



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
Año 1. No. 1. Febrero de 2016
ISSN: En trámite
Doi: En trámite
Número de Reserva de Derechos: 04 - 2017 - 031409373900 - 102

LA UNIDAD DE LA EXPERIENCIA THE UNITY OF THE EXPERIENCE

Roland Vaschalde

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DE MONTPELLIER

(Traducción al español de Claudia Martínez U.
y Antonio Ziri6n Q.)

RESUMEN

El prop6sito de este trabajo es examinar la noci6n de la "unidad de la experiencia" empleada por Michel Henry, particularmente en *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, y enfatizar a la vez su extrema importancia. Mostraremos c6mo es capaz de superar la escisi6n sujeto-objeto as6 como la oposici6n fenomenol6gica entre las dos formas de manifestaci6n que Michel Henry ha tenido siempre el cuidado de distinguir: la trascendencia del mundo y la immanencia de la vida. En verdad, el fil6sofo de la vida trata de esta unidad fundamental cuando afirma que este dualismo fenomenol6gico, lejos de ser un principio de separaci6n, es, por el contrario, lo que re6ne en una experiencia 6nica y concretamente sentida la revelaci6n articulada que nos da simultáneamente la apertura *ekstática* del mundo y nuestra auto-afecci6n patética. Hasta el d6a anterior.

Palabras clave: Unidad de experiencia | Trascendencia | Immanencia | Dualismo

ABSTRACT

The aim of this work will be to examine the notion of "the unity of experience" used by Michel Henry, particularly in *Philosophy and phenomenology of the body*, while emphasizing its extreme importance. We will show how it is able to surmount the traditional subject-object cleavage as well as the phenomenological opposition between the two forms of manifestation that Michel Henry has been constantly attentive to distinguish: the transcendence of the world and the immanence of life. Indeed, the philosopher of life is dealing with this fundamental unity when he stresses that this phenomenological dualism, far from being a principle of separation is, on the contrary, what gathers in a single and concretely felt experience the joint revelation which gives us simultaneously the ekstatical openness of the world and our pathetic self-affection.

Keywords: Unity of Experience | Transcendence | Immanence | Dualism

165

El objetivo de este trabajo, el cual continúa una investigación desarrollada en nuestro libro *À l'Orient de Michel Henry*,¹ será preguntarse por una noción explícitamente evocada primero por Michel Henry en su libro *Philosophie et phénoménologie du corps*² y que nos parece que los comentadores han destacado, injustificadamente, de manera muy insuficiente: la de "unidad de la experiencia". Nosotros la consideramos, por nuestra parte, no solamente como una pieza a la vez central y esencial en el dispositivo teórico de Henry, sino también como una de las nociones más ricas desde el punto de vista de una amplificación posible que permitiría aplicar la fenomenología material más allá de los ámbitos delimitados por el conjunto de las obras publicadas. Estará bien inaugurar este camino recordando el contexto filosófico en el cual hizo su aparición.

Esta noción se inscribe en la problemática fundacional y definitiva que es propia de Michel Henry desde su primer trabajo, *L'essence de la manifestation*,³ y que el filósofo denomina la crítica del monismo ontológico. La expresión se aplica a la crítica radical que dirigirá incansablemente contra la tradición filosófica occidental casi en su totalidad, desde su origen griego hasta la fenomenología histórica elaborada por Husserl: el hecho de reconocer la trascendencia, el distanciamiento respecto de sí mismo, como único modo de manifestación de toda cosa, ya compete al orden del mundo o a la interioridad subjetiva. De tal manera que todo conocimiento se agota en una relación de oposición del tipo sujeto-objeto que la vuelve posible solamente estableciendo sus condiciones de aparición y generando una serie de distinciones recurrentes tanto en la descripción de las actividades de nuestra existencia cotidiana como en la historia de la metafísica: interior y exterior, cercano y lejano, yo y mundo... son sólo formas particulares de ellas. Ahora bien, esta forma de revelación, según la intuición que define con nitidez el pensamiento de Henry, es precisamente incapaz de dar cuenta de la experiencia particular que nos define como seres vivos y que reside en la capacidad de experimentarse uno mismo inmediatamente, en una relación de inmanencia absoluta, invalidando toda distancia que abriría una brecha ontológica literalmente impensable en la estructura de la ipseidad, que es la de la vida que me revela en el movimiento mismo de su propio advenimiento. De manera que hay que insistir en la incapacidad de la trascendencia a fundarse ella misma; su movimiento hacia el Afuera no podría existir sin ese irrompible lazo a sí que la constituye en última instancia y sin el cual la constitución segunda de un mundo sería por lo demás imposible. Tesis que funda la observación esencial según la cual trascendencia e inmanencia no están en relación de estricta oposición, sino más bien de fundación genealógica; la segunda hace posible la primera porque establece su propia carne, la manera

¹ Paris, Orizons, 2014.

² Paris, P.U.F, 1965. (Ed. esp., *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, Salamanca, Sígueme, 2007. Trad. Juan Gallo Reyzábal. N. del T.)

³ Paris, P.U.F, 1963. (Ed. esp., *La esencia de la manifestación*, Salamanca, Sígueme, 2015. Trad. Miguel García-Baró y Mercedes Huarte. N. del T.)

como ella se da a sí misma antes de toda proyección hacia la exterioridad que realizan las formas trascendentales del espacio y del tiempo.

Cuando en 1947 el joven Michel Henry tuvo la ocasión de encontrarse con Martin Heidegger en su casa campestre de la Selva Negra, en compañía de Jean Beaufret y de Henri Birault, aquél les expuso muy concretamente los fundamentos de su pensamiento: solamente debido a una facilidad lingüística, dijo, afirmamos por costumbre que este libro “toca” la mesa. En realidad mesa y libro no han estado separados nunca, ambos son, e *indistintamente*, partes del ente. Al no tener un “dentro”, ni una ni otro tienen tampoco un “fuera” y no pueden entonces estar en relación uno con el otro. Es diferente con la mano que pongo ahora sobre la mesa. Puedo decir que “toca” esta superficie de madera porque, aunque no exista evidentemente ninguna distancia física entre ellas, están sin embargo separadas por una brecha trascendental que me hace sentir la mesa como distinta de mí mismo, como un objeto que se destaca sobre el fondo uniforme del ente, permitiéndome así conocerlo. Y aquello que llamamos subjetividad reside enteramente en esta trascendencia que nos abre al mundo al ponerlo a distancia, haciendo aparecer todo aquello que aparece en esta brecha fundacional que conjuga los dos elementos de la relación clásica sujeto-objeto sobre el fondo de su oposición fenomenológica previa.

Michel Henry, aunque muy joven, está ya en posesión de sus propias categorías: acepta y admira sin duda la primera fase de la demostración, pero él tiene su propia idea. La pregunta que le interesa, “su” pregunta, que a sus ojos es *la* pregunta esencial, es la siguiente: ¿cuál es el poder —más tarde dirá: ese *archi-poder*— que se da la mano a sí misma de tal manera que pueda, eventualmente, *enseguida*, entrar en contacto con otra cosa que no es ella misma?

Esta problemática recorre la totalidad de la obra de Henry y no sorprenderá volver a encontrarla en el cuestionamiento sobre el cuerpo —entendido rigurosamente como cuerpo subjetivo— que permite a Michel Henry mostrar cómo un enfoque fenomenológico radical concierne también y en primer lugar al aspecto más directamente concreto de nuestra existencia cotidiana. Elegiremos a partir de entonces interrogarnos sobre la temática de los sentidos, que están evidentemente en el centro de la relación entre nosotros y el mundo, y especialmente sobre la carga de significado que rescata una sentencia de *Incarnation*⁴ de importancia tal vez decisiva y según la cual “Cada sentido es un ‘sentido de lo lejano’”, más tarde explicitada de la siguiente manera: “todos ellos [los sentidos] nos lanzan fuera, de tal suerte que todo lo que es sentido por nosotros lo es siempre fuera de nosotros, como diferente del poder que lo siente por cuanto que semejante poder es el del diferimiento, el Ekstasis del mundo”. Se tratará, más precisamente, de intentar decir la realidad de este “lejano” más allá de la evidencia primera de esta formulación que retoma una tesis que finalmente es común a todos los maestros de la fenomenología, desde Husserl hasta Henry mismo, y que ve en cada sentido una modalidad concreta de la intencionalidad operando en la constitución donadora del mundo.

⁴ Paris, Ed. du Seuil, 2000, pp. 160-161. (Ed. esp., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 148. Trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. N. del T.)

Examinada primero bajo esta luz, esta frase parece entonces enunciar una verdad de evidencia: parece, en efecto, que el ejercicio de nuestros sentidos nos da capacidad de aprehender el mundo exterior y de dirigirnos a él constantemente en función de las informaciones que obtenemos por su mediación; nuestros sentidos juegan de alguna manera el papel de interfaz entre la realidad concienal interior y una realidad exterior, aun si se admite que no podría ser conocida absolutamente, fuera del proceso de constitución. Pero tal vez convenga detenerse más adelante en la relatividad de esta presunta exterioridad para tratar de proponer un enfoque pasablemente alejado de las tesis originales.

Lo que, tomando en serio la tesis henryana de la genealogía de las formas de la manifestación y la de la unidad de la experiencia hasta sus últimas consecuencias, podría ser que uno se viera llevado a rectificar radicalmente la expresión que teníamos a la vista para afirmar, por el contrario, que “ningún sentido es un sentido de lo lejano”. Precizando su pensamiento en la forma de una aclaración con respecto a los contrasentidos que podrían surgir ante la interpretación de su crítica del monismo ontológico y su fuerte afirmación de un dualismo calificado sucesivamente de ontológico y después de fenomenológico, la rectificación de Henry es tanto perentoria como decisiva en cuanto recordatorio definitivo del acontecimiento insuperable de la unidad de la experiencia que se enuncia de manera particularmente clara en las páginas 161-162 de *Philosophie et phénoménologie du corps*, cuya importancia habíamos anunciado al principio de este trabajo: “el dualismo ontológico no provoca la aparición de una especie de desgarramiento en el seno del ser, en forma de una separación entre el yo y las cosas, entre la subjetividad y el universo... por el contrario es aquello... que permite surgir en nosotros la verdadera proximidad de las cosas en el seno de una proximidad absoluta. La idea de dualidad tiene un valor muy especial cuando interviene en la caracterización de las estructuras últimas del ser; en este caso no significa... una dualidad de dos términos..., sino la ausencia de toda dualidad, porque es aquello que hace posible la experiencia, y la experiencia es siempre una unidad... que es la unidad de la vida y del ser trascendente.”⁵

Apoyándonos en estas afirmaciones y en el examen de la experiencia misma a la cual ellas nos invitan a retornar, tenemos bases para justificar nuestra proposición de apariencia herética, pero que encuentra en verdad su fundamento en una lectura estrictamente fenomenológica de la realidad de nuestra experiencia. Consideremos por ejemplo el hecho de oír, desde el interior de mi recámara, un canto de pájaro que me llega del bosque “lejano”. Como confirmación exacta del análisis de Henry que acabamos de citar, este acontecimiento, lejos de ser la prueba de una separación, es por el contrario una experiencia del orden de la unidad, de la no separabilidad absoluta entre el yo y ese canto que la mente, basada en la estructura de la representación trascendente, pretende que nos viene de fuera. La categoría fundamental de unidad de la experiencia supera, pues, en el momento mismo en que lo plantea, el oxímoron, perfectamente escandaloso a los ojos de la razón razonante, de una distancia que acerca, de un alejamiento que conduce hacia el centro de toda manifestación posible,

⁵ Los términos subrayados son nuestros, en el sentido de nuestro análisis. (La traducción está tomada de M. Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, ed. esp., pp. 170-171. N. del T.)

en donde está ya-siempre resuelto en su proximidad de orden ontológico, que es más bien una inseparabilidad irreductible.

En un giro extraordinario debemos afirmar, pues, que es el monismo el que exige que se plantee una separación en el seno de la comprensión que tenemos del ser, mientras que el dualismo fenomenológico, bien entendido a la luz de la categoría de unidad de la experiencia, es por el contrario el único capaz de fundar un enfoque filosófico que concuerde con los datos de la experiencia tal como los vivimos en la prueba interior inmanente con la cual se confunden.

Y lo que es verdad de la dimensión espacial de la donación debe serlo también de la dimensión temporal, ya que ambas comparten la misma estructura ekstática de revelación. Al regresar de un coloquio en el que tuvo ocasión de departir con Jean-Pierre Changeux, entonces en la cúspide de su notoriedad después de la publicación de *El hombre neuronal*,⁶ Michel Henry nos cuenta cómo le fue imposible hacerle captar su comprensión trascendental de la temporalidad. Para el neurobiólogo, la temporalidad se origina en la distanciación topológica y la alteración bioquímica más o menos grande de las relaciones entre redes de neuronas, que explican así la separación misma más o menos grande entre los recuerdos recientes y los más antiguos. Se trata en realidad de una versión a la vez sofisticada y eminentemente ingenua del monismo ontológico que atribuye a la espacialidad sola, así sea trascendental, el poder de fundar el surgimiento de las propiedades fenomenológicas de toda revelación y, por ejemplo, la temporalidad como tal. ¿Cómo comprender entonces que el recuerdo no es más que pasado presente —sin lo cual no estaríamos más que frente a una desaparición pura y simple— y que esto implica la perennidad de una presencia no temporal sobre el fondo de la cual podrán o no acaecer modificaciones o eventuales distorsiones? Este ahora absoluto —así como existe un *hic* absoluto para el espacio— tiene un nombre: es el sí mismo de la vida pensada en la radicalidad de su carácter fundador como principio unificador de la experiencia. De la misma manera que no puedo estar a distancia del mundo no puedo, de ninguna manera, estarlo de mí mismo en un olvido que sería idéntico a una pérdida de sí, separación respecto de mí mismo⁷: olvidar-se o acordarse de sí mismo no son conjuntamente posibles más que sobre el mismo fundamento de una presencia que los habita sin falta.

Sin duda, la evocación de la naturaleza subjetiva del cuerpo propio constituye en Michel Henry una manera de insistir fuertemente en la realidad concreta que siempre revisten unos análisis cuya abstracción no es sino aparente. Lo mismo la importante idea de “cuerpo-apropiación”, que aparece por ejemplo en *La barbarie*⁸ y que leemos como un avatar de los análisis de *Filosofía y fenomenología del cuerpo* que aca-

⁶ Paris, Fayard, 1983.

⁷ Intenté aplicar estas tesis a la enfermedad de Alzheimer en mi artículo “Oubli de soi, oubli de la vie: approche phénoménologique de la maladie d’Alzheimer” [“Olvido de sí, olvido de la vida: acercamiento fenomenológico a la enfermedad de Alzheimer”], en *A felicidade na fenomenologia da vida: colóquio internacional Michel Henry*, Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, Trad. alemana: “Selbstvergessen und vergessen(d)es Leben: eine phänomenologische Betrachtung der Alzheimerkrankheit”, *Psycho-Logik*, no. 3 (*Methode und Subjektivität*), 2008.

⁸ Paris, Grasset, 1987, Paris, P.U.F., 2001. (Ed. esp., *La barbarie*, Madrid, Caparrós Editores – Col. Esprit, 1996. Trad. Tomás Domingo Moratalla. N. del T.)

bamos de evocar, luego las tesis de Marx sobre la inexistencia de una naturaleza bruta, ya que ésta está siempre conformada por la actividad laboriosa de las generaciones de individuos que se activan, no para interpretar el mundo, sino más bien para transformarlo con miras a su sobrevivencia. Pues ahí está, en el fondo, el verdadero sentido de la tesis XI de Marx⁹ sobre Feuerbach, que explica que “los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo” mientras que “lo que importa es transformarlo”. Lo que aquí se ve no es un proyecto revolucionario que hay que realizar, sino el enunciado de una verdad metahistórica que tiene su fuente en la estructura fenomenológica constitutiva de los individuos vivientes. Una transformación semejante no debe entonces ser comprendida de entrada como una exigencia de orden político, sino como una lectura pura y simplemente fenomenológica de la realidad de la historia de los hombres implicados sin cesar en una praxis transformadora de lo real fundada en el ejercicio de los poderes de un cuerpo subjetivo azotado por necesidades y deseos vitales imperiosos. En el esfuerzo desplegado para responder y satisfacer sus exigencias, cada individuo ha marcado siempre al mundo con su huella por medio de un trabajo que, antes de ser un engranaje particular en el seno de un universo económico más vasto, es primera y esencialmente la expresión práctica de su subjetividad corporal. De tal suerte que, como ya lo había mostrado la recuperación del tema de la deducción trascendental de las categorías elaborada por Maine de Biran,¹⁰ aquello que parecían ser determinaciones objetivas del mundo exterior como tal resultan en realidad tener su verdadero sentido de la vida subjetiva que los atraviesa de manera tan potente como, en general, desapercibida: esta roca no es pesada más que por el esfuerzo desplegado por los brazos que intentan desplazarla, y este peso no podría residir en ningún otro lado, por ejemplo en una propiedad “objetiva” que un dispositivo técnico —una báscula— pudiera registrar para proporcionar una prueba. “Dado que, en mi carne, yo soy la vida de mi cuerpo orgánico, yo soy también la del mundo. El mundo es el mundo-de-la-vida, un *Lebenswelt*, en este sentido original y radical.”¹¹

En un tipo de repetición de la genealogía de las estructuras de la revelación que establecían la primacía de la inmanencia sobre una trascendencia que ella hacía posible, vemos cómo se encuentra aquí afirmada la constitución del mundo a partir de una subjetividad en acto sin la cual éste no sería más que una entidad abstracta en tercera persona, reducida a la única descripción que podría construir una secuencia de algoritmos matemáticos. Contrariamente a lo que constantemente se nos asesta como evidencia por el sentido común, así como por el discurso dominante de la modernidad técnico-científica, este mundo puramente exterior, solamente accesible por la mediación de dispositivos técnicos cada vez más sofisticados, es en realidad el más oscuro, el más susceptible de dar lugar a las dudas y de ser puesto en cuestión, el menos inmediatamente conocido. La tesis husserliana, radicalmente fenomenológica, de *La tierra no se mueve*,¹² la hace suya Michel Henry, y la repite de manera detallada

⁹ Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Paris, Ed. sociales, 1970, p. 142.

¹⁰ *Philosophie et phénoménologie du corps*, ed. cit., p. 39.

¹¹ *Incarnation*, ed. cit., p. 216. (*Encarnación*, ed. esp., p. 197.)

¹² Paris, Minuit, 1989. (Ed. esp., *La Tierra no se mueve*, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense – *Excerpta philosophica*, 1995. Traducción y notas de Agustín Serrano de Haro. N. del T.)

en *La barbarie*, en la que es la figura principal: existen dos órdenes de verdades, opuestas y, para acabar pronto, irreconciliables. La de la vida, la única que importa por ser la única de la que tenemos experiencia, de la que tenemos una prueba inmediata e innegable —por ejemplo, que la tierra es inmóvil—, y la de la ciencia, puramente abstracta y que, en el fondo, no concierne en absoluto a los seres vivos que nosotros somos —la Tierra es ese cuerpo celeste que gira sobre sí mismo y se desplaza alrededor del sol a una velocidad de 30 km. por segundo aproximadamente. La primera constituye lo real propiamente dicho; la segunda, fundada en y por la visión trascendente que la transita, establece la irrealidad como tal y la apariencia de la exterioridad de la que es inseparable. Esto se expresa fuerte y radicalmente en la tesis decisiva de Henry de la doble donación, ya presente en los análisis del *Marx*¹³ consagrados al estatus de la representación y que confirman los de *Fenomenología material*,¹⁴ que los repiten —páginas 26, 36, 57, 127—, subrayando aún más su importancia extrema. Por esta razón, debemos citar extensamente la primera de sus ocurrencias, que concierne aquí a la problemática de la impresión en su resuelta oposición a las tesis husserlianas y que resuena como una recapitulación sintética de los temas que exploramos desde el principio de este trabajo:

Todo es trascendente pero lo trascendente es de suyo primordialmente no trascendente. Todo lo que está dado nos está dado en cierto modo dos veces. La primera donación es misteriosa... Se trata en este caso de una cierta donación y un cierto algo dado, de tal modo que, aquí, lo dado es el modo de donación mismo: la afectividad es a una y de manera idéntica tanto el modo de donación de la impresión como su contenido impresional —lo trascendental en un sentido radical y autónomo. Y posteriormente este primer dato, siempre ya dado y supuesto, está dado una segunda vez, en y por la intencionalidad, como algo *trascendente e irreal, como su 'vis a vis' al que se confronta*.¹⁵ La fenomenología 'trascendental', es decir, intencional, se agota en la descripción de esta segunda donación, en el análisis de sus modos esenciales, de los diversos tipos de nóesis y nóemas que les corresponden. Pero ha dejado de lado aquello que presupone constantemente, la primera donación...¹⁶

La primera donación es una presentación, y presentación significa que algo se sostiene en la presencia. La segunda es una re-presentación que ocurre bajo la forma de una representación entendida como simple representación, es decir, como el remplazo de lo real por su traducción mental afectada de las propiedades trascendentes que le son inherentes: irrealidad, distanciamiento, objetivación. Si retomamos el ejemplo particular de la audición de un canto oído, la segunda donación va casi inmediatamente a recubrir la experiencia primera bajo múltiples capas donadoras de sentido y de datos explicativos: este sonido es más precisamente un canto de pájaro, este pájaro es más precisamente un ruiseñor, este ruiseñor, más precisamente, está

¹³ Cf. particularmente el capítulo V, *Le lieu de l'idéologie* [El lugar de la ideología].

¹⁴ Paris, P.U.F., 1990.

¹⁵ El subrayado es nuestro.

¹⁶ *Phénoménologie matérielle*, París, P.U.F., 2000. (Ed. esp., *Fenomenología material*, Madrid, Encuentro, 2009, p. 57. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. N. del T.)

posado en uno de esos árboles que percibo desde mi ventana, etc., etc. Pero ¿qué decir entonces de la donación primera?, y ¿debemos considerarla como una estrato rudimentario y literalmente in-significante, es decir, como una pura construcción del espíritu? Esta manera de ver, transmitida de buen grado por diversos aspectos de la teoría intencional, reposa en una doble abstracción en forma de doble olvido.

Como ya lo señalamos, aquello que se da en primera apariencia no es la existencia discreta de tal o cual sonido individualizado por el lugar que ocupa en el flujo temporal y que no tomará su sentido verdadero más que en la relación con otros elementos pasados o por venir: este sonido, luego aquél, luego este otro, sino más bien la totalidad de una experiencia completa en sí misma: no este sonido, sino un oír-un-sonido. Una experiencia que hemos calificado de unitaria y en la que se encuentra indisociablemente reunido en la misma presencia aquello que la re-presentación separará posterior y secundariamente en la descripción de un sujeto que oye un canto presuntamente lejano. Lo lejano, en la experiencia misma, no lo hay precisamente nunca. El canto de este pájaro que “proviene” de este pequeño bosque no está más lejos de mí que el sonido de mi pluma sobre el blanco del papel que registra esta frase. Y el sonido de esta pluma no está nunca él mismo separado ni es separable de la experiencia que tengo de él, o más bien, que yo soy. Nunca, en ningún momento, tengo que salir de mí mismo para ir, después, a encontrar un mundo que sería exterior. La exterioridad es una característica segunda y no fundadora; no ocurre más que como indicio de una caída que nos hace pasar de la plenitud de la presencia a la irrealidad de su dispersión en la infinita parcelación de las representaciones mundanas. Y esta caída es inevitable; no es el resultado de una actitud empírica particular. He ahí por qué la salida del jardín del Edén no es la consecuencia de algún pecado, sino ese pecado mismo, o, todavía más precisamente, la creencia en la realidad de este pecado en tanto que se trata más bien de una necesidad de esencia inscrita en la estructura misma de las dos formas de manifestación que son las del ser y que se mantienen en relación genealógica de fundación: inmanencia y trascendencia. Por ello esta caída no es realmente una caída, porque la exterioridad de este Fuera en que creemos perdida la sustancia de la realidad es la Irrealidad como tal, la ilusión fundamental que denuncia la fórmula tan enigmática como profunda que se halla en el corazón del pensamiento budista, según la cual la forma es vacío y el vacío forma.¹⁷ No podemos en ningún momento perdernos a nosotros mismos ni perder el “mundo”, ya que la Presencia no cesa nunca de ser la Presencia y en ella ninguna separación podría ocurrir de otra manera que no sea bajo la forma puramente ilusoria de la exterioridad puesta por la trascendencia. ¿Cómo podríamos estar un solo instante separados del ser sin arribar a una nada absoluta, de la cual pudiéramos, por alguna operación mágica, regresar? Esto es lo que es imposible y lo que contradice el carácter indivisible del lazo consigo misma que hace de la vida lo que es y funda su ipseidad imposible de deshacer, enteramente de este lado de la frágil existencia del yo psicológico, que no es sino su expresión mundana incierta y sujeta a eclipses.

Que esta donación primera sea, pues, por el contrario, lo más real de toda realidad, la plena presencia en el corazón de toda presencia, da por lo demás todo su

¹⁷ *Sûtra du Cœur* (Prajñâpâramita Hridaya). Trad. completa [al francés] en Albert Low: *Aux sources du zen*, Paris, Le relié, 2001.

sentido al nombre que Michel Henry termina por escoger para designar su propio pensamiento. Esta filosofía es decididamente una “fenomenología material” porque lo que se propone a sí misma como su objeto primordial y privilegiado no es la oscuridad de una forma vacía que espera de un Afuera una llenado que le dé contenido y sentido, sino justamente la plenitud de lo que experimentamos en la experiencia unitaria en la que se hace presente toda cosa y nosotros mismo indisolublemente. Desde entonces se deslinda con fuerza de todos los pensamientos que Michel Henry calificaba de “especulativos”, lo cual constituía a sus ojos sin duda el reproche más redhibitorio. Y la referencia a la categoría de unidad de la experiencia nos ha parecido particularmente pertinente a la vez como ejemplificación de este carácter concreto y como criterio de distinción en relación con las filosofías abstractas que olvidan su enraizamiento en la experiencia viva. Queda tal vez todavía preguntarse sobre la temática de la constitución del mundo a fin de responder a algunas objeciones eventuales, a algunas interrogaciones posibles.

Que el mundo sea una realidad constituida obliga sin duda naturalmente a hacer surgir un cuestionamiento acerca de la instancia que pone en práctica esta constitución, y acerca de las modalidades de esta puesta en práctica: referirse a una constitución semejante, ¿no contradice la unidad afirmada? ¿No sería esta instancia constitutiva una manera de reintroducir subrepticamente en estos análisis fenomenológicos un elemento puramente idealista, es decir, metafísico, como el *subjectum* clásico? Tanto más si se la mirada crítica apunta hacia la terminología a veces utilizada para dar cuenta de él, como los calificativos de “absoluto”, “eterno”, “infinito”. Por legítimas que parezcan, todas estas objeciones descansan en una lectura superficial del enfoque henryano sobre el cual se encuentra proyectada la sombra que produce una interpretación todavía marcada por la preponderancia de lo óntico y del dualismo trascendente que se vincula con ella. Comenzaremos por responder a los últimos señalamientos.

Los términos de absoluto, eternidad, infinitud, cuando son empleados para describir la esencia de la subjetividad concreta,¹⁸ no están de ninguna manera destinados a apuntar hacia alguna cosa más allá de la experiencia —lo que es propia y rigurosamente imposible—, sino que tienen como función el recordar constantemente al espíritu, tentado sin cesar por la ilusión de la realidad exterior del mundo, que esta instancia fundadora no depende de ninguna manera de esas categorías ónticas y, por ejemplo, de las dimensiones cuantificables del espacio y del tiempo que estructuran el despliegue mundano. Están ahí para tratar de expresar, tanto como se pueda, un orden de realidad inaccesible al decir que habla de las cosas del mundo y que debe necesariamente hacerlo de acuerdo con las categorías trascendentes que las hacen posibles y que hacen posible a continuación su apresamiento teórico.

Pero en la medida en que hay que pensar bajo la apariencia de esos calificativos necesariamente metafóricos, ¿qué es de esta instancia naturante que estaría constantemente actuando en lo naturado sin confundirse jamás con él, de tal suerte que sería justo afirmar que esta subjetividad en acto se encuentra a la vez presente en el mundo sin ser del mundo ni tener en él su origen? Una respuesta espontánea e ingenuamen-

¹⁸ Estos calificativos se utilizan de manera recurrente en *L'essence de la manifestation* [La esencia de la manifestación] para definir las cualidades de la subjetividad originaria.

te crítica —¿no somos hoy los herederos de los maestros de la sospecha?— no atribuirá, sin duda, a semejantes formulaciones ningún otro valor que el de una simple hipóstasis, e insistirá, por el contrario y con fuerza, en el carácter *evidentemente* finito de esta realidad constitutiva. Ella no descubre, en efecto, a cada instante, más que un aspecto particular del mundo, tal o cual objeto o incluso parte del objeto, en relación directa con la atención ejercida por uno u otro de nuestros sentidos, y además más o menos afectado él mismo por la integridad o la falta de integridad del soporte “físico” de su actividad: la degradación del cuerpo debida a la enfermedad o al envejecimiento ¿no se traduce tan inmediata como *evidentemente* en una disminución concomitante de nuestro horizonte de mundo y de la claridad de su contenido? Estos señalamientos son *evidentemente* indiscutibles si se acepta limitar el campo de estudio al ámbito de lo empírico y de lo mundano, negar lo trascendental, es decir, precisamente no tomar en serio los análisis que establecen la tesis de la constitución de lo real. En el plano de la experiencia concreta, que es la efectiva puesta en práctica de este poder naturante, ello equivale a confundir inextricablemente dos órdenes de realidad y, por ejemplo, el ojo con la mirada: en tanto que órgano y parte del cuerpo objetivo —el que examina el oftalmólogo y disecciona el forense—, el ojo ocupa un espacio extremadamente restringido del universo físico, está limitado por bordes y puede sufrir graves deficiencias que pueden llegar hasta la completa imposibilidad de funcionar. La mirada, por el contrario, escapa a estas limitaciones: nuestra visión no presenta nunca ninguna franja periférica que replique los límites del órgano que se supone que la produce; no tiene una medida común con la apariencia notoriamente modesta de este último; por principio y potencialmente carece de límite. Un límite que, por otra parte, puede estar tan bien restaurado o aumentado como disminuido o perdido, cuantitativamente hablando, en la medida en que ciertas operaciones o ciertos dispositivos técnicos adecuados vengamos a corregir alteraciones o insuficiencias del órgano físico que le sirva de soporte. Una intervención quirúrgica, la utilización de microscopio o de telescopio, modifican ciertamente la extensión del campo de eficacia del ojo; ni crean ni afectan el poder de la visión como tal, el cual permanece como es bajo los cambios que intervienen en función de las fluctuaciones empíricas de su existencia.

Hemos dicho que “potencialmente” la visión carecía de límites. Esta remisión al concepto de potencialidad que Michel Henry utiliza incluso como título de la conclusión de su gran libro sobre *La généalogie de la psychanalyse*,¹⁹ quiere precisamente indicar cómo un poder trascendental semejante, que es en realidad un modo particular de la conciencia pura, no podría estar encerrado en una descripción que toma prestada su terminología a aquella que se aplica a las formas del mundo. En cuanto materia fenomenológica, constituye el fondo impresional autoafectivo sobre el cual y por el cual se revelan, en las formas múltiples y cambiantes que revisten sin cesar, todas las manifestaciones mundanas que los sentidos y lo intelectual nos dan a ver bajo los auspicios del Espacio y del Tiempo, y que nosotros tendemos ingenuamente a ver como dinero contante y sonante, es decir, como la totalidad de lo real. Lo que entonces se olvida, este “comienzo perdido”, por tomar el subtítulo del mismo libro de Michel Henry que acabamos de mencionar, es nada menos que ese Vacío primor-

¹⁹ Paris, P.U.F., 1985. (Ed. esp., *Genealogía del psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2002. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. N. del T.)

dial capaz de dar forma a todos los fenómenos sin perderse nunca en ellos, esta subjetividad previa al nacimiento del ego y que nada puede constreñir, que nada tiene de una pura nada, sino que es, por el contrario, el lazo fenomenológico en sí imposible de romper en tanto que surgimiento mismo del aparecer y que condiciona así toda otra aparición ulterior.²⁰ Esta fenomenicidad originaria, que Michel Henry llama la vida, que el budismo denomina, según las tradiciones, Conciencia pura o Vacío primordial, es por naturaleza inmensidad absoluta, ya que acepta en ella, sin verse disminuida jamás, todo aquello que le ocurre al ser entendido como aparecer; es por naturaleza amor y compasión absolutos, en tanto que es por lo mismo la Acogida como tal, aquello que no deja de darse en el incógnito de su donación para que nos pueda ser dada a la vista, proyectada sobre la pantalla del mundo, la multitud incesante de las apariencias sensibles y de los sucesos intelectuales que acaparan nuestra atención.

Al término de esos análisis, lo que podría parecer primero un dilema indecible entre la opción monista y la opción dualista entendidas como enfoques opuestos de interpretación de lo real, se encuentra más bien subsumido bajo esta categoría fenomenológicamente última de unidad de la experiencia. Lo hemos mostrado decididamente en la exposición de la tesis henryana esencial de la doble donación, y es por ella, sin duda, que adquiere plenamente su sentido el título mismo de “fenomenología material” que Michel Henry ha elegido darle al conjunto de su trabajo. Éste permite, en efecto, comprender cómo todo nos es dado en una sola y misma vida que es el Aparecer como medio en el que todo apareciente aparece, hasta la exterioridad misma en tanto que forma de irrealización según la cual la vida se representa en una apariencia de distancia que no es nunca más que una experiencia de pensamiento, siempre ya desmentida por nuestra presencia que es también presencia-en-el-mundo, sin que ninguna brecha intervenga jamás entre las dos. Dicho de otra manera, ninguna exterioridad —este bosque lejano del que proviene hasta llegar a nuestros oídos el llamado repetido de un cuclillo— ocurre jamás más que sobre el fondo previo de esta proximidad absoluta que constituye el oír mismo de ese canto, evidentemente imposible de disociar de la experiencia que hemos hecho de él en la forma de una prueba interior, calificada entonces de “sonora” para distinguirla de otras modalidades de conciencia, todas las cuales expresan otras tantas formas concretas que toma esta materia impresional que es la carne de nuestras vidas.

Montpellier, a 20 de febrero de 2015

²⁰ Sería interesante leer, a la luz de estos datos, los arquetipos de tipo maternal presentes en la mayor parte de las grandes corrientes religiosas con nombres diversos: la Shejiná, María, las formas andróginas o femeninas de Avalokitesvara...

