

Ontología y fenomenología en Michel Henry

Mario Lipsitz

Resumen

La exigencia henryana de una manifestación absoluta del fundamento lo lleva desde su primer gran trabajo *L'essence de la manifestation* (1963) a subordinar la ontología a la fenomenología. Una fenomenología que, sin embargo, ha de abandonar el *phainomenon* griego –inevitablemente finito y determinado por el medio en que se produce: el mundo, la exterioridad– para consagrarse a la descripción de una revelación infinita e invisible que el filósofo identifica con la afectividad que reina en la intimidad de la vida. Abordamos en este artículo los argumentos más generales de la crítica henryana a la ontología que se expresa en las filosofías de la conciencia, en el idealismo alemán y en las filosofías de la existencia.

Palabras clave: afectividad – ontología – fenomenología – vida – subjetividad

Summary

The Henry's exigency of one absolute manifest of the fundament takes him from his first big work *L'essence de la manifestation* (1963) to subordinate the ontology to the phenomenology. A phenomenology that has to abandon the Greek *phainomenon* –inevitable limited and determined by the environment in which takes place: the world, the outdoors– to devote to the description of one infinite and invisible revelation that the philosopher identifies with the sensitiveness which reigns in the intimacy of life. This article brings to attention the most general arguments of Henry's critics on the ontology that expresses itself in the philosophies of the conscience, in the German idealism and in the existential philosophies.

Key words: sensitiveness – ontology – phenomenology – life – subjectivity

Résumé

L'exigence posée par M. Henry d'une manifestation absolue du fondement l'amène depuis son premier grand livre *L'essence de la manifestation* (1963) à subordonner l'ontologie à la phénoménologie. Une phénoménologie qui, toutefois, délaisse ou plutôt dépasse le phainomenon grec –inévitament fini et déterminé en vertu du milieu dans lequel il se produit (le monde)– et qui désormais se consacre à la description de son fondement compris comme une révélation infinie et invisible que le philosophe identifiera à l'affectivité de la vie. Nous reprenons dans cet article les lignes générales qu'assume la critique henryenne de l'ontologie implicite dans les philosophies de la conscience, dans l'idéalisme allemand et dans les philosophies de l'existence.

Mots clefs: affectivité – ontologie – phénoménologie – vie – subjectivité

INTRODUCCIÓN

Voy a referirme a la crítica henryana de la ontología tradicional y a su relación con la fenomenología tal como la comprende el filósofo francés. No se abordará aquí pues la filosofía de Henry en su expresión positiva, sino su

singular punto de vista sobre la ontología occidental, del que intentaré ofrecer una aproximación muy general.

Dado que el sentido de ser del existente singular presupone el sentido de ser en general, el trabajo de elucidación de la ontología –sostiene Henry– no puede hacerse recaer sin contradicción en la explicitación del sentido de ser de un existente determinado.

Sobre esta observación descansan las críticas henrianas a las llamadas “filosofías de la conciencia”, a la fenomenología de la razón y a su supuesta superación por las “filosofías de la existencia”, que hemos de presentar a continuación.

EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO DE LA MANIFESTACIÓN EN LAS FILOSOFÍAS DE LA CONCIENCIA

La “filosofía de la conciencia” ha encontrado el fundamento de la fenomenalidad en un existente determinado, el *ego cogito*. El *ego cogito* es sólo una región de ser y, sin embargo, por realizar el ideal de apodicticidad que constituye el *telos* de la razón, ha sido inmediatamente promovido por esta filosofía a jugar el papel de fundamento del ser en general.

En efecto, el cartesianismo, sin interrogar en qué consiste el ser del *ego* descubierto, su modo de ser, lo toma a título de correlato intuitivo determinado que realiza, en una adecuación perfecta, el ideal de evidencia y de verdad que requiere la fundación de la ciencia moderna.

Hay aquí, piensa Henry, una paradoja extraordinaria: la conciencia que buscaba lo **universal** y lo apodíctico lo encuentra en la **singularidad** de su propio *ego* dado a la intuición. La intervención del *cogito* que permite realizar la apodicticidad requerida por una ciencia racional, observa el filósofo, tuvo lugar sobre el fondo **de una unidad hasta hoy impensada entre el ser verdadero y el ego**.¹

Por no interrogar el modo de ser del *ego*, es decir, el lazo que ata el *ego* a su propio ser, se producirá en el cartesianismo una ruinoso y prolongada subordinación de la ontología a la egología.²

Prolongada, pues, al igual que el cartesianismo, el idealismo que de él deriva habrá de partir de la subjetividad: se le pide nuevamente a un existente particular (“sujeto”, “espíritu”, “razón”, “persona”) la respuesta sobre el ser

¹ Michael Henry, *L'essence de la manifestation* (París: Puf, 1963), 8.

² *Ibid.*, 26.

en general. Pero el *agito* que viene a sufrir estas transformaciones inesenciales no deja, con ello, de ser un existente determinado que, como tal, no puede pretenderse un fundamento de orden ontológico.

Y sin embargo, todo el proyecto ontológico del idealismo habrá de quedar atado a un existente singular. Hegel, por ejemplo, reduce la filosofía griega a no ser sino un momento en la evolución de la conciencia.³ Y la “conciencia”, determinación óptica y fundamento ontológico a la vez, asume entonces una significación ambigua:

1. Designa el poder ontológico que despliega el horizonte; horizonte que es obra de la trascendencia y que constituye el tramado de toda objetividad posible.
2. Designa, a la vez, el existente singular en que esta trascendencia se arraiga, y se comprende en adelante a este existente como un carácter particular de la conciencia: como el poder de dirigirse a objetos y de tener acceso a ellos.

La trascendencia que abre el mundo –piensa Henry– es así erróneamente comprendida como un carácter de la conciencia.⁴ De nada ha de servir que se afirme que este carácter es “esencial” o que la conciencia “toda entera” es “ese movimiento hacia” y no una adjunción sintética al sujeto. En efecto, mientras el ser del sujeto no sea elucidado, no se ha de superar la paradoja que consiste en hacer descansar la condición sobre el condicionado. Pues, ¿de dónde puede provenir la substancialidad de este sujeto –aun si es pensado como “la trascendencia”– sino de su propio ser que permanece ininterrogado?

EL IDEALISMO Y LA SOSPECHA DE LA PUREZA ONTOLÓGICA DEL FUNDAMENTO

El idealismo toma a un existente por fundamento, la subjetividad, y cae en la contradicción que –al menos por un momento, para asegurar la obra propiamente ontológica que requiere toda manifestación– esta subjetividad deba, a su vez, despojarse de su estatuto de existente. En ese momento, que viene a reflejar la sospecha idealista sobre la necesidad de un elemento ontológico puro, la subjetividad deja de ser “substancia” y se torna “acto” no determinado, general, actividad virtual, posibilidad vacía de cumplir actos de pensamiento. Pero a la vez, como estos actos deben ser “reales”, esta subjetividad ha de ser comprendida por el idealismo como una “subjetividad

³ Ibid., 27.

⁴ Ibid.

empírica”. Al menos –sostiene Henry– esta filosofía ya es conciente de que para salvaguardar el estatuto puramente ontológico que requiere el fundamento, es preciso eliminar la existencia singular; es decir, todo carácter empírico.

Esto explica que en el idealismo, la subjetividad, pensada como fundamento, sea una “pura forma”, una “subjetividad trascendental”, una simple necesidad lógica. Pero también explica que en la retranscripción de la misma aporía operada por algunas filosofías del siglo XX, la subjetividad sea pensada como un “campo anónimo trascendental” o un “inconsciente”.⁵

Este resultado no es, pues, casual. La existencia puramente formal es lo que resulta lógicamente de un pensamiento contradictorio que identifica la condición de toda realidad con una realidad singular. El ser el horizonte de la fenomenalidad –sostiene Henry–, no es un existente singular.

LAS FILOSOFÍAS DE LA EXISTENCIA

Sin embargo, ¿la comprensión del existente como pura trascendencia por cierta filosofía contemporánea, por ejemplo por Heidegger, no levanta la aporía antes mencionada? ¿No evita el contrasentido de ofrecerle a una determinación particular el poder de abrirse al ser en general?

En absoluto. El *dasein* es una realidad “óntico-ontológica” y no un poder puro. Es absurdo –observa Henry– insertar la trascendencia en un existente singular, puesto que ella es precisamente la eclosión de toda singularidad y a la vez su condición: la trascendencia es la nada, la obra interna del ser, el movimiento que disuelve toda efectividad haciéndola ser mediante esa misma disolución.⁶

Para intentar atenuar la contradicción del idealismo, la filosofía de la existencia ha avanzado aún más lejos pero, sostiene Henry, por la misma vía y, tras la subjetividad “impersonal” del idealismo, aparece la absurda identidad entre la subjetividad y la nada. En efecto, si el ser es la nada, toda determinación (por ejemplo la de una subjetividad o la de una conciencia) resultaría inevitablemente expulsada de su seno.⁷

Se produce, entonces, con Sartre, el inevitable sinsentido de encerrar la nada en los límites del existente. Absurdo aun si esta cosa es un “sujeto”, un “espíritu” o la “subjetividad”: en efecto, el ser –sostiene Henry– es un evento

⁵ Ibid., 144, nota1, 146, 198.

⁶ Ibid., 44, 45.

⁷ Ibid., 125.

impersonal que el existente humano no puede reivindicar como suyo, y en cuyo despliegue se funda toda determinación.⁸

Para escapar del psicologismo, Sartre atribuye a la nada la condición de “sujeto”. Sin embargo, cuando la nada queda cautiva en una determinación, cuando la trascendencia aparece como un acto determinado, el psicologismo ha sido consumado.

El ser no es un existente singular, por ejemplo un “sujeto humano”, pues incluso el sujeto se fenomenaliza sobre el fondo del ser. Es “porque la trascendencia nos supera radicalmente a los hombres que nos es dado pensar las cosas y captarnos en nuestra relación con ellas”, escribe Henry. La subjetividad no es, pues, la condición absoluta, sino una vida particular.

LA IMPOTENCIA DEL INTUICIONISMO PARA ELUCIDAR EL SER DEL HORIZONTE DE LA MANIFESTACIÓN

La fenomenología husserliana, por su parte, produce una ampliación metódica del campo de experiencia en virtud del descubrimiento de las intenciones intelectuales, eidética y categorial. Este descubrimiento permite a Husserl exceder el restringido campo del positivismo ingenuamente atado a la sola intuición sensible.

Recordemos lo esencial: la intuición es, en la fenomenología, el fundamento de toda aserción racional. La fenomenología se consagra al examen de la estructura de los diversos tipos de intuición y correlativamente a la determinación de la diversidad eidética que gobierna los diferentes campos del dato intuitivo.⁹

Se descubre así que a cada forma de intuición corresponde una estructura eidética y, correlativamente, un ser determinado que sólo puede ser dado de este modo. Diversos tipos regionales determinan a su vez regiones de ser en donde la evidencia, modo privilegiado de donación, expresa que el “dato intuitivo” se da “en persona” a la intuición al encontrar las intenciones significantes su llenado intuitivo adecuado.

El tipo de evidencia proporcionado por el dato intuitivo depende de la región de ser determinada a la que pertenece y, correlativamente, al tipo de intuición donadora: así es como los diversos tipos de evidencia nos aportan las distintas manifestaciones del ser, prescriptas *a priori* por las configuraciones eidéticas que las gobiernan.

⁸ Ibid., 132, 133, 260-263.

⁹ Ibid., 6-11.

En este contexto tiene lugar la evidencia apodíctica que descubre el *ogito* y el descubrimiento de la vida transcendental de la conciencia gracias a la reducción fenomenológica, vida cuyas estructuras típicas serán especificadas mediante el análisis intencional.

¿Qué se puede esperar **en cuanto a la cuestión del ser del fundamento**, es decir, de la esencia de la manifestación, de parte de una fenomenología que apunta intuitivamente a las diversas estructuras regionales del ser y a sus caracteres específicos? No mucho, afirma Henry, pues sometida al telos de la razón, la fenomenología sólo apunta al grado de validez de las posiciones que opera la conciencia: es decir, apunta a lograr en una tarea infinita, cada vez, la certeza **respecto de algo**, algo que como correlato de la certeza es el ser verdadero, y en todo caso y siempre, **una verdad particular**.¹⁰

Por operar como las ciencias, porque su tarea es la de acumular verdades particulares, el alcance de la fenomenología de la razón es limitado y se cierra ella misma las puertas al problema del sentido de ser en general.

Por otra parte, como resulta de la propia teoría husserliana de la intuición, cualquier tentativa de homologar la totalidad del campo intuitivo de la experiencia humana dando cuenta de él a través de un modo exclusivo de evidencia –así fuere éste el del modo privilegiado de evidencia que es el *ogito*–, violenta la estructura y los caracteres específicos del dato que se muestra en cada ocasión.¹¹

Obedeciendo a la teleología de la razón en su pretensión de determinar los contenidos que ella es en cada caso susceptible de legitimar, **la fenomenología intencional** –afirma Henry– **cae progresivamente en el olvido de lo universal**.

La limitación constitutiva de la fenomenología proviene de que el sentido del ser que ella persigue en su trabajo ontológico está supeditado a las regiones. Y nada de esto cambia si el trabajo fenomenológico se lleva a cabo “en régimen de reducción” y en modo eidético: el *ego* puro transcendentalmente reducido requiere para su manifestación, tanto como cualquier otra determinación, la apertura de un horizonte de presencia, la apertura de un medio puro ontológico, el despliegue del horizonte del ser cuyo modo de ser permanece aún impensado.¹²

¹⁰ Ibid., 11.

¹¹ Ibid., 9-13.

¹² Ibid., § 3, § 4 y § 5.

El intuicionismo –escribe Henry–¹³ se caracteriza por apuntar siempre a alguna estructura **determinada** del ser y, en ella, a un ser determinado al que intentará traer a la luz con sus caracteres específicos. E incluso el *ego*, que no es más que un ser determinado, apoya su preeminencia filosófica en su carácter óntico y no en su naturaleza ontológica, siempre impensada.

Es, en suma, la imposibilidad de recoger el horizonte del ser en una intuición, para interrogarlo, lo que provoca el naufragio. Y esto, porque la intuición, por principio, sólo da el ser determinado.

El horizonte que desborda la presencia del dato singular haciendo posible su presencia, es lo que se debiera pensar en su posibilidad. Pero el horizonte indeterminado, fundamento de la presencia, no puede nunca producirse en el medio que él mismo constituye. El intuicionismo no puede pensar el horizonte, pues lo busca como realización intuitiva en una intuición eidética y, por este motivo, apenas obtiene una singularidad eidética, una determinación que sólo puede mantenerse frente a la mirada sobre el fondo del mismo horizonte que ella persigue.¹⁴

El horizonte, la obra del ser, afirma Henry, es lo que escapa al pensamiento en el mismo instante en que pretende ofrecer a la intuición su esencia.

Por este motivo –en virtud de la insuficiencia de los medios desplegados por la filosofía, medios sólo aptos para traer a la luz verdades singulares y determinadas–, el olvido del horizonte no es casual: él es lo que trasciende toda determinación.

LA “FILOSOFÍA DEL SER”

Heidegger supo verlo: la ontología debe superar el existente singular y el *aidos* para remontar al fundamento y, sin embargo, recae siempre, inevitablemente, en el ente determinado. Sin embargo –observa Henry– el *dasein*, nuevamente un existente singular, pretenderá reivindicar el carácter de un “comienzo” para la investigación heideggeriana.¹⁵

Junto con la plena conciencia de la necesidad de liberar la ontología de todo fundamento óntico, junto a la no menos decisiva distinción operada por Heidegger entre “el fenómeno original de la verdad” (es decir el aparecer puro y su carácter fenomenológico) y, por otra parte, la concepción tradicional de la verdad (§ 44 de *Ser y Tiempo*), se produce la incomprensible recaída en el ente.

¹³ Ibid., § 5.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., § 8.

Y esta recaída se expresa en Heidegger del siguiente modo: la analítica existencialista debe preceder a la ontología fundamental.¹⁶

Heidegger lo admite: por importantes que fueran los progresos realizados por la analítica existencialista, las estructuras fundamentales por ella liberadas sólo podrían recibir su verdadera significación ontológica una vez que fuera elucidado el sentido de ser en general.¹⁷

Sin duda la *Khēre* ulterior asume la ambigüedad: se dirá, por ejemplo, que la preeminencia del *dasein* en la cuestión del sentido del ser en general había sido más metodológica que ontológica. En un contexto que abandona progresivamente la discusión y cada vez más la fundamentación –muestra Henry–, el horizonte del ser será identificado con el “tridimensional ekstático”, secreto *analogon* de las tres protointencionalidades husserlianas de la conciencia del tiempo, esta vez, sin duda, conservadas en su pureza ontológica y así liberadas de la determinación en que estaban “encerradas” por Husserl, esto es, liberadas de la subjetividad.¹⁸

Sin embargo, sostiene el filósofo francés, que se llame *dasein*, “dimensional ekstático” o “transcendencia” a la condición de la fenomenalidad, no cambia nada; toda vez que estos términos sólo designen la condición de la intencionalidad o de la intuición y se siga considerando exclusivamente una fenomenalidad que es la del *Ek-stasis*, donde se enraiza toda intuición.¹⁹

Afirmar que el ser es la “verdad ekstática”, que se oculta en la misma obra por la que manifiesta el horizonte, es decir, en la exterioridad pura como tal, no nos aclara en nada sobre su posibilidad interior, sobre su fenomenalidad, no nos enseña nada acerca del modo en que, haciéndose cargo de sí mismo, el fundamento se hace cargo de la apertura del mundo. La afirmación según la cual la exterioridad pura es la esencia de la manifestación no basta para comprender la esencia de la exterioridad, no basta, en definitiva, para comprender la esencia última de la manifestación.

Si el “fenómeno originario de la verdad” es expulsado por el pensamiento fuera de la fenomenalidad, si de él se dice que se mantiene “oculto” o “reservado” o que es inaparente, no hemos ido más lejos que Kant. Hemos

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., 45. Se encuentra también una presentación sintética de la crítica henryana a la ontología en su conferencia “Phénoménologie de la naissance”, publicada en *Alter, Revue de Phénoménologie* 2 (1994): 295-312.

¹⁸ Ibid., § 6.

¹⁹ Henry, “La crítica del sujeto”, en *Fenomenología de la vida* (Barcelona: Columna Editores, 1991).

llegado a la exterioridad pura donde se produce el único “fenómeno” que, según Henry, indaga el pensamiento desde los griegos: aquello que brilla bajo la luz. El pensamiento occidental es, cautivo de las condiciones de la fenomenalidad que él mismo ha impuesto, un pensamiento de la finitud.²⁰

CONCLUSIÓN

La crítica henryana a la ontología significa: la exigencia intransigente de expulsar la determinación fuera de la esencia de la manifestación. Pero también la exigencia del carácter absolutamente fenomenológico del fundamento: ser es, en Henry, aparecer, pero aparecer de tal modo que lo que aparece en él es ante todo el puro aparecer considerado como tal y desprovisto de toda determinación óptica.

La crítica de la ontología significa, además, la subsunción de la ontología a la fenomenología, pero no para limitarla sino, por el contrario, para preservarla en su designio. Si el “ser” es algo más que una pura consideración formal impuesta por las exigencias de la razón –sostiene Henry– también debe aparecer: también el ser debe su ser a su aparecer.²¹

Por último, la crítica de la ontología conduce en Henry al reconocimiento de una esfera invisible de fenomenalidad que sostiene y garantiza en última instancia la posibilidad de la fenomenalidad ekstática griega. La esencia última de la manifestación es, en Henry, una afectividad ontológica pura en cuya inmanencia radical se revela el infinito.²² Pero, por ser esta esencia ajena a la luz del mundo en la que se muestra el *phainomenon* griego –lo finito y su finitud–, la filosofía nunca la ha sabido pensar.

Finalmente, ¿cuál es la significación para el hombre que habita el mundo, la significación existencial de este olvido del fundamento y de su modo propio de manifestación?

Al igual que la luz de la que hablan las Escrituras y que brilla sobre los justos y sobre los injustos –escribe Henry–, el aparecer del mundo ilumina todo lo que ilumina con indiferencia: cosas o personas, en la neutralidad más aterrorizante. Hay víctimas y torturadores, hay actos caritativos, hay genocidios, reglas y excepciones, excesos, el viento, el agua, la tierra, y todo esto ante nosotros del mismo modo, bajo este modo de ser que expresamos cuando decimos: “esto es”, “hay”. Pero el aparecer del mundo no

²⁰ Henry, *L'Essence de la manifestation*, § 11.

²¹ *Ibid.*, § 52.

²² *Ibid.*

sólo es indiferente a todo lo que él deleva, sino que además es incapaz de conferirle existencia.²³

La indiferencia, la neutralidad de la luz que brilla sobre el ente: no expresan sino la exterioridad del ente respecto de su propio aparecer, la contingencia de su manifestación, la fenomenalidad puramente exterior en que se exhiben las cosas del mundo. Es en este sentido que, en este medio, “nadie ha visto un hombre ni tampoco lo verá”:²⁴ el hombre henryano, una realidad puramente interior y afectiva, una realidad invisible.

Me permito añadir, en el mismo sentido, que, bajo la neutralidad indiferente de esta luz del mundo que la filosofía interroga desde los griegos buscando el sentido del ser, los genocidas nunca son genocidas, ni tampoco los excesos son excesos. Nunca se produce en ella algo semejante al sufrimiento o a la alegría. En la objetividad ciega que impone la luz del mundo, en la exterioridad brutal que despliega, no puede haber más que “hechos”.

Mario Lipsitz
Universidad Nacional de General Sarmiento
Dirección: Gorriti 4950
1414 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: mlipsitz@ungs.edu.ar

Recibido: 31 de julio de 2003
Aceptado: 20 de agosto de 2004

²³ Henry, *C'est moi la vérité Pour une philosophie du christianisme* (Paris: Seuil, 1996).

²⁴ Henry, “La crítica del sujeto”.