

# Manifestación sin esencia. Apuntes críticos a la filosofía de Michel Henry

José Ruiz Fernández

## Resumen

En este texto se cuestiona el modo como Michel Henry ha determinado la esencia originaria de la manifestación. Se explica por qué la manifestación no puede ser esencialmente determinada ni como inmanencia ni como trascendencia y se apunta el sentido que tiene ese concepto fenomenológico fundamental.

## Abstract

In this paper it will be put into question the way Michel Henry has determined the original essence of manifestation. In as much this determination is the founding on which his whole work lies, these reflections deal with the core of his thinking. It will be explained why the original character of manifestation cannot be essentially determined neither as immanence nor as transcendence. It will also be argued how the fundamental phenomenological concept of manifestation must be *established*.

### *1. La inmanencia como esencia de la manifestación*

¿De qué se trata cuando hablamos de algo así como la esencia de la manifestación? Se trata del carácter de la manifestación en que acaece todo lo manifiesto. Es decir, se trata de la manifestación pura en que todo lo mostrado se muestra. Cuál sea la esencia de la manifestación es un problema en torno al que se debaten posiciones encontradas. La concepción filosófica comúnmente más aceptada sostiene que todo lo mostrado se muestra por medio de una distancia que «pone delante», es decir, por medio de la «apertura trascendental» que despliega un horizonte de sentido. A esta posición filosófica que concibe la esencia de la manifestación como trascendencia la desig-

na Michel Henry con el nombre de «monismo ontológico». A través de un análisis pormenorizado Michel Henry ha puesto de relieve que el monismo ontológico es fenomenológicamente insostenible, es decir, que es imposible que el carácter de la manifestación pura se acredite como trascendencia. Michel Henry ha visto claramente que si una esencia pretende ser, en verdad, una esencia fenoménicamente real, ella tiene que manifestarse; pero, además, si una esencia pretende valer como la esencia de la manifestación ella habrá de cumplir su manifestación por ella misma, esto es, autónomamente. En otras palabras: si la esencia de la manifestación ha de poder instituirse de manera fenoménicamente real y no dogmáticamente, ella *ha de mostrarse*<sup>1</sup> y, por otro lado, si esa esencia pretende valer efectivamente como la esencia originaria de la manifestación, su mostrarse no puede arraigar en un modo de manifestación distinto de ella misma<sup>2</sup>. Esta doble consideración implica *ipso facto* que la esencia de la manifestación no puede ser legítimamente concebida como trascendencia. Efectivamente, al pensar la trascendencia como modo de manifestación, lo ente y el horizonte de sentido en que lo ente comparece aparecen fundados en una distancia que pone delante y despliega antecedentemente la posibilidad de un mostrarse. Ahora bien, la trascendencia sólo podría acreditarse como la esencia originaria de la manifestación si ella misma se mostrara. Y aquí está el problema: la esencia que se concibe como trascender, esto es, como salida ekstática de sí, como la distancia desde la que se despliega un horizonte de sentido trascendental, deja en la más completa oscuridad el modo como ella misma se manifiesta. La trascendencia no da cuenta de su propia manifestación. La trascendencia es una esencia intrínsecamente dependiente, esto es, una esencia que sólo podría ser fenoménicamente real sobre el fundamento de un modo de manifestación más originario y distinto de ella misma. Pero si «la manifestación originaria de la trascendencia no es la obra de la trascen-

---

<sup>1</sup> «El fundamento, si es otra cosa que una simple hipótesis metafísica debe hacer la prueba de su realidad y esto debe hacerse sin recurrir a consideraciones o teorías mediatas». En la p. 164: «la esencia de la manifestación debe poder mostrarse». Cf. HENRY, M.: *L'essence de la Manifestation*, Presses Universitaires de France, 1963, p. 49. A continuación este libro se citara con las siglas EM.

<sup>2</sup> «Que el acto de aparecer aparezca, eso significa que la esencia de la manifestación se muestra y que, así, es susceptible de actuar. Que esta manifestación del acto de aparecer sea realizada por el acto de aparecer mismo, eso quiere decir que este acto es el fundamento de su propia manifestación»; «En tanto que la esencia es el fundamento de su manifestación ella es autónoma» Ibid., p. 269.

dencia misma»<sup>3</sup>, entonces el monismo ontológico, esto es, la concepción de que la trascendencia es la esencia originaria de la manifestación, es insostenible<sup>4</sup>.

El núcleo que ha vertebrado todo el pensamiento de Michel Henry nace del afán por superar la anterior inconsistencia. Plenamente consciente de que la adecuada comprensión del quehacer fenomenológico depende de la aclaración del carácter originario de la manifestación<sup>5</sup>, se trata entonces de desenmascarar «la principal y más poderosa ilusión de la fenomenología contemporánea... [esto es, creer que] la trascendencia es fenomenológica y ontológicamente una esencia autónoma»<sup>6</sup>. La extraordinaria obra filosófica de Michel Henry testimonia el intento por renovar, desde dentro, la comprensión de la fenomenología, es decir, renovarla partiendo de una nueva y más originaria determinación del carácter originario de la manifestación. A continuación expondremos el modo como Michel Henry ha pensado ese carácter.

Si asumimos que la trascendencia es una esencia real dependiente, queda implícitamente planteada la siguiente pregunta: «¿En qué consiste la manifestación del acto originario de la trascendencia... dónde nace la fenomenalidad de este acto, dónde reside su realidad?»<sup>7</sup> La respuesta que Michel Henry da a esta pregunta puede sintetizarse como sigue: trascendencia, esto es, despliegue en el afuera de un horizonte de sentido trascendental, puede haberla sólo asentada o situada en una forma esencial de manifestación más originaria, esto es, en la inmanencia<sup>8</sup>. Además de «inmanencia», «auto-afección»,

---

<sup>3</sup> Ibid, pp. 258-259.

<sup>4</sup> «La puesta en evidencia de la incapacidad de la trascendencia para asegurarse la posibilidad de su propia manifestación no es sino la puesta en cuestión de las presuposiciones ontológicas fundamentales del monismo. Con la evidencia de esta incapacidad se hace clara la imposibilidad para la trascendencia de fundarse a sí misma y de constituir así la esencia de un fundamento» Ibid., p. 259.

<sup>5</sup> «Sólo una determinación de la estructura interna de la esencia [de la manifestación] posibilita la delimitación del campo de los problemas últimos de la fenomenología» Ibid., p. 72.

<sup>6</sup> «Quatre principes de la Phénoménologie», *Phénoménologie de la Vie I, De la Phénoménologie*, Presses Universitaires de France, 2003, p. 93.

<sup>7</sup> EM, p. 244.

<sup>8</sup> «¿Qué significa para una manifestación, “no ser la obra de la trascendencia”?... No ser la obra de la trascendencia significa para una manifestación, surgir y realizarse independientemente del movimiento por el que la esencia se arroja y proyecta precedentemente bajo la forma de un horizonte, surgir, realizarse y mantenerse independientemente del proceso ontológico de la objetivación, es decir, precisamente en la ausencia de toda trascendencia... El acto que se revela

«auto-revelación», «auto-aparecer» y «auto-donación» son las palabras que Michel Henry usa más a menudo para denominar el suelo que sostiene fenoménicamente la trascendencia, esto es, la esencia originaria de la manifestación.

Ahora bien, una cosa es aplicar nombres a la esencia de la manifestación y otra cosa distinta es fijar la estructura interna de tal esencia. Tratemos de entender ahora cómo concibe Michel Henry la esencia de la manifestación, esto es, tratemos de entender qué significa *inmanencia* para Michel Henry. *Inmanente es la esencia de la manifestación en tanto que tal esencia es de consuno el modo como la manifestación se realiza y aquello mismo que en esa manifestación se hace patente*. La esencia de la manifestación es inmanencia porque ella es esencia manifestándose a sí misma. Bien entendido que la esencia no se trasciende a sí misma para mostrarse sino que ella es, a la vez y en esencial unidad, lo mostrado y cómo se muestra lo mostrado: «la donación y aquello que es dado son lo Mismo, una auto-donación en un sentido original»<sup>9</sup>. Esta donación, esta manifestación unitaria de sí desde sí, esto es, la retro-referencia propia de la manifestación, es lo que designa el prefijo «auto» que aparece en las palabras utilizadas para designar la esencia de la manifestación<sup>10</sup>. Fijémonos ahora en que con esta delimitación de la noción de inmanencia, Michel Henry está asignando a tal concepto los caracteres formales que antes dijimos que venían exigidos por el requisito de autonomía de la esencia de la manifestación: si el mostrarse de una esencia de la manifestación no puede depender de un modo de manifestación distinto de ella misma entonces, como es obvio, la esencia de la manifestación ha de auto-mostrarse, es decir, ha de ser *inmanente* en el sentido en que Michel Henry entiende la inmanen-

---

independientemente... del movimiento por el que él se proyecta fuera de sí, se revela en sí mismo, de tal manera que este “en sí mismo” significa: sin rebasarse, sin salir de sí. Aquello que no se rebasa, que no se arroja fuera de sí sino que permanece en sí mismo sin abandonarse ni salir de sí es, en su esencia, inmanencia. La inmanencia es el modo originario según el cuál se lleva a cabo la revelación de la trascendencia misma y, como tal, la esencia originaria de la revelación» *EM*, pp. 279-280.

<sup>9</sup> HENRY, M.: *Phénoménologie Matérielle*, Presses Universitaires de France, 1990, p. 73.

<sup>10</sup> «la retro-referencia del acto de aparecer a sí mismo es lo que determina este acto en su esencia» *EM*, p. 289; «La auto-afección designa la retro-referencia a sí misma de la esencia de la manifestación, es decir esta esencia misma tomada en lo que constituye la posibilidad ontológica de su propia manifestación» *Ibid.*, p. 290.

cia. Ahora bien, esta delimitación «formal» de la noción de inmanencia deja todavía en el aire el problema de su realidad fenoménica. Michel Henry es consciente de ello:

«El problema del aparecer original lo hemos definido como un autoaparecer, es decir, como un aparecer en el cual es el aparecer mismo el que aparece, dando por supuesto que es este aparecer como tal el que produce su auto-aparecer. Podemos preguntarnos entonces si un auto-aparecer tal «existe», si él es otra cosa que un concepto especulativo y como tal problemático. En una fenomenología, los conceptos especulativos y problemáticos no tienen nada que hacer. En una fenomenología, «existir» no puede querer decir sino aparecer». («Phénoménologie non intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir», *Phénoménologie de la Vie I, De la Phénoménologie*, p. 115).

El verdadero problema estriba entonces en dilucidar si la estructura formalmente autónoma de la inmanencia «existe», esto es, dilucidar si la esencial retro-referencia de la manifestación a sí misma se muestra, dilucidar, en fin, si la inmanencia es una esencia fenomenicamente real<sup>11</sup>. Michel Henry pretende que esto es efectivamente así. Cuando se trata de acreditar esta pretensión Michel Henry suele apelar al carácter de la afectividad en su realidad viviente. En la vida afectiva, en el sentimiento, trasparece una experiencia sin distancia alguna, esto es, una experiencia que no «pone delante» aquello que en ella se muestra. Michel Henry entiende que lo que aquí se hace patente es una suerte de manifestación unitaria de sí desde sí, de tal manera que la inmanencia, es decir, la autonomía de la esencia de la manifestación, acreditaría aquí su efectiva realidad fenoménica<sup>12</sup>.

Esta presunta constatación de la realidad de la inmanencia es lo que permite a Michel Henry superar el contrasentido inherente al monismo ontológico. El acaecer real de una dimensión extático-trascendental puede ahora entenderse en tanto que situado en una au-

---

<sup>11</sup> «La posibilidad de la autonomía es lo que debe ser exhibido si la manifestación de la esencia es otra cosa que un voto» Ibid., p. 269; «La posibilidad [de la autonomía] cesa de ser abstracta, ella es otra cosa que una condición = x, si ella se exhibe en el campo que ella funda de la fenomenalidad como eso mismo que ella funda» Ibid. p. 270.

<sup>12</sup> «La identidad de lo que afecta y de lo afectado reside y se realiza, encuentra su posibilidad no teórica sino real, la efectividad de su efectuación fenomenológica, en la afectividad» Ibid., p. 581.

to-manifestación que se cumple sin distancia alguna. Es decir, la trascendencia puede ahora entenderse como esencia fenoménicamente real sobre el fundamento de la inmanencia<sup>13</sup>. La inmanencia manifiesta a la trascendencia y la hace así posible. «La inmanencia, dirá Michel Henry, es la esencia de la trascendencia»<sup>14</sup>.

Para terminar esta breve exposición de la posición de Michel Henry respecto al problema de la manifestación quiero hacer notar que, siendo la inmanencia el fundamento fenoménico originario de la trascendencia, su obra también testimonia, sin embargo, una oposición entre una y otra esencia como dos modos antagónicos de manifestación: de un lado la auto-manifestación unitaria de sí desde sí, de otro lado el mostrar que trasciende lo mostrado, que lo muestra en la distancia, poniéndolo delante y fuera de sí. Esta oposición es incluso utilizada por Michel Henry para aclarar la estructura interna de la inmanencia: todo aquello que se hace visible en un horizonte trascendental arraiga en la trascendencia pero, todavía más originariamente, en la obra de una manifestación ajena a tal visibilidad. Que el ver de lo visible esté sostenido en una manifestación que no «ve» nada, que no se exhibe fuera de sí, vendría a determinar a la inmanencia como lo invisible<sup>15</sup>. Por otra parte, como la inmanencia es el fundamento originario que sostiene el mundo aparente, éste no sería la realidad originaria. Si entendemos la trascendencia como aquello que conforma el modo de la manifestación de lo visible, de la apariencia mundana, por contraposición, la inmanencia viene a determinarse como el modo de manifestación invisible que originariamente sitúa, como la esencia de la vida *real* que se mantiene en la experiencia inmediata de su pathos<sup>16</sup>.

Aquí no se pueden detallar más las determinaciones positivas que Michel Henry refiere a la estructura interna de la esencia de la manifestación entendida como inmanencia. Tampoco es necesario. La crítica que a continuación va a realizarse pretende mostrar que la pretensión de determinar fenomenológicamente una esencia de la manifestación encierra un contrasentido. Al finalizar esta crítica se

<sup>13</sup> «La inmanencia es la esencia de la trascendencia porque ella la revela, pero, más precisamente y más profundamente, porque ella la revela de tal forma que la hace posible en su esencia» Ibid., p. 312.

<sup>14</sup> Ibid., p. 309.

<sup>15</sup> «En tanto que la esencia no se manifiesta en el mundo, en el medio puro de la visibilidad donde toda cosa deviene visible en sí misma, en tanto que ella no es ni esto ni aquello, la esencia es invisible» Ibid., p. 549.

<sup>16</sup> Cf. Ibid., p. 861.

pretende apuntar además cómo hay que entender, en nuestra opinión, el carácter fenoménico de la manifestación.

## 2. Crítica

Con el fin de llevar a cabo nuestra crítica es preciso recordar las dos condiciones inherentes a una esencia de la manifestación fenoménicamente real:

1. Ella ha de mostrarse.
2. Ella ha de conformar esencialmente todo mostrarse.

Estas dos condiciones sólo pueden conjugarse si la esencia de la manifestación es el fundamento esencial de su mostrarse como esencia. Es decir, si la esencia se hace manifiesta desde sí misma. Esta autonomía es, ya lo dijimos, un requisito formal inherente a una esencia de la manifestación. Ahora bien, una esencia de la manifestación sólo será fenoménicamente real si la autonomía que a ella es inherente no es un mero postulado sino algo que se muestra de suyo: la identidad entre el esencia de la esencia y la esencia mostrada *tiene que hacerse patente*. Fijémonos bien en la tensión que esto entraña. La autonomía de la esencia de la manifestación sólo será real, decimos, si la identidad de la esencia mostrada y de su esencia se *hace patente*. Aquí hay sin duda una grave dificultad porque, o bien se admite que este *hacerse patente* descansa en un fundamento ajeno a la esencia de la manifestación, o bien hay que postular que este hacerse patente es también la obra de la esencia, es decir, que hay que postular un nuevo requisito de autonomía. Obviamente, si se admitiera que la realidad de la autonomía de la esencia no descansa en la esencia entonces tal esencia no sería autónoma y, por tanto, tampoco sería la esencia originaria de la manifestación. Michel Henry es consciente de ello. Por eso afirma que la realidad del autoaparecer no se da «sino en su aparecer efectivo y por él, en su efectividad fenomenológica como tal incontestable»<sup>17</sup>. Pero no nos engañemos en esto: ¿cómo podría *hacerse patente* la estructura retro-referencial de la esencia sin «contar» justamente con un «hacerse patente» distinto de tal esencia? La pretensión de que la esencia de la manifestación se manifieste a sí misma es en verdad ilusoria. Una tal posibilidad, para poder hacerse efectiva, conllevaría un regreso al in-

---

<sup>17</sup> HENRY, M.: «Phénoménologie non intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir», *Phénoménologie de la Vie I, De la Phénoménologie*, p. 115.

finito que sólo podría cerrarse dando por supuesto un fundamento fenoménico que contradiría la autonomía de la esencia. La «realización» fenoménica de la autonomía es, por tanto, imposible. Dicho con otras palabras: las condiciones formales que constituyen la posibilidad de una esencia de la manifestación son fenoménicamente irrealizables. La manifestación pura carece, por tanto, de esencia fenoménica. O, si se prefiere decirlo todavía de otra manera: es de todo punto imposible determinar fenomenológicamente algo así como la esencia originaria de la manifestación pura.

Quien se rebele contra esta conclusión señalando que, independientemente de toda «argumentación formal», la esencia de la manifestación *se revela* como teniendo tal o cual forma, no hace sino dar palos de ciego, sin haber entendido que la *revelación* de una forma no puede determinar la forma de la revelación y, por tanto, que ninguna forma revelada puede asumirse fenomenológicamente como la forma de la manifestación. En todo caso y para ver más claro lo que acabamos de demostrar, puede ser ilustrativo considerar a continuación el modo como Michel Henry pretende acreditar la realidad de la inmanencia en la vida afectiva.

El modo como se hace patente la afectividad no tiene, sin duda, el carácter de un «mostrar poniendo delante»: la vida afectiva se muestra sin distancia alguna. Como Michel Henry muy bien señala, «la mirada objetivante... es incapaz de manifestar... una tonalidad afectiva»<sup>18</sup>. Por lo mismo, Michel Henry piensa que en la afectividad se constata la autonomía de la esencia de la manifestación, es decir, la esencial unidad de un manifestarse a sí desde sí:

«La afectividad es la esencia de la auto-afección, su posibilidad no teórica o especulativa sino concreta, la inmanencia misma tomada no en la idealidad de su estructura sino en su efectuación fenomenológica indubitable y cierta, ella es la manera como la esencia se recibe, se siente a sí misma, de tal manera que este «sentirse» como «sentirse a sí mismo» presupuesto por la esencia y constituyéndola, se descubre en ella, en la afectividad, como este sentirse a sí mismo efectivo, esto es, precisamente como sentimiento» *EM*, pp. 577-578.

Si esta constatación fuera fenoménicamente real a su través se estaría atestiguando la efectiva realidad de una esencia de la manifesta-

---

<sup>18</sup> *EM*, p. 684.



ción. Importa ver que esta presunta constatación fenomenológica es, en realidad, un mito. Consideremos el asunto «realmente», es decir, considerémoslo en su realidad fenoménica efectiva. ¿Acaso tenemos que en la vida afectiva el sentimiento se haga patente a sí desde sí, como Michel Henry pretende?<sup>19</sup> En absoluto se muestra tal cosa. El sentimiento se hace ciertamente patente sin la mediación de distancia alguna pero en ningún caso es cierto que el fundamento originario de este hacerse patente sea el sentimiento mismo. En ningún caso se aprecia que el sentimiento se muestre *desde sí mismo*. La estructura formal de la autonomía no se constata en la manifestación del sentimiento. La estructura interna de la inmanencia que supuestamente conforma la manifestación no comparece, por tanto, de manera fenoménicamente real. Las siguientes citas pueden valer como ejemplos del modo como Michel Henry hace violencia a la descripción de los fenómenos para constatar lo que no puede ser constata-do, esto es, una esencia real de la manifestación:

«Aquello que el odio revela es el odio mismo y nada más, aquello que revela el amor, es el amor... de esta manera todas nuestras tonalidades, todos los sentimientos revelan en la medida en que ellos se revelan, en tanto que ellos constituyen ellos mismos el contenido de la revelación que se realiza cada vez en ellos» *EM*, p. 693.

«El sentimiento, un sentimiento cualquiera, no se revela solamente a sí mismo en sí. En tanto que se revela a sí mismo, en tanto que se revela a sí mismo y que revelarse así a sí mismo, experimentar a sí mismo, es el acto de la esencia, el absoluto, se revela el absoluto, la esencia del absoluto idéntica a la afectividad misma» *EM*, p. 841.

Obviamente no hay contenido fenoménico alguno que nos permita afirmar que el odio o el amor realice su propia revelación. El odio o el amor se revelan. Pero, ¿dónde se muestra que el odio revelado sea el fundamento de su propia revelación? Evidentemente en ningún sitio. No es el sentimiento lo que conforma la manifestación del sentimiento. La retro-referencialidad de la manifestación no se

---

<sup>19</sup> «Es por él mismo por lo que el sentimiento es afectado en su afectividad, en aquello que hace de él un sentimiento, es él mismo el que revela, él mismo y nada más» *Ibid.*, p. 705.

<sup>20</sup> Que la fenomenalidad de la *cogitatio* no puede determinarse nunca por la *cogitatio* misma es algo que Michel Henry reconoce ambigüamente en ocasiones. Cuando esto sucede Michel Henry termina apelando abruptamente al auto-apare-

constata en absoluto en la afectividad<sup>20</sup>. Ni siquiera hace falta añadir que incluso si se concediera que algo así como una estructura retro-referencial se «hace patente» en la afectividad, el fundamento de tal «hacerse patente» y con ello la manifestación misma, seguiría quedando perfectamente indeterminada.

Los contrasentidos a que da lugar la determinación de una esencia de la manifestación se hacen particularmente visibles en el modo como inmanencia y trascendencia se amalgaman en el pensamiento de Michel Henry. Fijémonos en que si la inmanencia es realmente la esencia de la manifestación eso sólo puede querer decir que la manifestación pura de todo lo manifiesto es inmanente. Para Michel Henry esto es en parte así, es decir, en cierto sentido él entiende la inmanencia como la esencia de todo lo mostrado y, por eso, determina la esencia de la trascendencia como inmanencia. Ahora bien, sólo en parte, porque lo que a continuación se nos dice es que inmanencia y trascendencia son dos modos de manifestación contrapuestos e irreductibles. Pero esto, evidentemente, no tiene sentido ninguno: si la trascendencia encuentra su manifestación en la inmanencia, la trascendencia no es ya propiamente un modo de manifestación sino algo de suyo manifiesto. En la obra entera de Michel Henry encontramos, sin embargo, una renuencia de principio a dar ese paso inevitable que conduce a un «monismo ontológico» de nuevo cuño, un monismo donde la inmanencia tiene que concebirse como la esencia que engloba sin más todo lo mostrado. Es conveniente demorarnos en considerar de dónde brota esta renuencia.

Lo que acabamos de decir puede expresarse de esta manera: si la inmanencia es la esencia de la manifestación, ella debe ser también el fundamento fenoménico esencial del mundo. En Michel Henry la inmanencia es en cierta manera el fundamento fenoménico esencial

---

cer de la Vida absoluta, de la Carne, como fundamento sustantivo originario de la fenomenalidad. Pero una apelación así tiene poco sentido cuando ni la realidad del carácter retro-referencial del aparecer ni la realidad de una sustancialidad inmanente se ha salvaguardado fenoménicamente. A decir verdad tal apelación es ya sólo la insistencia en una pre-concepción fenoménicamente injustificada: «La *cogitatio* se revela a sí misma. En eso consiste su esencia: en el hecho de revelarse a sí en ausencia del mundo y de todo lo que en él se ve. La *cogitatio* es una auto-revelación... Que la *cogitatio* se revele a sí misma no es precisamente obra suya. No es la *cogitatio* la que se lleva a sí misma a esta condición que es la suya: solamente en la auto-revelación de la Vida absoluta es ella una *cogitatio*... lejos de que el *cogito* sea un punto de partida y la *cogitatio* un dato suficiente en sí mismo, el uno y la otra no son sino el resultado de una generación» (*Incarnation, une Philosophie de la Chair*, Éditions du Seuil, octubre 2000. pp. 126-7).

del mundo pues la realidad de la trascendencia es inmanente y la trascendencia misma es el modo como el mundo se manifiesta. Ahora bien, lo que, por otra parte, Michel Henry pretende decirnos, es que la Vida inmanente no constituye la realidad del mundo como tal sino su fundamento *trascendental*. Para Michel Henry la Vida inmanente es Vida trascendental. El mundo no pertenece en puridad a la esfera de la inmanencia<sup>21</sup>. A la Vida inmanente, a la Vida trascendental, al ámbito de lo invisible, se contraponen el mundo en tanto que ámbito de lo visible, aparente, irreal:

«Hay dos modos específicos y fundamentales conforme a los cuales se cumple y se manifiesta la manifestación de lo que es. En el primero de estos modos el ser se manifiesta fuera de sí, se irrealiza en el mundo, es su luz, el puro medio de visibilidad donde son visibles las cosas, donde el ente se manifiesta... en el segundo de estos modos, en el sentimiento, el ser surge y se revela en sí mismo, se acopla consigo y se experimenta, en el sufrimiento y en el goce de sí, en la profusión de su ser interior y vivo» *EM*, p. 861.

Michel Henry, ya lo hemos dicho, se esfuerza siempre por salvar este «dualismo ontológico»<sup>22</sup>. Ahora bien, lo que no puede ocultarse aquí es que esta dualidad o contraposición es irreconciliable con una determinación de la esencia de la manifestación como inmanencia. Para poner la inconsistencia de relieve basta con considerar la

---

<sup>21</sup> Que esto es así puede ser ejemplificado por esta distinción entre el cuerpo originario, inmanente, y el cuerpo orgánico, trascendente: «Sin duda el cuerpo trascendente no pertenece a la esfera de la inmanencia absoluta, parece haber cierto abuso en identificar su ser con el del cuerpo originario que es el ser subjetivo del ego. Tampoco hemos procedido nosotros a tal identificación; nosotros hemos mostrado más bien que el ser del cuerpo orgánico es un ser abstracto, que no tiene por sí mismo ni autonomía ni suficiencia ontológica. Es en realidad la unidad del ser de la vida absoluta del ego el que le funda y el que le permite existir. Es el ser de aquel que conforma todo el ser del cuerpo orgánico, aunque no se confunda con él, como la visión no se confunde con el término que es visto» HENRY, M.: *Philosophie et Phénoménologie du Corps*, Presses Universitaires de France, 1965, p. 174.

<sup>22</sup> «Estamos entonces en presencia de dos seres y el dualismo ontológico, no siendo una dualidad análoga a la que se da entre dos elementos del mundo, no deja de poner una dualidad real, dualidad radical a decir verdad, pues los dos seres de los que se trata aquí ni siquiera se separan sobre el fondo de una estructura común sino que difieren en su misma esencia, en su origen ontológico que se refiere a dos regiones absolutamente heterogéneas del ser» HENRY, M.: *Philosophie et Phénoménologie du Corps*, p. 166.

siguiente pregunta: ¿qué carácter tiene la manifestación que sostiene la esfera de la inmanencia absoluta y la esfera de la trascendencia mundana? O, dicho en otras palabras, ¿Qué carácter tiene la manifestación que sostiene la experiencia en su unidad? La respuesta de Michel Henry al respecto ya la sabemos:

«La unidad de la experiencia, que es la unidad de la vida y del ser trascendente, encuentra su fundamento en la existencia de una subjetividad absoluta que se trasciende hacia un mundo porque ella es en ella misma el medio dónde se realiza, de una manera originaria, la revelación a sí de este acto de trascendencia» M. Henry, *Philosophie et Phénoménologie du Corps*, p. 162.

Claro está: porque para Michel Henry la inmanencia, la vida absoluta que se revela a sí, es la esencia de la manifestación, ella no puede ser sino el medio donde toda experiencia se manifiesta. Ahora bien, si la inmanencia es la forma de toda manifestación, si se nos dice que «la afectividad constituye, no un contenido de la experiencia sino su forma, la forma de toda experiencia posible en general, la fenomenalidad ella misma como condición de todos los fenómenos»<sup>23</sup>, ¿cómo puede entonces contraponerse Vida inmanente y mundo? ¿Cómo puede decirse que hay una «heterogeneidad irreductible entre lo invisible y lo visible, que estas estructuras... subsisten una separada de la otra, cada una en la positividad de su efectividad propia»<sup>24</sup>? ¿Cómo puede decirse, en fin, que la Vida inmanente es Vida trascendental respecto al mundo?

Si hay algo así como una dualidad ontológica vida-mundo, la habrá tan sólo porque tal dualidad es *fenoménicamente patente*. La manifestación pura no puede identificarse con uno de los dos términos de la dualidad, justamente porque de lo que se trata en ella es del fundamento fenoménico dónde tal dualidad, de haberla, se hace patente<sup>25</sup>. En el pensamiento de Michel Henry, sin embargo, la de-

---

<sup>23</sup> *EM*, p. 667.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 561.

<sup>25</sup> Los siguientes textos revelan este equívoco o, mejor, esta ambigüedad de principio: «La Vida no es nada más que lo que se auto-revela» HENRY, M.: *Yo Soy la Verdad*, Sígueme, 2001. p. 38; «Este “sentirse a sí misma” de la vida es la forma primordial de toda fenomenalidad concebible» *Ibid.*, p. 68. Y, sin embargo: «El modo de revelación propio de la Vida difiere fundamentalmente del modo de revelación del mundo. Ya que el mundo revela, también hace manifiesto, pero en el “afuera”, poniendo cada cosa, en cuanto la ha visto, fuera de sí» *Ibid.* p.40.

terminación de la esencia de la manifestación pretende valer como determinación de la esencia de la vida subjetiva entendida como realidad sustantiva contrapuesta a la realidad del mundo<sup>26</sup>. Que el problema de la manifestación pura se vea envuelto en estas identificaciones y contraposiciones se debe tan sólo a que la investigación está dirigida por intereses ajenos al problema mismo. No es la manifestación pura en que «vida subjetiva» y «mundo» se manifiestan lo que dirige la investigación, sino el interés por establecer la Vida subjetiva como realidad fenoménica originaria. *Michel Henry acaba contraponiendo la manifestación pura al mundo sólo para dotar de contenido esencial a una Vida subjetiva que ha sido previamente pensada como realidad fenoménica originaria.* El problema de la manifestación pura se modifica y pervierte de manera que es frente al mundo como ella va a ganar la apariencia de poder determinarse esencialmente.

### 3. Manifestación sin esencia

Al margen de estos equívocos, lo que Michel Henry sí ha visto claramente en sus consideraciones en torno a la manifestación pura es que ella no tiene originariamente el carácter de un «mostrar poniendo delante», esto es, que lo mostrado no se muestra originariamente en el despliegue de una diferencia. Michel Henry ha comprendido también que la intencionalidad no podría determinar el carácter originario de la conciencia pues la intencionalidad misma, para ser real, necesita de una manifestación que la haga posible. Hasta entonces, la intencionalidad y la trascendencia habían sido los conceptos fundamentales a partir de los cuales el análisis fenomenológico se articulaba y daba cuenta de todo fenómeno. Que esto no es posible lo ha visto Michel Henry con gran claridad y es mérito suyo haber puesto en cuestión ese supuesto de la fenomenología. Su error capital, sin embargo, ha sido pensar, a continuación, que la manifestación pura habría de estar conformada esencialmente de otra manera, como inmanencia. Pensar que la inmanencia habría de

---

<sup>26</sup> «La revelación originaria es su propio contenido a sí misma. El “modo como se da” esta revelación es un ser real. Este fenómeno, o más bien esta manera de ser un fenómeno... que es un ser concreto es lo que se designa bajo el título de “ego”» *EM*, p. 52; «La ipseidad de la esencia, su auto-afección en la inmanencia de la afectividad pura, eso es el ser del sujeto como sí mismo efectivo y concreto» *Ibid.*, p. 584.

ser la forma que engloba todo fenómeno. La forma de toda forma<sup>27</sup>. La manifestación pura no tiene, sin embargo, esencia ni forma alguna. Consistir en esto o lo otro, tener tal o cual estructura esencial, es sólo posible como *fenómeno*. «Manifestación pura» es un concepto que originariamente no designa un fenómeno sino el hacerse patente de todo fenómeno. La manifestación pura no mienta estructura esencial alguna. O, si queremos: el fundamento esencial de lo que se muestra no es fenomenológicamente determinable.

Es quizá inevitable que lo que acabamos de decir produzca alguna perplejidad. A fin de cuentas, cuando dejamos indeterminada la manifestación pura, ¿no dejamos flotando en el aire la categoría fenomenológica fundamental? Demos la palabra a Michel Henry precisamente en tanto que crítico de la posición que aquí estamos defendiendo:

«Pero ¿puede ser despojado el aparecer de toda significación y de todo contenido fenomenológico efectivo? Aquello que hace de él lo que es, eso no es ni una palabra ni un concepto, menos todavía la idea indeterminada de un aparecer omnivalente... Si el elemento fenomenológico que sirve de soporte y funda un sistema de pensamiento cae en una indeterminación total, o sea en un formalismo vacío, si se prescinde de todo análisis riguroso del modo de manifestación propio a la venida del aparecer en sí mismo según su sustancialidad fenomenológica propia, entonces la donación pura... no tendría ya sino una relación verbal con la fenomenología. Los conceptos puros de donación... son en sí mismos [sólo] conceptos» («Quatre principes de la phénoménologie», *Phénoménologie de la Vie I, De la Phénoménologie*, pp. 103-104.)

Una respuesta adecuada a esta nota exigiría un desarrollo mayor del que aquí podemos hacer. En ella hay, sin duda, algo bien visto que debe ser conciliado con lo que anteriormente hemos establecido. Quizá lo primero que debemos decir, a este reparo, es que, lejos de que la indeterminación de la manifestación pura constituya, sin más, una deficiencia para la auto-comprensión de la fenomenología, hay que pensar que sólo hay lugar para la fenomenología si el mos-

<sup>27</sup> «La afectividad es la forma de la forma, la esencia de la esencia. Por esta razón, de esta manera, la forma es afectiva, no como la simple forma de los objetos, como la condición ontológica de su posibilidad, sino en tanto que esta forma de los objetos es ella misma posible» *EM*, p. 638.

trarse de lo que se muestra se asume en su indeterminación absoluta. Cuando, por el contrario, la manifestación pura se convierte en objeto de una determinación esencial, cuando se hace de la «conciencia pura» una *región material* esencialmente determinable, la fenomenología estrangula, en cierto sentido, su propia pretensión de legitimidad. Si la fenomenología prescribe que toda determinación remita a lo manifiesto en tanto que tal, si lo manifiesto es el único suelo de legitimidad que ella conoce, una esencia de la manifestación pura no podrá nunca determinarse fenomenológicamente sin caer en un círculo vicioso<sup>28</sup>. Corresponder a la posibilidad de una fenomenología pura conduce a la necesidad de asumir que el tema esencial de la fenomenología es lo que aparece y no el aparecer puro de lo que aparece. «Sentido» quiere decir siempre sentido fenoménico, sentido fenoménicamente manifiesto. Tener tal o cual sentido, «ser» esto o lo otro, lo hay sólo en tanto que manifiesto. Hablar de la manifestación pura de lo manifiesto no tiene sentido fenomenológico alguno. Que la manifestación pura no sea fenomenológicamente determinable no disuelve sino que salva la auto-comprensión de una fenomenología pura.

Ahora bien, en otro sentido, la nota anterior sí apunta a un problema efectivo que reclama solución. Y es que, lo que aquí se ha defendido implica, a fin de cuentas, que la manifestación pura no es, en verdad, un concepto fenomenológico, es decir, que no es un concepto fijado a un sentido fenoménico. En el fondo, hablar de la manifestación pura de lo manifiesto tiene fenomenológicamente tan poco sentido como mentar aquello que está «más allá de todo fenómeno». Y en este punto, lo que el texto de Michel Henry sí nos exige es una aclaración fenomenológica positiva de la fenomenalidad, es decir, del modo como se muestra lo que se muestra. Y es que,

<sup>28</sup> A continuación de la nota que acabamos de citar señala Michel Henry lo siguiente: «La desaparición de la vida oculta todo-poderosa... dejaría expedito el lugar a la especulación tradicional, a una filosofía del lenguaje separada de un basamento en la Verdad, libre de desplegar sin fin sus invenciones verbales y sus juegos de palabras» «Quatre principes de la phénoménologie», *Phénoménologie de la Vie I, De la Phénoménologie*, p. 104. Es lo contrario lo que es cierto: un basamento en la Verdad será fenoménicamente originario y coherente sólo si tal basamento no puede determinarse en su esencia (si, por tanto, no depende de ninguna otra forma de verdad). La Verdad originaria es la patencia fenoménica que, como tal, está fenoménicamente indeterminada. Es la asunción de una Vida sustancial autónoma lo que introduce la arbitrariedad fenomenológica, lo que carece de legitimidad fenoménica originaria. Es su asunción la que rompe la posibilidad de una fenomenología pura coherente consigo misma.

aunque no podamos hablar con sentido de una manifestación pura, sí tiene sentido decir, en un cierto sentido, que lo que se muestra se hace patente. Sin duda podemos decir que un sentimiento se hace patente, que un objeto se hace patente, que un ponerse a atender se hace patente etc. El problema entonces es entender qué quiere decir aquí este «hacerse patente» si, como hemos visto, no puede designar ya la manifestación pura de todo lo manifiesto. ¿A qué sentido fenoménico nos referimos entonces? ¿Qué es lo que propiamente decimos cuando señalamos que algo se hace patente? A mi entender, «hacerse patente» dice lo mismo que advenir temporalmente. El concepto fenoménico de «manifestación» o «patencia» mienta el advenir a la realidad y esto no es otra cosa que la distensión temporal de lo que se muestra. Si todo lo que se muestra se muestra distendiéndose en el tiempo, la distensión temporal es, entonces, la fenomenalidad misma: fenomenalizarse es distenderse en el tiempo. Tenemos así un concepto de manifestación con sentido fenoménico, es decir, uno que no mienta la manifestación pura de lo manifiesto sino la manera como se conforma fenoménicamente lo manifiesto.

Soy consciente de que lo que acaba de decirse difícilmente se admitirá porque casi toda la tradición fenomenológica ha pensado el tiempo desde la intencionalidad y la trascendencia. Es decir, en la fenomenología se ha perseguido casi siempre dar cuenta del tiempo a partir de un análisis intencional. Que esto sea así no sorprende: una vez que la intencionalidad o la trascendencia se acogen como la esencia de la manifestación pura, el tiempo mismo tienen que ser comprendido, a la fuerza, a partir de un análisis fenomenológico intencional o extático-trascendental<sup>29</sup>. Pues bien, en mi opinión, al ha-

---

<sup>29</sup> Esta es en el fondo la misma razón por la que Michel Henry, al pensar la esencia de la manifestación como inmanencia, tenía que verse obligado a pensar la distensión del tiempo, ya no a partir de una síntesis intencional, sino como un continuo auto-afectivo, es decir, tenía que verse obligado a pensar el tiempo tomando como base una esencia inmanente: «Cuando la sensación originaria se retira, hay algo que no se retira, es, decimos, su esencia como auto-afección de la vida. Eso que permanece no es por tanto como una sustancia inmodificada en medio de la variación universal, como una piedra en el fondo del río –es el historial del absoluto, la eterna venida a sí de la vida. Porque esta venida no cesa de realizarse, lo que permanece es el cambio, no la dehiscencia y el escape fuera de sí a cada instante sino aquello que, al contrario, en la experiencia de sí y como la implosión de esta experiencia, llega a sí, se apropia de sí, crece en su ser propio. Lo que permanece es el crecimiento. El crecimiento es el movimiento de la vida que se cumple en ella en razón de aquello que es, de su subjetividad». HENRY, M.: *Phénoménologie Matérielle*, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 54-55.



cer esto, la fenomenología ha subsumido la distensión temporal originaria por medio de categorías derivadas, esto es, por medio de categorías cuyo sentido sólo se manifiesta en la distensión temporal misma. Los equívocos que aquí anidan llegan tan hondo que no pueden desenmarañarse sin una revisión de principio de los conceptos fenomenológicos fundamentales y, sobre todo, de los conceptos de fenómeno, intencionalidad y de tiempo. Esta revisión, obviamente, no va a ser realizada aquí. Aquí me voy a limitar a apuntar mi posición que, es cierto, va a tener que quedar señalada de una manera telegráfica y un tanto dogmática. Mi posición es la siguiente: ni la intencionalidad ni la trascendencia constituyen la esencia de la manifestación, tampoco la inmanencia al modo como Michel Henry la entiende; la manifestación carece, en realidad, de esencia; más aún, hablar de manifestación en un sentido puro no tiene sentido fenomenológico alguno. De la manifestación pura hay que distinguir la fenomenalidad, esto es, el hacerse patente, la manera como adviene lo manifiesto. La fenomenalidad, esto es, el hacerse patente de lo manifiesto, es distensión temporal. Dicho con otras palabras: fenomenalidad, hacerse patente, dice lo mismo que tiempo.

El reparo obvio a lo que acabamos de decir es el siguiente: si la distensión temporal indica el modo como lo manifiesto se hace patente, ¿cómo se hace entonces patente la distensión temporal? ¿No presupone la distensión temporal un *hacerse patente* distinto de él misma? ¿No volvemos a toparnos, en fin, con las paradojas inherentes a una determinación de la manifestación pura? Lejos de pensar que estos problemas afecten a la posición que acaba de ser expuesta, creo que dicha posición es la única superación fenoménicamente real de los mismos. Lo que más arriba se ha pretendido decir no es que la distensión temporal *se haga patente* sino que el hacerse patente mismo es la distensión temporal. Es decir, negamos que haya un hacerse patente de un lado y una distensión temporal de otro: hacerse patente es lo mismo que tiempo y lo que aquí estamos diciendo es que eso mismo es la realidad fenoménica de lo manifiesto, su fenomenalidad. Al pedir explicaciones sobre la manifestación de la distensión temporal pueden querer decirse dos cosas. En primer lugar, uno puede estar cuestionándose sobre la manifestación pura como fundamento de la distensión temporal. A esto respondemos que esta manifestación pura no es un concepto fenomenológico. La distensión temporal es fenoménicamente real, pero la manifestación pura que sostiene tal fenómeno no es fenomenológicamente determinable. Si en realidad aquello por lo que uno se cuestiona es el ha-

cerse patente de la distensión temporal, lo que hace es separar implícitamente el hacerse patente y la distensión temporal, es decir, piensa, por ejemplo, que el hacerse patente como un mero aparecer en un instante puntual y se imagina a continuación que la distensión temporal tiene que explicarse a partir de este aparecer. Y esto sí que es verdaderamente dar la vuelta a las cosas porque si hay algo meridianamente claro es que el hacerse patente de lo manifiesto no tiene el carácter una presencia en un infinitésimo temporal. Contra todo esto decimos: ni la distensión temporal se hace patente ni el hacerse patente se distiende temporalmente; originariamente no hay un hacerse patente que luego se distienda temporalmente como no hay una distensión temporal que luego se manifieste; la patencia de lo manifiesto, la fenomenalidad, es la distensión temporal. Por eso mismo no tiene sentido problematizar el hacerse patente de la distensión temporal.

Los dos mayores problemas que arrastra la fenomenología son la determinación fenomenológica del tiempo y la determinación fenomenológica de la fenomenalidad de lo manifiesto. Ambos problemas son, en realidad, las dos caras de un único problema. Pero lo verdaderamente errático, lo que verdaderamente hace insoluble el problema, es pensar que se trata de un problema que tiene que explicarse y articularse a partir de lo que se hace patente. En el fondo se trata entonces de un pseudo-problema. Tiempo, patencia: no se trata de fenómenos que necesiten de complicadas matizaciones, articulaciones y síntesis para ser originariamente comprendidos. Todo lo que la fenomenología necesita es entender esto y limitarse a decir la palabra de lo originario sin pretender «dar cuenta» de ello. De lo originario no puede darse cuenta por lo derivado. Hasta ahora, sin embargo, el quehacer fenomenológico sigue empeñado en articular, construir y dar cuenta de cómo se manifiesta el tiempo. En mi opinión la fenomenología no saldrá nunca de ese laberinto, no tomará conciencia de los pseudo-problemas en que ella se ha metido, mientras no asuma que el tiempo es la fenomenalidad, el hacerse patente de lo manifiesto. No la manifestación pura del fenómeno sino el concepto fenoménicamente más originario de manifestación.

*Noviembre de 2005*

José Ruiz Fernández

Doctor Investigador de la Universidad Complutense de Madrid  
Becario postdoctoral del MEC en la Universidad de Wuppertal