ellos acerca del mundo que les rodea es, para Stein, una prueba de la existencia de la empatía: «Por otra parte, las afirmaciones de los otros sujetos sobre su mundo fenomenal tendrían que permanecer siempre incomprensibles (al menos en el sentido de un entender que se realiza por completo, a diferencia de la mera comprensión verbal vacía) si no existiera la posibilidad de la empatía, del transferirse a su orientación»⁶⁵. Una vez más, se confirma nuestra intuición de que el sujeto encuentra en su propia vivencia señales inequívocas de la presencia y de la relación con los demás sujetos, cosa que nos hace concluir: *cogito ergo sumus*. La dimensión relacional con el otro es tan cierta como el *cogito* cartesiano en su sentido más puro.

3. De la región ontológica del sujeto a la región ontológica de la intersubjetividad

Como ya hemos tenido la oportunidad de demostrar en nuestro tercer capítulo, uno de los aportes más importantes y originales de Henry es la consideración de la vivencia afectiva del sujeto como algo ontológico y primordial. En este sentido, Henry no parte del ser en general, o del ser de los objetos del mundo, sino que parte de aquello que le permite al sujeto acceder al mundo y a cualquier tipo de manifestación que es, según él, la Vida en la que el sujeto se encuentra inmerso. Esta Vida es afecto, es pensamiento, es voluntad, es autoafección. En esta tercera sección mostraremos cómo esta Vida es, al mismo tiempo, interrelación en la comunidad de los vivientes. En el experimentarse a sí mismo, el sujeto se da cuenta que los demás sujetos viven y que esta vivencia de ellos en uno mismo es también Vida. Justificar el carácter ontológico de eso que Henry llama «*pathos* de las subjetividades» es lo que pretendemos. Lo haremos recordando la importancia del objetivo henriano de indicar

⁶⁴ E. STEIN, *EF*, 146. Notamos que Stein hace esta afirmación en el contexto del comentario a la concepción de empatía de Lipps.

⁶⁵ *Ibid.*, 147.

cuáles son las realidades ontológicas primordiales, notando el carácter auto-revelatorio del *pathos* intersubjetivo y, finalmente, mostrando cómo este *pathos* recibe su carácter ontológico porque es, en última instancia, una donación absoluta, una donación de lo absoluto.

3.1 *La primordialidad ontológica y el falso problema de la mediación*

Iniciamos la presente sección retomando brevemente la comparación entre Stein y Henry. En concreto, nos fijamos en la problemática de la mediación entre los sujetos que se resume en la pregunta sobre el cómo se da la interacción entre ellos en el ámbito de la percepción externa los unos de los otros. El sentido común dice que yo puedo entrar en contacto con el otro, y hasta incluso «empatizar» con su vivencia, si logro verlo, escucharlo o tocarlo en algún modo. En este intercambio de sentidos se vehicula lo más profundo de cada individuo, estableciéndose así una relación entre los sujetos vivientes. Este simple razonamiento, que según Henry seguramente caería en la trampa de dar demasiada importancia al pensamiento de la exterioridad, es lo que hemos encontrado útil en las reflexiones de Stein. Examinémoslas con atención para después poder extraer algunas importantes conclusiones.

Para la autora alemana, la empatía está íntimamente relacionada con lo que Henry llama «el pensamiento de la exterioridad». La empatía en Stein depende necesariamente de aquello que me es dado a través de la percepción externa. La empatía está sujeta a determinados errores que pueden ser fruto de una pobre percepción exterior y, por eso, necesita una constante corrección a través de ulteriores percepciones: «Para prevenir tales errores y engaños se requiere una conducción permanente de la empatía por la percepción externa, la constitución del individuo ajeno está enteramente fundada en la constitución del cuerpo físico»⁶⁶. No nos parece que Henry estuviera de acuerdo con esta relación tan fuerte entre el dejarse afectar por el otro (que en el sistema de Stein sería la empatía) y la percepción externa. Edith Stein continúa: «El darse de un cuerpo físico de determinada condición en la percepción externa es, por tanto, requisito para el darse de un individuo psicofísico»⁶⁷. También la operación inversa es, según Stein, imprescindible: «Por otra parte no

⁶⁶ E. STEIN, *EF*, 170.

⁶⁷ *Ibid.*

damos siquiera un paso más allá del cuerpo físico mediante la sola percepción externa, sino que el individuo como tal se constituye en su totalidad, como vimos, en actos de empatía»⁶⁸. Stein reconoce la correspondencia entre percepción externa y empatía mientras que Henry parece rechazar del todo la percepción externa, por lo menos hasta que no se haya aclarado bien la primacía de la autoafección como dimensión inmanente en el sujeto.

Sin duda que la integración entre percepción externa e interna en Stein es una fuerte diferencia con respecto al sistema henriano. Pero la discípula de Husserl también habla de la integración entre la empatía y la percepción interna: «Como Scheler nos muestra, la percepción interna abriga en sí la posibilidad del engaño. Ahora se nos ofrece la empatía como un correctivo de tales engaños junto a ulteriores corroboraciones o actos de percepción divergentes»⁶⁹.

Stein presenta una integración entre la empatía, la percepción interna y la percepción externa del individuo a la hora de constituirse a sí mismo, a los demás y a la propia realidad del mundo. Stein parte de un principio múltiple que constituye la unidad del individuo y la relación entre los demás individuos.

Henry afronta el problema de la mediación en varias de sus obras pero, en nuestro parecer, hay una entre ellas que trata de un modo particularmente pertinente esta cuestión que ahora nos concierne: *Palabras de Cristo*. Aunque el tema central de esta obra sea el estudio fenomenológico de las condiciones de posibilidad de la revelación de Cristo, toca de un modo muy claro nuestra problemática de la mediación. En concreto, se pregunta cómo es posible que el Dios viviente se comunique a los hombres a través de la mediación finita de la realidad del mundo. En lugar de la pregunta por la posibilidad de que Dios se revele a través de medios finitos nosotros colocamos esta otra: ¿Es posible que la Vida, que según Henry no se muestra en la exterioridad, sea experimentada entre los sujetos sin la ayuda de la mediación finita de las cosas del mundo? Nuestro autor se pregunta si existen otras palabras, otras mediaciones, que no sean las de la exterioridad: «Se trata por tanto de saber si existe

⁶⁸ E. STEIN, *EF*, 170.

⁶⁹ *Ibid.*, 172.

una palabra diferente de la que ordinariamente hablan los hombres para comunicarse entre sí»⁷⁰.

La cuestión está en que Henry se sitúa en un plano de reflexión distinto al de Stein. No es ni mejor ni peor sino que es sencillamente distinto. El intento de nuestro autor es el de crear una filosofía primera que se inspira en algunos de los principios de fenomenología husserliana pero que, en definitiva, se sitúa en planteamientos distintos. Stein, como buena discípula de la escuela husserliana, parte de la manifestación de las cosas al sujeto, aun cuando estudia una realidad tan compleja como la empatía. Podemos decir que en sus análisis se entrelazan líneas de la fenomenología clásica con esa nueva fenomenología existencial que continuarían desarrollando otros autores como Levinas, Marion y otros. Henry busca el fundamento mismo de la manifestación, busca explicar cómo es posible que las cosas y las personas se nos den y ese es el centro de su sistema: la búsqueda de la esencia de la manifestación. Henry no niega la mediación de las cosas del mundo y de la finitud de nuestras señales corporales y de nuestras palabras en nuestras relaciones, sino que simplemente se hace una pregunta que es anterior a todo ello: «En los Evangelios, las palabras de Cristo dirigidas a los hombres sobre su condición están llenas de alusiones a estas realidades concretas inseparables de la existencia cotidiana. [...]. Y entonces se plantea la cuestión: ¿Cómo se nos muestran?»⁷¹.

En el contexto de *Palabras de Cristo* queda claro que Henry no rechaza la mediación sino que sitúa su reflexión filosófica en buscar, entre otras cosas, el fundamento mismo de dicha mediación, aquello que él frecuentemente ha llamado la cuestión fenomenológica más profunda: «Pues la fenomenología no se pregunta por los objetos sino por su modo de donación»⁷². Nos parece que para Henry, la pregunta por la mediación, así como se plantea Stein y así como él la describe en *Palabras de Cristo*, es aún preguntarse por los objetos sin entrar a estudiar su modo de donación. Es en este sentido que nosotros decimos que el punto de mira de Henry es la primordialidad ontológica de la vida y que, en este contexto, el problema de la mediación es un falso problema.

⁷⁰ PC, 101.

⁷¹ *Ibid.*, 103.

⁷² FM, 184.

Para entender el alcance filosófico de este planteamiento henriano por la Vida del sujeto absoluto, con la extensión a la intersubjetividad que hemos remarcado repetidas veces, es necesario considerar el carácter epistemológico del *pathos* de los sujetos como una autorevelación.

3.2 *El pathos intersubjetivo como auto-revelación de una donación absoluta*

Apoyándonos aun en las reflexiones de *Palabras de Cristo*, nos fijamos en una consideración que nuestro autor hace a propósito de la mediación de las palabras y de la necesidad de encontrar una realidad que no sea un indicador sino un lugar de auto-revelación: «La palabra “perro” dice, significa el perro real, pero no es en sí misma, en calidad de palabra, perro real alguno. [...] Si yo digo: “tengo un billete de cien euros en el bolsillo”, no por eso poseo uno»⁷³. Sin embargo, hay realidades que se revelan a sí mismas sin la necesidad de un apuntador hacia ellas. Tales realidades son las diferentes formas de la autoafección, algo que Henry describe en *Palabras de Cristo* como una experiencia irrecusable⁷⁴. Lo que el estudio de la empatía steiniana nos ha dado es la posibilidad de ver la experiencia intersubjetiva como igualmente auto-revelatoria, un aspecto que en Henry está poco desarrollado.

Como consecuencia de los conceptos originariedad y co-originariedad, el análisis steiniano permite descubrir en el sujeto mismo la donación de los demás: «Contemplarnos en la percepción interna, esto es, contemplar nuestro yo anímico y sus cualidades, significa vernos como vemos a otro y como otro nos ve. La actitud ingenua original del sujeto es el quedar absorbido por su vivenciar sin hacerlo objeto»⁷⁵. Stein es de la opinión que en la medida en que somos capaces de reconocer en el otro, a través de la ligazón con su cuerpo vivo, los distintos estados afectivos, entonces también nos vemos a nosotros mismos como «otro». Ella hace la comparación entre la multiplicidad de perspectivas a través de las cuales un objeto se nos da y la multiplicidad de visiones que los demás individuos tienen de uno mismo: «Así como el mismo objeto natural está dado en tantas variedades de apariencia cuantos sujetos percipientes hay, así puedo yo tener tantas “comprensiones” de mi

⁷³ PC, 106.

⁷⁴ *Ibid.*, 109. Volvemos una vez más a la clave de nuestra tesis que es precisamente el recorrido hecho en el primer capítulo sobre la validez epistemológica de la experiencia metafísica.

⁷⁵ E. STEIN, EF, 171.

individuo anímico cuantos sujetos comprensores»⁷⁶. La co-originariedad es precisamente la experiencia de recibir en uno mismo algo que tiene las características de un don que viene del otro. Es una experiencia irrecusable, pero es percibida como un don del sujeto ajeno. Es originario porque es una experiencia de uno mismo en uno mismo (auto-revelación), pero es co-originario porque es percibida, al mismo tiempo, como un don que viene del sujeto ajeno.

La Vida como individuo y como relación con los demás individuos es donación, se experimenta como donación. La Vida como auto-experiencia del sujeto y como auto-experiencia que el sujeto hace de los demás sujetos, tiene un estatuto ontológico distinto de todo lo demás. Este es el punto de partida de Henry y lo es en virtud de su insistencia en reconocer el carácter ontológico de la Vida. La Vida no es un tipo de ser como los demás seres del mundo, la Vida es algo totalmente distinto, de un orden ontológico distinto a todo lo demás, de hecho la Vida precede el ser. En nuestra opinión, este es uno de los aportes más importantes de Henry a la historia de la filosofía.

3.3 *El carácter ontológico de la donación absoluta intersubjetiva*

Decimos también que otro de los aportes más importantes de Henry es la consideración del sujeto como un todo, sin esa separación alma-cuerpo vivo que hace Stein junto con otros autores. La unidad del sujeto, expresada en el concepto de inmanencia henriano, nos permite dar a su dimensión afectiva un papel mucho más importante que una mera extensión de la racionalidad. El valor ontológico dado al sujeto incluye el sujeto integral, haciéndonos ver la importancia de la vivencia afectiva a la hora de establecer lo que es realmente fundamental, lo que pertenece al estudio de una filosofía primera. Del valor ontológico del individuo, considerado una región ontológica verdadera y propia, pasamos al valor ontológico de la comunidad de los vivientes y a la tan misteriosa cuanto real ligazón que existe entre ellos. La empatía steiniana es precisamente el estudio de dicho misterio a través del cual los individuos se afectan los unos a los otros, experimentando una real unión y reciprocidad entre ellos. La intersubjetividad en Henry tiene la posibilidad de ser

⁷⁶ E. STEIN, *EF*, 171.

descubierta con todo el peso ontológico que en realidad posee. Si nos quedáramos en consideraciones sobre la intersubjetividad solamente del ámbito de la exterioridad caeríamos más fácilmente en la tentación de la manipulación del otro como una cosa más entre las cosas del mundo al que el sujeto tiene acceso. Sin embargo, la reducción fenomenológica henriana permite que el sujeto advierta en sí mismo la alteridad de lo absoluto, la ya antes mencionada distancia entre el don de uno mismo que no es fruto de uno mismo. Esa experiencia de alteridad interior permite una experiencia del otro como don y como alteridad. Diríamos que se puede intuir en el encuentro con el otro esa condición de don, pero nunca llega a ser considerado como un don radicalmente diferente de todos los demás elementos del mundo hasta que el sujeto no lo descubra en su interior. Es desde esta perspectiva que entendemos esa conferencia de Henry a la cual hicimos alusión en nuestro cuarto capítulo: *Eux en moi*, ellos en mí⁷⁷.

También pudiera ser interesante hacer una comparación entre la relación del sujeto con la obra de arte (producción de la interioridad de otro) y la relación del sujeto con el otro sujeto: así como la obra de arte no se puede agotar en su realidad externa, tampoco el otro se puede agotar en lo que de su apariencia yo recibo en la percepción externa. Tanto en el primer caso como en el segundo se necesita una percepción externa, pero ésta no debe nunca ofuscar la revelación interna y afectiva que se da en los sujetos.

Examinemos lo que ha significado para la historia de la filosofía el *cogito* cartesiano. Con su método, Descartes ha introducido la primacía de la percepción individual del sujeto, como si fuese posible que nada más existiera. Sin embargo, su reducción fenomenológica no hubiera sido posible sin esa consciencia implícita de la dualidad ontológica henriana entre interioridad y exterioridad, pues es necesaria para poder dar consistencia al sujeto mismo. De la misma manera, podemos hablar de un presupuesto intersubjetivo, pues para poder aislarse de todo y de todos y examinar su interior (como se propone hacer Descartes al inicio de sus meditaciones) se necesita ser uno entre otros. La consciencia de ser un «Yo» es necesariamente fruto de una vivencia de un «Nosotros». Este es un punto fundamental de nuestra tesis que tendremos oportunidad de desarrollar a continuación en la Conclusión.

⁷⁷ M. HENRY, *De la phenomenologie I*, 197-209.

CONCLUSIÓN

Llegados al final de este recorrido con Michel Henry, y con algunos otros autores que su obra nos ha estimulado a leer, podemos vislumbrar por donde seguir caminando en nuestro propio itinerario filosófico. Nos parece justo remarcar esos lugares filosóficos que Henry nos ha permitido conocer así como la importancia de revisitarlos, pues son verdaderos refugios necesarios para el descanso y el alimento de la mente y del corazón. Igualmente importante es reconocer, ahora más explícitamente, aquellos aspectos del pensamiento de Henry que nos parecen más problemáticos, juntamente con las propuestas de desarrollo que esos mismos problemas nos han permitido bosquejar. Situamos estos terrenos filosóficos desvelados por Henry –y los posibles caminos aun por descubrir– en las áreas de la metafísica -entendida como acceso al primer principio-, de la epistemología y de la antropología filosófica con ramificaciones éticas.

La filosofía espiritual

Es difícil leer a Henry y no sentirse llevado a releer la historia de la filosofía desde la búsqueda de una realidad viviente que atraviesa la experiencia de los seres humanos y que es fundamento de la percepción de nosotros mismos y del mundo que nos rodea. Estamos delante de una filosofía que es razonamiento y experiencia espiritual a la vez. La pregunta inicial por la felicidad se va transformando en consciencia de que nuestra condición corporal juega un papel fundamental en la visión que tenemos de la realidad y en el modo como nos comportamos. Al llegar a *La esencia de la manifestación*, estas preguntas se concentran en la búsqueda del *cómo* se nos presentan las cosas, alejándose de la intencionalidad husserliana, o mejor dicho, buscando lo que está más acá de ella. Este *cómo* no es solamente una idea o

concepto para alimentar la curiosidad intelectual de los sujetos, sino que se intuye como una realidad viviente que nos sostiene y alimenta de muchas maneras y con la que necesitamos tener un contacto consciente. De la atención y sintonía con ella parece depender la autenticidad y la excelencia de la vida de las personas, pero no como algo que nos obliga y constriñe a vivir de determinada manera sino más bien como una mano amigable y respetuosa que nos permite crecer en la medida en que nos dejemos guiar. Una filosofía espiritual es una actitud de vida que es sobretodo practicada por los que la adoptan y que se plasma formalmente en escritos académicos en diálogo con las grandes tradiciones de la historia del pensamiento. La filosofía espiritual no se da por satisfecha por haber llegado a la comprensión de algo sino que busca siempre que dicha comprensión lleve a acciones de desarrollo propio y de los demás. A lo largo de nuestro trabajo hemos asistido al rechazo de Henry del acceso a lo absoluto a través de la lógica aristotélica o a través del idealismo (encarnado sobre todo en autores como Hegel o Kant), aunque nos sorprende siempre positivamente la capacidad de Henry para reconocer en cada pensamiento muchos elementos que él considera importantes. De este modo, aun rechazando el idealismo alemán, no deja de apreciar la búsqueda kantiana de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, así como la importante distinción entre la razón pura y la razón práctica. De Hegel recoge su análisis de la evolución del pensamiento en la historia, dejándose inspirar por él para formular la realidad de la Parusía de lo absoluto. Lo mismo podríamos decir con confianza de cualquier filósofo que Henry examina, pues no nos consta que haya alguno al que no haya reconocido los esfuerzos, más o menos logrados, por encontrarse con la esencia de toda manifestación que es la Vida que nos atraviesa a todos.

La filosofía espiritual es una filosofía de la acción pues propone un modo de actuar en todos los ámbitos de la vida de la personas. Es espiritual porque reconoce al ser humano como siendo más que los objetos inanimados de este mundo y como esencialmente distinto de las demás formas de vida con las que convive en este planeta. El hombre es un ser viviente como lo son los animales y los insectos y las plantas y los microorganismos, pero se distingue de todos ellos por su capacidad racional, emocional y de apertura a algo que puede llamar absoluto, fundamento, Dios

o cualquier otra denominación que exprese un principio originario. El espíritu del hombre comprende toda esta complejidad que no es sólo racional, ni sólo emocional, ni sólo sensorial sino que es integral; ella es el entretelado de todas estas dimensiones. El hombre se expresa espiritualmente en el ejercicio de la libertad con la cual actúa, en la palabra con la cual se comunica con la comunidad de los demás sujetos, en la confianza que ejerce ante un mundo lleno de amenazas pero que se muestra sobre todo habitable y digno de ser llamado hogar. Pero de entre todas las manifestaciones de la confianza, la más sorprendente es la que se expresa hacia los demás seres humanos, confianza que se da a menudo por supuesto, pero que se debe emplear cada día para que la vida sea posible entre todos. La esperanza y la decepción, la apatía y el entusiasmo, junto con la creatividad y la paciencia, son todas expresiones espirituales porque son expresiones de ese entretelado bello y complejo que somos. Espiritual es también la experiencia que el sujeto hace de sí mismo, de su vida, de su afectividad entendida como *éprouve de soi*, que es roce con lo absoluto, que es la Parusía, así como la expone Henry.

La filosofía espiritual de Henry, lo que en su descripción es la fenomenología material o también la ontología fenomenológica universal, permite algunas relaciones muy fecundas con la filosofía y la teología cristianas. La distinción entre carne y cuerpo, tan remarcada por Henry en sus escritos más tardíos y desde luego inspirada en la distinción de la tradición fenomenológica alemana entre *Leib* y *Cörper*, nos permite entender también fenomenológicamente la diferencia entre la carne que el Verbo de Dios asume (así como lo reporta Juan en el prólogo del cuarto evangelio) y la carne a la que Cristo hace referencia en el discurso joánico sobre la eucaristía en el que se afirma que «la carne no sirve para nada». El cuerpo humano entendido como objeto que se estudia en la exterioridad de lo que es, aferrado y controlado por el sujeto, no sirve para acceder al primer principio, no sirve para entrar en esa experiencia metafísica fundante de todo pensamiento y capacidad de conocimiento del hombre. La carne entendida como experiencia hecha por el sujeto en su complejidad integral es un don y un bien para el hombre. La carne entendida como un mal es la negación de nuestro ser como encarnación, como afectividad. Esto no quiere decir que cuando vamos al médico no debemos examinar la radiografía del cuerpo que necesita

que el hueso de la pierna se cure, porque eso sería un mal para nosotros. Lo que sí significa es que mirar esa radiografía no me da el conocimiento de mí como un don siempre en acto, como una realidad que es mía y a la vez no procede de mí. Esa experiencia, la de la autodonación, sólo se da cuando el sujeto se da cuenta que ese cuerpo está porque somos una carne.

La experiencia metafísica de la autodonación

La experiencia metafísica de la autodonación es, en nuestra opinión, el gran aporte de Henry a la historia de la filosofía. Quizá lo que más apreciemos sea justamente su capacidad no solo de leer la historia del pensamiento a la luz de su intuición, sino las valoraciones profundas y novedosas que esa lectura le permite hacer de numerosos autores que hemos ya mencionado a lo largo de nuestro trabajo. Particularmente significativa es su mención del *cogito* cartesiano que en la meditación sobre los sueños se da cuenta que el miedo es una realidad presente independientemente de las dudas sobre la interpretación de la realidad, diríamos que es un *sentio ergo sum*. Esta lectura tan profunda como perspicaz de Descartes le permite después a Henry buscar en ese sentimiento un fundamento que es ontológico y no solo óptico. Tener miedo de algo (como el gozar por algo o el enfadarse por algo) revela algo más que un sujeto reaccionando delante de un objeto. Es imposible entender exactamente como ha llegado Henry a formular su idea de la afectividad como autoafección y autodonación, pero podemos identificar rasgos de los distintos filósofos que él mismo nos indica o que hemos formulado por nosotros mismos. El lugar central de la substancia en Spinoza relacionada con la búsqueda de la felicidad fue el punto de partida, quizá hasta incluso anterior al cartesianismo, de Henry. La afirmación radical de la substancia, que podría ser entendida como una especie de monolito parmenidiano de la realidad, es interpretada por Henry como la primacía de un principio originario que es viviente pues no se puede desligar de la felicidad del sujeto. El sujeto que busca la felicidad es un sujeto concreto que se llama Baruch Spinoza y que se llama también con el nombre de cada uno de nosotros que se pone en este camino de búsqueda que es la filosofía.

Si Descartes aportó a Henry la intuición del *sentio ergo sum*, Maine de Biran le proporcionó el armazón conceptual para hacer una ontología del cuerpo, para llegar a

formular una filosofía de la carne. Para ello Henry lee las categorías kantianas en Maine de Biran como dimensiones interiores de todo el sujeto y no solo de la razón pura, dejándose enriquecer a la vez por estos dos autores. La *Selbstaffektion* kantiana se vuelve así autoafección desde el sujeto integral y en particular desde la experiencia del gozo y del dolor. El *Dasein* heideggeriano es acogido como un instrumento fundamental para que la metafísica y la filosofía primera no estén desvinculadas de la experiencia existencial del sujeto, pero el término elegido para describir este sujeto es más bien un *Soi-ci* que indica el énfasis en la experiencia de sí y en el hecho de ser lanzado en la exterioridad. Pero es con Husserl que Henry acoge dos dimensiones fundamentales que dan gran cohesión y profundidad a su filosofía: la reducción fenomenológica y la manifestación de las cosas como donación.

La reducción fenomenológica nos lleva a la región de la donación

Solo desde el ejercicio de la reducción fenomenológica se entienden las críticas de Henry al pensamiento de la exterioridad. Nos parece de gran valor esa reflexión en la que la intencionalidad de Husserl es aceptada con todo lo que la distancia entre sujeto y objeto significa, para operar una reducción aun más radical en la que se pregunta por las condiciones de posibilidad de esa misma distancia. La distancia fenomenológica en Henry, como muchos otros elementos filosóficos, adquiere un doble significado: no rechaza su valencia en la región ontológica de la exterioridad y se presenta, además, en esta otra región ontológica, la del sujeto absoluto. Es la pregunta por el cómo del *cómo* que le hace dar el salto a esta esfera que está siempre presente, pero también es la que frecuentemente pasa más desapercibida. Lo que el filósofo de Montpellier busca es entrar en esa región ontológica del sujeto en la que se puede experimentar la donación absoluta de uno mismo. La dualidad ontológica es una afirmación de una región ontológica originaria que es fuente de esa otra región, la única que el monismo ontológico reconoce. La condición de posibilidad de la distancia ontológica de la exterioridad es la esencia de manifestación, es lo que hace que haya un «manifestarse de las cosas» que después se examina en la distancia fenomenológica de la exterioridad. Lo que permite que haya esta distancia es otra distancia, una más originaria. La distancia ontológica originaria, la de la región ontológica del sujeto absoluto, se reconoce en la experiencia del sujeto de que él no se

ha colocado a sí mismo en la existencia: puedo estar delante de un objeto, en esa famosa dicotomía sujeto-objeto de la fenomenología y de ciertas epistemologías, porque estoy llegando a mi existencia constantemente.

En esta segunda reducción fenomenológica, el sujeto no solo percibe la manifestación de las cosas como algo que es dado¹ (fruto de la reducción husserliana clásica) sino que se percibe a sí mismo como don. La distancia fenomenológica originaria se entiende entonces como ese misterio de mi propia vida que llega a mí constantemente y, sin embargo, no es fruto de mi mismo. En su propio interior, el sujeto se encuentra con una distancia que también se revelará como alteridad. Ser un don en mí que no procede de mismo: esa es la distancia y también la percepción, el roce con una alteridad originaria. No cabe otra posibilidad que llamar absoluto a esta alteridad, a este ámbito originario en el que nos movemos, pues es fuente de todo lo que somos.

Afectividad originaria como gozo y dolor

¿Con qué cinta métrica calcularemos las dimensiones de esta distancia originaria? ¿Con cuál de nuestros sentidos percibiremos a este absoluto que nos constituye constantemente? Lo haremos con la afectividad. La afectividad del sujeto es lo que nos permite hacer esta experiencia del sí mismo como un don en sí mismo que no proviene de uno mismo. La afectividad es gozo y dolor, pero no como consecuencia de algo, no como efecto de una causa externa que me hace sufrir o me hace gozar, sino como gozo de sí y dolor de sí. De nuevo podríamos interpretar esta definición de afectividad como un solipsismo del sujeto que se encierra en sí mismo, pero eso sería no entender que gozo y dolor originarios, tal como los entiende Henry, son fruto de la ulterior reducción fenomenológica antes mencionada. En el dolor originario el sujeto se da cuenta del don que es poder sufrir pues es también signo de estar vivo y es desde esa experiencia de estar vivo, de estar en la Vida, que ese dolor se hace gozo. Quizá una buena forma de entenderlo es a través de la expresión de la cultura popular y que fue asumida en pleno por un místico como S. Juan de la Cruz. Varias biografías suyas mencionan que justamente en una instancia de gran sufrimiento y persecución por

¹ Recordamos la brillante reflexión heideggeriana sobre el estar y el ser de las cosas como don: la cosa es, *es gibt*, es dada o como también dirá Jean-Luc Marion: siendo dado, *étant donné*.

parte de sus compañeros religiosos consideró esta expresión una inmensa liberación y hasta consolación: «Quien no sabe de penas, en este valle de dolores, no sabe de cosas buenas, ni ha gustado de amores, pues penas es el traje de los amadores»². Dolor y gozo son los dos ejes centrales de la vida de afectividad del sujeto que nos permiten darnos cuenta constantemente que estamos vivos, que estamos en la Vida. En el dolor hay siempre el gozo de experimentar que uno está vivo. Un extraño dolor, muchos podrían decir, pero no es el sufrir por esta o aquella circunstancia u objeto, sino más bien la autoafección en la que nos encontramos al tener un dolor tal que nos hace conscientes experimentadores de la Vida que llega a nosotros.

La gran variedad de tonalidades de nuestra afección no se riñe con la identificación del dolor y del gozo como los ejes de la afectividad. Ya lo hemos dicho varias veces: la vivencia de la interioridad y de la exterioridad nos enriquecen, pasamos de una a otra como parte de nuestro saber vivir. El miedo, la decepción, el entusiasmo, el asco, la frustración, así como muchas otras emociones y sentimientos son un torrente de vivencias en la que nos encontramos constantemente, a diario, y nos permiten pasar a esa reducción más radical que nos lleva a descubrir el propio yo, el *moi* como un don radical y absoluto. Radical porque está a la raíz de toda nuestra existencia y absoluto porque su origen, colocado fuera de nosotros (no somos causa de nosotros mismos sino don para nosotros mismos) aunque percibiéndose en nosotros, nos conduce a reconocerlo como lo absoluto que se manifiesta en esta autodonación. La multiplicidad de tonalidades de la afección es entonces puente para esta reducción radical, reducción que le permite al sujeto afrontar la exterioridad profundamente influenciado por este sentido de donación. La vivencia concreta de la interacción con las cosas del mundo está inspirada por la experiencia de la donación, y lo estará aun más en el encuentro con los demás sujetos con los que hay una conexión especial, distinta a la que tenemos con todas las demás realidades que nos rodean.

Una carne que encuentra otra carne: el fenómeno erótico

¿Cuál es esta conexión con los demás sujetos a la que Henry llamó el «río de la vida» y Edith Stein estudió como *Einfühlung*? ¿Qué me une con el otro con el que me

² J. ORDEIG, *El Dios de la alegría y el problema del dolor*, 116.

encuentro? ¿Qué pasa cuando una carne se encuentra con otra carne? La experiencia de la empatía es sin lugar a duda un aspecto importante de esta relación con demás, pero hace referencia a un cierto acuerdo o sintonía con el otro, cuando en realidad la intersubjetividad está hecha de mucho más que coincidencia y comprensión. En nuestra opinión, la empatía es un importante momento de lo que Jean Luc Marion denominó como el fenómeno erótico, que se puede definir como la manifestación de una carne como carne a otra carne. La erotización de la carne propia en el encuentro con otra carne, con otro sujeto, que no es un objeto más en el mundo, es lo que sucede en este encuentro. Esta erotización es un fenómeno único entre los demás fenómenos, algo que es intrínsecamente intersubjetivo. La erotización de la carne consiste entonces en sentir aprecio, rechazo, admiración, odio, alegría, apertura, compasión, y muchas más tonalidades afectivas que tienen la especial característica de la empatía steiniana de dar la impresión al sujeto de sentir lo que el otro siente o también la impresión de que el otro siente en algún momento algo de semejante a lo que uno siente. El fenómeno erótico es el *pathos* de las subjetividades. En el fenómeno erótico amplio, como lo hemos descrito aquí, los sujetos no pueden estar seguros de lo que los demás están experimentando, pero tienen siempre esa experiencia de que lo que uno vive afectivamente de algún modo es común a los demás. No posee la certeza apodíctica del *moi*, de la *éprouve de soi* sino más bien una especie de *videre videor* intersubjetivo y afectivo que podríamos expresarlo de este modo: me parece que el otro es un ser sentiente como yo, me parece que a veces siento lo que el otro siente. El terreno del fenómeno erótico amplio en el que nos damos cuenta de la particularidad de nuestras afecciones al estar en relación con otra carne es lo que hemos identificado como la tercera región ontológica, la de la intersubjetividad, la del *pathos* de las subjetividades.

Henry dejó claras las dos regiones ontológicas que en su opinión son fundamentales a la hora de hacer filosofía, dando la primacía a la región de la subjetividad absoluta. Nosotros hemos apuntado la existencia de una tercera región que no se recibe en la apodicticidad de la afectividad subjetiva pero que tampoco se sitúa en la intencionalidad de la región ontológica de la exterioridad. La relación entre los sujetos –Levinas ya lo profundizó de modo excepcional– se sitúa en un plano

distinto al de la intencionalidad del mundo sujeto *versus* objeto. Algo pasa en el encuentro entre los seres humanos que nos hace despertar a una dimensión fundamental, pero solo en la medida en que somos capaces de operar una reducción fenomenológica que nos haga salir del control objetivante de la exterioridad o de la frialdad del *il y a*. La red de relaciones entre los sujetos encarnados, entre los que son de carne, es una región ontológica vera y propia, que pide una atención primordial. Su estatuto ontológico no se determina desde la categoría del ser aristotélico sino más bien a partir de su primordialidad con respecto a la exterioridad y al ser. Díriamos hasta incluso que el *logos* de su *ontos* es semejante al de la subjetividad absoluta, porque está más acá del ser. Estas dos regiones que preceden la exterioridad porque son originarias, solo son ontológicas en referencia al *ontos* de la exterioridad. Su ámbito sale fuera de la filosofía del ser porque es el de la donación.

La Vida como entretejido de autodonación, donación y exterioridad

Entramos así en una reflexión de gran interés sobre el estatuto fenomenológico y ontológico de la donación. Seguimos atentamente las consideraciones de Jean-Luc Marion en su artículo «Remarques sur l'origine philosophique de la donation (GEGEBENHEIT)», en el que estudia el concepto de *Gegebenheit* no solo en Husserl y Heidegger sino también en otros autores que le precedieron. La donación, como la entiende Henry, no es un ser y tampoco es una variante de la intencionalidad. No se sitúa como dato de la conciencia y por eso tampoco es un ser de razón: escapa a la intencionalidad. La donación es una experiencia metafísica del sujeto y, a la vez, una realidad siempre en acto, es la Vida en la que el sujeto se encuentra siempre; pero también es la realidad afectiva que se da entre los sujetos, es el *pathos* de las subjetividades. El fenómeno erótico es entonces algo más que un fenómeno pues tiene tintes de autodonación aun dándose en la relación con los demás. Quizá sería más conveniente llamarle revelación erótica porque la dinámica en la que se presenta al sujeto no es la del sujeto-objeto, como tampoco lo es con la autodonación, a la que Henry ama llamar, justamente, revelación³. Hay una ruptura entre lo que es la presencia del otro en la exterioridad, como todas las cosas del mundo, y la experiencia

³ M. HENRY, «Qu'est-ce qu'une révélation?», 51: «C'est cette rupture entre une apparition initiale et ce que cette première apparition se dévoile être finalement, qui fait la révélation».

de afección y afectividad que hago en mi carne: las afecciones recibidas en mi carne me hablan de mí y me hablan del otro, de un modo único que solo se produce con otra carne como la mía. La Vida, la donación, es más que el *pathos* subjetivo o revelación erótica, pero sin duda que los incluye y hasta es su fundamento. En el flujo de tonalidades afectivas que surgen en los sujetos que interaccionan está siempre presente la autodonación, pues es como carne que experimenta su propia donación y es como carne que continuamente experimenta al otro. La Vida se revela como el entretejido de estas tres regiones y por eso es multiplicidad en su profunda unidad: autodonación, donación intersubjetiva e intencionalidad. Henry menciona dos regiones, un desdoblamiento del ser, una dualidad ontológica que se contrapone al monismo ontológico. Pero a nosotros nos parece que estos avances del filósofo de Montpellier nos permiten describir la Vida con aun más dinamismo y pasión.

La región del sujeto absoluto (i.e. es sujeto en su experiencia de la Parusía del absoluto) sale fuera del ámbito de la ontología y por eso optamos por decir ahora, al final de nuestro recorrido, que no es una región ontológica sino más bien el ámbito de la donación como autodonación; la relación entre los sujetos presenta más matices que sencillamente decir que se relacionan en la Vida⁴ porque el fenómeno erótico nos habla de una afección que tiene que ver conmigo y con el otro y que también es donación sin intencionalidad: tampoco le consideramos ahora una región ontológica y la reconocemos como otro ámbito de la donación; y por fin la exterioridad bien descrita con la ayuda de la intencionalidad es parte fundamental de la vida de los sujetos y es a partir de ella que se puede dar el salto a la reducción que revela la donación.

Influenciados por la donación, que es experiencia de la donación como autodonación, se afronta la relación con los demás en la modalidad de la donación, y es posible acoger al otro como don y no solo como objeto de mi intencionalidad. Influenciados por la donación en el *pathos* de los sujetos, afrontamos la relación con el mundo de las cosas desde la perspectiva del don, abriéndonos a un sentido que va

⁴ E, 316: «entonces comunidad e individuos están unidos entre sí por mor de una relación de interioridad fenomenológica recíproca que no es más que la relación de los vivientes con la Vida, dejando *a priori* vacía de sentido la idea de cualquier “oposición” entre ellos».

más allá de satisfacer nuestras necesidades desenfrenadas, pues la donación invita a plantearnos otros sentidos más allá de los nuestros.

La donación precede el ser⁵, es su origen. En la reducción fenomenológica de la subjetividad absoluta el *moi* se percibe y entiende a sí mismo como donación. A partir de esta Parusía, el *moi* es capaz de relacionarse con los demás sujetos sin estar bajo los criterios de la exterioridad, y se encuentra en el *pathos* de las subjetividades en el que el ser tampoco tiene la primacía: el otro es percibido como un don y la manifestación afectiva del fenómeno erótico también asume estas características de la donación y se vuelve por ello una revelación. La relación conmigo mismo y con los demás es siempre revelación. Hay un flujo afectivo que va del otro hacia mí y desde mí hacia el otro que tiene muchas semejanzas con las vivencias de la Parusía, y es así que las tonalidades afectivas adquieren tonalidades de donación. Las tonalidades de la donación son las que hacen que reconozcamos estas dos regiones distintas a la región ontológica de la exterioridad.

En esta línea investigación, recorreremos de nuevo a las notas de Henry sobre la experiencia metafísica del otro, comentadas por Gregori Jean, en las que nos encontramos con esta búsqueda de una región distinta a la de la exterioridad, una región que presentaría una lógica distinta. En concreto Henry se pregunta si el problema de multiplicidad de los sujetos no se debería colocar de otro modo, debido a este flujo⁶ de afectividad que los une: «Decir que hay una pluralidad de egos, es sin lugar a duda, traer al transcendente unas condiciones del problema que pertenecen a otra esfera. A una esfera en la que, justamente, la multiplicidad no tiene sentido»⁷. El planteamiento del joven Henry en estas notas nos interesa sobre todo por vislumbrar una región que es intersubjetiva y en la que las estructuras son distintas. Igualmente fascinante es el pequeño añadido a lápiz a esta misma nota, en la que nos dice Jean, que nuestro autor escribe, «Vice de *methode*: monisme ontologique»: es una

⁵ Encontramos muy inspiradora esta reflexión de O'Leary en un lenguaje filosófico con influencia teológica: «My conclusion, then, is that the reality of grace does not give itself to be thought in any single package, neither as an ontological structure to be grasped conceptually nor as a phenomenon to be apprehended in meditative thinking» (J. O'LEARY, «Grace before being», 133).

⁶ Ver la referencia al trabajo de G. Jean en nuestro Capítulo V.

⁷ Ms C 9-471-2924: «Certes, mais dire [qu'] il y a plusieurs ego, c'est faire apparaître dans le transcendant des conditions du problème qui appartiennent à une tout autre sphère. À une sphère précisément où la multiplicité n'a pas de sens» (RIMH 2, 110-11).

confirmación de esta búsqueda de otra región que más tarde él incluiría en la nueva disciplina del dualismo ontológico. Considerándonos también nosotros en esta búsqueda, seguimos dando más elementos para describir esta región de la intersubjetividad.

Decir que «me parece que a veces siento lo que el otro siente» es profesar una sana ignorancia (o suspensión de juicio) sobre un terreno del que solo tengo impresiones pero no certezas racionales. En esta ligazón intersubjetiva nos movemos continuamente, en el no saber lo que el otro siente en sus afecciones. Podemos tener acceso a lo que el otro nos comunica que piensa o a lo que otro nos comunica que siente, pero en realidad no lo sabemos del mismo modo en que sabemos acerca de nuestros propios pensamientos y afecciones. He aquí que llegamos a la consideración sobre dos canales fundamentales de la relación intersubjetiva que son la palabra y la fe en el otro. Hay más canales que constituyen esta ligazón con los demás, como por ejemplo las acciones concretas que podemos tener hacia el otro: darle la mano, hacerle un regalo, curar una herida o, por lo contrario, hacerle daño y provocarle una herida. En este campo nos ha servido mucho profundizar en la *Einfühlung* steiniana, porque la filósofa alemana identifica esa necesidad de resituar mi relación con el otro, ya que es fácil engañarse y no captar lo que realmente el otro está viviendo. Es por esto que privilegiamos la palabra y la confianza, en vez de la acción, porque son los canales por excelencia que nos permiten replantear la relación y situarnos mejor en como está el otro y como queremos seguir actuando. Palabra y confianza nos ayudan a situarnos en el *pathos* de las subjetividades.

Las palabras en el *pathos* intersubjetivo

Cómo ya hemos tenido la oportunidad de mencionar, la palabra como medio de comunicación entre los sujetos está presente en Henry a partir del análisis fenomenológico de las palabras pronunciadas por Cristo. Sus seguidores, se encuentran con el sujeto mismo o con las palabras pronunciadas por él? A partir de aquí nos podemos preguntar: Las palabras que pronunciamos unos a otros, ¿nos comunican entre nosotros como sujetos de carne que somos, o son sólo indicadores de la exterioridad? Henry, reflexionando sobre las palabras de Cristo, distingue entre

palabras de la Vida y palabras del mundo. ¿Podemos hablar de palabras de vida entre nosotros, palabras que no permiten comunicarnos en el *pathos* intersubjetivo y no en la frialdad del lenguaje científico? ¿Podría el hombre oír en su lenguaje de manipulación de los objetos de este mundo una palabra que hablase en otro lenguaje, que sería el de relaciones de profundo respeto y gratuidad, el de la donación radical?⁸ ¿Qué nos lleva a ser peores que lobos para los demás seres humanos sino una modalidad de existencia en la que no consideramos la relación con los demás como donación, gratuidad y máximo respeto? El antiguo dicho latino se revela actual y verdadero en la presente situación de la humanidad de guerra, injusticia, corrupción y división: *corruptio optimi pessima*.

La experiencia de la que hablamos a partir de varias tradiciones filosóficas, no parece estar anclada a una particular cultura o etnia o situación social: llegar a descubrir la propia vida como una donación radical y la relación con los demás como parte esencial de esa donación por encima del poder tecnológico del hombre sobre las cosas es sencillamente lo que nos define como personas. La corrupción de estos principios básicos es lo que hace de nosotros peores que lobos los unos para los otros. No a caso Sócrates se ha enfrentado con algo peor que lobos es su descubrimiento del ser humano entre los hombres de su tiempo. No a caso Aristóteles justifica su preferencia por líderes de la polis que no estén sometidos a los honores de las opiniones de los demás o las riquezas que se pueden tener. A lo largo de la historia muchos (nunca demasiados) se han preguntado como usar y escuchar una palabra distinta de la que produce el misterio del mal entre nosotros. Las palabras del lenguaje de los vivientes, de los que se viven como siendo de carne, es lo que también buscamos en este ámbito de la donación experimentada en el *pathos* de los sujetos.

Todas nuestras palabras son encarnadas porque son palabras que salen de un espíritu encarnado como lo es el hombre. La palabra hablada es además una realidad física que resuena desde la materialidad de nuestro cuerpo y es intrínseca a nuestra razón, cosa que no sucede con ningún otro sonido proferido por ningún otro ser vivo de esta tierra. Aun la persona muda busca proferir con los sonidos que puede esa

⁸ Hemos cambiado la pregunta de Henry que hace referencia a la posibilidad de oír el lenguaje de Dios (Ver *PC*, 22).

palabra que sí existe en su mente y que hace vibrar todo su cuerpo, porque aunque que no logre pronunciarla sigue atravesando todo su ser como sujeto integral, como carne. ¿Qué nos pasa entonces que podemos usar estas palabras no para comunicarnos mejor con el otro y compartir esa experiencia de donación sino más bien operar justo lo contrario, lo que es pésimo? El olvido del ámbito propio de nuestra vida hace que las palabras recibidas y proferidas se vuelvan medios de la actitud y visión de la exterioridad que no ha de ser nuestra guía en las relaciones. El pensamiento y el modo de actuar de la exterioridad tienen su rol en la vida pero no está hecho para el ámbito relacional. Cuando sale fuera de su ámbito considera que el hombre no tiene interioridad y por eso es sumamente destructivo. En su ámbito es útil e inofensivo, como Henry mismo lo expresa bien: «Todo proceso material, todo lo que estudia la ciencia, todo lo que no siente nada y no experimenta nada, todo lo que es ajeno al hombre, todo eso es inocente»⁹. Fuera de su ámbito este pensamiento y actitud son destructivos. Se dice fácilmente, pero llevamos toda nuestra historia tocados por esta herida, la de cosificar todo, hasta el punto de cosificarnos a nosotros mismos y a los demás. Este es, sin lugar a duda, uno de las descripciones del mal que hace parte de nuestra historia y que toca nuestra carne: el engaño de que convirtiendo todo en objetos estaremos mejor. Esto no describe todo lo que es el mal, pues la malicia de ciertas acciones es bastante más compleja que la actitud de considerar los demás como cosas, pero tampoco pretendemos aquí hacer un tratado sobre todas las facetas de la realidad del mal en el hombre¹⁰.

La filosofía en que prima la donación como el ámbito propio del sujeto en su individualidad y de los sujetos en su *pathos* relacional, es un redescubrimiento del hombre y también de su maravillosa capacidad de comunicarse en la palabra. A través de ella los sujetos pueden dar a conocer los unos a los otros su propia interioridad que permanece siempre invisible pero que de alguna manera se comparte en el intercambio lingüístico. Nos conviene por ello escuchar a los demás con atención y realizar una experiencia del *pathos* intersubjetivo más profunda a través de esas

⁹ PC, 26.

¹⁰ El mal como dolor es una buena dirección en la que seguir profundizando en el *pathos* intersubjetivo henriano. Ver M. GARCÍA-BARÓ, «La douleur et la chair. Essai de philosophie première», 223-238.

palabras que acogemos. Al acoger las palabras del otro (no necesariamente refiriéndose a sí mismo) nos dejamos afectar por lo que de su carne se transmite en esas palabras porque al final de cuentas parten siempre de su interioridad, de su carne. Lo mismo nos pasa al hablar a los demás porque podemos hacer experiencia de cómo nos estamos donando al otro al proporcionar que el fenómeno erótico de ese encuentro sea más rico y hasta más intenso a través de las palabras dadas. Lo que nos decimos unos a otros, porque lo decimos en virtud de la carne que somos y las palabras que usamos en cierto modo vibran con nuestra carne, acrece en nosotros esa experiencia del «me parece que a veces siento lo que el otro siente».

En nuestro cuarto capítulo ya hicimos referencia a la presencia exterior del otro como algo que por lo menos tiene tanta profundidad como la tiene un cuadro que expresa mucho más que sus trazos físicos o colores. Obviamente que la exterioridad del otro es mucho más compleja que un cuadro o cualquier otra obra de arte; sin embargo, la analogía nos sirve para entender la riqueza de las palabras que decimos unos a otros, por simples u ordinarias que sean: son siempre una obra de arte viviente que vibra con la carne del sujeto que las profiere, dándonos algún acceso a su interioridad. Pero esto sólo es posible cuando vivimos otro aspecto fundamental de la relación entre los sujetos, un aspecto también invisible y que no pertenece al ámbito del pensamiento de la exterioridad. Nos referimos a la fe o confianza necesaria para que los sujetos lleguen a interaccionar hasta el punto de hablarse y de donarse en el diálogo.

La confianza del *pathos* intersubjetivo

Como seres humanos somos incapaces de vivir sin este vínculo invisible que nos une y forma en un entretendido de voluntades, deseos y acciones que es capaz de desarrollarse como sociedad hasta niveles de sofisticación importantes. Sencillamente confiamos los unos en los otros. Confiamos que no seremos atacados a la hora de pasear en la calle, confiamos que los demás respeten las reglas del tráfico, confiamos que si trabajamos nos pagarán, confiamos que nuestros hijos volverán a casa después de la escuela, o que lo mismo pasará con la mujer o el marido después de la jornada de trabajo. Confiamos en lo que nos enseñan en la escuela y confiamos en lo que han escrito en las instrucciones de los aparatos que compramos. Hay circunstancias y

eventos que pueden contradecir esta confianza, podemos tener decepciones o vivir en ambientes en los que no es posible confiar tanto en la buena voluntad o bondad de los demás. Aun así, la confianza se ve como algo a lo que aspirar y hasta vale la pena en muchos casos arriesgar en confiar aun después de una decepción, porque muy a menudo la confianza se ve reforzada de ese modo. Hasta cuando decidimos no confiar, nos estamos protegiendo y preparando para encontrar las personas y las circunstancias adecuadas para seguir confiando.

La confianza intersubjetiva es del ámbito de la donación, es invisible como el afecto y vibra con toda nuestra carne como lo hacen nuestras palabras. La confianza es una especie de fe en el otro y en su modo de comportarse. Como en la empatía steiniana, la confianza pide señales de confirmación y palabras que la aclaran y nos permiten volver a practicarla. No siendo una verdad del tipo sensorial ni estrictamente racional, logra involucrar nuestros sentidos, nuestra razón, nuestra memoria, nuestra voluntad y nuestro afecto: es en este sentido que decimos que vibra con toda nuestra carne. A veces somos más conscientes de esta dimensión intersubjetiva y muchas veces la ejercitamos espontáneamente, pero eso no significa que sea instintiva pues es una facultad que ejercemos plenamente como sujetos racionales y conscientes. En Henry no encontramos menciones específicas a esta dimensión del *pathos* intersubjetivo pero nosotros la identificamos como siendo parte de ese río de la vida que nuestro autor describe como unión entre los sujetos, y le damos un estatuto un poco más concreto y fenomenológico. Consideramos que es importante desarrollar un estudio de esta categoría filosófica, la cual es sobre todo una vivencia humana fundamental. Entre las pocas definiciones que se pueden encontrar de ella, nos llama la atención la que presenta Ángela Calvo de Saavedra en un artículo sobre la función mediadora de la confianza, aunque no directamente sobre este concepto: «En efecto, confiar no equivale a creer algo acerca de alguien ni implica necesariamente sentir determinada emoción hacia él o ella; la confianza es más bien una actitud informada por creencias que motiva a actuar»¹¹. Esta definición muestra la dificultad de describir esta facultad humana pues, aunque se designe como actitud, no puede prescindir de

¹¹ A. CALVO, «¿La confianza: categoría mediadora entre la obligación y el cuidado en la filosofía moral?», 45.

elementos de creencia que de nuevo nos remiten a un tipo de confianza en algo o en alguien.

La confianza es también una de las especies del conocimiento para estudiar en epistemología, así como se estudian la intuición o la razón. Muchos de nuestros conocimientos se adquieren desde la confianza en quienes los imparten, para después llegar a verificarlos por nosotros mismos. En S. Agustín encontramos una importante reflexión en esta dirección, una fuente a profundizar. Refiriéndose a la historia bíblica de los tres jóvenes en el horno encendido de Nabucodonosor, afirma que varios de sus detalles lo sabemos por lo que nos han dicho de ella (usa el término creer en el sentido de confiar): «no sé todo lo que creo. Mas no por eso ignoro cuán útil es creer también muchas cosas que desconozco; en cuya utilidad incluyo también esta historia de los tres niños. De ahí que, como no puedo entender muchas cosas, sé cuán útil es creerlas»¹². Lo cierto es que sin la confianza inicial, no sería posible conocer con la ayuda de otros. La confianza, siendo del ámbito de la donación intersubjetiva, también nos permite tejer lazos continuos entre la región de la exterioridad y el ámbito de la autodonación, porque esa petición de confirmación antes mencionada hace que el sujeto vuelva una y otra vez a la reducción de la autodonación en la que recibe la confianza como afectividad, para volver al ámbito de la donación intersubjetiva y de la exterioridad en las que la confianza mueve el sujeto a actuar de determinado modo. En este ir y venir de estos tres ámbitos de la vida, la confianza es experimentada como un don en la donación absoluta y eso hace de ella un tema muy interesante y fructuoso para futuras investigaciones.

La repetición: vivir la filosofía espiritual

La novedad de este ámbito de la autodonación y de la donación en el *pathos* intersubjetivo es en realidad bastante antigua. Su novedad reside en sí mismo y en la capacidad de los sujetos de hacer experiencia de él. Estamos convencidos que Henry nos ayuda a hacer este descubrimiento metafísico del hombre, descubrimiento que se vuelve rápidamente redescubrimiento, pues no es algo estático que se agota con una definición racional, y tampoco es un teorema matemático que una vez que se ha

¹² AGUSTÍN DE HIPONA, *El maestro*, XI, §37.

demostrado pierde realmente su novedad. El redescubrimiento de la Vida está relacionado con el concepto de repetición desarrollado por Henry, aunque en nuestro propio recorrido utilicemos otros matices de este mismo concepto.

«La vida es repetición»¹³, nos lo dice Henry, por ejemplo, en *Fenomenología material* para remarcar que la Vida que es *éprouve de soi* se está siempre donando al sujeto y es la vida misma del sujeto que en su autoafección se da cuenta de este venir y revenir de la Vida en sí mismo y en el roce de la presencia¹⁴ de los demás sujetos. No la entendemos como una repetición mecánica y fría sino más bien como una oportunidad siempre en acto. La repetición es plurifacética pues la podemos encontrar en nuestra vivencia de la temporalidad pero también en este aspecto de la ontología de la donación en la que, siempre que operamos la reducción fenomenológica henriana, nos damos cuenta que la Vida se nos está donando. Eric Rohde propone la repetición como una ligazón, o como diríamos nosotros, un hilo que logra entretejer la región del sujeto absoluto con la región de exterioridad, pues él distingue la temporalidad de la Vida de la temporalidad del tiempo-mundo. Hay repetición en estas dos esferas y la repetición entreteje las dos, de tal modo que no hemos de vivirlas como opuestos antagónicos: «En la escala del *pathos* individual, la repetición realiza la articulación entre la temporalidad extática e inextática a la vez que abre al cumplimiento del *Soi*»¹⁵. No solo se da este entretejido entre estas dos esferas de la temporalidad mencionadas por Rhode, sino también está presente en esa tercera esfera de la intersubjetividad. Es verdad que Henry no distingue estas tres esferas y hasta incluso pudiera parecer que considera que existe solo el *Soi* del sujeto absoluto o que entonces el *Soi* es ya intersubjetivo. Nosotros identificamos estos tres ámbitos y reconocemos en la repetición una acción que demuestra su unidad, aunque permanezcan bien distintos entre sí.

¹³ *FM*, 225: «La vida es repetición en tanto en cuanto no adviene en un mundo y en tanto en cuanto, en ausencia de toda puesta a distancia y en la imposibilidad de instituir tal distancia entre sí y sí, es lo que es por siempre».

¹⁴ Aquí se abre otro filón de investigación a partir de la experiencia metafísica de los demás como presencia. Proponemos una lectura del *pathos* intersubjetivo juntamente con elementos del artículo de G. JEAN, «Michel Henry y la “métaphysique de la présence”», *Lectures de Michel Henry*, 99-121.

¹⁵ E. RHODE, «Le Soi au pluriel: entre répétition et rencontre», *RIMH* 2, 204: «A l'échelle du *pathos* individuel, la répétition rend compte de l'articulation entre temporalités extatique et inextatique, de même que'elle ouvre à l'accomplissement du Soi».

La repetición es el alma misma de la filosofía, es lo que nos tiene aquí, como vivientes, buscando repetir la experiencia del asombro aristotélico, de la perplejidad kierkegaardiana, de la claridad intelectual cartesiana, de la búsqueda de la verdad socrática o del placer espiritual de la contemplación platónica. La repetición es la posibilidad de acceder al misterio en el que se bañan y del que se alimentan todos los filósofos de todos los tiempos. Nos identificamos con el estudio de Grimaldi sobre este concepto que es más una acción filosófica y vital que un término de diccionario académico: «La ciencia suscita sus experiencias; pero es una experiencia universal lo que suscita la filosofía. La ciencia provoca sus propias experiencias, las dirige y construye; la filosofía consiste en dejarse poseer por su experiencia»¹⁶. Hay una experiencia universal a la que todo filósofo, y toda persona, se acerca para desde ahí vivir y reflexionar. La repetición en el ámbito de la exterioridad es la propia de algunas ciencias y es muy importante porque nos habla de la estabilidad de las cosas, de nuestra relación con ellas, de la familiaridad que tenemos con el mundo, al que volvemos continuamente en la repetición porque ésta nos demuestra que nos es familiar. El filósofo reflexiona sobre la naturaleza y los límites del conocimiento científico y se da cuenta de otra repetición en curso, la repetición de la historia del pensamiento filosófico. Analizando la *Nostalgie de l'être* de Ferdinand Alquié¹⁷, Grimaldi se pregunta (y consecuentemente repite la pregunta de todos los siglos):

¿Cuál es entonces esa experiencia tan específica que ninguna ciencia es capaz de asumirla y tan universal que rechaza todas las ciencias? [...] Esta experiencia es por otro lado tan angustiadora que toda filosofía experimenta la tentación de traicionarse a sí misma para tener la reconfortante ilusión de haber logrado superarla¹⁸.

¹⁶ N. GRIMALDI, «La répétition», 132: «La science suscite ses expériences; mais c'est une universelle expérience qui suscite la philosophie. Ses expériences, la science les provoque, les dirige, les construit; son expérience, la philosophie consiste à s'en laisser posséder».

¹⁷ No perdemos de vista que es uno de los autores que influenció a Henry y que es particularmente fecundo en términos de enlazar la metafísica más especulativa con la experiencia metafísica.

¹⁸ N. GRIMALDI, «La répétition», 134-135: «Quelle est donc cette expérience si particulière qu'aucune science ne l'investit et si universelle qu'elle déboute toute science? [...] Cette expérience est en outre si angoissante que toute philosophie éprouve la tentation de se trahir pour se donner l'apaisante illusion de l'avoir surmontée».

La repetición en el racionamiento es lo que nos permite llegar a la repetición como experiencia y experiencia metafísica¹⁹. La repetición es propia de la Vida que se está donando siempre al sujeto, pero también es propia del sujeto que interacciona con el mundo porque puede repetir muchas operaciones y experiencias en la exterioridad, pero también se confronta con la repetición de reconocer que el cómo de todo eso que se le manifiesta es la Vida que lleva dentro, en su inmanencia. Nuestra felicidad depende de nuestra predisposición y capacidad de repetir esta experiencia de autodonación, de recibarnos a nosotros mismos sin que seamos causa de nosotros mismos. El sujeto viviente es el que vive esta repetición en la que se da cuenta de la repetición viva que la Vida es. Grimaldi nos hace conscientes de la gran cercanía entre Alquié y Henry en este punto, y no podemos dejar de pensar al subtítulo de *Genealogía del psicoanálisis* en el que la acción de la repetición se encuentra implícitamente presente, *El comienzo perdido*. La repetición sirve precisamente a recuperar este comienzo. ¿Cómo? Recomenzando²⁰.

Cada día repetimos gestos mecánicamente que no salen de la esfera de la exterioridad y de los que somos más bien poco conscientes. No dejan por eso de ser importantes pues entretejen nuestra existencia de muchos hilos que nos sostienen y sostienen también a los demás. Pero también hay repeticiones diarias que son extremadamente profundas y salen de ese ámbito del extático, como respirar con la consciencia del don que supone poder hacerlo, o disfrutar de paz social en un paseo por la tarde al volver del trabajo sin temer por mi vida ni por mis bienes, o más sencillo aún, dar los buenos días a las mismas personas que encuentro en mi entorno, jornada tras jornada. ¿No son siempre las mismas palabras? ¡Buenos días! Y sin embargo es una repetición que encierra el gran don y el gran misterio de estar en la Vida con muchas otras personas de carne viviente como yo. La repetición se hace presente también en la esfera del *pathos* intersubjetivo.

La filosofía espiritual es necesariamente una filosofía de la repetición, y la repetición entendida desde esta variedad de significados y ámbitos, es un eje de la

¹⁹ N. GRIMALDI, «La répétition», 141: «Il s'agit bien d'une expérience métaphysique "qui ne se prouve point mais s'éprouve"».

²⁰ *Ibid.*, 147: «Chaque philosophie étant une remise question de notre existence et du monde au nom de l'absolu, toute philosophie est commencement. Puisqu'il y a cependant une histoire de la philosophie, n'est-ce pas dire que cette histoire n'est que celle d'un recommencement ?».

existencia humana más importante de lo que pudiera parecer, sobre todo en un mundo actual en el que la búsqueda de la novedad frecuentemente anula esta repetición que forma el tejido de la Vida en sus tres esferas. La filosofía espiritual procura apreciar, al buen estilo conciliador de Henry, las repeticiones e intentos de todos los tiempos de recomenzar a vivir de nuevo y con novedad la Vida. Evitar esta repetición es, como dice Grimaldi, traicionarse a sí mismo y terminar en otra repetición, una que no nos conviene, que es la del mal del hombre al otro hombre. Sí, hay una repetición que no es eje de Vida, que no es entretejido de los ámbitos de la Vida sino más bien eje destructor. La filosofía espiritual proporciona y propone entonces una experiencia metafísica a repetir frecuentemente, y esta es la dirección en la que queremos seguir caminando y es lo que queremos seguir proponiendo. La dulzura y la suavidad de la Parusía del absoluto y del *pathos* intersubjetivo se han de experimentar a menudo para que desde esa antigua novedad podamos tener también, como nos enseña la vida y obra de Emanuel Levinas, respuestas de Vida, a la muerte que también nos visita a diario pero que no tiene por qué tener la última palabra.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Obras de Michel Henry

<i>E</i>	<i>Encarnación</i>
<i>EM</i>	<i>Esencia de la manifestación</i>
<i>FFC</i>	<i>Filosofía y fenomenología del cuerpo</i>
<i>FM</i>	<i>Fenomenología material</i>
<i>FS</i>	<i>La felicidad de Spinoza</i>
<i>GP</i>	<i>Genealogía del psicoanálisis</i>
<i>LB</i>	<i>La barbarie</i>
<i>PC</i>	<i>Palabras de Cristo</i>
<i>VI</i>	<i>Ver lo invisible</i>
<i>YSV</i>	<i>Yo soy la verdad</i>

Otras obras o revistas

<i>CRP</i>	KANT, E., <i>Crítica de la razón pura</i>
<i>DMH</i>	ALQUIÉ, F., <i>La découverte métaphysique de l'homme</i>
<i>EF</i>	STEIN, E., <i>Obras completas II. Escritos filosóficos</i>
<i>ET</i>	LOTZ, J., <i>Experiencia transcendental</i>
<i>ExpM</i>	WAHL, J., <i>L'expérience métaphysique</i>
<i>PhPr I</i>	HUSSERL, E., <i>Philosophie première I</i>
<i>PhPr II</i>	HUSSERL, E., <i>Philosophie première II</i>
<i>RIMH</i>	<i>Revue Internationale Michel Henry</i>
<i>ST</i>	HEIDEGGER, M., <i>Ser y tiempo</i>

Otras siglas y abreviaturas

ed. *editor*

Ibid *Ibidem* (es decir «en el mismo lugar»)

trad. traducción

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Michel Henry citadas o consultadas

C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, Paris 1996; trad. española, *Yo soy la verdad*, Salamanca 2001.

Généalogie de la psychanalyse, Paris 1985; trad. española, *Genealogía del psicoanálisis*, Madrid 2002.

Incarnation. Une philosophie de la chair, Paris 2000; trad. española, *Encarnación*, Salamanca 2001.

La Barbarie, Paris 1987; trad. española, *La Barbarie*, Madrid 1996.

L'essence de la manifestation, Paris 1963 ; trad. española, *Esencia de la manifestación*, Salamanca 2015.

Le bonheur de Spinoza, Paris 2004; trad. española, *La felicidad de Spinoza*, Buenos Aires 2008.

Paroles du Christ, Paris 2002; trad. española, *Las Palabras de Cristo*, Salamanca 2004.

Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne, Paris 1965; trad. española, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca 2007.

Phénoménologie matérielle, Paris 1990; trad. española, *Fenomenología Material*, Madrid 2009.

Voir l'invisible, sur Kandinsky, Paris 1988 ; trad. española *Ver lo invisible*, Madrid 2008.

Novelas de Michel Henry citados o consultados

L'amour leus yeux fermés, Paris 1976.

Le cadavre indiscret, Paris 1996.

Le fils du Roi, Paris 1981.

Le jeune officier, Paris 1954.

Colecciones de artículos, coloquios con Michel Henry, y publicaciones póstumas

Auto-donation, Saints-Geosmes 2002.

Entretiens, Cabris 2007.

Le bonheur de Spinoza. Suivie de Étude sur le spinozisme de Michel Henry par Jean-Michel Longneux, Épiméthée, Paris 2004.

Phénoménologie de la vie I : De la phénoménologie, Épiméthée, Paris 2003.

Phénoménologie de la vie II : De la subjectivité, Épiméthée, Paris 2003.

Phénoménologie de la vie III : De l'art et du politique, Paris 2004.

Phénoménologie de la vie IV : Sur l'éthique et la religion, Paris 2004.

«Intersubjectivité pathétique», J.M., BRHOM – J. LECLERQ, ed., *Michel Henry* Paris 2009, 124-147.

«La communication des consciences et les relations avec autrui. Cours d'Aix-en-Provence (1953-1954)», *Revue Internationale Michel Henry* 2 (2011), 139-178.

«Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation*: "La subjectivité"», *Revue Internationale Michel Henry* 3 (2012), 93-279.

«Notes sur l'expérience d'autrui», *Revue Internationale Michel Henry* 2 (2011), 71-138.

Artículos de Michel Henry citados o consultados

«Le bonheur chez Spinoza», *Revue de l'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation* 39-40 (1944) 187-225.

«Le bonheur chez Spinoza», *Revue de l'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation* (1946) 67-100.

«Représentation et auto-affection», *Communio* XII (3) (1987) 77-96.

«Ce que la science ne sait pas», *La Recherche* 208 (1989) 422-426.

«Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou épreuve de la vie», *Archivio di Filosofia* 58 (1990) 521-531.

«Narrer le pathos. Entretien avec Michel Henry (Heidelberg-Montpellier 1989)», *Revue des sciences humaines* 221 (1991) 49-65.

«Parole et religion: la Parole de Dieu», JEAN-LOUIS CHRETIEN, ed., *Phénoménologie et théologie*, Paris 1992, 129-160.

«Qu'est-ce qu'une révélation?», *Archivio di filosofia*, 62 (1994) 51-57.

«Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie», *Archivio di Filosofia* 64 (1996) 89-97.

«Archi-christologie», *Communio* XXII (2-3) (1997) 195-212.

- «Une approche phénoménologique du christianisme», en *Études* 387 (1997) 349-357.
- «La question de la vie et de la culture dans la perspective d'une phénoménologie radicale», JAD HATEM, ed., *Les lieux de la intersubjectivité*, Paris 1998, 119-136.
- «Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale», *Archivio di Filosofia* 56 (1988) 383-393.
- «L'incarnation dans une phénoménologie radicale», *Archivio di Filosofia* 67 (1999) 19-26.
- «Incarnation», *Communio* XXV (6) (2000) 81-96.
- «Indications biographiques. Entretien avec Roland Vaschalde», ALAIN DAVID – JEAN GREISCH, ed., *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, La nuit surveillée, Paris 2001, 489-499.
- «L'expérience d'autrui: phénoménologie et théologie», *Archivio di Filosofia* 69 (2001) 207-213.

Obras de otros autores

- ALQUIÉ, F., *La conscience affective*, Paris 1979.
- _____, *La découverte métaphysique de l'homme*, Paris 1950.
- _____, *La nostalgie d'être*, Paris 1950.
- _____, *Leçons de philosophie*, Paris 2009.
- _____, *Le desir d'éternité*, Paris 1968.
- _____, *L'expérience*, Paris 1957.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. española, Valentín Garcia Yebra, Madrid 1998².
- AUDI, P., *Michel Henry*, Paris 2006.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei contra paganos. Libri XXII*, trad. española, *La ciudad de Dios (contra los paganos)*, Madrid 1958.
- _____, *De magistro*, trad. española, *El maestro o sobre el lenguaje*, Madrid 2003.
- BRETON, S., *Du Principe*, Paris 1956.
- BRUAIRE, C., *L'être et l'esprit*, Paris 1983.
- _____, *Philosophie du corps*, Paris 1968.
- CAPELLE, P., *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Paris 2004.
- DAVID, A.- GREISCH, J., *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Paris 2000.
- DESCARTES, R., *Descartes (Reglas para la dirección del espíritu, Investigación de la verdad por la luz natural, Discurso del método, Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas, Conversación con Burman, Las pasiones del alma, Correspondencia con Isabel de Bohemia)*, Madrid 2011.

- DUFOUR-KOWALSKA, G., *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*, Paris 2003.
- FORTHOMME, B. – HATEM, JAD, *Affectivité et alterité selon Lévinas et Henry*, Paris 1996.
- GILBERT, P., *La simplicidad del principio. Introduzione alla metafisica*, Roma 1992.
- GARCÍA JARAMA, J.C., *Finitud, carne e intersubjetividad. La estructura del sujeto humano en la fenomenología material de Michel Henry*, Roma 2004.
- HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1830³, trad. italiana, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, Milano 1996.
- _____, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1980, trad. española *Fenomenología del espíritu*, Madrid 2010.
- HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1975, trad. española de J.J. García Norro, Madrid 2000.
- _____, *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*, Frankfurt 1984, trad. española de H. Cortés y A. Leyte, Madrid 2010¹⁰.
- _____, *Sein und Zeit*, Tübingen 1960⁹, trad. española, México 1951.
- HERRERÍAS, L., *Espero estar en la verdad*, Roma, 1996.
- HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III, Den Haag 1950, trad. italiana, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino 1965.
- _____, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und der transzendente Phänomenologie*, L'Aja 1959; trad. italiana, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1961.
- _____, *Cartesianische Meditationen*, L'Aja 1960; trad. italiana, *Meditazioni cartesiane*, Milano 1960.
- _____, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1964; trad. italiana, *Esperienza e giudizio*, Milano 1960.
- _____, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husserliana X, Den Haag 1966; trad. française, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris 1964.
- _____, *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana XI, Den Haag 1966; trad. italiana, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Milano 1993.
- _____, *Erste Philosophie. Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*, Husserliana VII, Den Haag, 1956; trad. française, *Philosophie première. Première partie*, Paris 1970.
- _____, *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, Den Haag, 1956; trad. française, *Philosophie première. Deuxième partie*, Paris 1972.

- KIERKEGAARD, S., *Il concetto dell'angustia*, Firenze 1965.
- KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. Española, *Crítica de la razón práctica*, Barcelona 1998
- _____, *Kant's critique of practical reason and other works on the theory of ethics*; trad. T.K. Abbot, London 1898⁵.
- _____, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1956; trad. española, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid 1998¹⁴.
- LAVELLE, L., *La conscience de soi*, Paris 1953⁴.
- LEVINAS, E., *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* trad. esp. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, 2012².
- LONGNEAUX, J.M., *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry. Acts du Colloque internationale consacré à Michel Henry*, Namur 2000.
- LOTZ, J. B., *Transzendente Erfahrung*, trad. español, *La experiencia transcendental*, tr. José Luis Zubizarreta, Madrid 1982.
- MAINE DE BIRAN, F.-P., *Œuvres de Maine de Biran VIII*, ed., P.Tisserand, Paris 1932.
- _____, *L'effort. Textes choisis*, Paris 1966.
- MARCEL, G., *Obras selectas II*, trad. M. Parajón, Madrid 2004.
- _____, *Ser y tener*, Madrid, 2003.
- MARÍAS, J., *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, Madrid 1944.
- MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl Heidegger et la phénoménologie*, Épiméthée, Paris 1989.
- _____, *Étant donné*, Paris 1991.
- MARITAIN, J., *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris 1932.
- NABERT, J., *Éléments pour une éthique*, Paris 1943.
- ORDEIG, J., *El Dios de la alegría y el problema del dolor*, Madrid 2015.
- OROZ RETA, J. – GALINDO RODRIGO, J.A., ed., *La filosofía agustiniana I*, Valencia 1998.
- PEREGO, V., *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Milano 2004.
- REALE, G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, Milano 1993⁵.
- RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, México D.F., 2006.
- SCANNONE, J.C., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona 2005.

SEBBAH, F-D., *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, Paris 2001.

SPINOZA, B., *Obras completas (Ética y tratados menores)*, Madrid 1967.

_____, *Spinoza: Correspondencia*, Madrid 1988.

_____, *Spinoza: Tratado breve*, Madrid 1990.

STEIN, E., *Obras completas, II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*, Madrid 2005.

TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, trad. española, Santiago de Chile 1996².

_____, *Summa contra gentiles*, trad. española, *Suma contra los gentiles I*, Madrid 1952

WAHL, J., *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris 1951, trad. italiana, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Bari 1994.

_____, *L'expérience métaphysique*, Paris 1965.

_____, *Traité de métaphysique*, Paris 1953.

_____, *Vers la fin de l'ontologie*, Paris 1956; trad. italiana, *Verso la fine dell'Ontologia*, Milano 1971.

ZAC, S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris 1963.

Otros artículos

AUDI, P., «Michel Henry aujourd'hui», *Revue philosophique* 3 (2001) 291-294.

BELLO, A.A., «L'incarnazione nella prospettiva della hyletica fenomenologia», *Archivio di Filosofia* (1999) 105-113.

BONNIOT, J., «Le philosophe de la vie», [acceso 26.08.2003]
www.mapage.noos.fr/jacques.bonniot/henry.htm.

CALVO, A., «¿La confianza: categoría mediadora entre la obligación y el cuidado en la filosofía moral?», *Universitas Philosophica* 53 (2009), 37-53.

CESPEDES SOLIS, P., «Fenomenología de la fe y antropología en Edith Stein: En miras de una pedagogía empática», *Humanidades* 4 (2014), 1-31 [acceso 15.01.2016]
<http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/humanidades/article/view/16321/15822>.

COURTINE, J.-F., «Phénoménologie et herméneutique de la religion» en CHRETIEN, J.-L., ed., *Phénoménologie et théologie*, Paris 1992, 7-14.

DASTUR, F., «Heidegger y Hegel: distancia y proximidad», *Arête* VIII (1) (1996), 7-23.

DAVID, A., «Michel Henry: il problème de la réception», *Revue philosophique* 3 (2001) 359-372.

DIRSCHAUER, S., «La théorie kantienne de l'auto-affection», *Kant-Studien* 95 (1) (2004), 53-85.

- DUQUE, F., «Sagrada inutilidad (lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)», *Eikasia Revista de Filosofía*, 2 (2006), 1-20, [acceso 21.01.2016] <http://www.revistadefilosofia.org>.
- FALQUE, E., «Y a-t-il une chair sans corps?», *Transversalités*, 81 (2002), 43-75.
- FOREST, A., «Signification du recueillement», *Encyclopédie Française Tome XIX*, Paris 1957, 19.08.10-11.
- GARCÍA-BARÓ, M., «La douleur et la chair. Essai de philosophie première», *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris 2006, 223-238.
- GREISCH, J., «Les limites de la chair», *Archivio di Filosofia* (1999) 57-82.
- GRIMALDI, N., «La répétition», *Revue de Métaphysique et de morale* (2) 1973, 129-150.
- _____, «Révolution dans la révolution», *Revue de Métaphysique et de morale* 4 (1974), 499-515.
- GROSOS, P., «Michel Henry ou le dernier système», *Les études philosophiques* (1998) 197-218.
- HATEM, N., «Le secret partagé: Kierkegaard – Michel Henry», *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris 2006, 195-210.
- JANICAUD, D., «Para el nuevo giro», *Apeiron. Estudios de Filosofía* 3 (2015), 277-285, [acceso 20.01.2016] www.apeironestudiosdefilosofia.com.
- JEAN, G., «La subjectivité, la vie, la mort», *Revue Internationale Michel Henry* 3 (2012), 15-92.
- _____, «Michel Henry et la “métaphysique de la présence”», *Lectures de Michel Henry*, ed. G. Jean y J. Leclerq, Paris 2014.
- _____, «Présentation: De “l’expérience métaphysique d’autrui” à “l’intersubjectivité en première personne”», *RIMH* 2 (2011), 16-70.
- KOSKY, J.L., «The disqualification of intentionality. The gift in Derrida, Lévinas and Michel Henry», *Philosophy Today* 41 (suppl) (1997) 186-197.
- KÜHN, R., «Réception et réceptivité», *Revue philosophique* 3 (2001) 295-304.
- LAGNEAU, J., «Quelques notes de Jules Lagneau sur Spinoza», *Revue de Métaphysique et de Morale* 3(4) (1895), 375-416.
- LEVINAS, E., «Éthique comme philosophie première», Paris 1998 ; trad. española «Ética como filosofía primera», *A parte rei* 43 (2006), [acceso 14.03.2016] <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>.
- LONGNEAUX, J.-M., «D’une philosophie de la transcendance à une philosophie de l’immanence», *Revue philosophique* 3 (2001) 305-319.
- _____, «Étude sur le spinozisme de Michel Henry», *Le bonheur de Spinoza. Suive de Étude sur le spinozisme de Michel Henry par Jean-Michel Longneux*, Paris 2004, 151-393.

- LØGSTRUP, K. E. – M. HENRY, «L'ontologie de Kierkegaard», *Annales de Philosophie*, 17, (1996), 1-13.
- LUGO, E., «Edith Stein: "Empatía, responsabilidad moral y Dios"», *Revista de la Fundación Argentina de Psicoterapia Simbólica*, (1999), 93-100.
- MARÉCHAL J., «Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition», *Revue néo-scholastique de philosophie* 21 (1929), 27-52.
- _____, «Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition», *Revue néo-scholastique de philosophie* 22 (1929), 121-147.
- _____, «Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition», *Revue néo-scholastique de philosophie* 23 (1929), 309-342.
- MARION, J.-L., «Le phénomène saturé», CHRETIEN, J.-L., ed., *Phénoménologie et théologie*, Paris 1992, 79-128.
- _____, «Esquisse d'un concept phénoménologique du don», *Archivo di Filosofia* (1994) 75-94.
- _____, «La prise de chair comme donation de soi», *Archivio di Filosofia* (1999) 43-56.
- _____, «Remarques sur l'origine philosophique de la donation (GEGEBENHEIT)», *Les Études philosophiques*, 100 (2012), 101-116.
- MORERA DE GUIJARO, J. I., «Problemática del Yo en Maine de Biran», *Anales del Seminario de Metafísica*, XXII, (1987-88), 187-197.
- NABERT, J., «La philosophie réflexive», *Encyclopédie Française Tome XIX*, Paris 1957, 19.04.10.
- NEGRE, M., «Fundamentación ontológica del sujeto en Kierkegaard», *Anuario Filosófico* (21) Pamplona, 1988, 51-72.
- O'LEARY, J., «Grace before being», *Archivo di Filosofia* 64 (1996), 121-134.
- PRIETO, L., «Interpretación en esbozo de la filosofía de Kant», *Alpha Omega* VI/1 (2003), 59-72.
- RHODE, E., «Le Soi au pluriel: entre répétition et rencontre», *Revue Internationale Michel Henry* 2 (2011), 197- 206.
- SALVIOLI, M., «Il contributo di Edith Stein alla chiarificazione fenomenologica e antropologico-teologica della corporeità», *Divus Thomas* 110, (2007), 71-126.
- TILLIETTE, X., «C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme. Vérité et christianisme», *Études* 14 (1997) 841-843.
- _____, «La christologie philosophique de Michel Henry», *Gregorianum* 79/2 (1998) 369-379.
- _____, «Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry», *Gregorianum* 61/4 (1980) 633-651.

VASCHALDE, R., «Michel Henry et Spinoza» [acceso 26.08.2003]
www.philagora.net/philo-fac/henry-spinoza.htm.

VIEILLARD-BARON, J.L., «L'expérience métaphysique et le transcendantal» *Kant-Studien* 84
(1) (1993), 25-37.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I: La validez epistemológica de la experiencia metafísica	19
1. El sentido de la expresión «experiencia metafísica»	20
1.1 <i>El cogito como modelo de toda experiencia metafísica</i>	22
1.2 <i>La experiencia metafísica como inspiración de todo sistema filosófico</i>	23
1.3 <i>La necesidad de analizar la posibilidad de la experiencia metafísica del ser</i>	24
1.4 <i>Imposibilidad de la metafísica kantiana y posibilidad de la experiencia metafísica..</i>	26
1.5 <i>Fenomenología: nueva inspiración para la experiencia metafísica</i>	28
1.6 <i>La experiencia metafísica en el mémoire de Henry</i>	30
2. Los exponentes de la corriente de la experiencia metafísica	32
2.1 <i>¿Es posible una experiencia del ser en cuanto ser?</i>	32
2.1.1 <i>La experiencia como umbral del conocimiento metafísico</i>	34
2.1.2 <i>La conciliación entre abstracción e intuición</i>	35
2.1.3 <i>La negación de la metafísica del Moi</i>	37
2.1.4 <i>El a priori no intuitivo y el don puro</i>	38
2.2 <i>El cogito cartesiano</i>	41
2.2.1 <i>El cogito como experiencia del sujeto</i>	41
2.2.2 <i>La primordialidad del cogito</i>	44
2.2.3 <i>La repetición en primera persona</i>	47
2.3 <i>La crítica trascendental kantiana</i>	48
2.3.1 <i>El concepto de auto-afección</i>	49
2.3.2 <i>La revolución en la revolución</i>	51
2.3.3 <i>La experiencia metafísica de lo sobrenatural</i>	54
3. Experiencia metafísica, filosofía reflexiva y conciencia de sí	56
3.1 <i>El método de la filosofía reflexiva</i>	56
3.2 <i>Conciencia de sí como experiencia metafísica</i>	59

CAPÍTULO II: <i>El descubrimiento metafísico del hombre en Spinoza</i>	61
1. La búsqueda de la felicidad en la <i>Ética</i> spinoziana	62
1.1 <i>La experiencia metafísica como clave de lectura de Spinoza</i>	62
1.2 <i>La interpretación existencialista de Spinoza</i>	68
1.3 <i>El giro hacia el sujeto: unidad, voluntad, conocimiento,</i> <i>imaginación y sentimientos</i>	72
1.4 <i>Los géneros de conocimiento del sujeto integral</i>	78
1.5 <i>Razón, sentimiento, gozo</i>	89
1.6 <i>Hacia la experiencia metafísica henriana</i>	93
 CAPÍTULO III: Sujeto y exterioridad como regiones ontológicas	95
1. El giro epistemológico hacia el sujeto integral	97
1.1 <i>El sujeto y la exterioridad como puntos de partida fenomenológicos</i>	98
1.2 <i>De la razón como deseo a las categorías transcendentales del sujeto</i>	103
1.3 <i>La separación como experiencia del sujeto y de la exterioridad</i>	110
1.4 <i>Acción, movimiento y sentimiento como auto-revelación:</i> <i>Lagneau interpreta Biran</i>	115
1.5 <i>Conocimiento inmediato como conocimiento a través del soi</i>	120
2. La nueva ontología del sujeto absoluto	123
2.1 <i>El sujeto y la exterioridad como regiones ontológicas: dualismo ontológico</i>	123
2.2 <i>El estatuto ontológico de la afectividad en Henry</i>	129
2.3 <i>Desde Biran a Husserl: una síntesis pasiva kierkegaardiana</i>	132
2.4 <i>Carne y encarnación: cuerpo y espíritu en una sola realidad</i>	136
2.5 <i>El existencialismo de Gabriel Marcel como clave de lectura de los conceptos</i> <i>henrianos de Vida, finitud, conocimiento absoluto y sujeto absoluto</i>	142
 CAPÍTULO IV: El descubrimiento metafísico del don radical de sí mismo	149
1. La región ontológica del sujeto absoluto a partir de la distancia fenomenológica y de la dualidad ontológica	149
1.1 <i>La distancia fenomenológica contrapuesta a la distancia óptica</i>	150
1.2 <i>El desdoblamiento del ser</i>	153
1.3 <i>La ontología del sí mismo como Otro, el Yo como Soi-même y la Parusía</i> <i>como presencia de Otro en mí</i>	155
1.4 <i>El dualismo ontológico como fenomenología radical</i>	160
2. La inmanencia como lugar de la revelación de la esencia de la manifestación	162
2.1 <i>La elucidación como un despertar a la esencia como inmanencia</i>	162
2.2 <i>La doble receptividad y la doble afección en la inmanencia. La autoafección</i> <i>como receptividad de sí de la inmanencia</i>	164
2.3 <i>La autoafección como receptividad de sí, autorevelación y manifestación</i> <i>de la esencia en la inmanencia</i>	168
2.4 <i>La inmanencia como subjetividad absoluta y como Parusía de lo absoluto</i>	171
3. La afectividad como la experiencia radical y siempre en acto de uno mismo como don	175
3.1 <i>Afectividad y afecto desde las dos regiones ontológicas</i>	175
3.2 <i>Afectividad como carne</i>	178

ÍNDICE	255
3.3 <i>Afectividad y don radical de uno mismo</i>	181
3.4 <i>La afectividad como experiencia de la alteridad radical que nos predispone para el encuentro con todas las demás alteridades</i>	183
CAPÍTULO V: <i>Cogito ergo sumus</i>	189
1. El salto henriano: de la Vida del sujeto a la Vida entre los sujetos	190
1.1 <i>La Vida como comunidad de vivientes</i>	191
1.2 <i>La invisibilidad de la relación entre los sujetos</i>	194
1.3 <i>La Vida como vínculos entre los sujetos</i>	196
2. El <i>videre videor</i> intersubjetivo	200
2.1 <i>Pathos de las subjetividades y empatía</i>	201
2.2 <i>De constitución del individuo a la constitución de la comunidad</i>	204
2.2.1 La constitución psicofísica del individuo: se recibe a si mismo como un viviente	204
2.2.2 La nueva donación del sujeto ajeno: comunidad de vivientes	208
3. De la región ontológica del sujeto a la región ontológica de la intersubjetividad	211
3.1 <i>La primordialidad ontológica y el falso problema de la mediación</i>	212
3.2 <i>El pathos intersubjetivo como auto-revelación de una donación absoluta</i>	215
3.3 <i>El carácter ontológico de la donación absoluta intersubjetiva</i>	216
CONCLUSIÓN	219
SIGLAS Y ABREVIATURAS	241
BIBLIOGRAFÍA	243
ÍNDICE GENERAL	253

Daniel
dos Santos
Ferreira

**EL DESCUBRIMIENTO METAFÍSICO DEL HOMBRE
EN MICHEL HENRY:
AUTODONACIÓN Y DONACIÓN EN EL PATHOS INTERSUBJETIVO**

