

ALTERIDAD, INTERSUBJETIVIDAD Y COMUNIDAD EN LA VIDA EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL HENRY¹

Graciela Fainstein Lamuedra

Centro de Ciencias Humanas y Sociales, C.S.I.C., Madrid
Graciela.fainstein@cchs.csic.es

Resumen

La crítica emprendida por Henry a la problemática de la alteridad pensada por Husserl se basa fundamentalmente en la consideración de la afectividad y de la vida como fuente originaria de la relación de todo sujeto con otro. Las representaciones que se llevan a cabo y las percepciones de objetividad del otro deben comprenderse a partir de esa primitiva afectividad y comunidad en la vida. El acceso a la experiencia del otro no sería susceptible de explicarse en base a la percepción y dejaría de ser por tanto un fenómeno intencional para mostrarse en cambio fuera del mundo y previo a toda intencionalidad. Al partir de la Vida y no del Yo, la filosofía de Henry disuelve el problema del otro ya que cada viviente no se funda a sí mismo sino que adviene a sí desde un Fondo común que es la Vida, el Todo del que formamos parte de forma indisoluble.

Cualquier relación que establezcan los vivientes, cualquier comunidad que se muestre en el mundo tiene, por tanto, su raíz y su fundamento a partir de la vida y las representaciones que se lleven a cabo en ellas deben comprenderse a partir de este fundamento en la vida y en la afectividad.

Este planteamiento tiene unas consecuencias importantes a la hora de considerar cualquier fenómeno del ámbito político en el que se pone siempre en juego la relación con el otro.

Abstract

Michel Henry's critic of Husserl's thought on alterity rests essentially on the insight of affectivity and life as the original sources of the relationship between subjectivities. Any other representations and perceptions of the other's objectivity should be understood from this primitive affectivity and community in life. The experience of the other is not to be explained on the basis of perception and it would no longer be an intentional phenomenon;

¹ Esta comunicación está elaborada a partir del capítulo 6 de mi Tesis doctoral, titulada *Michel Henry: ¿una fenomenología de la afectividad o una filosofía en el límite del pensamiento?*, y defendida en la Universidad Pontificia de Comillas el 15 de Junio de 2009.

instead, it would show itself outside the world and previous to any intentionality. Departing from Life and not from the Ego, Henry's philosophy dissolves the problem of alterity, since no living being founds itself but rather comes into existence from a common background which is Life, the embracing whole which we all belong to.

Any relationship that living beings establish, any community visible in the world, finds its roots and grounds in life, and the representations have to be understood from this grounding in life and affectivity.

This proposal entails relevant consequences for the political sphere where the relation to the other is always at stake.

¿Por qué desde un punto de vista fenomenológico cabe decir que el problema de la alteridad es la clave para explicar la acción política del hombre?

Podríamos pensar, en cambio, que es el análisis del concepto de poder lo que resulta fundamental en este campo, en tanto y en cuanto el poder es aquello a lo que remite en última instancia cualquier tipo de acción humana. Sin embargo, hablar de política es hablar también del hombre en sociedad o en comunidad, es hablar de los hombres como seres que se reúnen, que se agrupan, que realizan una vida en común, aun cuando esa vida en común pueda tomar distintas y variadas formas.

Vemos, entonces, que pensar fenomenológicamente la política nos remite por una parte a la acción humana y, por tanto, al poder en la medida en que el poder es la condición para cualquier acción; pero en el campo de la política la acción humana siempre supone previamente una comunidad de individuos y, por tanto, deberemos dar cuenta de la experiencia humana que nos pone en relación con otros individuos².

Son conocidas las múltiples dificultades de la fenomenología husserliana a la hora de analizar el problema de la intersubjetividad y la experiencia del otro. Tanto el propio Husserl como sus más íntimos colaboradores y, al mismo tiempo, redactores de sus trabajos inéditos (Edith Stein y Ludwig

² Por cierto, apuntemos que el análisis fenomenológico de la problemática de la alteridad resulta esencial también a la hora de estudiar un aspecto clave de la vida política como es la tolerancia. Resulta muy interesante, en contraposición a la postura de Michel Henry que explicaré en este texto, el planteamiento de Julia V. Iribarne en defensa de la necesidad de la tolerancia como implícita en una ética fundada en la igualdad trascendental, desarrollado en el artículo "Meditación sobre la tolerancia: una aproximación fenomenológica", en Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (ed^a.), *Interpretando la experiencia de la tolerancia. Interpreting the Experience of Tolerance*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, pp. 77-89.

Landgrebe) se vieron en grandes problemas a la hora de abordar este tema, por otra parte tan importante dentro de la fenomenología.

Asimismo, sucesores de la corriente fenomenológica volvieron sobre el asunto con nuevas perspectivas y categorías de análisis que permitieran dar solución a las aporías en las que habían desembocado los primeros estudios realizados.

En nuestro entorno, Andrés Simón Lorda³ ha estudiado con gran dedicación no sólo las obras más conocidas de Husserl en relación al tema sino también el grupo de manuscritos inéditos del Archivo Husserl titulados *Zeitkonstitution als formale Konstitution*.

Asimismo, la obra de Max Scheler y la de Emmanuel Lévinas pueden considerarse en gran medida como intentos por resolver, partiendo de la tradición fenomenológica, el problema de la experiencia del otro⁴.

Michel Henry no fue inmune a la gran provocación que supone el tema de la alteridad —tema fascinante, por otra parte, desde muchos puntos de vista, pues pone en el centro una de las vivencias más problemáticas del hombre.

Partiendo de la inmanencia, el pensamiento de Michel Henry parece correr desde un principio el riesgo de acabar en un solipsismo desesperanzador y hasta cierto punto angustiante por la soledad a la que esta inmanencia podría condenarnos si desembocara en una monadología sin redención posible. Como señala Andrés Simón Lorda:

Si la Vida es auto-afección radical, si tal es su condición, ¿queda espacio para un encuentro con otro allí donde sólo se produce rigurosa auto-donación, en el sentido de que ésta es a una donante y don lo que da y lo dado? ¿No se ve de nuevo la fenomenología ante el peligro de ser estigmatizada por la acusación de solipsismo, como ya le ocurriera al propio Husserl?⁵

³ Andrés Simón Lorda, *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*, Madrid, Caparrós Editores, 2001. Del mismo autor, cfr. también el artículo "Vida y alteridad: ¿acercamiento entre Husserl y Henry?", en Miguel García Baró / Ricardo Pinilla Burgos (eds.), *Pensar la vida*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2001, pp. 191-210.

⁴ Cfr. Emmanuel Levinas, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993; *Idem*, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995; Max Scheler, *Ética y Formas de la simpatía*, Salamanca, Sígueme, 2005.

⁵ Andrés Simón Lorda, *op. cit.*, p. 191.

Seguramente atendiendo a estos peligros es por lo que Henry acomete muy pronto, en el desarrollo de su pensamiento filosófico, el tratamiento de la posibilidad o imposibilidad de acceso a la experiencia del otro en la experiencia de nuestra propia vida.

La primera aproximación sistemática al tema la encontramos en los dos capítulos englobados con el título de "Pathos-avec" que forman parte de la obra titulada *Phénoménologie matérielle*⁶, la cual constituye en sí misma un conjunto de críticas que Henry elabora sobre la fenomenología de Husserl —críticas que aparecen a lo largo de toda su obra y por lo que se podría considerar en sí misma como una larguísima discusión con la tradición filosófica en su conjunto.

1. Crítica de la *Quinta meditación* de Husserl

En el primer capítulo de *Pathos-avec* Henry aborda concretamente la crítica a la quinta de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl⁷, en la suposición de que es allí donde el fundador de la fenomenología despliega lo esencial de su pensamiento en relación al problema del otro⁸.

La reflexión crítica de Henry parte de tres supuestos que, según él, determinan el análisis husserliano.

El primer supuesto se basa en que sólo hay otro para mí si tengo experiencia de él, es decir, si encuentro al otro en mí, en mi propia vida. El segundo supuesto sería que el otro entra en mi experiencia a través de la intencionalidad. Así, el otro se me dará como *alter-ego* y se me dará como existiendo, como presente él mismo ahí, verificándose en su existencia en el sentido que se forma en mí de él.

De este modo, puntualiza Henry, el *alter ego* al darse a una intencionalidad y al darse por ella como existiendo, no se da tal como es en sí sino como algo que vale por él; no es el otro como él sino el otro mentado, pensado, re-presentado, el otro como *noema*. Y así se define trascendental-

⁶ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990.

⁷ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, F.C.E., 1985, trad. José Gaos y Miguel García-Baró.

⁸ En el artículo citado de Andrés Simón Lorda, éste señala su parcial desacuerdo con Henry en cuanto a considerar las *Meditaciones* como único texto de Husserl a tomar en cuenta a la hora de discutir sobre el problema de la intersubjetividad, apuntando a los manuscritos ya citados agrupados bajo el título de *Zeitconstitution als formale Konstitution*.

mente la posibilidad de experiencia del otro: en su constitución. En definitiva, para Henry, Husserl no va a presentar el problema del otro como un problema especial sino como parte de la teoría trascendental del mundo objetivo, perteneciendo al ámbito de lo perceptible.

Hay, por tanto, una homogeneidad entre la experiencia que tengo del otro y la que tengo del mundo objetivo: ambas se constituyen, se dan, en una intencionalidad. Esta universalidad de la intencionalidad sería para Henry el tercer supuesto.

Existe entonces, según Henry, en la fenomenología de Husserl un solapamiento de la donación intencional del otro y de la donación del otro "en mí", es decir en mi propia experiencia; y este supuesto, que sería el fundamental, es el que habría permanecido impensado.

Para Henry, sin embargo, la experiencia del otro es sobre todo deseo, emoción, sentimiento de presencia o ausencia, soledad, amor, odio, aburrimiento, tristeza, alegría..., etc. Todas estas serían modalidades de nuestra vida en tanto vida con el otro, pero de todo esto, apunta Henry, Husserl no dice nada en la quinta *Meditación*; tal vez porque se habría situado en un plano trascendental de modo que todas las modalidades que se acaban de enumerar serían para él sólo contenidos empíricos.

Sin embargo, para Henry, esas modalidades son las que posibilitan la experiencia y, por tanto, no pueden ser ajenas a su contenido. Una condición no afectiva no podría ser condición de algo que resulta necesariamente afectivo como es la experiencia del otro y Husserl habría dejado escapar esta esencia a pesar de su perspicaz mirada —tal vez, aventura Henry, por haber considerado la vida interpatética con una mirada intencional.

Pero, ¿qué tipos de intencionalidades nos darían acceso a la experiencia del otro en el pensamiento de Husserl? En su análisis, Husserl deberá separar el *ego* de lo que llamará "*lo propio del ego*" a fin de evitar el solipsismo; y al hacerlo, este ser de "*lo propio*" debe ser aprehendido dentro de un horizonte, es decir que "*lo propio del ego*" no comienza en éste sino en el mundo. En otras palabras: si gracias a la abstracción descarto del horizonte de mi experiencia todo lo que me es ajeno, el horizonte subsiste y así se pone de relieve mi "*esfera de lo propio*" con una naturaleza diferente de la

naturaleza objetiva, que incluye mi cuerpo vivo (*Leib*) diferente de los demás cuerpos: en esta naturaleza "*propia*" los otros son cosas y yo un fenómeno objetivo "*hombre*", una unidad psicofísica. La experiencia del otro se constituiría entonces a partir de esta esfera de "*lo propio*" y sus elementos. Ahora bien, hay que destacar que estos elementos incluidos en la esfera de "*lo propio*" son elementos mundanos, es decir, entidades constituidas; y aquí aparece entonces la dificultad que supone la distinción entre el *Yo-hombre* reducido a fenómeno del mundo y el *Yo* en cuanto *Yo trascendental* y, por tanto, un desplazamiento de la cuestión de "*lo propio*". ¿Quién define lo que es propio del *Yo*? ¿el *Yo* mismo en cuanto trascendental?

Por otra parte, ¿cómo se verifica el proceso de elucidación del *ego*? ¿por *auto-elucidación*? ¿por *auto-constitución*? Finalmente para Husserl, nos dice Henry, la esfera trascendental del *ego* tendrá la misma estructura que la del *Yo-hombre* reducido, o sea, la estructura del mundo. Es más, "el modelo que va a guiar la auto-explicitación del *ego* trascendental en la reflexión sobre sí que instituye la reducción trascendental —dice Henry— es la experiencia perceptiva del objeto"⁹, un objeto sobre el que se dirige la mirada.

Lo que Henry quiere destacar es que Husserl no se detiene en una donación que se da antes de la captación de un horizonte, sino que afirma que la revelación del *ego* se obtiene en dicha captación como proceso de *auto-elucidación* y que lo que se revela es el ser del *ego* por explicitación en la mirada explicitadora que dirige sobre sí mismo; es decir, que la *auto-explicitación* del *ego* se realiza en el modo de percepción, aunque Husserl reconozca la intervención de actos de conciencia que no son percepciones como recuerdos, potencialidades, etc.

Según Henry, lo que la quinta *Meditación* plantea en definitiva, es si este objeto intencional que soy yo puede ser algo más que "el punto de intersección de mis síntesis constitutivas" para llegar a ser algo trascendente en relación a mí y, por tanto, para llevarme a la constitución de un *alter-ego*.

En el razonamiento de Husserl, si yo mismo soy algo constituido dentro de "*lo mío propio*" en calidad de unidad psico-física, el otro entra en mi experiencia como un cuerpo que aparece también en la esfera de "*lo propio*"

⁹ Michel Henry, *op. cit.*, p. 144.

de mi naturaleza, que lo percibe a su vez como un organismo, es decir, como un cuerpo habitado por un *ego* constituido; y esto es posible gracias a una transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo, el cual transfiere este sentido de ser un organismo hasta el cuerpo del otro, lo que permite concebirlo por analogía como organismo, como cuerpo de otro. Para Husserl la experiencia del otro se realizaría entonces por analogía a través de esta transferencia aperceptiva.

Henry critica no sólo el contenido de los presupuestos de esta explicación sino que denuncia la circularidad del propio razonamiento: el otro cuerpo es percibido por mí como un organismo gracias a la transferencia aperceptiva y ésta a su vez se basa en el hecho de que el cuerpo del otro es un organismo como el mío. Lo cierto, sin embargo, para Henry, es que no puedo saber si el cuerpo del otro es o no un organismo puesto que no vivo "en él".

Hay que destacar que la forma en que funciona dicha transferencia aperceptiva descrita por Husserl queda englobada en la explicación más general y ordinaria de los objetos de nuestro mundo cotidiano en tanto que cada apercepción de un objeto cualquiera remite a una "*protofundación*" en la que se ha constituido por primera vez un objeto en sentido análogo. Esta transferencia de sentido definida como "*parificación*" es la que se pondría en juego en la experiencia del otro descrita por Husserl y a la que Henry ve como una intelectualización.

Se trata de una síntesis de la asociación en la que dos contenidos dados en la unidad de la conciencia aparecen formando un par, recubriéndose por la imposición de un mismo sentido.

En opinión de Henry, aplicar este esquema de la *parificación* al problema de la experiencia del otro será banalizarlo por completo, pues tomado del universo de la percepción, dicho esquema mostrará que sus categorías son impropias para el problema que abordamos. Si la *parificación* es una unidad de semejanza entre dos objetos que intercambian sus sentidos será necesario, para Henry, que el otro sea considerado un objeto en la experiencia que tengo de él y que, al mismo tiempo, también yo mismo lo sea. Por tanto, para Henry es indudable la degradación del *ego* original al rango

del yo psico-físico que aparece de forma objetiva en el mundo dentro de la esfera de *"lo mío propio"*.

Los dos objetos que se asocian deben entonces ser *egos* intramundanos; en definitiva, cuerpos que dejarían de ser el *"yo puedo"* subjetivo e inmanente que se identifica con el *ego* para devenir cuerpos constituidos que se muestran en la esfera de *"lo propio"* y no en sí mismos. Por tanto, la experiencia del otro queda falseada, según entiende Henry, al tratarse de cuerpos y *egos* constituidos, objetivos. El *ego* deja de ser entonces *ego* trascendental, deja de ser un *"yo puedo"*, para ser sustituido por un cuerpo *parificado* en el mundo de la esfera de *"lo mío propio"*.

Ya en este escrito relativamente temprano Henry hará mención del proceso erótico (algo que retomará más tarde en *Encarnación* de forma mucho más exhaustiva) afirmando que, en ciertas fases de este proceso, cuando dos cuerpos son apercebidos en *parificación* representativa, esto no funda la experiencia del otro sino que la presupone, dado que el deseo ya está ahí antes de esta apercepción: el otro, por tanto, ya está ahí, antes que cualquier proceso de *parificación*.

Según observa Henry, el problema fundamental que aparece en la aplicación que hace Husserl del esquema de *parificación* asociativa perceptiva al campo de la experiencia del otro consiste en que el objeto que interviene como portador de sentido original —en este caso el sentido de ser un cuerpo vivo— es justamente mi cuerpo que está presente constantemente a mi sensibilidad.

Pero, ¿cómo es posible, se pregunta Henry, transferir este sentido al otro cuerpo, al cuerpo del otro en tanto este otro cuerpo no me está presentado de forma inmediata y constante sino sólo a-presentado, representado? Esa dificultad habría sido advertida por Husserl, ya que él mismo se pregunta:

¿Cómo es que el sentido transferido es aceptado como un acervo existente, como conjunto de determinaciones psíquicas del cuerpo del

otro, cuando éstas no pueden mostrarse jamás en calidad de ellas mismas en el dominio original de mi esfera primordial?¹⁰

Husserl se ve obligado entonces a concluir que pese a que el otro no me es dado en sí mismo, sin embargo su psiquismo se me da como *a-presentado*, como *re-presentado* al mismo tiempo que su cuerpo se me ofrece en la percepción.

Michel Henry señala, en primer lugar, que la presencia constante de mi cuerpo a mi sensibilidad en la esfera de lo "*mío propio*" es un fenómeno derivado y constituido a partir del *ego* trascendental y, por tanto, fuera del mundo. Sólo esta presencia del *ego* como *ego* trascendental puede considerarse originalmente constante en la medida en que es inmanente como la propia vida trascendental, mientras que la presencia de mi cuerpo a mi sensibilidad en la esfera de "*lo mío propio*" definida por Husserl no tiene por qué ser necesariamente constante.

En segundo lugar, la experiencia en la que el otro experimenta lo que le es propio escapa a mi percepción directa ya que pertenece a su propia subjetividad, para mí inalcanzable y, por tanto, resulta imposible una percepción intencional en este caso; cada *ego* es una subjetividad absoluta que escapa a toda intencionalidad. En definitiva, no puedo percibir al otro no porque el *alter ego* sea un *alter* sino porque es un *ego*; y para Henry es esta dificultad la que habría quedado impensada por Husserl.

Para Henry, la vida trascendental en el viviente no permite el más mínimo distanciamiento, por lo cual toda intencionalidad se mostrará incapaz de dar acceso a esa "otra vida"; y en esta situación queda atrapado tanto mi *ego* como el *ego* del otro.

Vemos, así, hasta qué punto el problema habría sido sustituir el *ego* original por fenómenos de auto-constitución o de auto-explicitación como la "*esfera de lo mío propio*". De este modo, según Henry, la paradoja del conocimiento del otro estaría provocada por el enfoque perceptivo dado por Husserl, que es lo que resulta si se entiende como percepción externa de un objeto.

¹⁰ Edmund Husserl, *op. cit.*, p.177.

En vez de considerar una intersubjetividad viva y patética en primera persona, Husserl habría analizado, en opinión de Henry, la experiencia de una cosa, “de una cosa muerta”, dirá Henry, “cuya cualidad psíquica no es más que una significación irreal asociada a su ser cósmico”¹¹.

En definitiva, lo que Henry quiere destacar es que para Husserl la intersubjetividad quedará regulada por las leyes de la percepción y no por las del *pathos* de la subjetividad: deseo, sufrimiento, gozo, amor..., etc.; y estas leyes de la percepción serán consideradas por Husserl como el principio de nuestro acceso al ser en general: “Fenomenología de la percepción — sentenciará Henry— aplicada al otro en lo que ésta tiene de propio y de monstruoso”¹².

Aquí radica, a nuestro parecer, toda la fuerza de la argumentación de Henry: la experiencia del otro no es susceptible de explicarse en base a la percepción, sino que encuentra su inteligibilidad en la Afectividad.

Henry encuentra aquello que Kierkegaard llamó “la extraña acústica del mundo espiritual” que desafiará las leyes de la percepción y que define mi relación con el otro en la “intersubjetividad originalmente patética en que yo estoy con él”¹³ y que no tiene nada que ver con el *hic e illic* de los que habla Husserl en la quinta *Meditación* ni, según él, del cuerpo percibido en la “esfera de lo propio”.

Definitivamente, Henry va a descartar la intencionalidad (o al menos posponerla) en la experiencia del otro, tomada ésta como un “estar real con él”: lo que funda el acceso al otro no es un modo de presentación *noemática*, sino que este acceso se basa en una donación que consiste en la afectividad y, por tanto, en la vida; y ahí es donde reside el *a priori* universal de la experiencia.

Aún cuando la percepción pueda intervenir en esta experiencia (la mirada hacia el otro, el tacto que nos pone en contacto, etc.), sin embargo, lo que debemos saber, explica Henry, es si lo que nos da al otro (deseo, rechazo, aversión, etc.) no habrá precedido, en realidad, a dicha percepción.

¹¹ Michel Henry, *op. cit.*, p. 152.

¹² *Ibidem*, p. 153.

¹³ *Ibidem*, p. 154.

Para Henry, en definitiva, el fracaso inevitable con que se ha encontrado el análisis de Husserl basado en la presentación noemática del otro reside en la consideración del *ego* como mónada y en las consecuencias que dicha consideración implica.

Las mónadas estarían —según la concepción leibniziana— separadas entre sí y clausuradas en sí mismas y, por tanto, su comunicación intencional sólo sería posible a partir de la “esfera de lo propio”. Sin embargo, estas “esferas de lo propio” están en última instancia tan separadas como las mónadas mismas, a pesar de ser el lugar donde puede actuar la intencionalidad. Husserl habría tenido que reconocer inevitablemente que el *alter-ego* no puede ser más que una irrealidad para mi *ego* (es decir algo no-ingrediente), pues lo que puede presentarse originariamente es sólo mi propio *ego* que me pertenece como algo propio.

Este reconocimiento parcial del fracaso lo habría expresado Husserl al hacer mención de esta realidad que reduce inevitablemente la experiencia del otro, dejando abierto el camino para la resolución de lo que él consideró un “enigma”. Escribe Husserl:

De otro lado, esta comunidad originaria no es una nada. Si realmente cada mónada es una unidad absolutamente clausurada, el acceso intencional irreal de las otras en mi esfera primordial no es irreal en el sentido soñado, de representación de la índole de una mera fantasía. Un ser está con otro en comunidad intencional. Se trata de un tipo de enlace peculiar por principio, de una verdadera comunidad, precisamente de la que hace trascendentalmente posible el ser de un mundo (de un mundo de hombres y de cosas).¹⁴

Estos párrafos demostrarían para Henry hasta qué punto Husserl habría contado con un supuesto infundado que tiene su raíz en la vida trascendental de la que nace el *ego* y que este supuesto sólo puede ser comprendido a partir de esa vida —de esa vida que “entendida como pulsión y como deseo la lanza ya hacia otro”¹⁵.

El fracaso, por tanto, de la quinta *Meditación* de Husserl sobre la intersubjetividad consistiría, según Henry, en haber descrito la experiencia del

¹⁴ Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 195.

¹⁵ Michel Henry, *op. cit.*, p. 156.

otro a partir de la percepción objetiva de su cuerpo dando por sentada la constitución intencional de esta experiencia, la cual permanece en última instancia como algo inexplicado. Lo que Husserl habría dejado fuera del análisis sería el *pathos* de toda intersubjetividad concreta —*pathos* que en opinión de Henry sería nada menos que su esencia.

2. La idea de comunidad

Es en el segundo apartado del capítulo titulado "Pathos-avec" de la obra *Phénoménologie matérielle* donde Henry recoge el desafío que supone aquel "enigma" mencionado por Husserl en la quinta *Meditación*.

El desafío consistirá en explicar precisamente aquello que Husserl habría dado por supuesto: esa comunidad originaria en donde un ser está con otro. Aquello que Husserl había calificado como "un tipo de enlace peculiar por principio" y que "hace trascendentalmente posible el ser de un mundo".

Este supuesto infundado al que alude Husserl será precisamente el punto de partida de Henry en este texto en el cual se plantea la elaboración de una fenomenología de la comunidad, que a la postre, no deja de ser el viejo problema de la intersubjetividad y de la posibilidad del acceso a la experiencia del otro.

Como acabaremos por ver, finalmente también Henry dejará la última palabra a un "misterio", sólo que, para él, el misterio quedará circunscrito a la Vida, a lo que él llamará el Fondo de la Vida.

¿Por qué plantear entonces el tema de la intersubjetividad en términos de comunidad?

Precisamente porque, según entiende Henry, Husserl habría llegado al final de su análisis sobre la intersubjetividad, es decir sobre el acceso de mi *ego* al *ego* del otro planteado como *alter-ego*, al descubrimiento de que antes de que la intencionalidad juegue su baza en la *a-percepción* por la que tengo experiencia del otro *ego* y considerando cada *ego* en su "*esfera primordial*", existe una comunidad originaria en donde las mónadas podrían abrirse y comunicarse a través de algún tipo de "*enlace peculiar*".

Podemos decir, por tanto, que Henry se plantea continuar el camino justo en el punto en donde Husserl lo ha dejado y, así, dar un paso más en la

profundidad del problema que llegue más allá del esquema de la percepción y del mundo objetivo como único marco de referencia —esto aun cuando la refutación de este marco no resulta tan productiva como quizás habría podido ser una perspectiva integradora en donde, por ejemplo, la idea de comunidad originaria no resultara del todo incompatible con la aceptación de que —a pesar de todo— parece que resulta indudable el hecho de que difícilmente pueda yo tener noticia del otro prescindiendo de la noticia de su *cuerpo objetivo* que se me da, también, en la percepción. Veamos ahora cómo plantea Henry el problema.

El análisis parte de la realidad que comparten los miembros de una comunidad, es decir, de su esencia puesta en común. Henry afirma —desde el comienzo de la argumentación y de forma tajante— que esta realidad esencial que comparten los miembros de una comunidad se llama Vida. La esencia de la comunidad, por tanto, es la Vida y, así, toda comunidad es una comunidad de vivientes.

Pero, ¿qué es la vida? ¿cómo se da a los miembros de la comunidad? La vida es un modo de revelación, ella misma es la revelación:

La vida da de una manera que le es propia, de manera completamente particular [...] La vida da de tal manera que lo que da lo da a sí misma; de tal manera que lo que ella da a sí misma jamás se separa de sí, por poco que sea [...] La vida es la auto-donación en un sentido radical y riguroso, en el sentido de que es ella quien da y lo que es dado [...] La vida es la subjetividad absoluta en tanto en cuanto se experimenta a sí misma y no es otra cosa que eso, el puro hecho de experimentarse a sí misma inmediatamente y sin distancia. He aquí pues lo que constituye la esencia de toda comunidad posible, lo que está en común.¹⁶

Los miembros vivientes de una comunidad no son entonces algo extrínseco a la vida, porque nada puede venir a la vida sino a partir de ella y sólo ellos, como vivientes, como subjetividades absolutas, entran en la comunidad de la vida y lo hacen a partir de la vida que hay en ellos.

Por tanto, para Henry, debemos siempre partir de la Vida si queremos comprender cualquier fenómeno de la existencia de los vivientes; porque

¹⁶ *Ibidem*, p. 161.

los vivientes, lejos de ser elementos empíricos, vienen a la vida sólo a partir de ella misma. La esencia de la subjetividad absoluta de los vivientes, en cuanto al hecho de experimentarse a sí mismos en dicha subjetividad, es lo que Henry denomina su *ipseidad*.

Esta *ipseidad* es en cada viviente un sí mismo efectivo, una identidad entre lo afectante y lo afectado, *auto-afección* que individualiza todo lo que se *auto-afecta*. La subjetividad es, entonces, el principio de toda individuación.

De este modo es como esta subjetividad de la vida constituye también la esencia de la comunidad, como la vida es comunidad y al mismo tiempo un conjunto potencial de vivientes.

Así vemos cómo se entrelazan los conceptos de *vida*, *individuo* y *comunidad* y, por tanto, dirá Henry, vemos el sinsentido que supone oponer individuo y comunidad como lo han hecho diversos sistemas y teorías políticas (subordinación del individuo a la comunidad, a estructuras o a totalidades abstractas).

Dicha oposición sólo puede proclamarse donde se presupone la objetividad del mundo como único lugar de verdad. Por tanto, según Henry, vida e individuos son eliminados al estar este objetivismo teórico o político en relación con el universo de la técnica moderna. El destino del individuo y de la comunidad estarían, por tanto, unidos.

Tradicionalmente, dirá Henry, la Filosofía ha visto al miembro de una comunidad con el mismo esquema con el que ha visto el mundo, es decir como representación. Pero en esa representación es imposible saber qué es algo como *Yo* o como *Tú* o qué es el *Yo-Tú* ante mí, porque en la representación el *ego* se desdobra en objeto de la representación y sujeto de la misma: es representado y, al mismo tiempo, es quien representa. Para Henry en cambio, el *ego-sujeto* y su *ipseidad* son irreductibles a la luz del mundo y, por tanto, "*se desvanecen*" en la representación.

Por consiguiente, según Henry, si la esencia de la comunidad es la vida que se auto-afecta fuera de toda representación y fuera del mundo, y si la *ipseidad* nace de esta experiencia, entonces, lo que caracteriza tanto a la comunidad como a sus miembros, estaría también fuera del mundo a pesar

de que nos parece obvio algo como que “los hombres están juntos en el mundo”. ¿Es, entonces, toda comunidad invisible?, se pregunta el mismo Henry.

Para la fenomenología tradicional, en definitiva, la comunidad habría sido comunidad de los que perciben uno y el mismo mundo objetivo: lo que los hombres tendrían en común en este esquema sería la realidad de este mundo objetivo y no la vida de la que participan. “Fenomenología de la percepción —dirá Henry con ironía—, del sentido, del sin-sentido”¹⁷.

La vida, por consiguiente es la que ofrecerá la clave comprensiva para cualquier relación que surja entre los vivientes. Es la estrecha unión esencial entre viviente y vida a partir de la *auto-afección* la que aparecerá como nexo entre dichos vivientes al participar ellos en esa vida común.

Por el contrario, el *ego* representado, el *ego* como correlato de la intencionalidad, como *noema*, nunca podrá ser parte de una experiencia de relación con el otro, puesto que en este plano de la representación tanto el *ego* propio como el del otro son irrealidades y “no llevan en sí en caso alguno la realidad de la vida en la afectividad de su auto-afección”¹⁸. Dirá Henry:

Así las cosas, podemos afirmar: toda comunidad es por esencia afectiva y al mismo tiempo pulsional —y ello atañe no sólo a las comunidades fundamentales de la sociedad, la pareja o la familia sino a toda comunidad en general, cualesquiera que sean sus intereses y sus motivaciones explícitas.¹⁹

La comunidad es, entonces, para Henry un *a priori* para el viviente, al igual que lo es la vida. Y, aun cuando podamos tener el impulso de “salir” en busca de esa comunidad, esto no significa que esta sociabilidad tenga origen en el mundo sino que precisamente, porque es un *a priori*, porque ya existe en nosotros antes de que “salgamos” a su encuentro, es por lo que este encuentro puede producirse: “salimos” en busca de una comunidad que ya está antes en nosotros y porque ya está es que salimos en su busca.

¹⁷ *Ibidem*, p. 169.

¹⁸ *Ibidem*, p. 171.

¹⁹ *Ibidem*, p. 175.

¿En qué consiste entonces, para Henry, lo común en una comunidad de vivientes? ¿Cuál es el secreto, la clave, capaz de unir a los vivientes en una comunidad? La respuesta aparecerá a partir del concepto de *auto-afección* entendido como la experiencia de sí de cada viviente que sólo en la vida puede tener lugar.

El viviente —y esto Henry lo calificará de misterio— es una parte del Todo que es la vida; no se funda a sí mismo sino que adviene a sí desde un Fondo que es la vida; un Fondo que al mismo tiempo no es diferente de él sino que es la *auto-afección* en la que el viviente se *auto-afecta* y en la que el otro deja de ser algo otro porque se identifica con este Fondo también. La relación con el otro termina por disolverse porque en realidad ya no hay otro propiamente dicho y ya no hay relación. El viviente, el otro y este Fondo de la vida, se identifican en última instancia. Michel Henry lo expresará de una manera sumamente bella:

He aquí, pues, lo que los miembros de la comunidad tienen en común: la venida a sí de la vida en la que cada uno de ellos viene como este sí mismo que es. De este modo, son a la vez el Mismo en calidad de inmediatez de la vida y de los otros, en cuanto que esta experiencia de la vida es, en cada caso en ellos y de manera irreductible, uno de ellos.²⁰

Henry califica como “experiencia primitiva apenas pensable, puesto que escapa a todo pensamiento”, esta experiencia del otro; en particular la relación entre los miembros de una comunidad en la vida antes de que esta relación se manifieste en el mundo. Se trata en definitiva, para Henry, de una experiencia sin sujeto, sin horizonte, sin significación y sin objeto. Este concepto de *Fondo de la vida* —un concepto que el propio Henry califica, como ya hemos dicho, de “misterioso”, en una expresión que nos recuerda a aquel reconocimiento de un “enigma” por parte de Husserl en la quinta *Meditación*— termina por ser el último anclaje de la argumentación.

Experimento al otro en ese Fondo de la vida en el que me experimento también a mí mismo y el otro hace a su vez otro tanto, pero ni yo ni el otro podemos representarnos este Fondo, sólo podemos experimentarlo.

²⁰ *Ibidem*, p. 177.

De ahí que uno y otro estén abismados en lo Mismo. La comunidad es una corriente afectiva subterránea y cada uno bebe aquí la misma agua de esta fuente en ese pozo que es el mismo, pero sin saberlo, sin distinguirse de sí mismo, del otro ni del Todo.²¹

Para Henry, la relación que surge entre los vivientes por mediación del mundo —es decir cuando tiene lugar por medio de la representación de cada uno como *ego* y *alter-ego*— no es más que una modificación o una superestructura de la relación primitiva de los vivientes en la vida. Cualquier relación que establezcan los vivientes, cualquier comunidad que se muestre en el mundo, tiene su raíz y su fundamento a partir de la vida; y las representaciones que se lleven a cabo en ellas deben comprenderse a partir de este fundamento en la vida y en la afectividad.

Finalmente, Henry terminará por incluir en el concepto de comunidad no sólo a los humanos sino a todo lo que es susceptible de sufrir, es decir a todo lo que puede ser afectado por el *pathos*, dado que toda comunidad es una comunidad afectiva —si bien esta concepción amplia no la volverá a retomar Henry en sus escritos posteriores en donde lo patético parece quedar reducido exclusivamente a lo humano.

En definitiva, en esta concepción amplia de comunidad primordial del *pathos* sólo quedará excluido el mundo abstracto.

Dejo para un posible debate las consecuencias que en el plano de la política tiene un planteamiento como el de Henry. Las consecuencias que se derivan a la hora de analizar los grandes problemas políticos de nuestro tiempo, tales como violencia, xenofobia, nacionalismos, fanatismos, divorcio o, por el contrario, la fusión entre religión y política, son a mi entender de una enorme importancia.

Las preguntas que quedarían planteadas serían éstas:

Aceptando la teoría de Henry de que es la vida afectiva y no la representación mundana ni la objetivización la fuente y origen de toda relación entre sujetos vivientes, ¿hasta qué punto es posible abordar los problemas políticos, la convivencia comunitaria o los conflictos entre ciudadanos ape-

²¹ *Ibidem*, p. 178.

lando sólo a códigos normativos como sistemas de leyes o, incluso, apelando sólo a una ética práctica?

¿No sería conveniente tener en cuenta este factor de "comunidad originaria en la vida" a la hora de analizar y hasta proponer soluciones en el plano político?

¿Hasta que punto la tradición ilustrada se ha deshecho del componente afectivo de la vida ciudadana?

¿Es posible que este proceso se haya desarrollado a partir de la secularización de la vida social?