

Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry

Miguel García-Baró

Michel Henry, uno de los representantes del Nuevo Pensamiento, que comienza convirtiendo a todo el hombre en pura pregunta que atraviesa las capas endurecidas de la verdad tradicional, está convencido de que la riqueza de la tradición occidental es tan grande que cree que lo esencial de lo que él descubre como lo impensado en Europa se le ha destacado gracias, en buena parte, a la labor magisterial de las figuras más célebres de la propia filosofía europea. Y esto sucede, sobre todo, con Maine de Biran y Descartes. Lo que pretende defender Henry es que la luz del mundo mismo es el verdadero soporte del *videre* (ver) cuando el hombre se entrega enteramente en sus manos y piensa como si nada más hubiera que su relación al mundo.

I

Desde que Hegel abrió los ojos de los pensadores europeos a la posibilidad de que hubiera terminado la filosofía con su milenaria tarea, se repiten los ensayos por probar que tal hazaña increíble, puesto que ha revelado ser perfectamente indeseada y perfectamente inútil, esconde una verdad mucho más interesante, que no podía salir a la luz más que después de que se consumara la labor tradicional de la filosofía. Esta verdad, se enuncie en particular como se enuncie —pues ha habido muchos pensadores que han intentado formularla, desde el viejo Schelling—, tiene siempre de común que, en definitiva, “el pensamiento de Occidente ha sido incapaz de apoderarse de lo único que importa”; y la factura de ello no es otra que “su inevitable descomposición”¹. Fin, pues, de la filosofía, pero continuidad del pensar; o, quizá mejor, fin de la filosofía y liberación radical del pensar, que habría dormido un sueño —activísimo, eso sí— de dos mil quinientos años.

Llamemos, convencionalmente, *nuevo pensamiento*, como quería Franz

¹ Se trata de expresiones literales de la primera página de *Généalogie de la psychanalyse* (París, P.U.F., 1985, p. 5), el brillante curso de Michel Henry acerca del origen de la noción trascendental de *vida* que él sitúa en el centro de su *fenomenología material*.

Rosenzweig, a esta visión de los problemas intelectuales decisivos de Europa.

Como es lógico suponer, los filósofos europeos han sospechado en muchos casos que existía realmente la posibilidad de este error fatal por los espacios de la imaginación cansada. De hecho, la idea de que la consolidación intelectual de la existencia europea podía estar montada sobre el abismo, es típica de la Europa posterior a la revolución burguesa en Francia, y hunde sus raíces en las conmociones del Renacimiento, y, en especial, en la escisión confesional del cristianismo y las guerras feroces y los equilibrios insatisfactorios a que dio lugar. No hay otra cultura de ámbito mundial que esté tan acechada como la europea por el pensamiento o la pesadilla de que ha lanzado las trayectorias de su vida histórica por derroteros que no han sido trazados, en realidad, sobre la tierra en que se vive. Desde luego, el caso ejemplar de esta sospecha extraordinaria es el de Descartes, que, como en la fulguración de una particular gracia del cielo, contempló repentinamente cómo Europa —y, en definitiva, el mundo entero, incluso el que se hallaba al margen de lo característico de la vida europea— se sostenía sobre los cimientos de un conjunto de presuntas verdades que en realidad no lo eran en absoluto. Aquel hombre, en quien tan repetidamente se ha visto la imagen acabada del desdén, tuvo la visión de que los saberes fundamentales que organizaban la vida de todos desde que había hombres en el mundo, eran castillos en el aire. Y castillos cuya endiablada complicación no podía explicarse sino a la luz de los modelos más claros del funcionamiento sistemático de la imaginación y el capricho, esto es: los juegos de los niños, los ensueños nocturnos, las obsesiones de la locura, las manías de la vejez, los intereses de la magia...

Una vez y otra se repite en nuestra historia de milenios la aparición de un hombre que despierta al hecho formidable de que él es el único que ve la en medio de la multitud de los que pasan su vida sin sentir el contacto con la realidad auténtica. El pensamiento no tiene imagen mejor que la de la vigilia de ese único despierto, que, dada la situación en que de improviso descubre estar, se ve investido de la función de centinela de un castillo a merced de cualquier enemigo; y ello, probablemente, muy a pesar suyo, que nunca se había propuesto él llevar una vida de esencial servicio a una comunidad de la que, por lo demás, se sabe escindido.

Pero tampoco podemos pretender que todas las figuras de los pensadores siguen este modelo que hallamos en Heráclito o en Epicuro o en Descartes, y, en su máxima forma, en Sócrates —y que comparten otras culturas, que denominan el Despierto, *Buddha*, al héroe que realiza paradigmáticamente la aspiración casi secreta de toda ella—. Muchos constructores de la larga tradición que es la Filosofía se han contentado con el papel de *escolásticos*, de transmisores fieles de la tradición o leves enriquecedores de lo ya levantado por sus ancestros en ella. Es muy curioso considerar cómo Sócrates ha legado a la posteridad la tradición de vivir lo menos tradicionalmente que fuera posible, y ello hasta el punto de que un número

grande de sus seguidores se han sentido llamados, justamente, a no ejercer de rebeldes que rompen con lo heredado, sino, muy al contrario, al modesto trabajo socrático de mantener, tan sólo —pero ello es difícilísimo—, el nivel alcanzado ya por la tradición de quienes fueron sus maestros. Hay, por decirlo brevemente, dos polos o dos modelos existenciales del socrático, aparentemente alejadísimos, pero que tienen ambos en común la experiencia —es más que una mera idea— de que su actividad no es sino la respuesta inevitable que han de dar ellos a la modalidad en la que lo real se les opone y les incita. Aunque pueda ocurrir que esta experiencia de esencialísima pasividad respecto a la misión que lo real encomienda se viva en la forma de la necesidad de romper con toda necesidad, porque de este estilo de socratismo que repudia ferozmente a Sócrates no está en modo alguno falta nuestra tradición. Se ha podido creer, por ejemplo, que esta desviación colosal de la realidad que habría sido la historia del Pensar bajo la forma de la Filosofía ha sido debida, sobre todo, a su inspiración socrática.

Y, sin embargo, nada hay más socrático que volverse con una interrogación absoluta hacia el pasado —y hacia el futuro próximo que este pasado ha vuelto ya inevitable—. Volverse hacia la Totalidad no ya empujando el arma de una pregunta inaudita, sino convertido todo el hombre en pura pregunta, en pura fuerza que atraviesa las capas endurecidas de la verdad tradicional. Y, desde luego, sólo si realmente un hombre se ha vuelto en esta manera pregunta y fuerza interrogativa, puede sucederle que le embarque el pensamiento por el que comienza el Nuevo Pensamiento.

En efecto, la clave de éste no está en ningún otro lugar que en vislumbrar, porque la realidad lo impone, que es posible que tantos descendientes díscolos u obedientes de Sócrates, y hasta el propio Sócrates, y hasta el Despierto en cualquier parte del mundo o de los cielos en que lo hallemos, hayan estado todos bajo la influencia soporífera de una Respuesta de tanto poder y tanta convergadura, que bajo su sombra aplastante no les haya sido dado comprender que preguntaban aún bajo un cobijo, y no ya por fin a la intemperie.

II

Michel Henry, uno de los representantes más audaces del Nuevo Pensamiento entre nuestros contemporáneos, está convencido, precisamente, de que la riqueza de la tradición occidental es tan grande, que, a pesar de que él mismo haya acuñado frases tan terriblemente tajantes como las que he citado ya, acerca de la incapacidad colosal y cargada de desgracia en la que esta tradición se ha visto encerrada, cree también que lo esencial de lo que él descubre como lo Impensado de Europa se le ha destacado gracias, en buena parte, a la labor magisterial de las figuras más célebres de la propia Filosofía europea. Y esto sucede, sobre todo, con Descartes y con Maine de Biran —puesto que los otros pensadores de fama de los que se reconoce

deudor Henry son ya todos ellos gentes que han trabajado después de Hegel: Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Husserl, Freud—.

El magnífico ensayo que Henry ha dedicado a Descartes —y que debe ser estudiado como un prólogo a toda su obra, ya que ésta gusta de entenderse a sí misma como la *difícil repetición* del *cartesianismo de los comienzos*— comienza con esta medida y desmedida alabanza: “Lo que confiere al proyecto cartesiano su carácter fascinante y le conserva aún hoy su misterio y su atractivo, es que se confunde con el proyecto mismo de la filosofía”².

Misterio fascinante, pues, es el proyecto cartesiano, a ojos de Henry, en la radical pureza, en la sencillez de su principio. Éstos son términos de alcance casi religioso, y se podrá ver que la analogía está mucho más fundada que en la mera casualidad de un posible entusiasmo pasajero.

El mismo Henry nos dice, inmediatamente, algo acerca de lo que constituye la fascinación del principio mismo de la aventura intelectual cartesiana: “una filosofía radical y primera es la búsqueda del Comienzo”. La búsqueda alerta, y no la captura ilusoria y que nos llena de sueño, y que, además, nos ha de parecer, cuando haya ya pasado un tiempo precioso, un tesoro que, después de tanta indagación, se nos ha vuelto ceniza entre las manos. Y búsqueda del Comienzo, de lo Antiguo; pero no del primer día de la historia o de la primera piedra de la realidad, con los que apenas podríamos hacer otra cosa que abrir un museo. Aquí se trata de un Comienzo tan enteramente tal que no cesa de empezar, de modo que es, al mismo tiempo, comienzo de sí mismo y raíz del sentido de todo lo demás, incluyendo la búsqueda en la que Descartes, Henry o nosotros podemos participar.

Por esto mismo, Descartes no cometió la ingenuidad de proponer un método para su exploración, como quien descubre el mapa de la isla del tesoro. Ju tamente su grandeza estriba, en otra buena parte, en haber sostenido que había de serle reconocido que cada uno de los pasos realmente dados por su pensar transcurría, ya de entrada, en el territorio privilegiado del Comienzo.

Henry, pues, se rebela contra la interpretación más en boga hoy del pensamiento cartesiano, que ha sido muy favorecida por la autoridad de Heidegger. Henry no cree tanto como los partidarios de Heidegger en la linealidad de la historia del pensar *filosófico*, y menos aún cree que, dentro de esa continuidad tan férrea mantenida siempre, Descartes sólo señale, por decirlo de alguna manera, el principio del precipicio, el punto de inflexión a partir del cual el movimiento de caída y olvido en que consistiría la Filosofía se acelera prodigiosamente. Muy lejos de esto, Henry opina que lo más nuevo del Nuevo Pensamiento está ya visto y, en ocasiones, claramente tematizado por Descartes —y por el gran cartesiano que fue Maine de Bi-

² *Op.cit.*, p. 17. Hay que tener en cuenta que Henry no es partidario, en absoluto, de hablar del *fin de la Filosofía*, porque, con muy buen acuerdo, piensa que un eslogan semejante, si no se dispone de tiempo para explicarlo a fondo, sólo puede traer las peores consecuencias y los malentendidos más absurdos.

ran—³. Lo cual significa, asimismo, conceder a Descartes un papel mucho más interesante en la historia de la travesía fantástica del pensar occidental. Él, precisamente a título de descubridor de la radicalidad del Comienzo, tiene que haber sido también el primero que lo encubre con una eficacia casi perfecta. En este sentido, es verdad que en Descartes culmina una tradición que es la de la incapacidad definitiva de la filosofía europea para buscar acertadamente lo único que importa; pero tampoco quiere esto ya decir que se le deba incluir en la curva de una historia de viaje errado.

Descartes, descubridor de lo Decisivo, es, por ello mismo, no un punto de inflexión, sino aquel pensamiento que sólo, en el fondo, se ve *repetido*, con mayor o menor profundidad, por los postcartesianos —con tanta más profundidad, cuanto más capaces sean de repetir, simultáneamente, el *cartesianismo de los comienzos*—. Y es que, en definitiva, contra la representación de la historia que Heidegger ha legado al pensar hermenéutico contemporáneo, Henry opone la idea de que a lo Real, al Comienzo, le es indiferente el vagabundeo del hombre por la región de los sueños, como le es indiferente —ópticamente indiferente, si se puede decir así— que, por el contrario, el hombre despierte plena o explícitamente a lo Real. Y es que, si nos detenemos un instante a pensar lo que ya llevamos dicho, veremos, en efecto, que Henry, sólo por el hecho de adelantar las afirmaciones que aquí hemos empezado recogiendo, tiene que pensar que es ridículo creer que el hombre se haya alejado alguna vez realmente de lo Real, como no haya sido más que a la hora de tejer sus pensamientos. Es verdad que las verdades reconocidas fundamentalmente por la filosofía europea pueden ser ideológicas, en este radical sentido; pero lo que no cabe de ninguna manera es que la realidad de la vida de los hombres que las admiten se corte del Comienzo y de la Realidad. El pensamiento puede errar, pero, como realidad, no puede separarse de la Realidad. Ningún hombre, por más impregnado que pueda estar de una tradición cultural sin contactos conscientes con la realidad, está más lejos de ella, esencialmente, que ningún otro hombre menos desdichado. Digamos que Henry reconoce un enorme peso, positivo y negativo, a la historia como maestra del hombre; pero, desde luego, rechaza con absoluta decisión —todos sus movimientos intelectuales llevan este mismo sello elegantísimo de la decisión rigurosa, tajante— la idea heideggeriana de una *historia del destino*, de una sucesión de *destinos* a los que el Ser somete a la Verdad de la que el hombre vive.

³ Sobre Maine de Biran es esencial el estudio de Henry titulado *Philosophie et phénoménologie du corps*, publicado inicialmente en 1965 por las P.U.F., en París, que lo han reeditado en los últimos años. Y es que parece que, por fin, Henry empieza a ser discutido ampliamente en su propio país —de lo que es señal no sólo las reediciones de sus libros en la nueva época de la colección Epimeteo, sino, por ejemplo, el hecho de que el coloquio filosófico de Cérissy de setiembre del año pasado (1996) se haya dedicado a esta discusión tan largamente pendiente—.

III

Descartes, pues, habría vuelto a indagar sobre lo que persigue siempre, adecuadamente, la filosofía, cuando es “radical y primera”: ha preguntado otra vez por la *arché*—ya se ve que Tales y Anaximandro podrían ser citados como “repetidores” imperfectos del pensar cartesiano—. Pero Henry cree que todos podremos reconocer que, justamente, no es Descartes el que intenta repetir sin éxito el logrado pensamiento de los presocráticos, sino el primero que ha ido suficientemente lejos como para que podamos abrimos a esta idea de la *esencial repetición* como clave para la comprensión de la historia del propio pensar. Como ha adelantado Rudolf Bernet⁴, podría decirse, sin embargo, que, en la perspectiva de la historiografía, Henry no toma en consideración que Plotino ha penetrado realmente ya en las mismas regiones en las que Descartes se introdujo. Y en la actualidad Henry ha revolucionado la armazón histórica de su pensamiento mostrándonos hasta qué punto descubre, ya anciano, en los textos religioso de la tradición judeocristiana, un tesoro de conocimientos sobre el Comienzo⁵—si bien es verdad que el cristianismo de Descartes es, ya a ojos del propio Descartes, la única parte de la tradición intelectual de la que no hay que desprenderse; y nada nos autoriza a sostener, como ha sido moda por decenios, que semejantes actitudes eran pura hipocresía dictada por el sencillo deseo de sobrevivir a la hoguera de la Inquisición, ya fuera en Roma, ya en Ginebra—.

Una de las páginas absolutamente imprescindibles para estimar correctamente el pensamiento propuesto por Henry a lo largo de toda su obra—que, por cierto, está concebida como una extraordinaria *auto-repetición*, por la vía de repetir a los más grandes maestros—, es, sin duda, el capítulo primero del libro que hemos citado ya en dos ocasiones, o sea la *Généalogie de la psychanalyse*. En él se contiene, por tanto, también lo más importante del cartesianismo de Henry: los principios de lo que denomina, como referencia o título de su trabajo, la *fenomenología material*⁶.

Inmediatamente salta a la vista la huella profunda de Heidegger, que es, quizá, el punto de mira más habitual de las consideraciones críticas de Henry.

⁴ Me permito citar una comunicación verbal del Dr. Bernet, dado que su exactitud es asombrosa y no debo yo atribuirme una clave hermenéutica de la obra de Henry que debo a otro.

⁵ *C'est moi la vérité*. París, Seuil, 1996.

⁶ Como es natural, utilizo, de hecho, en mi interpretación a todo Henry, aunque prefiero concentrarme sobre los elementos. Aparte de los trabajos literarios, los ensayos de estética, los de religión y los ensayos políticos, las obras más relevantes para estos elementos de la teoría de la verdad se encuentran en *L'essence de la manifestation* (París, P.U.F., 1963, reeditado sin modificaciones en 1993), *Phénoménologie matérielle* (París, P.U.F., 1992), la ya citada *Généalogie de la psychanalyse* y el extraordinario y voluminoso *Marx* (París, Gallimard, 1976).

Pues de lo que se trata es de empezar reconociendo que el Comienzo sólo puede ser expresado como el Ser. La *diferencia* fundamental a la que hay que prestar concentradísima atención es la que separa al *Ser como lo Uno*, de los *Entes como lo Otro*. Ahora bien, la originalidad cartesiana es — nos acogemos a Husserl para rehuir a Heidegger, a Kant, a Schelling— haber descrito el Ser como el *Aparecer*, y no, precisamente, como la Noche primordial de las Madres del mundo.

Porque lo que emerge de la Nada, lo que la “expulsa y toma su lugar”, es el Aparecer. El Aparecer en cuanto tal, y no la pura opaca presencia, el estar nocturno.

Como es evidente, de la comprensión de este pensamiento depende que accedamos o no al interior del pensar de Henry. ¿Qué fundamento tiene esta identificación hasta el final del Ser con el Aparecer? ¿Cómo haremos, por otra parte, que tal identificación se desarrolle sin fallas hasta sus últimas consecuencias? ¿Qué criterio tendremos para saber que no se trata de un vagabundo imaginativo aún peor que otros que ya ha soñado, muy a su costa, Europa?

Desde el punto de vista inocente de los términos, la tesis clave es la que nos explica por qué se ha escogido el término *fenomenología* para designar a esta *ontología* de pretensiones absolutamente primeras y radicales. Fenomenología sólo puede identificarse con ontología, si es que realmente debemos sostener a partir de ahora que Ser es Aparecer. Mejor dicho: puesto que se trata en todo esto del aparecer *en cuanto tal*, conviene empezar diciendo que Ser dice lo mismo que *el aparecer del aparecer*.

Tenemos, pues, que la posición filosófica de Henry se sostiene o cae sobre la base de dos tesis radicales. La primera consiste en la afirmación de la que seguiremos llamando, puesto que en la filosofía contemporánea estas palabras son moneda corriente, *diferencia ontológica*. Esta diferencia prohíbe toda confusión entre el ser y el ente, entre el ser y aquello que, de alguna manera cualquiera, es. La segunda tesis radical de Henry es la identificación del ser —el Uno de la Diferencia ontológica— con el aparecer del aparecer; lo que supone, claro está, traducir la Diferencia en términos de *El aparecer y Lo que aparece*.

Pero esta tesis segunda comporta muchas más consecuencias, o, mejor expresado, contiene mucha más significación que la de ser mera proposición de una versión particular de la Diferencia.

En primer lugar, afirma, es evidente, la decidida enemiga de Henry a declarar que el Comienzo pueda ser Noche, o, con palabras más familiares para el lector de historia filosófica, que el Comienzo sea mero Noúmeno, o mero Inconsciente, o ciega Voluntad irracional e impenetrable. O, incluso, lo que Henry quiere decir con su segunda tesis esencial se puede exponer diciendo que trata de cerrar con ella el paso a la proliferación, so pretexto de la Diferencia ontológica, de una dualidad o hasta de una pluralidad de mundos.

Y esta fórmula última, que evoca a Platón ya directamente, nos conduce,

por fin, a lo que de verdad tiene aquí más importancia: la convicción de Henry de que la retirada a la Noche del auténtico Comienzo equivale, por más que se quiera decir otra cosa, a suprimir, precisamente la Diferencia ontológica. El ataque de Henry a toda ontología que por principio no sea fenomenológica consiste, en su núcleo, en mantener que el alejamiento de tal fenomenología es en realidad entregarse a confundir el ser con un ente, *porque sólo los entes pueden estar unas veces ocultos y otras revelados*; o, aún más, porque los términos correlativos *evidencia* y *oscuridad* están íntegramente tomados no del Aparecer, no del Uno de la Diferencia, sino de Lo que aparece, el Ente, lo Otro de la Diferencia. Por esto mismo, si es a base de ellos como se quiere exponer la Diferencia, se cae en el puro absurdo de haberla suprimido de antemano, olvidándose justamente de lo más decisivo en ella en el mismo momento en que, con ese gesto de ocultamiento, se dice que comienza su exposición.

Si retrocedemos a la clásica terminología de Descartes, diremos entonces que este centro de la filosofía de Henry estriba en la pretensión de que el contraste entre la conciencia y lo inconsciente, entre la evidencia y su contrario, entre el conocimiento y su opuesto, o, en definitiva, entre el entendimiento y su opuesto (que ha solido ser pensado bajo el término de voluntad), corre el riesgo inminente y terrible, decisivo, de una equivocidad. Porque normalmente sucederá que los dos polos de estas oposiciones estarán tomados del terreno más conocido —el primero para nosotros, aunque no en sí—, que es el de los fenómenos, los entes, el Mundo. En tal caso, con esas parejas de conceptos filosóficos no estamos captando más que contrastes intramundanos, contrastes ónticos; y si suponemos de continuo que cualquiera de tales contrastes, o todos en conjunto, son la Diferencia ontológica, entonces la estamos suprimiendo, o, por lo menos, ocultando con toda eficacia.

De rechazo, nos cercioramos así de que el *aparecer del aparecer* no puede ser adecuadamente recibido en el lenguaje por las palabras entendimiento, conocimiento, evidencia, más que si se toma la precaución de distinguir dos significados perfectamente distintos en cada una de ellas, uno de los cuales tiene siempre que ser defendido, por así decir, contra la corriente de dejarse llevar por el conocimiento del mundo como modelo único para el discurso filosófico (o Totalidad única de cuanto hay —superior en su universalidad a la más tajante diferencia—).

El paso que conviene dar ahora, una vez alcanzada cierta inicial claridad sobre los propósitos últimos del Nuevo pensamiento de Henry, es la consideración de algunos rasgos estructurales que nos permitan comprender por qué se está prácticamente condenado a pensar —por lo menos, a pensar— en el olvido de lo más decisivo, sobre todo cuando es un hecho cotidiano, perfectamente al alcance de todo el mundo, saber distinguir, tanto al hablar como, sencillamente, al vivir, entre el ser de algo, el existir de algo, y el ser de algo que bien podría no estar existiendo o no ser exactamente tal y como es; y nada digamos de la cotidianeidad de la diferencia, también tanto lingüísti-

ca como directamente vital, entre el hecho de que algo aparezca o se muestre, y el contenido de esa apariencia, el propio fenómeno. No hay nadie que no separe la visión de la cosa vista, o la comprensión de la cosa comprendida, y, más aún, el deseo de la cosa deseada.

IV

Así, pues, la Diferencia, sea de la naturaleza que sea, tiene la peculiaridad de estar con toda naturalidad presente en la vida de todos y de cualquiera; de tal modo que hay palabras que la designan explícitamente, sin hacer el menor aspavento de cosa nueva o de secreto monstruosamente bien guardado hasta cierta hora de la historia; y tales palabras se hallan ya en las fases más antiguas del desarrollo de las lenguas que han llegado a nuestro conocimiento. Y, sin embargo, el pensamiento, en especial el más antiguo y el más contemporáneo, pretende que de la consideración absolutamente adecuada de esos sentidos lingüísticos y vitales depende, nada menos, que la pérdida o la recuperación de lo único que importa que no pase desapercibido para el hombre.

Es inevitable, dada esta situación tan interesante, pensar que la modalidad intelectual en que se vive la vida de todos los días —la *actitud natural*, en la acepción de este término técnico que más común es a las varias fenomenologías— está afectada por alguna confusión, y que la operación clave del pensar filosófico es la aclaración de las brumas del pensamiento implícito en que habitualmente se está —o *se ha caído*—. Aclarar una confusión es hacer, en definitiva, que resalte una diferencia allí donde antes no se podía creer que había sino una indiferencia, una mezcla quizá. De manera muy afín a la metodología del idealismo clásico de Fichte, se puede decir, sin demasiado margen de error, que la operación esencial y primera, es, para la filosofía, la *abstracción*: el ir prescindiendo y aislando, y no necesariamente para quedarse con sólo uno de los componentes distinguidos a partir del caos inicial, sino, seguramente, para obtener al final el estado de pureza de cada uno, como clave que permita entender no sólo el Comienzo, sino también la mezcolanza con él de lo Segundo. Y, de hecho, Henry practica una difícil combinación entre *abstracción* y *suspensión* o *epoché* (*eliminación*, podríamos traducir también nosotros). Pero en esto no deja de ser Descartes su principal maestro.

Podemos admitir sin demasiada demora —simplemente con atender a la gran mayoría del tesoro semántico de las lenguas naturales, para no hablar, porque es terreno mucho más espinoso, de sus mismas formas sintácticas— que, en efecto, el Mundo es el arsenal primitivo de los conocimientos. De tal manera que es *natural* que se alcance en seguida un estadio del pensamiento implícito, ejercido tan sólo al ir viviendo e ir moviéndose el hombre por el mundo, en el que *el hombre y su pensamiento*, y, por tanto, *el apare-*

cer y el ser, sean considerados puras partes entre las que integran el Mundo, o sea puro Mundo.

De esta manera, lo *natural* será que se comprenda por *aparècer*, *ser*, y *conciencia* un ente, un pedazo de mundo. Y, así, cuando las más viejas lenguas naturales distinguen, como sucede en Homero, el ser de las cosas y las cosas mismas, que son, fueron y serán, y, además, la verdad sobre ellas que es capaz de decir algún hombre (en Homero, el *mantis*), lo que estará sucediendo es que la significación *pura* o *abstracta*, la significación post-*epoché* de esas palabras, está siendo mezclada casi inextricablemente con factores de sentido que proceden exclusivamente de las cosas o entes. Si bien es asimismo posible que esté siendo verdad que el significado de las cosas se haya mezclado desde el principio con el significado de las acciones conscientes o subjetivas ante las cuales las cosas aparecen.

Se puede, entonces, decir que la conciencia natural seguramente impregna las cosas con sentidos *ontológicos*, e impregna, en la misma acción, lo ontológico con significados *ónticos*.

Y no es una exageración afirmar que, si no tuviéramos otra arma filosófica que las distinciones intralingüísticas, nunca podríamos ni sospechar el conocimiento de este estado de posible caos significativo en la conciencia natural —sea dicho, de paso, contra las pretensiones imperiales del análisis lingüístico, aunque es cierto que están ya en pleno proceso de crecer en modestia—.

Es la vida, la existencia, la interacción real entre el Mundo y el Hombre lo que, si es que algo lo permite, permite también no ya conocimientos como éstos, sino aun las meras sospechas que estamos enunciando.

Y es el momento de recurrir a algunos tramos de la lectura de Descartes propuesta por Henry.

V

Admitamos, como es evidente que haremos al leer las *Meditaciones* cartesianas, que la expresión más acabada del *cogito* como expresión del Comienzo es la frase *videre videor mundum*, en la que *videre* puede reemplazarse con cualquier otra palabra que remita a una acción subjetiva *intencional*, tal como oír, tocar, juzgar, valorar, desear, pero también moverse por, comer (en los significados de estos términos que implican la conciencia de que se está haciendo tales cosas). Por otra parte, *mundum* debe entenderse que, por regla general, quiere decir, más bien, *partes mundi* o *momenta mundi*, que no la totalidad o globalidad del mundo.

Más importante todavía es recordar que, además de esta breve explicación inicial y provisional de *cogito*, Descartes describe el Comienzo no sólo como *videre videor mundum*, sino como *cogito ergo sum*. Obtenemos, pues, este resultado: *videre videor mundum, ergo sum*.

Si comparamos esta tesis con las que ya conocemos que avanza Michel

Henry, el resultado será una combinación que se expresará así: la Diferencia ontológica corre entre *videre mundum* y *videor*; y, en segundo lugar, la *fulguración* del *videor* es aquello que *fund*a su identificación con el *ser*.

Ocurre, además —y esto es una novedad absoluta, a la que no nos hemos referido todavía de ninguna manera—, que el ser, y aun el aparecer del aparecer, se *yoizan* de inmediato, constituyen en su propio interior, desde el propio comienzo, su *ipseidad* —porque la tesis cartesiana, traducida a los términos de Henry, quiere decir que la identidad entre aparecer y ser, cuando es pensada en la pura Diferencia fenomenológica y ontológica, no sólo es *identidad*, sino *ipseidad, yo mismo*—.

Suspendamos toda atención a este aspecto completamente nuevo de la problemática del Principio —a pesar de que posee en Henry una importancia inmensa—, y concentrémonos en la diferencia como separación, abstracción o *epoché* que se traza o corre entre *videor* (Uno) y *videre mundum* (Otro).

¿No hemos obtenido, en realidad, tres términos —*videor, videre, mundum*— en vez de dos, aunque la Diferencia, a no ser que sea pensada como Diseminación, requiere sólo de lo Uno y lo Otro, y es incompatible con un trío de distintos? Intentemos, sin embargo, empezar pensando la hipótesis de una Diferencia, no la de una Diseminación. Ya para hacer viable este primer camino hemos propuesto que la separación se encuentre, esencialmente, entre *videor* y el resto de la fórmula.

Lo que esto empieza por significar, está bastante claro. Y es, en efecto, que el riesgo máximo de ambigüedad o de olvido ontológico se situaría en la confusión de los dos modos del aparecer —es poco decir, esto de separarlos como si fueran simples modos de lo Mismo, de lo Uno— que están aquí expresados *casi* con la misma palabra: *videor*, por una parte, y *videre*, por la otra.

Pues bien, Henry afirma tajantemente que la fenomenología de Husserl, que ha querido, como él mismo lo quiere, *repetir* el cartesianismo de los comienzos, es, en realidad, aunque genialmente, la perfecta confusión de esos “modos” como, precisamente, no siendo nada más que modalidades de una misma *conciencia*, de una misma *intencionalidad consciente* o *mención* o *constitución subjetiva*; y en esto los fenomenólogos franceses Descartes y Maine de Biran han visto siempre más claro, aunque hayan sido también culpables de iniciar el más formidable ocultamiento de lo que tendrían que haber conseguido pensar sin velos.

Es verdad que todo el esfuerzo de Husserl, como antes lo fue, de otra manera, de los idealistas alemanes y del propio Kant, consistió en separar perfectamente el *aparecer* o *constituir subjetivo* de sus *rendimientos intencionales*, empezando, precisamente, por cortar con todo cuidado con la posibilidad de que la luz del Mundo (la *actitud natural*) se filtrara en la interpretación que debe hacerse de la misma *subjetividad* referida intencionalmente al Mundo. Para decirlo de otra manera, no hay duda de que el esfuerzo de Husserl fue también empezar por deslindar *mundum* y

videre. Este trabajo tendría, de haber sido realizado de acuerdo con su ideal, que haber puesto a Husserl en condiciones de aislar la esencia pura del *aparecer* en cuanto tal; de modo que, si esta esencia pura sólo se efectúa en el *videor*, allí hubiera debido entonces ser reconocida sin dificultad. Y no fue así.

¿En qué pudo estar el punto débil de Husserl? Suponiendo siempre que Henry lleve fundamentalmente razón, tiene que haber consistido en que *era imposible conquistar en la relación videre - mundum la esencia pura del aparecer*, pero Husserl, justamente, la habría buscado sólo allí. Descartes, en cambio, habría sido más perspicaz.

La conocida fórmula fenomenológica, que, además, ha sido en especial explotada para sus propias filosofías más por los discípulos franceses de Husserl (Sartre y Merleau-Ponty) que por el propio maestro de ambos (Husserl les es claramente superior en talento filosófico), la fórmula clave de la fenomenología contemporánea parece ser *que toda conciencia es intencional*, y, por lo mismo, que toda conciencia es *relación intencional*. En consecuencia, no cabe filosofía fenomenológica que no se practique en la *correlación* de lo que el texto capital y más escolar de Husserl, *Ideas I*, llama, en general, *nóesis* y *nóema*, acción subjetiva y objeto intencional.

De acuerdo con ello —y ésta es, evidentemente, una tesis tanto fenomenológica como ontológica—, el Aparecer no es, pues, puro Aparecer-del-aparecer, sino que es *aparecer de lo otro de sí mismo*.

He ahí la distancia exacta que separa, en sus programas, a la fenomenología material de aquella otra a la que Henry tildaría, claro está, de formal, conceptual, olvidadiza, fracasada en sus pretensiones ontológicas.

En el punto sobre el que hemos concentrado la discusión, la tesis hermenéutica de Henry lector de Husserl dice, pues, que éste ha interpretado el *videor* cartesiano, en última instancia, y pese a todas las salvedades y todos los matices que ha ido vislumbrando y, a veces, incluso introduciendo explícitamente en sus descripciones, como una *referencia intencional análoga, por lo menos, a cualquier otra referencia intencional no auto-referente*. La distancia entre unos y otros de estos casos análogos está, pues, para Husserl y toda fenomenología “formal”, más bien del lado del *objeto constituido* que de la *acción constitutiva*, la cual es en todos ellos un *mentar* —entendido amplísimamente—.

Digamos que Husserl podría haber reescrito la fórmula de Descartes como *videre video mundum*, por muy a sabiendas que esté, como cualquiera, de los matices diferenciales entre las menciones auto-referentes y las menciones hetero-referentes —que en la literatura filosófica remontan a Platón, y que, en la proximidad del lenguaje de Descartes, son muy accesibles, por ejemplo, en san Agustín—.

Todo lo cual quiere decir que *Husserl no habría escapado al modelo reflexivo en la filosofía primera*, que es por esencia, como Heidegger le reprochó, un modelo en que no puede ser mantenida con consecuencia estricta la Diferencia ontológica. Descartes, de nuevo, habría sido más

perspicaz. *La fenomenología material no será, en cambio, de índole reflexiva, precisamente porque sí que es efectivamente ontológica.*

Podemos proceder ahora, por tanto, o bien en la dirección de mostrar en qué consistiría, según Husserl —o según Husserl leído por Henry— la esencia correlacional pura del aparecer en cuanto tal, y, por lo mismo, cuál es la tesis husserliana sobre el ser; o bien en la dirección de aclarar en qué sentido el *videor* cartesiano pertenece en verdad al campo de la fenomenología material y, por ello, al Comienzo no reflexivo. Procederemos aquí, carentes de más espacio, siguiendo esta vía segunda, aunque ella no significa otra cosa que hacer patente en qué se diferencian la *epoché* cartesiana y la husserliana —lo que implica un trecho no desdeñable de la primera de las vías que decimos que nos son ahora posibles—.

Recapitulemos otra vez. La tesis de Henry es ahora que, aunque tengamos tres palabras en la fórmula del *cogito*, realmente hemos hecho bien en no dejarnos llevar ingenuamente de este dato exterior a la cosa misma, porque *no es verdad que el videre se refiera intencionalmente al mundo, en primer término, y, en segundo término, o por detrás, actúe el videor como otra referencia intencional del mismo tipo, en definitiva, sólo que dirigida a un objeto distinto: al complejo videre-mundum, y, en especial, al videre que va contenido en él.* La verdad, más bien, debe ser que la propia visión del mundo, la conciencia vertida al mundo, está siendo hecha posible, desde su centro, por así decir, por lo que tiene no de auto-reflexión, sino de *sentir inmediato de sí, de aparecer del aparecer.*

Incluso más que esto. Lo que pretende defender Henry es que la luz del Mundo mismo es el verdadero soporte del *videre* cuando el hombre se entrega enteramente en sus manos y piensa como si nada más hubiera que su relación al Mundo.

De esa manera, lo que propiamente estaría ocurriendo es que la luz de la intencionalidad referida al mundo provendría en realidad de éste mismo, y lo que faltaría por tener plenamente en cuenta es la auto-inmanencia a sí de tal luz: su Fundamento o Comienzo. Y en la decisión de situarlo o bien en la Noche o bien en el Aparecer-del-aparecer se localiza el lugar exacto en que o se renuncia a la Diferencia o se la mantiene en el verdadero Comienzo.

A todo ello, el *videor*, incluso portando su tan problemática ipseidad, estaría ya siempre, indiferente a los avatares del pensamiento, siendo la Luz de la luz del mundo, y, por lo mismo, la luz de la “conciencia”, en el sentido que esta palabra tiene en la fenomenología contemporánea.

Nuestra tarea inmediata se ha concretado, pues, en intentar localizar qué se entiende por tal luz propia del Mundo en la fenomenología husserliana y posthusserliana, de modo que sea mucho más sencillo afrontar, simultáneamente, en qué está la diferencia entre la *epoché* cartesiana y la husserliana.

Y, en una palabra, Henry sostiene que esa luz es *el tiempo*, y que Descartes, aunque de inmediato se entendió mal a sí mismo, ha entrevisto genialmente que hay un *pathos*, una *afectividad* puramente inmanente, Uno

respecto de todo Otro, que se identifica con el ser, que es el aparecer del aparecer y el ser del hombre (la *Vida*), y que se *yoiza* de suyo ya en el Comienzo.

Un sentir de antes del tiempo y en el que se fundamenta de alguna manera —éste es el principal problema del pensamiento de Henry, a mi modo de ver— el propio Dimensional primitivo, *chaos* hesiódico originario, que es el Tiempo.

Mientras que los Entes, por su parte, no necesariamente se bañan en la luz del Tiempo.

La *epochê* de la fenomenología husserliana desciende hasta aquello sin nombres que es la temporalización del tiempo inmanente. Pero insiste en ver esta auto-temporalización como síntesis intencional (sería más preciso hablar de síntesis pasiva pre-intencional). La *epochê* de la fenomenología material no identifica al Tiempo con el Ser, porque no hace del Tiempo el Aparecer-del-aparecer. Como Descartes, funda el *sum* en el *videor*, pero no confunde a éste con ningún sartriano *cogito pre-reflexivo* (porque, en realidad, a pesar de que Sartre use tal nombre, la cosa que él designa así deriva toda su luz de la mundanidad del Mundo). Lo que hace es interpretar el *videor* del texto de Descartes como *autoafección de la Vida*, justamente al revés que como para-sí aniquilador.

El ámbito, la Dimensión, el Fuera del Tiempo, que es el Mundo como la Conciencia de la fenomenología husserliana, es, por otra parte, la Finitud. En realidad, ni el *videor* que es el Ser, ni tampoco los Entes, se hallan de suyo o son de suyo la Finitud.

Y, de nuevo, aún más difícil que explicar qué Eternidad o Infinitud es la de lo Real, a Henry le será problemático señalar por qué la Vida se finitiza, y por qué parece ilusoriamente —pero peligrosísimamente— finitizar, a una con ella, todos los entes reales.