

**APARIENCIA, IDEA Y CUERPO: UN PRÓLOGO PLATÓNICO
PARA LA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA DE MICHEL HENRY ***

**APPEARANCE, IDEA AND BODY: A PLATONIC PROLOGUE
TO MICHEL HENRY'S PHENOMENOLOGY OF LIFE**

Agustín Palomar Torralbo

IES "La Madraza", Granada, España
agupalomar@yahoo.es

Resumen: El lugar que ocupa el cuerpo en la relación entre apariencia e idea en Platón se toma en este trabajo como una introducción a la problemática que afronta la fenomenología de la vida de Henry. La primera parte del trabajo expone fenomenológicamente el concepto de apariencia en Platón; la segunda, siguiendo a Heidegger, hace una descripción del papel que las ideas tienen en la metafísica platónica, para, a partir de ahí, en la última parte, exponer la inversión que la fenomenología de la vida de Henry lleva a cabo con respecto a la fenomenología eidética. El trabajo concluye mostrando la aporía filosófica a la que se ve abocada una fenomenología radical de la vida que renuncia al poder iluminador de las ideas y cuestionándose si es ese, precisamente, el lugar para una fenomenología de la carne.

Abstract: This paper is an introduction to Henry's phenomenology of life from the place of body relationship between appearance and idea. Firstly, the article makes a phenomenological interpretation of concept of appearance in Plato; secondly, it describes the role that idea has in the platonic metaphysic focusing on heideggerian reading of Plato; and, thereafter, it faces up to inversion of eidetic phenomenology made by Henry's phenomenology. To sum up, the article shows the philosophical aporia of a radical phenomenology of life that rejects the illuminating power of ideas and wonders if we could open a space in that place to think a phenomenology of flesh.

Palabras clave: Apariencia, idea, vida, carne.

Key Words: Appearance, Idea, Life, Flesh.

* Una larga versión de este trabajo se expuso a los alumnos del master "Producción e investigación en arte" de la Universidad de Granada en el curso 2011/12. El trabajo se presentó como una lectura preparatoria a la exposición de la lectura henryana de Kandinsky. Una síntesis de aquel trabajo se presentó como comunicación en el Congreso Internacional "El cuerpo y sus expresiones", celebrado en Granada del 5 al 9 de Noviembre del 2012. El artículo que ahora se presenta recoge fundamentalmente el contenido de aquella comunicación.

Fecha de recepción: 10-II-2013

Fecha de aceptación: 22-V-2013

1. APARIENCIA, IDEA Y ἘΠΩΣ

Nadie que no haya vivido bajo el peso de la apariencia puede entender cabalmente lo que está en juego en el darse de los fenómenos a la conciencia. La apariencia es para la conciencia, en tanto que fenómeno, sencillamente, la realidad. Kant, en su planteamiento del problema crítico del conocimiento, señaló las condiciones trascendentales para el darse de los fenómenos, y la fenomenología, asumiendo y extendiendo el programa kantiano, ha tomado la tarea de describirlos en los diversos ámbitos de la experiencia humana. Ahora bien, si es cierto que la vivencia de la apariencia nos aproxima al entendimiento de lo que es un fenómeno, entonces el camino de la fenomenología se inicia mucho antes de la filosofía trascendental de Kant y de la fenomenología de Husserl.

En efecto, podemos remontarnos a Platón para entender la condición de fenómeno o de apariencia con la que se nos presenta la realidad. Según lo indicado, la vivencia de la apariencia implica que aquello que llamamos realidad y que, como realidad, creemos férrea y fijada de una vez y para siempre, se desvanece, y nos deja sólo con lo que se nos presenta. De hecho, sabemos que hemos vivido bajo una apariencia cuando ésta desaparece dejándonos como si no tuviésemos realidad o, con más precisión, como si perdiésemos la consideración de que hay *una* realidad. Una apariencia es el aspecto bajo el que se nos muestra la realidad cuando caemos en la cuenta de que era sólo *un* aspecto de la misma. Así planteado, el problema de la consideración de la realidad como fenómeno está ya presente en Platón. Pero también en él ya se encuentra el camino para despejar las apariencias: la dialéctica. El tratamiento de la apariencia desde la dialéctica es el problema mismo de la metafísica.

Así, la apariencia no es una ilusión pasajera, ni un momento de confusión, y no es tampoco lo falso que, por un momento, nos deslumbra como verdadero. No. Tomando la teoría de las ideas platónicas podemos decir, en una lectura de Platón que se remonta al menos a Heidegger¹, que la apariencia es la realidad vista al trasluz de las ideas. Es la permanencia, la quietud, la inmutabilidad de las ideas aquello que nos desvela el cambio, el movimiento y la condición de paso de las cosas y, con ellas, de nuestro mundo. Las apariencias son

¹ Cf. Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*, trad. A. Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 94 y ss.

las figuras de las cosas que se nos hacen presentes cuanto éstas están sometidas al transcurso del tiempo. La apariencia es lo cambiante, la presencia de las cosas manifestadas desde el vaivén del tiempo: lo que aparece de una manera, *después* aparece de otra. De la retención en la conciencia de los sucesivos aparceres nace la condición de apariencia de nuestra realidad. Las ideas son las formas que nos permiten ver cómo las cosas que se nos presentan, nos presionan y se nos resisten, finalmente, también nos abandonan. La investigación sobre el ser de las cosas se muda en investigación metafísica porque miramos a las ideas como los diversos modos en los que se nos hacen visibles las apariencias. Y las ideas mismas, en su extremo, pueden verse como aquel aspecto que ya no puede ser mudado en una nueva apariencia. Al aspecto de una apariencia que ya no cambia podemos llamarlo "idea" o "lo que realmente es" –τὸ ὄν ὄντως²– o, marcando ese carácter no cambiante, "el ser que realmente es" –οὐσία ὄντως οὐσα³–. Una idea es lo que no desaparece en el tiempo, lo que aparece y desaparece en su condición temporal es lo que no es ni puede ser idea. El filósofo, convertido en metafísico, es aquel que tiene la certeza, el método y la paciencia para trascender y penetrar en las apariencias para ver lo que de permanente hay tras ellas. El metafísico vive para intuir la verdad de lo que se esconde, como arquetipo, tras las apariencias. Por esta razón, puede definirse como el hombre que *puede* señalar a la apariencia como apariencia, esto es, como no siendo ésta el ser que realmente es. Pero, en él, como filósofo, ese poder se manifiesta tanto como una querencia como una carencia por ir tras aquello donde no se vea ya confundido, porque nada es más confuso que vivir entre apariencias. Las ideas despejan el horizonte desde el cual se ve la condición pasajera de la apariencia.

Pero, Platón describió también el fondo a partir del cual el filósofo inicia su camino como metafísico: las apariencias pesan tanto en la vida de los hombres que, como nos expone en el *Symposium*, sólo *Ἔρως*, tensionando nuestra mirada hacia las ideas, nos pre-dispone y prepara para ir más allá de ellas. Es necesario el amor-pasión para atravesar y poner en marcha la dialéctica hacia el mundo inteligible. Ni de la *φιλία*, que hace referencia al amor familiar y de amistad, ni del *ἀγάπη*, que denota para los primeros teólogos cristianos el

² Platón. *Fedro*, trad. A. Poratti, Madrid, Akal, 2010, 249c.

³ *Ibíd.*, 247c.

amor espiritual, sino del *πάθος* del *ἔρως* recibimos el impulso para atravesar la espesura de las apariencias llevados por el poder clarificador de las ideas.

Pero, no hablemos de palabras y conceptos. Participemos con Sócrates y sus amigos, aunque sólo como espectadores –no podemos ser otra cosa tratándose del asunto de las ideas–, en el *Symposium* del que ellos ya están disfrutando: al hilo del éxito teatral de Agatón vemos que unos y otros hablan, pero, al modo platónico; es decir, con discursos bien orientados para que las palabras no se pierdan entre las palabras y puedan alcanzar el qué o la Forma del asunto del que están tratando. Ya van cinco discursos y ahora, cuando nosotros hemos entrado, vemos que el último corresponde a Sócrates. Tratándose de Sócrates nosotros ya esperamos que su discurso sobrepase al resto de los discursos en inspiración, profundidad y seducción. Entremos con prudencia y respeto, pero también con osadía, pues el tema del que están platicando es lo erótico, y tratándose de este asunto, antes que dejarse llevar por el empuje del *ἔρως* hacia el cosmos noemático, quizás sea oportuno escuchar el mito que nos descubre su condición originaria:

Ἔρως, hijo de *Πόρος* –el dios de la abundancia– y de *Πενία* –la diosa de la pobreza–, tiene su más querido objeto de deseo en la belleza. Bajo esta doble herencia, *Ἔρως*, por un lado, está “flaco y sucio, va descalzo, no tiene domicilio, ni más lecho ni abrigo que la tierra; duerme al aire libre en los quicios de las puertas y en las calles”⁴ y, por otro, es “varonil, osado, perseverante, gran cazador, siempre inventando algún artificio, ansioso de saber y aprendiendo con felicidad, filosofando incesantemente, encantador, mago y sofista”⁵. Los primeros rasgos de su herencia corresponden a *Πενία*, su madre; los segundos, a *Πόρος*, su padre. Sócrates, de este modo, nos pone de manifiesto la doble herencia y el carácter mixto de *Ἔρως*: unas veces se nos presenta como algo tremendamente pobre, desvalido y errático, y otras, como algo osado, ansioso, encantador, lleno de magia, pero también lleno de recursos y destrezas.

Ἔρως, según dijimos, apuntando a las ideas, hace posible la trascendencia de las apariencias, trascendencia que, en el platonismo, toma la forma de una ascensión que en su último y más difícil tramo se nos descubre como dialéctica. Pero hemos visto que *Ἔρως*, como mediación, él mismo está dividido y que su

⁴ Platón. “El banquete” en *Diálogos*, trad. L. Roig de Lluis, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, 203c-d.

⁵ *Ibíd.*, 203d.

división entraña una tensión intencional que abre un doble camino que, a menudo, está entrecruzado: uno errático y pobre, otro recto y abundante, uno agónico y otro orto-gonal, uno hetero-doxo y otro orto-doxo, uno desabrigado entre las apariencias y otro al cobijo de ellas en las ideas, uno que discurre como sombras en el día y otro como noches de estrellas. La doble condición de *Ἔρως* señala la división profunda en la que se encuentra escindido aquel que, por seguir con la metáfora, tiene el poder para superar las sombras.

Pero, Platón, sobradamente lo sabemos, señala en *ἔρως*, ya más allá del mito, la doble condición humana que se hace presente en lo más vulnerable del hombre y que, por ello mismo, indica tanto el camino del comienzo del ascenso a lo inteligible como el camino de descenso al lugar donde se hacen presentes las apariencias como apariencias: al cuerpo. El cuerpo, podemos verlo así, es el lugar donde se nos dan las apariencias desde la inteligibilidad de las ideas, y, por ello mismo, el cuerpo, desde la Inteligencia que ve las Formas, aparece él mismo como apariencia. Si el objeto del amor no fuera en sí mismo algo *amable*, es decir algo real que pudiera ser amado, y si este, a su vez, no tuviera su fin en las Formas, donde ya no hay resto de sensibilidad, el cuerpo no adquiriría su condición de apariencia para percibir sensiblemente las apariencias. “Por esta razón, me imagino, –dice Sócrates– te parecía Eros totalmente bello, pues lo que es susceptible de ser amado es también lo verdaderamente bello, delicado, perfecto y digno de ser tenido por dichoso”⁶. Porque a la belleza se la considera, esto es, se la ve, en su realidad formal/ideal y no en su condición material/sensible, puede Platón decir que el *ἔρως* tiene como objeto suyo lo perfecto y completo –*τό τέλειον*–, lo digno de ser tenido por dichoso –*τό μακαριστόν*–, y lo delicado –*τό ἄβρδόν*–. Estas tres palabras designan el tipo de realidad que viene dada por la idea. Quien, por el *ἔρως*, se eleva a la idea, se eleva también a la perfección, a lo digno de ser estimado feliz y a la delicadeza o, como traduce también L. Roig de Lluis siguiendo la vieja traducción de P. Azcárate, a la perfección, al soberano bien y a la gracia. Sin la gracia, por ejemplo, la belleza no nos atraería y arrastraría con su encantamiento. Por ello, aquella división que partía en su ser mismo a *Ἔρως* se resuelve en la unidad que da el ver y contemplar las cosas del mundo desde las ideas, esto es, desde

⁶ Platon. “El Banquete”, trad. M. Martínez Hernández, en *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1992, 204c.

lo perfecto, lo bueno y lo encantador. Desde ahí, lo material y sensible queda visto como lo necesitado de perfección, de bondad y de gracia.

Platón, en un pasaje posterior, traza el itinerario para pasar de la búsqueda de los cuerpos bellos y hermosos en la juventud a la ciencia de lo bello en sí, es decir, a la ciencia que ya ha superado los vaivenes y desaciertos de habérselas con las apariencias. Los pasos de este itinerario son los siguientes: del *ἔρω* que tiene como objeto a los cuerpos bellos y hermosos hay que pasar al *ἔρω* que mira a un solo cuerpo al entenderse que la belleza de un cuerpo es hermana de la belleza de los otros; de ahí habrá que poner la mirada ya no en los cuerpos ni en un cuerpo sino en la belleza de todos los cuerpos en general al entenderse que la belleza es una e idéntica; y de aquí, una vez que vemos en lo particular la presencia de lo general, habrá que empezar a considerar la belleza no ya como objeto del cuerpo sino del alma; por último, lanzado en el océano de la belleza, el *ἔρω*, haciendo poco caso de lo corporal, buscará, más allá del cuerpo, aquella sublime contemplación donde el objeto del amor ya no puede elevarse más, porque él mismo aparece como aquello desde lo cual todo aparecer era apariencia de ser, de verdad, de unidad y de belleza⁷. Desde la atalaya donde se divisa el movimiento de las apariencias el filósofo señala los lugares por donde vaga *ἔρω* cuando no encuentra el modo de dar con lo Inteligible: flaco, sucio, descalzo, sin domicilio duerme a la intemperie en los quicios de las puertas y arrojado a las calles. El desacierto por no seguir el camino de las ideas se paga con el peso abrumador de no poder despejar las apariencias que nos confunden en la vida.

2. IDEA, VIDA Y FENÓMENO

La idea, dice Heidegger en su texto *De la esencia de la verdad*, es aquello que permite ver o vislumbrar “lo que cada ente es y cómo lo es”⁸. La idea es el ser de lo ente. Ver una idea es entender el ser-qué y el ser-cómo de lo que es. Bajo esta forma es como la idea hace posible el conocimiento de lo ente. Pero, en la exposición de Heidegger se plantea el problema ontológico de las

⁷ Cf. *Ibíd.*, 210a-211c.

⁸ Heidegger, Martin. *De la esencia de la verdad*, trad. A. Ciria, Barcelona, Herder, 2007, p. 59.

ideas mismo en términos fenomenológicos al poner en relación el ser como idea con la luz, la claridad y la visibilidad. Partiendo de la experiencia de lo que vemos con nuestros ojos, Heidegger describe la luz como lo que deja pasar el objeto haciéndolo visible para la mirada y como lo que permite que la mirada pase "a través de un objeto que hay que avistar"⁹. En el mundo inteligible la idea es lo que permite y deja pasar la luz. Bajo la luz se hace reconocible cómo es aquello que es. La idea nos deja ver, al dejar pasar la luz, cómo son los entes. A este acto lo llamamos "mostración". A la luz de la idea –como decimos– se nos muestran, se nos hace visibles, se nos aparecen las cosas en tanto que son. La idea da el cómo del aparecer del ser del ente. La luz que traspasa la idea nos hace ver que este aparecer es una apariencia, es decir, que su ser difiere de aquello mismo que la hace posible como apariencia. La apariencia, podemos terminar caracterizándola así, es lo que no se deja transparentar absolutamente en la idea. Por ello, la apariencia, a la luz de la idea, lleva ya en sí una sombra que la oscurece.

Pero, como Heidegger pone de manifiesto, bajo la mirada platónica la oscuridad misma es índice de la claridad. "La oscuridad –escribe Heidegger– sólo es un caso límite de lo claro, y tiene aún el carácter y el modo de la claridad"¹⁰. La oscuridad es "una claridad que *ya no* permite pasar a través y que les *sustrae*, les *niega* a las cosas la visibilidad"¹¹. "La oscuridad –afirma Heidegger– niega la visibilidad porque también puede conceder visión: en la oscuridad, vemos las estrellas"¹². Bajo la teoría de las ideas de Platón, y este sería también el núcleo de lo que se encierra en la alegoría de la caverna, la oscuridad es el límite donde la claridad, progresivamente atenuándose, da lugar, para la visión, a su contrario. El "lugar", el "espacio", el "medio" donde vemos esta gradación de la luz son las ideas. Sin ideas no sabríamos propiamente decir qué aspecto o aspectos encerrarían las cosas. Y esto es lo propio de una teoría o de una filosofía de las ideas, bien sea expuesta al modo de Platón, de Descartes, de Hegel o, incluso, del propio Husserl. Lo que la modernidad invierte, con respecto al platonismo, es el carácter reflexivo, interno y subjetivo en el que las ideas dejan pasar la luz. Esto queda de manifiesto cuando, por ejemplo, entendemos que la crítica

⁹ *Ibíd.*, p. 63.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 63.

¹¹ *Ibíd.*, p. 63.

¹² *Ibíd.*, p. 63.

a la metafísica de Kant es la constatación de que el pensamiento metafísico tiene como referentes a Ideas que quedan en penumbra porque no pueden ser alcanzadas por la potencia de la luz del entendimiento humano. La reflexividad moderna hace posible la crítica a la metafísica porque muestra el alcance finito del entendimiento. El nihilismo, a partir de aquí, como pensamiento radical sobre la finitud, sencillamente, pone de manifiesto las experiencias y paradojas de un pensamiento que ya no está sostenido por las ideas de la metafísica.

Pero, ¿no vamos muy deprisa repitiendo un camino ya conocido? ¿Y si sucediera que el nihilismo no oculta sino aquello que ha de ser pensando de otra manera? ¿Y si lo radical y primero no fuera la luz sino la oscuridad y, a pesar de ello, o, precisamente, por ello mismo, sin embargo, lo importante y decisivo para la ontología? ¿Y si la Nada y el Ser coincidieran en el comienzo no como lo vacío que tiene que ser negado, como expuso Hegel en su *Lógica*, sino como lo Absoluto y lo Uno a partir de lo cual el ser se nos aparece? ¿Y si no hubiera ideas metafísicas en la que sostener el pensamiento? ¿No implicaría esto para la fenomenología que el ser en cuanto tal es el aparecer del aparecer sin mediación eidética alguna? Planteado de este modo, la diferencia ontológica primera, o más fundamental, no es la diferencia entre idea y apariencia, entre ser y ente sino la diferencia entre lo que aparece y el aparecer mismo. “Los términos correlativos *evidencia* y *oscuridad* —ha escrito García Baró a propósito de la fenomenología de Henry— están íntegramente tomados no del Aparecer, no del Uno de la Diferencia, sino de Lo que aparece, el Ente, lo Otro de la Diferencia”¹³. Claridad y oscuridad no se dicen primero, en la fenomenología radical de Henry, del entramado eidético que vertebra el mundo sino del fenómeno mismo de un aparecer que no queda aclarado, visto y sujeto a las ideas. Por ello mismo el Ser primero y fundamental no es el ser que aparece en lo que aparece – el Ente, lo Otro de la diferencia– sino el aparecer del aparecer mismo. De esta manera, el aparecer mismo del ser es fenómeno en un sentido absoluto y radical porque el fenómeno, así considerado, no puede ser enraizado ni tampoco referido a algo más fundamental que él mismo, como las apariencias son referidas a las ideas en el pensamiento platónico.

¹³ García Baró, Miguel. “Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry”, en Henry, Michel. *Fenomenología material*, trad. J. Teira y R. Ranz, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009, p. 19.

Si esto es así esta ontología fenomenológica no puede ser, entonces, ya reflexiva al modo como lo fue la fenomenología moderna: como la capacidad de hacer traslúcido el mundo como fenómeno a partir de las ideas, y no puede serlo porque el pensamiento, allí donde este va a dar con lo fundamental, no puede encontrar cabe sí aquello que hace posible que la luz pase para iluminar lo oscuro. No hay una mediación eidética que haga posible aquella gradación que nos llevaba de la luz a la oscuridad y de la oscuridad a la luz y, por tanto, la fenomenología ha de tener su comienzo allí donde el ser no puede volverse diáfano. Para Henry es una ilusión del sentido común, de las ciencias y de la propia filosofía –incluida la fenomenología de Husserl y Heidegger– partir del supuesto de que el fenómeno viene como de un Afuera desde donde se torna visible. El hecho mismo de que se haga visible lo que viene del Afuera es lo que da a eso que adviene la condición de fenómeno¹⁴. Muy, por el contrario, para Henry el fenómeno se muestra como fenómeno no porque venga de un Afuera sino porque ya está en y pertenece a la más absoluta interioridad, una interioridad que no deja verse. A esto tan tupido, tan espeso, tan tejido que permanece como interioridad absoluta lo llama Henry “la materia fenomenológica” cuya “sustancia” es invisible. La materia fenomenológica además de invisible podemos adjetivarla de “pura”. Sin embargo, a diferencia de Kant, lo “puro” ya no nombra lo que no tiene contenido sensible sino, justamente, al contrario, lo que no puede dejar de ser sensible. Para decirlo ya de una vez por todas, esta materia primordial invisible, tupida por una sensibilidad que no puede volverse diáfana como fenómeno por las ideas, es la vida. “La sustancia fenomenológica que tiene en cuenta la fenomenología material es la inmediatez patética en la que la vida lleva a cabo su experiencia de sí”¹⁵, afirma Henry.

3. VIDA, CUERPO Y CARNE

Podríamos decir que no es extraño que el intento de Henry por entrar fenomenológicamente en las entrañas de la vida tenga implicaciones importantes para el cuerpo. Pero dicho así esto es inexacto e insuficiente, porque no es que

¹⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 32

¹⁵ Henry, Michel. “La cuestión de la fenomenología”, en *Fenomenología material*, *op. cit.*, p. 33.

de la vida, así entendida, lleguemos a conclusiones relativas a una fenomenología del cuerpo. No. El cuerpo mismo, mejor dicho, la sustancia fenomenológica del cuerpo, la materia del cuerpo es la vida misma. Llevar a cabo un análisis fenomenológico de la vida, en el sentido indicado, no puede hacerse poniendo entre paréntesis lo que es el cuerpo y la materia fenomenológica del cuerpo. Nuestro trabajo para ser riguroso tendría ahora que desentrañar el problema del cuerpo en la fenomenología y exponer cómo a partir de la distinción husserliana entre *Leib* y *Körper*, se abre paso el estudio del cuerpo como cuerpo-vivo¹⁶, y tendría que afrontar la cuestión de cómo los análisis de *Ideas II* acerca de la sensibilidad quedan expuestos a la luz de la fenomenología eidética, y tendría, al menos, que entrar en los problemas tan importantes de la relación entre la percepción y el cuerpo en Merleau-Ponty, sobre todo en los trazos inacabados de esa obra tan importante para valorar el propio pensamiento de Henry que fue *Lo visible y lo invisible*¹⁷. Pero nada de esto podemos hacer aquí, ni siquiera podemos ya trazar los hitos del camino que llevó a Henry, ya desde el comienzo de sus trabajos¹⁸, a afrontar el problema del cuerpo en la tradición de la fenomenología desde el tema de la auto-afectividad. Nosotros simplemente vamos a señalar la unidad temática del cuerpo y de la vida bajo una fenomenología radical de la carne. En estos prolegómenos a la fenomenología del cuerpo en Henry, sólo vamos a mostrar cómo la vida, la vida que es la materia de los cuerpos vivos, es el núcleo a partir del cual habría que desarrollar una fenomenología radical de la carne¹⁹.

En primer lugar, hay que dejar asentado que la vida, como fenómeno, entra dentro del estudio de la ontología. “Vivir –dice Henry– significa ser”²⁰. Vivir designa el hecho de ser y, con esta afirmación aparentemente trivial, Henry des-

¹⁶ Para la exposición de este tema: San Martín, Javier. “Apuntes para una fenomenología del cuerpo” en Rivera de Rosales, Jacinto y López Sáenz, María del Carmen (coord.). *El cuerpo. Perspectivas Filosóficas*, Madrid, UNED ediciones, 2002, pp. 133-178.

¹⁷ Merleau-Ponty. Maurice, *Lo visible y lo invisible*, trad. E. Consigli y B. Capdevielle, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010. Merleau-Ponty ha de ser un paso obligado en la exposición de la fenomenología del cuerpo de Henry, aunque, como él mismo dejó dicho, el origen de su planteamiento no debía nada a las investigaciones de Merleau-Ponty (cf. Henry, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, trad. J. Gallo Reyzábal, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 21).

¹⁸ Como él mismo nos cuenta el problema de una fenomenología del cuerpo surgió como un capítulo de *La esencia de la manifestación* al querer pensar la vida más acá de la intencionalidad y de la trascendencia con el fin de superar todo idealismo fenomenológico (cf. *Ibid.* . pp. 21-22).

¹⁹ De la exposición de esta fenomenología de la carne como teoría del sentir me he ocupado en “Ontología del cuerpo y fenomenología del sentir en Michel Henry” de próxima aparición en *Gazeta de Antropología*.

²⁰ Henry, Michel. “Qué es aquello que llamamos vida” en *Fenomenología de la vida*, trad. M. Lipsitz, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010, p. 19.

carta que el estudio de la vida pueda reducirse a la biología, a la psicología o a la mística. Tanto la ciencia como la religión presuponen el fenómeno mismo de la vida pero no penetran ontológicamente en él. Que el estudio de la vida sea el objeto de la ontología no significa, sin embargo, que haya que desalojar las cuestiones básicas de la vida. Más bien, son los temas básicos de la vida los temas fundamentales para la ontología: alimentarse, vestirse, encontrarse y abrazar al prójimo son algunas de las cuestiones de las que debe ocuparse una ontología porque ellas son las primeras e irrecusables manifestaciones de la vida²¹.

Pero la elaboración de una fenomenología de la vida tiene que pasar por una deconstrucción e inversión de la fenomenología de la tradición occidental, desde los griegos hasta Heidegger, en la medida en que el concepto de ser ha excluido el fenómeno de la vida. La cuestión capital, como hemos mostrado a partir de Platón, es que el ser, para la tradición filosófica occidental, se ha pensado siempre como exterioridad y señal de ello es que el ser siempre se ha tomado como lo que aparece, como lo que se muestra, como una apariencia que se hace visible eidéticamente. De esta manera se ha tomado el ser por lo visible como tal y la visibilidad como la condición misma donde el ser se manifiesta. Esto ha provocado una alienación, en el sentido más original del término, para la existencia del hombre, alienación que puede nombrarse como "idealismo". El idealismo ha dominado el pensamiento en la medida en que la verdad se ha confinado a la capacidad de las ideas para hacer visible el ser. Y este ser, hecho visible en la idea, es a lo que hemos llamado, tradicionalmente, "fenómeno"; por ello mismo, el fenómeno manifestado apunta, bajo las formas de la de-mostración del ser en la metafísica, a la diferencia ontológica que señalábamos más arriba: la diferencia entre lo que se muestra o aparece y aquello que produce, provoca o hace posible eso que se muestra. En el lenguaje de la metafísica esta apariencia se ha comprendido siempre como un poner fuera de sí, un llevar más allá de sí, lo que estaba contenido en la esencia, como demostró, cabalmente, la metafísica racionalista moderna. Lo importante es darse cuenta que el carácter de apariencia o de representación en el que se manifiesta el ser presupone ya una voluntad por hacer luminosa la propia vida poniéndola fuera de sí. Pero, en el principio, la vida es lo que lo que no se deja representar des-

²¹ *Ibíd.*, p. 20.

de algo previo a ella misma como si sus posibilidades de aparición estuvieran contenidas previamente ya en una esencia.

La vida sólo es en su más radical inmanencia y, en esta inmanencia, es siempre lo trascendente con respecto a la idea, la esencia y lo objetivable. La vida, utilizando la terminología de Husserl, es la trascendencia absoluta dentro de la inmanencia. La vida, como insiste Henry, permanece siempre en sí misma, no tiene un afuera, carece de él y, por eso, nunca puede ser objeto de la mirada teórica que tiene la pretensión de hacerla aparecer y representarla. "Nadie –dice Henry– ha visto nunca la vida y tampoco la verá jamás. La vida es una dimensión de inmanencia radical. Tanto como podamos pensar esta inmanencia, deberá significar, pues, la exclusión de cualquier exterioridad, la ausencia del horizonte transcendental de visibilidad en que toda cosa es susceptible de tornarse visible, y que llamamos mundo"²².

Si tomáramos la expresión "mundo de la vida" de Husserl, Henry pensaría que el binomio "mundo/vida", contenido en la expresión, es irreconciliable si entendemos que el mundo es el horizonte de visibilidad donde se nos hacen presentes los fenómenos. Una fenomenología, finalmente, ha de decantarse por ser mundana o ser vital. Pero esta tesis puede llevarnos a la exasperación, porque, sin ese horizonte de visibilidad, uno no sabe muy bien en qué puede quedar transformado el pensamiento y a qué hemos de acudir para hacer la descripción fenomenológica de un fenómeno que ya no sigue la estela de las estrellas, aun en la noche, para hacerse visible. Tomar en consideración esta dificultad es importante porque ella nos habla del problema de una fenomenología que ya no tiene, o que ha renunciado, a la idea, a la esencia y la forma como a aquello que hace posible la apariencia como apariencia de algo que ya de alguna manera *era* antes de aparecer.

Pues bien, si asumimos que ya no hay una forma que desvele el contenido de la apariencia como apariencia, entonces la experiencia de los fenómenos tampoco podrá, por decirlo así, desdoblarse en una apariencia que revele, verdadera, evidente y visiblemente el ser y una apariencia que lleve escondida tras sí que es el aparecer de algo que, verdaderamente, no es. La apariencia es apariencia y es su mismo aparecer, no en tanto que tal sino como tal, aquello que ha de revelar la fenomenología. Y puesto que se trata del aparecer mismo

²² *Ibid.*, p. 26.

sin una mediación que lo haga visible en su forma, ese aparecer no puede ser considerado sino en su propia "materia fenomenológica pura"²³ o, como también dice el autor, en su propia "carne incandescente"²⁴. Y si esto así, a su vez, de esta materia no podemos tener una experiencia subjetiva como de algo que se nos hace visible y, más exigentemente, evidente, como reclamaba la fenomenología husserliana. No. De esta materia fenomenológica pura sólo podemos saber en tanto que somos afectados por ella. El problema de la afección, que es tratado en la larga tradición del idealismo alemán de Kant hasta Heidegger, es lo que tiene que ser pensado de manera más rigurosa porque es en la afección, en la afectividad, el modo como la vida, como sustancia o materia fenomenológica pura, se nos da, se nos dona, se nos revela. "La afectividad –nos dice Henry– es la esencia originaria de la revelación, la auto-afección fenomenológica del ser y su primer surgimiento"²⁵. La afectividad es la auto-afección del ser. Es a través de la afectividad como el ser, ese ser que es vida, en sí mismo se nos revela. Que se utilice el término "revelación" y no ya "mostración" creo que viene exigido por el intento de Henry de abandonar el lenguaje de la fenomenología idealista. La revelación es más fuerte, enigmática y poderosa que la mostración. Las cosas del mundo se nos muestran; pero la vida, en el secreto de su origen, se nos revela. Del proceso de mostración del mundo cabe que, alguna vez, podamos tener una ciencia completa, como pretendió Husserl, de sus modos de darse; pero de la donación de lo que se nos revela de la vida en la afección del ser, de eso, que está más allá de toda intencionalidad disponible para un sujeto, será difícil dar cumplimiento a la exigencia de una ciencia acabada.

Por último, llegamos al lugar al que hemos conducido estos prolegómenos: el lugar de la afectividad, de la auto-afección, es el cuerpo. Por ello, una fenomenología de la vida requiere de un replanteamiento y rehabilitación del problema del cuerpo. Pero, hemos de distinguir entre "cuerpo" y "carne". La afectividad es el modo de sentir la vida no como cuerpo sino como carne. Frente al cuerpo que es inerte y que está sometido a las mismas leyes físicas que el resto de los objetos del universo, ya se trate "de una piedra en el camino" o de las partículas microfísicas que la constituyen, está la carne que propiamente es

²³ Henry, Michel. *Encarnación*, trad. J. Teira, G. Fernández y R. Ranz, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 45.

²⁴ *Ibíd.*, p. 38.

²⁵ *Ibíd.*, p. 28.

indefinible pero de la cual puede decirse que “no es otra cosa que *aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo, y, de este modo, gozar de sí según impresiones renacientes*, es susceptible, por esta razón, de sentir el *cuerpo* exterior a sí, de tocar así como de ser tocado por él”²⁶. Es este ser de la carne el que siente la afección de la vida porque, en definitiva, el ser de la carne y el ser de la vida no son sino el mismo ser. “Los seres encarnados son seres sufrientes, atravesados por el deseo y el temor que sienten toda la serie de impresiones vinculadas a la carne por cuanto que, constitutivas de su sustancia, –una sustancia impresional por tanto– *comienzan y acaban con lo que ella experimenta*”²⁷. La carne, como aquella materia fenomenológica pura donde la vida se revela, por definición, es invisible. La vida en su radical realidad, en su inmanencia absoluta, es lo que no se deja ver, es *lo invisible* y ha de permanecer en su invisibilidad si queremos saber de ella cómo es. Pero, si esto es así, entonces pueden asaltarnos dudas dejándonos paralizados en la extrañeza de una paradoja: si la vida es lo invisible, entonces ¿cómo podremos conocerla? ¿Podemos saber algo de ella sin traicionar lo que ella es haciéndola visible? ¿Cómo podemos conocer el fondo de la noche donde la oscuridad es absoluta y ya no brillan las estrellas? ¿De qué manera la vida se nos revela en la carne sin mediación clarificadora alguna?

Estas preguntas, que nos sumergen en la paradoja del deseo del conocimiento de la vida, sostenidas como preguntas que interrogan acerca de lo más propio de nosotros mismos, pueden hacernos desesperar. ¿No sería preferible volver a Platón y dejar que el *ἔρωξ* nos llevara de nuevo a las ideas? ¿Podemos vivir sin luz y sin sombras? ¿Colmará nuestra sed de conocimiento la revelación en la que la vida se nos daría auto-afectándonos? ¿Podemos salir de la concepción platónica de la verdad donde el conocimiento se juega en la relación entre luz y apariencias? ¿Y si en el horizonte de la espera de la revelación de la carne nada llegara? ¿Podríamos vivir acaso sin apariencia y sin donación? ¿Podríamos, simplemente, vivir en la aceptación de la opacidad absoluta de la vida? Son cuestiones que para Henry ya no pueden tener una respuesta desde la tradición filosófica y que necesitarían afrontarse más bien desde una teología de la reve-

²⁶ *Ibíd.*, p. 10. Cursiva del autor.

²⁷ *Ibíd.*, p. 11. Cursiva del autor.

lación. Pero son éstas cuestiones que quiebran el deseo del alma por conocer y que llevan al filósofo al *padecimiento* de un sin-sentido.

Pero, quizás, cuando el camino emprendido nos deja ahí, estemos en condiciones, al menos, de apreciar lo que es el sentir. Y es por ello, quizás, el momento ya no de detenerse a participar en ese diálogo platónico donde *Ἔρως* se nos manifestaba, en el mito, curiosamente, como *Πόρος* y también como *Πενία*, sino de sentirse afectados en nuestra carne en lo que la suya ya sentía: la osadía, la perseverancia, la ingeniosidad, la magia, etc.; pero también la flaqueza, la suciedad, y la desnudez descalza y desabrigada. Es quizás el momento de sentirse afectados por la com-pasión de aquellos que, olvidándose de la vida que el cuerpo lleva dentro, están arrojados, fuera de todo horizonte visible, en aquellos oscuros lugares donde sus cuerpos se descomponen, se pudren y desaparecen como si muerta estuviera la vida encarnada en ellos. Henry, al final de su libro *Yo soy la verdad*, en un texto que no puede leerse sino a contraluz de la fenomenología del mundo de Heidegger, nos habló de estos hombres que son "arrojados de su trabajo", que están "acurrucados en los bancos del metro" y que duermen "en cajas de cartón"²⁸. Es, sin duda el cuerpo, el cuerpo en tanto que vida invisible o carne, aquello que puede llevarnos a que nada de lo que se padece pueda ser considerado como una apariencia cuya materia puede elevarse hasta allí hasta donde ésta dejaría de ser. Por ello, si el cuerpo en su materia es carne que no se deja traslucir por las ideas, quizás, el cuerpo mismo no vuelva a ser considerado una apariencia que es incapaz de sostener el peso de la vida infinita. A esto creo que apunta, en definitiva, la fenomenología radical de la vida de Michel Henry.

²⁸ Henry, Michel. *Yo soy la verdad*, trad. J. Teira Lafuente, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 315.