

**Michel Henry, lector de las Meditaciones:
At certe videre videor**

Mario Di Giacomo

(Universidad Católica Andres Bello-Instituto Superior
de Formación Docente Salomé Ureña)

Michel Henry, lector de las *Meditaciones: At certe videre videor*

Michael Henry: *At certe videre videor Meditations* reader

Mario Di Giacomo
(UCAB-ISFODOSU)

Artículo Recibido: 2 de mayo de 2019.

Artículo Arbitrado: 4 de junio de 2019.

Resumen: En este trabajo se analiza la lectura que Michel Henry lleva a cabo de la segunda meditación cartesiana desde una perspectiva fenomenológica o, al menos, desde la peculiar visión que Henry tiene de la fenomenología. Henry realiza un examen exhaustivo de la expresión cartesiana “at certe videre videor”, desglosando los modos de fenomenicidad implícitos tanto en el “videre” como en el “videor”, llegando a la conclusión de que el primero se funda en el segundo y encuentra su sentido en éste. Suprimiendo al mundo, al universo óptico, gracias a la reducción radical que Descartes ha propiciado, Henry intentará dilucidar la interioridad radical en la que encuentran sentido incluso los objetos que habrían de pertenecer a la esfera del “videre” (ver), suscitando una interpretación según la cual en la apercepción original del sentirse a sí mismo (“videor”, “me parece”) la subjetividad, incluso en el engaño, cobraría el primado dentro de una reflexión que desea rescatar la vida en su inmanencia radical. Si hilamos más finamente, diremos que el autor también aspira a elucidar la vida pre-intencional del ser humano.

Palabras clave: Epojé, Cartesianismo, Fenomenología, Intencionalidad, Genio Maligno, Certeza, Engaño, Auto-Afección, Afectividad, Inmanencia Radical, Parusía, Revelación.

Abstract: This paper analyzes the reading that Michel Henry carries out of the second Cartesian meditation from a phenomenological perspective or, at least, from Henry's peculiar vision of phenomenology. Henry makes an exhaustive examination of the Cartesian expression “at certe videre videor”, breaking down the modes of phenomenality implicit in both the “videre” and the “videor”, reaching the conclusion that the first is based on the second and finds its meaning in this one. Discarding the world, the ontic universe, thanks to the radical reduction that Descartes has fostered, Henry will try to elucidate the radical interiority in which even the objects that would belong to the sphere of the “videre” (see) find meaning, provoking an interpretation according to which in the original apperception of feeling itself (“videor”, “it seems to me”) subjectivity, even in deception, would charge the primacy within a reflection that wishes to rescue life in its radical immanence. If we

spin more finely, we will say that the author also aspires to elucidate the pre-intentional life of the human being.

Keywords: Epojé, Cartesianism, Phenomenology, Intentionality, Malignant Genius, Certainty, Deception, Self-Affection, Affectivity, Radical Immanence, Parousia, Revelation.

Entre la oscuridad y la sequía, entre la penumbra obligada y las calamidades padecidas por un país saqueado –Venezuela– fue concluido este artículo. Caracas, en 29 de marzo de 2019.

Caput

En este trabajo se aborda la lectura que Michel Henry lleva a cabo de la segunda meditación cartesiana desde una perspectiva fenomenológica o, al menos, desde la peculiar visión que de la fenomenología hace profesión de fe ese autor. Henry realiza un análisis exhaustivo de la expresión cartesiana *at certe videre videor*, desglosando los modos de fenomenicidad implícitos tanto en el *videre* como en el *videor*, llegando a la conclusión de que el primero se funda en el segundo y encuentra su sentido en este. El ser humano es concebido, entonces, desde la perspectiva de la pura autoafcción, autoafectiva o impresiva. Descartando al mundo, al universo óptico, gracias a la reducción radical que Descartes ha propiciado, Henry va a intentar dilucidar la subjetividad radical en la que encuentran sentido incluso los objetos que habrían de pertenecer a la esfera del *videre* (“ver”), suscitando una interpretación según la cual, en una apercepción original, en un sentirse a sí mismo (*videor*, “me parece”), la subjetividad incluso en el engaño, cobraría el primado dentro de una reflexión que desea rescatar la vida en su inmanencia radical, es decir, en una inmanencia autofundada, capaz de prescindir del mundo de los objetos, de los cuerpos, de la exterioridad, a fin de dar cuenta de sí misma y del mundo desde sí misma. Es decir, Henry intenta arribar al punto pre-intencional de la subjetividad donde esta hace algo consigo misma: se siente, se prueba a sí misma, se autoafecta, vive.

I. Una *epojé* radical

En la primera de sus meditaciones, Descartes hace profesión de fe tanto de la duda hiperbólica como de una *epojé* radical en lo concerniente a todas aquellas opiniones a las cuales

hasta entonces había dado crédito. El proyecto de destrucción de sus opiniones consolidadas es, presuntamente, llevada hasta el fondo de sí mismo, a partir del cual pueda renacer, gracias a la categórica autoinspección del espíritu, una idea fundada en la distinción y claridad de las cuales estaban desprovistas sus antiguas opiniones. Tenemos así, pues, que hay en ciernes una tarea que es la de deshacerse de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos”¹; el empeñamiento metodológico es de tal tenor, que Descartes se aplicará con agudo rigor y seriedad a destruir todas sus antiguas opiniones², en el entendido de que su proyecto, para evitar estar condenado al más absoluto fracaso, debe contentarse, no con probar que todas sus antiguas opiniones son falsas o carentes de fundamento, porque esta *pars destruens* consistiría en una tarea infinita que lo colocaría al margen de la *pars construens* de su empeño, sino que su enfoque metodológico se centrará, *a fortiori*, en rechazar todas aquellas opiniones sedimentadas en las cuales encuentre algún motivo de duda. El trato cartesiano tiene que ver con los fundamentos que sostienen la anciana *doxa* en la cual hasta entonces había basado sus suposiciones y sus propias prácticas. Pactar con los fundamentos involucraría una narrativa según la cual los mismos sentidos, por engañosos, no han de fiar el conocimiento cierto que se tiene por meta, pues basta con que ellos, los sentidos, hayan engañado algunas veces, para ya no prestarles la confianza incondicionada que otrora merecían. En palabras cartesianas, “es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez”³, de allí que los mismos sentidos, a causa de los engaños a que nos han sometido, merecen ser puestos entre paréntesis como elementos a los que apunta la misma duda a la que el espíritu ha convenido en asumir para sí. Sin embargo, si los sentidos no son de fiar, puesto que, como una mujer que por lo menos una vez ha sido infiel a su pareja, eventualmente nos han hecho presa del engaño, ¿dónde hallar, en medio de la suspensión del juicio, el derecho a encontrar una fuente de certeza inamovible? ¿Existe una jurisdicción en la que es aplicable la normatividad propia de la claridad y la distinción, o, por el contrario, el espíritu humano, como las semillas movidas oceánicamente, no puede encontrar en sí un fundamento seguro de su propio saber?

A la tarea infinita, por ende, imposible, de refutar todas sus antiguas concepciones, Descartes opone la tarea positiva, pero no menos ardua, de encontrar un punto firme a partir del

¹ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Madrid, Alfaguara, 1977, p. 17. En lo sucesivo, *Meditaciones*.

² Cfr. *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 18.

cual, quitadas las antiguas razones que propiciaban el autoengaño, “no quede más que lo enteramente indudable”⁴. Hay, pues, cosas de las cuales podemos razonablemente no dudar: en el altar de la duda no parece entrar la posesión de estas manos y este cuerpo, a menos que, ofuscado por la enfermedad, por los vapores de la bilis, tome una cosa por otra, estableciendo un patológico *quid pro quo* que daría licencia a esas afirmaciones según las cuales estas manos y este cuerpo no son míos, no me pertenecen a mí, o, en estado de completa vesania, afirman algunos que son reyes cuando son en realidad muy pobres, que van “vestidos de oro y púrpura estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros o tener el cuerpo de vidrio”⁵. A estas patologías de la mente escapa con fluidez Descartes, poniéndolos como ejemplo lo que jamás debe ser un ejemplo. Escapado a Cartesio de la locura como fuente del engaño (tal vez es demasiado cierta y evidente la misma locura en su propia descalificación en tanto que patología plena de auto contradicciones performativas), sin embargo, la tarea de conseguir algo cierto e indudable se topa ahora con las complicaciones inherentes al ámbito onírico. La certeza, pues, convoca a una serie de urgencias mediante las cuales se coloca fuera de juego aquello que se encuentra más allá de la corporalidad que inmediatamente se dice mía, que en la simplicidad de una (auto)percepción me dice que es mía, tanto en mis manos como en mi propio cuerpo, instancias que difícilmente entran al espacio de la duda. Pareciera que, previo al momento representativo del ver, que se cumple bajo el ejercicio de una distancia fenomenológica, aplazando la inmediatez del objeto y sustituyéndolo por la constitución del sujeto, existe un momento de inmediatez que antecede lo que constitutivamente es el más allá del mundo, entregado en el más acá de la propia subjetividad. La óptica correspondiente al mundo fenoménico se coloca entre paréntesis, a fin de determinar si existe algo que, no entregado al imperialismo de la representación, es capaz de generar una certeza no fundada en el diferimiento. Pero sigamos con el tema de los sueños, para así continuar la misma estela discursiva cartesiana en pos de su obsesión moderna, la certeza. Da la impresión, continúa Descartes, de que aquello que nos acontece en el sueño carece de la claridad y de la distinción de aquello que miro con los ojos de la vigilia. Sin embargo, también la ilusión se filtra en los intersticios del alma, de modo tal que el sueño mismo puede dar lugar a presunciones muy semejantes a las que ocurren mientras estamos despiertos, o, estando despiertos, podemos llegar a creer que hemos caído en el

⁴ *Ibíd.*, p. 24.

⁵ *Ibíd.*, p. 18.

imaginario de los sueños. Por eso es que “no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia”⁶. No obstante, lo que ocurre mientras dormimos (mientras nos representamos cosas en el sueño) debe tener algún tipo de referencia fundada en lo real, por más imaginarias que puedan aparecernos las caprichosas composiciones que brotan mientras la conciencia duerme. De allí que lo soñado no pueda ser mera fantasía, pues pese a la tornadiza composición de imágenes en semejante estado, mezcla de partes extrañas con partes extrañas, el sueño fingirá unas mezclas no del todo desvinculadas con la realidad, pese a la arbitrariedad de lo que en él se condensa. Pero como ocurre como el pintor, cuya fantasía puede conducirlo a producir extravagancias partiendo de las cosas que se le aparecen como familiares, al menos los colores que utiliza para crear su novedad artística, su obra, deben ser verdaderos. La composición de elementos heterogéneos en una nueva obra podrá ser fingida y fantástica, no así los elementos más simples con los que se trae a la vida a la obra (los colores en general). Descartes ve en la composición mayor posibilidad de fingimiento, de creación fantástica, que en los elementos simples con los que la composición cobra vida.

Extravagante vida la de la composición antedicha. Luego, procede a cualificar de conclusión razonable (“no sería mala conclusión”⁷) el que las ciencias que tratan de cosas compuestas son “muy dudosas e inciertas”⁸, mientras que aquellas que tratan de cosas simples como la aritmética y la geometría “contienen algo de cierto e indudable”⁹. Dormido o despierto, la suma de ciertas cifras o los lados de una figura geométrica serán siempre idénticos. A menos que en el deseo de un Dios haya existido la voluntad de que me engañe al sumar ciertas cifras o cuando determino los lados de una figura geométrica, quedando entonces en cuestión su suma bondad si siempre decide que mis actos cognoscitivos sean acompañados del autoengaño. Empero, aun suponiendo que no sea un embaucador radical, y que su bondad no pase a ser objeto de cuestión, lo que sí es cierto es que muchas veces caemos en la jurisdicción del error, como si fuésemos parte de su derecho de ocupación. Como territorio ocupado por el error, nos engañamos a veces, y la bondad de Dios no ha retenido la invasión del error dentro de unos justos límites de manera que no llegue a afectar el espacio adscrito a los propios juicios humanos. ¿Es Dios una fábula, un mero cuento más, es que su pregonada omnipotencia posee tales quiebros que sus

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., p. 19.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

efectos (aquellos que poseen capacidad cognoscitiva y volitiva) reflejan de una manera análoga, en el yerro, la imperfección que les es propia? A tanta impotencia divina, tanta imperfección humana; a tanta imperfección humana, tanto mayor el imperio del autoengaño. No obstante, la anterior desviación discursiva (teología) no es lícita, dice Descartes, porque no ha impedido de una manera adecuada que las ideas muy viejas, sedimentadas desde hace ya largo tiempo en su espíritu, vuelvan a apoderarse de él, de suerte que “aun sin mi permiso, son ya casi dueñas de mis creencias”¹⁰. Esta escolástica de viejo cuño ha vuelto por sus fueros a reclamar, en el pensamiento, los derechos que mantuvo otrora. Pero no es lícito a tales ocupaciones permitirles ningún espacio. De ahí que a la *epojé* del mundo se añade la *epojé* que se arroja sobre tal linaje de pensamientos: el fondo de la desconfianza debe prevalecer sobre los hábitos malamente sedimentados. La acribia de la razón, sometida a un corsé metodológico radical, impedirá tanto el acoso hostil de tales ideas, creencias y opiniones transmitidas por la tradición, como la espuela de los malos hábitos que nos desvían de aquello que es objeto de nuestro más íntimo deseo: el conocimiento de la verdad.

II. El *Genius Malignus*

Si es cierto que Descartes es *qui a introduit le concept de conscience avec le sens qu'il a pour nous*¹¹, entonces la misma conciencia se proveerá a sí misma de la desconfianza suficiente como principio metodológico, de suerte que podrá decir que en su indagación prescindirá de Dios y, por supuesto, de sus atributos, para así evitar contradicciones entre aquello que la narrativa de Dios y sus atributos dicen y los desvíos a los que se encuentra sometido un espíritu que no termina de saber cómo clavar una pica en Flandes. La conciencia pone entre paréntesis la tradición teológica, asumiendo para sí la suposición de la existencia de un “cierto genio maligno”¹² (*un certain mauvais génie*¹³), tan poderoso como artero y engañador, cuyas astucias han dado en el clavo para lograr el propio autoengaño. Pero en esta suposición encuentra el fundamento más radical que justifica la suspensión del mundo, pues debido a semejante omnipotencia maligna, el padre supremo nuestro de la maldad epistémica, todas las cosas

¹⁰ *Ibíd.*, p. 20.

¹¹ HENRY, Michel. *Généalogie de la Psychanalyse. Le commencement perdu*, 2ª. ed., Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 6.

¹² *Meditaciones*, p. 21.

¹³ DESCARTES, René. *Les méditations métaphysiques de René Descartes touchant la première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu, et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme, sont démontrées*, A Paris, Chez la Veuve Jean Camusat et Pierre le Petit, 1647 (Avec Privilège du Roy), p. 26.

exteriores quedan absolutamente sujetas a la duda existencial, “no son sino ilusiones y ensueños”¹⁴, señuelos de la credulidad antropológica, así como queda sujeta al mismo rango de *epojé* la propia corporalidad y el conjunto de todos los sentidos. Para que esta omnipotencia no llegue hasta mis fronteras, negaré las fronteras de todo lo que me ha sido dado como existencialmente cierto, como existencialmente indubitable. Mi impotencia frente a tal potencia, sin embargo, no es lo suficientemente impotente como para no suspender el juicio, tal es el resultado de mi pequeñez ante semejante magnitud de poder. La conciencia es un poder que, pese a su declarada impotencia, le gana la partida a la omnipotencia, también declarada, del genio maligno al menos en un punto: “está en mi mano suspender el juicio”¹⁵, es decir, hacer frente a la potencia por medio de la impotencia significa que la conciencia puede de suyo tener el recurso de hurtarse a lo que la tradición ha dictado, a la búsqueda de la certeza en el más allá del mundo y en la propia corporalidad dotada de sentidos. Desde luego, habría que preguntar a Descartes por qué se juzga a sí mismo capaz de una suspensión tan radical, si su postura teórica no puede ser capaz de prescindir del elemento lingüístico en el que ya siempre se mueve todo pensamiento, de las acepciones que entran de nuevo acríticamente, inadvertidamente, a la conciencia cuando esta ya se había “asegurado” de las respectivas expulsiones purificadoras dentro de la dinámica discursiva, en última instancia, de si el desdoblamiento de la conciencia es posible, es decir, actuar como si la actitud natural (ingenua) y la actitud suspensiva (crítica) no se interfiriesen entre sí. Pregunta hermenéutica, se dirá, quizás excesivamente hermenéutica la que enfilamos contra Cartesio, gracias a un Heidegger que ha descubierto el *Vorwissen*, esto es, la precomprensión ontológica, el ámbito de significaciones pre-elaboradas, el saber previo de mundo que encontramos al estar en un mundo, al cual siempre ingresamos con rezago. Según Heidegger, el comienzo cartesiano *n'est point radical car il suppose quelque chose avant lui, soit une pré-compréhension ontologique au moins implicite*¹⁶, a fin de aclarar, desde esa precomprensión, el sentido del ser. Ciertamente, coincidimos con ese reproche. Pero Descartes mismo es perfectamente consciente de la interferencia mutua entre las dos vidas que quiere vivir y que no puede vivir sino en un continuo estado de sitio, el estado de sitio que la *epojé* del mundo provoca sobre el mundo naturalmente recibido e interpretado.

¹⁴ *Meditaciones*, p. 21.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ HENRY, p. 19.

La manera ordinaria de vivir tiende a volver por sus fueros, quiere volver a hacer campamento sobre la tierra de una libertad imaginaria a la que por nada repugna la grata ilusión del engaño. Pero no vale aquí lo comido por lo servido, como tampoco la ferviente paciencia ante la ausencia de beneficios. Al apartar de esta manera categórica el afuera del mundo, la certeza basada en el universo de los entes y en las opiniones transmitidas, la conciencia se queda a solas consigo misma, y más a solas todavía en el momento en que se inventa, en favor de la búsqueda de la certeza, un genio maligno cuyo poder engañador debe, no obstante, ser vencido a toda costa por mor de una invención metódica. Si él no es vencido, triunfaría sencillamente la mentira gracias al poder del engaño. La conciencia no cumplirá con su cometido si no es por medio de la suspensión del mundo, por medio de esta la conciencia deja de dirigir su atención hacia él, para volverse hacia sí misma, recobrando entonces una dimensión ontológica original fijada en la región de la interioridad subjetiva. Digamos con Henry que el *cogito ne s'accomplit qu'avec l'épochè du monde, avec la mise de hors jeu non seulement de tout ce qui est mais de la phénoménalité du monde comme tel...*¹⁷. El pensamiento extático, el pensamiento que va tras las cosas en una apertura que lo caracteriza y que las cosas verifican en su verdad en función de una irrecusable objetividad externa (*ousía* aristotélica, *idea* platónica, *mens divina*), es dejado de lado en la afirmación radical de una interioridad definida como autosuficiente en cuanto a la dimensión buscada de la certeza. Si antes la certeza estaba allí fuera, ahora ese fuera mismo está en cuestión, cortocircuitado en el retorno de la conciencia a sí misma. El principio de las cosas, el principio fundamentador, no se encuentra ya más en la dimensión extática traída desde los griegos a la historia del pensamiento occidental, sino en una teoría que, ladeando el orden cósmico, cuyas leyes rigen desde toda la eternidad, se constituye en la vida interior del hombre, arrebatándose así el privilegio científico con el que habitualmente se ha dotado al mundo fenoménico, del mundo en tanto que ente. ¿Ya no es el mundo el lugar de la verdad? Sí y no. No en lo atinente a la posibilidad de autoengaño, eternamente presente en las complejidades que él muestra al espíritu humano, eternamente presente en los juicios erróneos que ese mismo espíritu elabora sobre las apariciones fenoménicas; sí en lo que se refiere al primer resultado de esta metódica: si no se puede encontrar algo cierto, “al menos, si otra cosa no puedo, hasta saber de cierto que nada cierto hay en el mundo”¹⁸.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 6.

¹⁸ *Meditaciones*, p. 23.

Ya conocemos los destinos de ciertos itinerarios teóricos, por no hablar de la autocontradicción en la que suelen habitar con un cierto ahínco. El primer resultado de la duda hiperbólica sería paradójica: es cierto que nada cierto hay en el mundo. Negadores de toda certeza, esa es la primera y fundante certeza de los escépticos. Pero, además, la praxis escéptica no coincide con su propia teoría: algo hay que dar por sentado, por verosímil, para mantener, así sea precariamente, la propia existencia vital, orgánica, del escéptico. No me imagino en acción la duda radical escéptica cuando el sujeto de ella se encuentra famélico, en peligro de muerte o sometido al acoso de los acreedores. Por lo tanto, la derivación escéptica va al certamen en condiciones de perdedor. Descartes lo sabe. Por eso ha colocado un primer poder al interior de su definición de impotencia antropológica: puedo suspender el juicio. Por ese primer poder he dejado como por fuera de mí el cielo, la tierra, los espíritus, los cuerpos, pero no se ha dejado atrás a sí mismo, aun dejándose atrás, al menos parcialmente, en la *epojé* practicada sobre el mundo. Lo objetivable ha sido puesto fuera de juego, empero, el que lo objetivable (lo que aparece allí fuera ópticamente) haya quedado en semejante estado no significa la suspensión de toda realidad en términos absolutos. Puede existir una potencia, una facultad, una *vis*, no objetivable por el conocimiento, es decir, no apta para ser capturada re-presentativamente por la capacidad cognoscitiva del agente que conoce. El espíritu tiene que vengarse de los destinos, bien escépticos, bien agnósticos de esta narrativa epistemológica. El engañador no entra al campo semántico cartesiano *sub angelo lucis*, antes bien, entra con su capacidad de engaño completa, clara y distinta, carente de disfraz o de autoencubrimiento, para después descubrir la verdad de su rostro y el talante de sus intenciones. El espíritu se venga prevaleciendo sobre la omnipotencia del patente engañador, pues el espíritu perpetra, gracias a su propia vida dual, la construcción de un argumento contra el engañador debido a la existencia (así sea hipotética) del mismo engañador. *Si fallor sum*, parece decir corralmente Descartes con san Agustín. Si me equivoco existo, “si me engaño, soy”. Y de esto duda no cabe, pues el mismo acto del engañador que provoca el autoengaño sugiere que no es la nada la que ha prevalecido en el engaño, sino una realidad que ha sido engañada. La ontología del engaño surge del engaño de la otra ontología. Pero la ontología que despunta del engaño permite al ser, aun en el engaño, descollar sobre la nada, descollando sobre la nada en la interioridad que más radicalmente pensarse puede, superando así *l'imbroglio* kantiano *d'une ontologie de la représentation, c'est-à-dire de*

*l'expérience entendue comme le rapport d'un sujet à un objet en général...*¹⁹, eso que Henry llamó en *L'essence de la manifestation* “monismo ontológico”, a saber, ese proceso por el cual la subjetividad del sujeto constituye la objetividad del objeto.

III. Radical, también, la interioridad

El espíritu (la conciencia, el alma cartesiana) es traído a colación en el pensamiento de Michel Henry para abolir, al menos parcialmente, la lectura de un universo entendido según una cierta independencia. Es lo invisible aquello que paradójicamente debe hacerse patente en una mirada fenomenológica que deja a la visibilidad del mundo como algo secundario y derivado, gestando así el reconocimiento de una revelación más que anciana, que nada tiene que ver con la luz del mundo, a la cual esta luz nada (o poco) aporta. Hemos visto que hay una especie de protocerteza cartesiana: el hombre llamado Descartes, como cualquier otro hombre, tiene, *sine dubio*, el poder (está en su mano) de suspender el juicio. Sobre esa protocerteza, que ya no viene del mundo, sino del poder de suspensión ejercido sobre el mundo, se va a llevar a cabo el ejercicio interiorano de una conciencia que empleará toda su industria de encontrar un terreno menos volátil que el óptico. Para ello no habrá de salir de sí, sino quedarse radicalmente en sí misma.

Ya en la segunda meditación Descartes ha advertido que el proyecto del engañador se vuelve en su contra, de modo que el papel negativo de ese sujeto epistémico en realidad propicia un desenlace positivo en la búsqueda de la certeza: incluso si estoy persuadido de mi no existencia merced a la astucia del engañador, aparte de que yo mismo me he persuadido de la no existencia del mundo al cual he puesto fuera de juego, mi propia astucia argumentativa consistirá en contestar que el acto de estar persuadido, el acto de pensar que se encuentra incorporado en esa persuasión, toca mi propia realidad: no podría estar persuadido de lo que fuere, incluso de mi propia inexistencia, si yo no existiese de alguna manera, si no hubiese un dónde, un qué, un quién que recibiera dicha persuasión. El engañador, nunca suficientemente todopoderoso, se engaña a sí mismo si ha creído poder engañar del todo al sujeto humano en cuanto al problema de la existencia. En ello consiste su propia impotencia en cuanto engañador y la potencia del sujeto que, engañado, se ha descubierto como siendo aun en el engaño. Citemos *in extenso* a Descartes sobre este respecto: “Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni

¹⁹ HENRY, p. 7.

espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. Ciertamente que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo”²⁰. La vida del espíritu se sabe gratificada con una verdad fundamental: no importando aún si lo que estoy pensando es verdadero o falso, todavía más, aun radicándome dentro de las fronteras del engaño, aun engañándome, si me engaño al pensar es porque existo, es porque soy, es decir, que algún grado de realidad es menester poseer para poder ser partícipe del engaño heteroinducido. De donde resulta preciso concluir como cierta la proposición “yo soy”, “yo existo”, que contiene en sí el giro que el espíritu le ha dado al poder del engaño: el espíritu no se ha suicidado en el paraíso, sino que se ha inventado un paraíso dentro del entorno configurado por el engaño.

Invertido en su propio poder, el engañador, en realidad, ha estado al servicio de una proposición verdadera, capaz de superar el ámbito agnóstico/escéptico al que nos arrojaba *prima facie* la *epojé* del mundo y las urdimbres del genio maligno. Sin apartarse de sí misma, la conciencia ha exclamado al fin una certeza: soy, existo. Y soy y existo aun en el error y gracias a él. No tiene por qué irse lejos de sí misma en el afuera del mundo para conquistar la necesidad que la atraía. No hace turismo exterior esta dinámica del espíritu, y si lo hace, lo hace para encorcharlo, ponerlo entre paréntesis, rescatándose a sí mismo en el peor de los escenarios, el del mal epistemológico. Al poder embaucador del genio maligno podrían aplicarse aquellas afamadas palabras: ¡Oh, razón, te has refugiado entre las bestias!, pues la primera y genuina víctima de sus engaños ha sido él mismo, en el sentido de ser incapaz de ver el contra-argumento que auspiciaba su propio engaño. Creyendo trabajar por el error, en realidad lo ha hecho por la certeza; en términos cuasi-morales, imaginando optar por el mal, ha permitido sin quererlo el triunfo del bien. El *cogito* (del yerro o no) impone una certeza subjetiva más acá de la certeza fundada en la representación y solo en ella. La vida dual del espíritu se revela así abismática, ora tiende en algunas filosofías a la verdad del mundo, hallando su fundamento en este, ora es jalonada hacia sus propios recursos interiores, los cuales no pueden ser sometidos a la mirada que los difiere, alcanzándolos en ese diferimiento que los reforma como sucede con las cosas del mundo. Cuando el ojo ve, no se ve a sí mismo, cuando se ve a sí mismo, ya no es el ojo que ve.

²⁰ *Meditaciones*, p. 32.

Es un ojo muerto, sujeto a las inclemencias de una intervención anatomopatológica que lo convierte en mera cosa, o es un ojo captado en su propia inversión, como un objeto más que se da en el tiempo de acuerdo con las cláusulas de la distancia. Henry querría una mirada más fundamental, fundamentadora, es más, no querría ni siquiera una mirada porque ella involucra la mediatez que se rechaza, antes bien, desea leer en Descartes un aparecer que sea anterior a cualquier ver, previo a toda distancia, más viejo que un comienzo representativo.

¿Qué desea Henry, cuál es el hilo conductor que liga el pensamiento de los inicios de la Modernidad con una fenomenología *sui generis*? Un pensar que sea, por lo tanto, idéntico a la vida, un pensar que sea uno con la vida, o que la vida y el pensar sean inescindibles. Él mismo lo dice en las primeras páginas de *La Généalogie de la Psychanalyse: Je pense chez Descartes veut tout dire sauf la pensée. Je pense veut dire la vie, ce que l'auteur de la Seconde Méditation appelait l'«âme»*²¹ (“Yo pienso en Descartes quiere decir todo salvo pensar. Yo pienso quiere decir la vida, eso que el autor de la *segunda meditación* llamó el ‘alma’”). Búscase, pues, un fondo impensado (*fond impensé*: inconsciente/pulsión en Freud, autoafección en Descartes, Vida, Carne y Encarnación en Henry) que parece necesario elucidar para así dar cuenta incluso de nuestros propios olvidos como civilización científico-técnica, demorada únicamente en el universo visible engendrador de artefactos, capaz de abordar mundo y naturaleza de una sola y exclusiva manera. De ese fondo impensado nos hemos desviado como civilización (*déviance historique*, la denomina Henry²²), para luego decantar en un tipo de indagación que se ha desenganchado del comienzo, del verdadero Comienzo (*Commencement*). Maestros técnicos del universo que han abandonado la inquietud por el Origen, los hombres se han inclinado por el olvido de una dimensión decisiva, la dimensión de la vida que, expresándose a sí misma desde sus propios fondos, se rehúsa a ser afrontada como un ente más del mundo, esto es, representativamente, según la designación propia de la mirada echada sobre lo visible. Tirado al desván de la memoria, el Comienzo y su búsqueda han sido suplantados por abordajes antimetafísicos, de eficacia práctica, cuyos resultados son contabilizados (mensurables, pues todo se encuentra sujeto a la ley de la medida y del toma y daca, al menos en el decir, más que en el hacer, convirtiéndose esta fórmula en la atmósfera ideológica proveniente de la fuente de los contratos o de la producción normativa llevada hasta el exceso) y sujetos a pronóstico. La

²¹ HENRY, p. 7.

²² *Ibid.*

tecnificación de la vida tiene como desenlace fatal o su olvido o la gestación de una cultura de la muerte, donde mercado, ganancia, contabilidad y reciprocidad comercial van de la mano, suprimiendo la economía de la Gracia, la economía de la redención o el caudal de la Vida, que no se cimientan en el augurio de la reciprocidad. Una fenomenología del comienzo es al mismo tiempo una fenomenología de lo invisible, de lo que no se da a la luz ni del día ni de la mirada. El espectáculo oclocéntrico de Occidente también es puesto en cuestión en la doctrina de Michel Henry, pues su dimensión más bien intimista no se presta a los entusiasmos de la luz. La lectura que hace de Descartes hace uso de esta clave hermenéutica al pensar el *cogito* como vida, como *Commencement*, como fondo invisible e impensado que ha de ser pensado sin lesionar su propia invisibilidad. Por eso sostiene Perego que *il cartesianismo* –según Henry, por supuesto– è *una fenomenologia*²³, aunque Descartes haya posteriormente sido presa de *una caduta metafisica*²⁴, *una caduta fatale, une chute fatale*²⁵, puesto que el pensamiento no es ya más que el atributo principal de una sustancia que permanece allende él; asimismo, tanto la *res cogitans (la pensée)* como la *res extensa* terminan siendo *res creata*, producto de una única y verdadera sustancia, cuyas cualidades competen de manera eminente a la realidad divina o, dicho con otras palabras, más propiamente henryanas, se reservan ante todo para Dios.

Mucho menor solar que penetral, el pensamiento de Michel Henry lee a Descartes (como leerá en sí mismo, en el proceso fenomenológico que lee a Husserl en contra de Husserl) desde la perspectiva de una filosofía radical que va tras las líneas de un comienzo, de un origen, por ende, el sentido de una metafísica entendida como *prote philosophia* no es para él una obsolescencia lanzada al desván de los trastos inútiles. Al contrario, lee en la Modernidad “Comienzo”, hondón metafísico, búsqueda de un primero no-fundado. En tal sentido, sigue al Descartes de las *Meditaciones*, punttilosamente, en la revelación que encuentra en la meditación segunda. Descartes ha invertido la *intentio auctoris* del genio maligno, volviéndola a su favor, rescatando de allí que él, Descartes, y todos aquellos que practiquen la duda hiperbólica, son. Pero no basta con saber que se es, hay que saber también qué se es. El *an sit* encuentra su correspondiente compañía en el *quid sit* que debe aparejarse con la existencia o con el ser: no basta con saber que

²³ PEREGO, Vittorio. “Autoaffettività e immanenza della vita: L’inconscio”. Disponible en:

https://www.academia.edu/21739423/Autoaffettivit%C3%A0_e_immanenza_della_vita_l_inconscio_In_AAVV_Michel_Henry_narrare_il_pathos_Eum_Macerata_2007_pp._131-153

²⁴ PEREGO

²⁵ HENRY, 21.

se es, sino qué se es. Argumentando *a simili* que los escolásticos con respecto a Dios, el *an sit* es inobjetable, el *quid sit* antropológico, que en la divinidad es de veras inescrutable (menos mal que existe el dato revelado para terminar de complicarnos la vida en la ortodoxia de dogmas incomprensibles para la luz natural de la razón), merece unas líneas explicitadoras que se retraigan, también, por medio de la prolongación del don de la *epojé*, de las antiguas opiniones, “de suerte que no quede más que lo enteramente indudable”²⁶. ¿Qué es el hombre? ¿Qué es su alma? ¿Carne, huesos, cadáver? ¿Viento, llama, éter, delicadeza que se infunde y difunde? La duda ahora cavila sobre los atributos de la naturaleza corpórea: delimitación, lugar y ocupación de un espacio. Pero en una revisión hecha desde mí mismo advierto que en mi espíritu no se encuentran ninguna de esas cosas de las que antes me hallaba tan seguro. En cuanto a los atributos del alma: ¿me nutro, camino, siento? Pero si este que revisa sus antiguas opiniones no posee verdaderamente un cuerpo, si los atributos endilgados a la naturaleza corpórea no son sino un engaño, entonces la nutrición, el andar y el sentir no han sido sino fantasías inducidas en mí mismo. Sin embargo, dejemos atrás las características adosadas al cuerpo (que en buena escolástica aristotélica habría que denominar *animae vegetativa et sensitiva*) y fijémonos en ese atributo especial del alma que llamamos pensar (*anima rationalis*, de nuevo, en buen diccionario escolástico). Justamente en el pensar advierto que el pensamiento es el atributo que no puede jamás ser separado de mí ni siquiera si me engaño, como ya se ha visto, pues el genio maligno, aunque ni lo sepa ni lo desee (en realidad lo sabe y lo desea porque surge como Minerva de la cabeza de Descartes) se ha convertido en un diácono del deseo de certeza. De lo único que puede estar por entero cierto el espíritu al pensar es que este atributo no le puede ser arrebatado, a diferencia de los otros, relativos al cuerpo, que no encuentra con claridad dentro de la inspección del espíritu. Tal vez al cesar de pensar, ceso de existir; al volver a pensar, renazco a la existencia. Pero este prolijo proceso que nos conduciría a una extraña concepción de *causa sui* antropológica debe ser dejada en suspenso. La conclusión, de nuevo provisoria, es que “no soy más que una cosa que piensa”²⁷. El “qué soy” no puede venir descubierto por elementos ajenos al mismo pensamiento, de cosas cuya existencia me es desconocida, o probablemente inventadas por la imaginación. No me descubro en una exterioridad, me descubro en una interioridad que, ante todo sabiéndose que es, ahora decide, sin expedientes externos, descubrir(se) en su propio y más

²⁶ *Meditaciones*, p. 24.

²⁷ *Ibíd.*, p. 38.

cierto *quid sit*. ¿Qué es el hombre, por consiguiente? “Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente”²⁸.

Ya las ha experimentado en sí Descartes todas esas propiedades de su naturaleza: ha dudado del mundo y de las opiniones consagradas, ha puesto entre paréntesis al mundo, ha afirmado su poder de poner en suspenso lo dado de forma ingenua, negándose a admitir todo aquello que no pase por el propio cedazo de la razón, queriendo de esta guisa hallar una certeza que mueva (o que conmueva) las certezas mal adquiridas, sabe del poder (deformador) de la imaginación, pues lo ha sentido en sí mismo y colocado de lado en orden a la búsqueda de un punto firme de apoyo para la verdad, y ha sentido, esto es, ha recibido y conocido las cosas como a través de los órganos sensoriales. Ese yo que piensa o que ve no puede, pues, a final de cuentas, ser nada, aunque sea mera apariencia aquello que entra por medio de los sentidos. Descartes concede que es posible el carácter aparente, fingido, de aquello que siente, pero le es muy cierto, pese a la apariencia de la afección, que le parece ver, oír, sentir calor: “Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que “pensar”. Por donde empiezo a conocer qué soy, con algo más de claridad y distinción que antes”²⁹. Es esta la clave hermenéutica que empleará Henry para definir con mayor precisión la interioridad absoluta a la que Descartes está haciendo referencia, más acá de cualquier toma óptica de mundo. Es decir, lo que podría ser falso es el *videre*, no el *videor*, lo que podría engañarme es una situación óptica correspondiente al afuera del mundo, no el yo que siente lo que siente y se siente en lo que siente, así ese sentir, el *videre*, (la cosa dada objetivamente en apariencia) sea fruto del engaño. El engaño no tiene patas tan largas como para negar el yo que se siente en el mismo engaño. El espíritu no puede ser desalojado de sí mismo ni de la autocerteza, aunque el engaño sea parte de la atmósfera creada por el Maligno.

²⁸ *Ibíd.*, p. 26.

²⁹ *Ibíd.*, p. 27.

IV. *At certe videre videor...*

At certe videre videor, audire, calescere..., me parece ver, oír, sentir calor, y este sentir equivale a pensar. Pensar en sentido radical, pues el *videor* (me parece) ya no se identifica con el *videre*, sino con una anterioridad que prima sobre el mismo *videre*. Así, pues, el surgimiento original del *videor*, antesala del *videre*, *l'apparire originario del videor, grazie al quale mi sembra di vedere, non è in nessun modo l'esercizio del vedere*³⁰, ya que el *videre* incorpora el elemento representativo de un objeto puesto delante de la conciencia, en un horizonte conceptual que lo difiere constantemente. El *videor* sería el elemento primitivo que daría constancia de una inmediatez autoafectiva primando sobre el elemento conceptual-representativo del *videre*, del objeto puesto delante de, como si de él pudiese derivarse algún tipo de certeza. Antes bien, la certeza no proviene del horizonte extático por el cual se entrega la exterioridad de un mundo, sino del sentir mismo entendido como una autoinspección del espíritu que intenta bastarse a sí misma a efectos de fundar una certeza. Se da, por consiguiente, una ausencia de éxtasis en el *videor* que se sobrepone y antecede a los posibles engaños provenientes del *videre*, *videre* este que puede ser reconducido al privilegio que la fenomenología husserliana ha concedido a la intencionalidad fenomenológica como forma de donar sentido al mundo al que presta atención. La intencionalidad es siempre incompleta, porque la *adaequatio*, siguiendo a Husserl en este punto, entre intención e intuición nunca se cumple del todo o raramente lo hace. En términos intencionales, cuando se trata de ver un objeto, el sujeto no lo aprehende en su totalidad ni de un solo golpe ni instantáneamente. Efectivamente, podrán ser seis las caras de un dado, pero nunca nadie ha percibido jamás en sus propias vivencias inmanentes la totalidad de sus seis caras juntas. Hay que, por rotación o del sujeto o del objeto, o de ambos, adicionar vivencias relativas a las caras del cubo que nos faltan, es decir, hay que sumar percepciones a las percepciones ya practicadas, a las miradas ya efectuadas; por eso,

... la organización de todas las vivencias sucesivas en torno a un único objeto implica que lo conocido (las vivencias inmanentes ya integradas) no solamente se queda en el recuerdo, sino que se compone en el mismo horizonte que lo que permanece todavía desconocido (las vivencias inmanentes venideras), a cuenta de un solo objeto trascendente mentado³¹

³⁰ PEREGO.

³¹ MARION, Jan-Luc. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* (Traducción, presentación y notas de Javier Bassas Vila), Madrid, Síntesis, 2008, pp. 307-308.

que se convertirá en el contenido de conciencia o noema (objeto intencional), que será siempre el mismo, aunque los escorzos (*Abschattungen*) que lo iluminan sean en cada caso distintos. Por consiguiente, el horizonte unifica las vivencias ya obtenidas con las vivencias que hayan de venir, remitiéndolas a la unidad de un solo objeto. Empero, por más lejos que Husserl haya querido llevar el límite ideal de la adecuación entre intención e intuición cumplidora o intención significativa, siempre nos ha de quedar “un horizonte de indeterminación determinable (*bestimmbarer Unbestimmtheit*)”³², y este horizonte de indeterminación permanecerá en tal estado aunque avancemos en la experiencia y en el *continuum* de percepciones efectivas de la cosa (pero entonces, husserlianamente hablando, lo no-visto tiene algo de pre-visto, de visible retardado, de algo previsible, con lo cual en el horizonte se hacen uniformes incluso las percepciones de las que aún no hemos tenido ninguna experiencia, el horizonte homogeneiza las experiencias tenidas y no tenidas a propósito de un objeto determinado)³³.

No obstante, en los términos de una “antifenomenología”, de una fenomenología que descrea del privilegio acordado a la intuición y a la intención, parece existir una realidad pre-intencional referida al carácter antes impresivo o afectivo del espíritu que reflexivo o representativo. Es la certeza, pues, el resultado efectivo del hombre a solas, examinando sus adentros, en coloquio consigo mismo³⁴, que ha sido capaz de distinguir entre *videor* y *videre*, irreductibles entre sí, siendo el segundo un *modus derivativus* del primero, de diferenciar entre el momento de la simple y mera autoafección y la afección que parece provenir de una región distinta a la interioridad, o que esta refiere a algo distinto de sí misma. Escribe Perego: *l’esteriorità si dispiega come un’interiorità radicale*³⁵, de modo que el autoconocimiento del espíritu precede a otro tipo de conocimiento, como si la oscuridad de la afección (del “me parece”) se encontrase ubicada más acá del aposento de luz que encarna en el concepto. La interioridad radical se devela entonces como el descubrimiento del origen, del *Commencement* propio de la *prima philosophia*, como diría nuestro autor. Ciertamente, ha sido una presuposición de la filosofía occidental, escribe Henry, que se descubre repentinamente ante nosotros (monismo ontológico): privada de su dimensión de interioridad radical, reducida a un ver, a una condición de la objetividad y de la representación, constituyendo más bien esta estructura e idéntica a ella,

³² *Ibid.*, p. 308.

³³ Cfr. *Ibid.*, pp. 308-309.

³⁴ Cfr. *Meditaciones*, p. 31.

³⁵ PEREGO.

la subjectivité du sujet n'est plus rien d'autre que l'objectivité de l'objet³⁶, la subjetividad del sujeto no es otra cosa sino la objetividad del objeto: este se ilumina en aquella y recibe de ella sus propias líneas (sus propias líneas consisten en una alienación inducida, porque su *veritas*, su voz, le viene de otro sitio). Si el pensamiento es reducido a la forma representativa y a la forma del ver, si representación y objetividad son coincidentes, entonces *le cogito cartésien est déjà un cogito kantien*³⁷, el *cogito* cartesiano es ya un *cogito* kantiano.

El *videor* es índice de algo que no sucumbe al *videre*, mientras que el “ver” no es susceptible de ser concebido, en este contexto, como algo dispuesto a la autofundación; *a contrario*, en este mismo marco de referencia se nos presenta como fundado, como referido a una capa previa de fundación. Lo pre-intencional antecede a lo intencional, no queda atado a este: no soy nada mientras esté pensando algo³⁸, me siento en mi pensar aunque mi pensamiento sea el producto de una ficción: el trozo de cera o no es la cera que he presumido como cera real o tal vez los ojos con los que la capto simplemente no existan. Pero me siento pensando incluso en el autoengaño con el material céreo y con la falsa asunción de que mis ojos corporales tienen existencia efectiva. O sea, puedo engañarme con cualquiera de las cosas que Descartes llamará *res extensa*, pero no puede engañarse mi interioridad en cuanto interioridad que piensa, así sea un pensamiento de lo falso y de lo ficticio. Es la ausencia de éxtasis lo que define a esta interioridad radical en la que se domicilia Descartes: es en el propio espíritu, que es más algo que nada, en el que algo se constata, en el que una impresión se produce, independientemente del *status* epistemológico de aquello que impresiona. Mi espíritu está allí para ser ante todo impresionado, por eso conoceré mejor a mi espíritu que aquello que he concebido sea por la imaginación, sea por los sentidos³⁹. Casi podríamos decir, al unísono con san Agustín, *foris admonet, intus docet*, el afuera es estímulo que trae algo a la memoria, pero es la interioridad quien enseña. El criterio de verdad quedará reducido, en la tercera de las meditaciones, bajo el empuje excluyente de la *epojé*, a la claridad y a la distinción: “son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente”⁴⁰, por ende, la afirmación primera es la del espíritu por sí mismo y las impresiones recibidas de no se sabe bien dónde, pues la tierra, el cielo, el

³⁶ HENRY, pp. 60-61.

³⁷ *Ibíd.*, p. 60.

³⁸ *Cfr. Meditaciones*, p. 32.

³⁹ *Cfr. Ibíd.*, p. 30.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 31.

firmamento y otras cosas similares entregadas por los sentidos, han sido incluidas en la clase de los objetos dudosos e inciertos.

La tercera meditación parece deberle mucho a la escolástica de raíz aristotélica: un Dios que es el Bien, incapaz de engañar, pues en el engaño, si Él lo indujese, demostraría su propia imperfección⁴¹, la distinción entre sustancia y accidente, los atributos de Dios provenientes de la fuente revelada, la relación existente entre causa y efecto, en el sentido de que el efecto saca su realidad de la causa (esta imprime una semejanza –analogía– sobre aquel: siguiendo las huellas de Aristóteles, santo Tomás expresará que la *causa importat quemdam influxum ad esse causati*, así como que es propio de la causa que de ella se siga el ser de otra cosa), siendo esta, la causa, más perfecta que aquello que de ella se deriva. A su vez, el efecto, aun inferior a su causa, no dejará de ser a su vez causa de sus propios efectos mirados hacia abajo, es decir, produciendo efectos de menos dignidad ontológica que ella misma. Por último, hay en el *genius malignus* ciertas resonancias que provienen de la *notitia intuitiva de re non existente*, de ascendencia ockhamista, o nominalista, en términos más latos, según la cual el Creador, por su omnipotencia, puede sustituir cualquier efecto de cualquier causa segunda creada por él (sobre si el mundo se convierte para el sujeto entonces en una gran fantasmagoría es un problema que no abordaremos, pero que se resuelve fácilmente por la vía revelada: un Dios que es Bondad no puede sustituir falsamente a una causa segunda, produciendo, en consecuencia, efectos que jamás procederían por vía de la *potentia ordinata* de ese tipo de causa). Recordemos que el Creador produce creadores, no simples entes dependientes de Su arbitrio, como si en ellos no estuviese la posibilidad de su propia redención (co-redención). En este sentido, Descartes, comprendido dentro de la tradición escolástica, sería un ejemplo de *causa secunda* que va tras el camino de la certeza como una *causa secunda* capaz de producir unos ciertos efectos, en este caso, epistemológicos. El mismo infinito que concibo en mí –incluso como naturaleza imperfecta– solo puede ser debido a que una eminencia infinita la ha depositado en el fondo de mi espíritu; es ese mismo infinito en mí, del cual no puedo ser ni agente ni responsable, el que me lleva a concebir mi propia finitud si se me mide con un ser perfectísimo, al que no puedo de ninguna manera entender en toda su compleción, otro emblema que manifiesta mi imperfecta constitución finita.

⁴¹ “Pues, en primer lugar, reconozco que es imposible que Dios me engañe nunca, puesto que en todo fraude y engaño hay una especie de imperfección. Y aunque parezca que tener el poder de engañar es señal de sutileza o potencia, sin embargo, pretender engañar es indicio cierto de debilidad o malicia, y, por tanto, es algo que no puede darse en Dios”. *Meditaciones*, p. 46.

La idea de Dios no puede venirme dada ni por los sentidos (esto es autoevidente), su infinitud no puede ser gradualmente aumentada en mi espíritu por obra de mi imaginación, porque ésta siempre se queda corta con respecto al inmensurable en acto que es la divinidad y, por consiguiente, como paciente conclusión de esta escolástica que une en un solo movimiento actualidad e infinitud y potencial y finitud, la idea de Dios “ha nacido conmigo desde el momento mismo en que yo he sido creado”⁴². Tamañas alforjas del viaje metódico nos han acercado así a una escolástica que había que rebasar. Esto parece poco justificable. Quizás, por el contrario, es absolutamente justificado: no hay manera de rebasar por completo la atmósfera ideológica heredada. Hay todavía un cierto revestimiento de elementos teológicos en el cartesianismo *empruntés* –como sostiene Henry– *à la tradition et notamment à la scolastique*⁴³, elementos que persisten a pesar de las extremas precauciones metódicas del autor. Como suele decirse, lo que se expulsa por la puerta delantera, termina reentrando por la trasera, o por los sitios menos pensados del discurso, aunque éste haya decretado un toque de queda ante la tradición que debe ser abandonada. Ya vemos que no lo puede del todo: deshacerse de toda pertenencia significa autodisolución, entrada en el reino de la demencia, allí donde toda raíz ética (cultural) se ha extraviado para siempre, dejándonos en una situación de balbuceo incoherente, destilando una saliva afásica que se desliza a través de la comisura de nuestros labios. En medio de la nada del *ethos*, en el medio del desarraigo absoluto solo permanece incólume la voz hostilizante del suicidio, de la voz que conmina por él. Por eso la tradición escolástica no es un simple empréstito, es parte de una cultura que hay que revisar, pero cuyos fondos no pueden ser descartados como el *caput mortuum* de una reacción alquímica, desprovisto de significado, como si ya no estableciera alianza alguna con aquello de lo que el sujeto proviene en términos civilizatorios. Incluso para negarla, la tradición afirma sus derechos; incluso en la negación de ella, ella se encuentra presente.

V. *Chose pensant*

¿*Chute fatale, caduta fatale* la de Descartes? Caída humana, seamos justos con él, caída de la que nadie se encuentra exento. Lo importante del discurso de Descartes, desde la óptica de Henry, no es tanto la caída fatal (la recaída en la enfermedad eclesial), cuanto el aparecer en tanto que aparecer: como algo que se autoilumina, sin ser iluminado desde otra latitud, desde otra

⁴² *Ibíd.*, p. 43.

⁴³ Henry, p. 22, nota 6.

realidad distinta de él. La “cosa que piensa” señala, en la lectura de Henry, un aparecer, aparecer actual, descargado de la tarea de dejar detrás de él la realidad, revelándola en todo caso mediatamente, es decir, ocultándola en la medida en que no entra en el registro de la inmediatez, reenviándola a algo que no es el mismo aparecer en cuanto tal. No, desde luego. *Chose pensant*⁴⁴ señala algo distinto a la mediatez devocional del pensamiento representativo, designando, antes bien, lo que se muestra en sí mismo, el mostrarse mismo: es el autoaparecerse como revelación de sí mismo (cual una autocomparencia inmediata) que no debe nada a la luz en que se muestran los árboles, los animales, el reino óptico en general, el cual, además, se encuentra fuera de juego por disposición metodológica explícitamente autoasumida. El aparecer como aparecer y no como otra cosa es la energía pura de una potencia de la cual el espíritu nunca se aparta: el *videor*, el “me parece”, expresa el más acá de un poder de aparecer que no es sino aparecer puro, divorciado de la aparición heterogénea de la que constaría otro tipo de fenomenicidad, la fenomenicidad que compete al ente, *à l'étant*⁴⁵.

La reducción fenomenológica ha dejado como resultado dos dimensiones distintas de manifestación fenoménica, dos regiones distintas de aparición. En una aparece lo que aparece en su inmediatez, revelado así desde sí mismo, desprovisto de mediaciones redentoras que le permitirían ser lo que es (o lo que no es, pues si no aparece como originario, simplemente no es); en la otra aparece algo que es esto o es lo otro, pero que no es nunca la manifestación del mismo aparecer, es decir, aquí se encuentra en escena la diferenciación fundamental entre el ente y el ser, entre el aparecer originario como parusia inmediata o auto-revelación sin mediaciones (el ser) y el aparecer óptico, que nunca aparece por y desde sí mismo:

*La réduction phénoménologique produite par le cogito est la mise en oeuvre de cette différenciation, la séparation de l'apparaître de l'apparaître d'avec ce qui paraît en lui en tant que ceci ou cela et qui n'est plus le paraître de l'apparaître lui-même*⁴⁶.

Si el mundo de los cuerpos, si las formas que hemos llamado reales pertenecen al sueño y a la ficción más que a la verdad, entonces lo real, el ser mismo, debe encontrarse separado de todo aquello que la metódica ha declarado fuera de juego por su probable falsedad. Si la cuestión de la esencia del aparecer nos conduce *au coeur du cartésianisme*⁴⁷, ello ocurre porque en esa esencia

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 20.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 22.

⁴⁶ HENRY, p. 23.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 24.

se pone en juego el ser mismo en su donación inmediata, cuyo origen se encuentra en el *videor* incontestable, inmediato y no re-flexivo propuesto por la lectura de Henry. También está aquí en juego el sentido del comienzo radical que Henry cree encontrar en la segunda meditación, justamente cortocircuitando la visibilidad óptica como fundamento del ser. Tampoco es el juego del ser que dándose se retrae, que mientras más se da tanto más se retrae. Dándose y sustrayéndose al mismo tiempo en el ente, el ser más enfáticamente se sustrae que se dona, resguardándose en los pliegues de una realidad que ningún ente llega a cumplir manifestativamente del todo. El ser se expresa retrayéndose, guardándose, precaviéndose. Ni ontoteología ni criptoteología son las ambiciones de Michel Henry. Antes bien, lo que se pone fuera de juego en la *epojé* es justamente el momento entitativo como tal, al cual no le pertenece la verdad en primera instancia, liberando así el aparecer como tal, el fundamento último y primero del mismo aparecer óptico. Lo que se encuentra *hors jeu* es justamente *ce qui apparaît*, lo que aparece como esta cosa u otra cosa, sometido a la condición del éxtasis, es decir, del *videre* en general.

¿Qué nos queda entonces entre manos, ya que el plano óptico ha sido declarado estar bajo una suspensión metodológica, mientras que el plano de la interioridad radical ha levantado su perfil con el propósito de dar cumplimiento a la promesa autoformulada de buscar y hallar, en los medios erigidos aposta de la duda y de la *epojé*, una certeza incommovible? ¿Es que acaso Descartes no ha advertido –se pregunta Henry– que la experiencia solicitada al conocimiento intelectual, una experiencia de beatitud en el conocimiento, tenga el valor de una certeza que nada ni nadie pueda arrebatarnos, “una felicidad que sea más nuestra que un abrigo”⁴⁸, una felicidad tan nuestra como nuestra misma piel, porque así de nuestra es la certeza hallada: irrefutable e irrebatable como la posesión de un dios, imperturbable como la *essentia* de un dios? Creo que el *videor* es esa piel aludida, jamás una piel de zapa, que es más nuestra que un abrigo, una intimidad esencial que se sabe incontrovertiblemente a sí misma antes del saber del mundo, es decir, que existe un acto cuya inmediatez interior es el cimiento de las erecciones gnoseológicas posteriores, base de la trascendencia, pues no es esta la llamada a fundar, sino, antes bien, a ser fundada en ese espacio invisible de la conciencia bautizado como *immanenza*

⁴⁸ HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran* (traducción de Juan Gallo R.), Salamanca, Sígueme, 2007, p. 205.

*radicale*⁴⁹, inmanencia que no fue ajena al mismo Husserl. No obstante, a partir de la crítica formulada por Patocka, aunque Descartes haya descubierto en la fuente de la duda hiperbólica la seguridad de la inmanencia, no levantó su ciudad especulativa sobre ella, sino que pretendió restituir la trascendencia desde ella, provocando entonces con esa misma restitución de la trascendencia lo que Henry y Perego han denominado una *caduta metafísica*, una recaída escolástica, en otras palabras, porque el mismo pensamiento pasa a ser concebido como *res creata* de una única y verdadera sustancia, Dios: “En lugar de eso, Husserl dice: hay que llevar a cabo la reducción de todo ente a la inmanencia”⁵⁰, a pesar del peligro de que aquello que ingresa en el sujeto toma de este su propia realidad, es decir, del peligro, contra el cual nunca bastantemente suficiente nos precavemos, desde el punto de vista de Henry, de una recaída en el tan recusado “monismo ontológico”, incapaz de dejar algo de voz al objeto por la supremacía autoritaria del sujeto. Pero entonces si la intencionalidad que objetiva y produce *Sinngebung* no es la ciudad primada de este país especulativo, entonces el origen se encuentra más allá de la ciudad fenomenológicamente primada, como si el “antes” de la intencionalidad fuese otra cosa que esta, incapaz de ver objetivamente fuera de sí, e incapaz de colocarse ante sí al modo y manera de los objetos.

La luz del mundo no es, *in principio*, la luz del mundo interior que se intenta describir. Por donde se echa de ver que el “antes” de la conciencia consta en su inmediatez de una dimensión impresiva donde la relación con la existencia todavía no ha dado cobro a la actitud intencional. Sostiene Perego, siguiendo el comentario de Henry a las *Lecciones de la conciencia interna del tiempo* de Husserl, que existe un primado de la impresión que se sobrepone al privilegio otorgado a la intencionalidad, porque la impresión originaria que ocurre en la conciencia (*Ur-impression*) posee su propia capacidad de (auto)manifestación antes de que sea abordada por la mirada intencional. De allí resulta que *la coscienza si rivela essere impressionale, prima che intenzionale*⁵¹, ya que la intención no podría darse jamás sin esa impresión originaria, finiquita Henry. Volvamos a Descartes y al “pero” con el que se objeta el triunfo del engaño: *at certe vedere videor*, pero ciertamente me parece ver, por lo menos me parece que veo: *à tout le moins il me semble que je vois*⁵². No importa el grado del engaño, el asunto es que estoy seguro de que

⁴⁹ PEREGO.

⁵⁰ PATOCKA, Jan. *Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Herder, 2005, p. 86.

⁵¹ PEREGO.

⁵² HENRY, *Généalogie...*, p. 26.

me parece (*videor*) que veo (*videre*); la visión que veo, aun engañosa, aun falaz, existe al menos para mí, sin embargo, se pregunta Henry, ¿qué significa “existir” para el autor de las *Meditaciones*? El binomio *videre-videor* es la enseña de la duplicación de los horizontes de visibilidad, uno de los cuales ha sido puesto en suspenso por obra de la reducción fenomenológica, la cual ha dejado a la conciencia como a solas consigo misma. Entonces “existir” es el aparecer ante la conciencia de lo visto, pero no allá fuera, en la exterioridad mundana, sino dentro, en la visión, por más falaz que sea, que *se donne originellement à nous*⁵³, importando poco la veracidad de la visión. *Videor* y *videre* no atienden a la misma manifestación, al mismo aparecer, porque uno de ellos no puede ser tomado como principio de legitimidad gnoseológica en la medida en que puede inscribirse en el ámbito del engaño. El *videre* no puede dar cuenta de sí mismo en cuanto instancia legitimadora de la certeza, *puisque sa vision en est peut-être fausse [...], comment alors confier à ce voir et à sa capacité propre la tâche de s'autolégitimer?*⁵⁴. En efecto, la tarea de autolegitimación no reside en esta manantía incapaz de acoplarse por completo a la verdad, pues su visión puede ser falsa (podemos ni siquiera saber si es o no es falsa), de allí la falta de un equilibrado fundamento en el *videre*, pues no es idóneo de establecer firmemente eso que él ve. Los fundamentos del *videre qua videre* poseen pies de barro, puesto que la certeza se le escapa de continuo en la medida en que se le asocia más a la inestabilidad cognoscitiva que a la firmeza del conocimiento. Asociado al éxtasis, al horizonte de visibilidad trascendental y a la luz natural que le compete, es justamente el *videre* lo que ha sido abandonado en la obra de la reducción fenomenológica, *videre* encargado de dar (mala) cuenta del objeto enfrentado a un sujeto. Pero este horizonte de visibilidad entendido como la trascendencia del mundo es justamente lo que está lejos, muy lejos, de la inmanencia del espíritu, como si esta se fundase en aquella, cosa imposible, porque el Maligno, como un inminente sepulturero, está aquí, *ante ianuas*, decretando la inestabilidad del afuera. Por lo tanto, aquello que la *epojé* ha destruido, que ha asimismo dejado como figura visible solo *inter umbras*, nunca segura ni firme, no puede ser principio, ni origen, ni fundamento, ya que en el sismo provocado desde la *epojé* ese pretendido principio *ne peut plus se sauver lui-même*⁵⁵.

⁵³ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 27-28.

VI. Otra radicalidad, la de la inmanencia

¿Dónde se encuentra pues la dicha de la salvación? ¿Dónde se redimen certeza y existencia según Henry? En el altar de la inmanencia. Veámosla dicha redención, si podemos “ver” alguna cosa aquí, en un discurso al que se la donado preeminencia al *videor* sobre el *videre*. Como pequeño *excursus* referencial debo anotar a esta altura que no sé si se deba llamar a Henry, con Janicaud, quien a su vez repite a Cioran, “rumiante del absoluto” (de un Dios larvado y encubierto), pero sí un rumiante de la interioridad absoluta y del ejercicio de la invisibilidad en su acción inmanente, fuera de la vista del mundo y de la distancia que toda re-presentación inscribe. A juicio del no-creyente, escribe Cioran, no hay espectáculo que disturbe más que esos ruminantes del absoluto (*there is no spectacle more disturbing than these ruminants on the absolute*⁵⁶), esforzados en hallar pertinencia en lo inverificable, atención a la vaguedad, ganados además por el ardor de abrazarlos (a lo inverificable y a la vaguedad). Bien, el *videre* no tiene la potestad de la autofundación, no es, en consecuencia, un *phénomène absolu*⁵⁷, pues está sometido a las condiciones restrictivas del sujeto que lo coloca a distancia bajo una mirada calificada de extática: su presencia no es absoluta porque no se revela inmediatamente al sujeto sin la cualidad de intermediarios o de intercesores, sino por medio de una imagen suya, una similitud, que se anuncia en la forma más abstracta del concepto.

Aunque Descartes haya afirmado que al menos (que ciertamente) le parece ver, con ello no ha estipulado, al mismo tiempo, “yo pienso que veo” como si *videre était le cogitatum dont videor serait le cogito*⁵⁸. Ni el *videre* es el *cogitatum* del *videor*, ni el *videor* es el *cogito* del *cogitatum*, como si el *videor* estuviese abierto extáticamente a un mundo externo a partir del cual y desde el cual construiría sus propias certezas, más allá del acto primitivo que parece constituir íntima y absolutamente al *videor*. Pero, por su parte, la certeza inmediata se ve también lesionada si se hace del *videor* parte de un proyecto intencional que debería estar reservado al *videre*, a la mirada propia de la atención enfocada sobre un objeto del mundo. La dualidad de los horizontes en los que se mueve la conciencia impide la identificación de *videor* con *videre*, de manera tal que el primero apunta más bien a un origen absoluto, mientras que el segundo se resuelve en la

⁵⁶ JANICAUD, Dominique; COURTINE, Jean-François; CHRÉTIEN, Jean-Louis; HENRY, Michel; MARION, Jean-Luc; RICOEUR, Paul. *Phenomenology and the "Theological Turn"*. *The French Debate*, New York, Fordham University Press, 2000, p. 60.

⁵⁷ HENRY, *Généalogie...*, p. 28.

⁵⁸ *Ibid.*

poca certeza del ver (*videre*). El *videor* jamás se afirmará, según Henry, continuando la reflexión de Alquié, como un acto de la conciencia reflexiva, sino como un acto de inmediatez según el cual en el espíritu se afirma una impresión inmediata de ver (y escuchar, y padecer calor, en última instancia, de sentir, a lo cual Descartes llamará “pensar”): lo que Descartes afirma *ce n’est pas la conscience réfléchie de voir, mais bien l’impression immédiate de voir*⁵⁹. Si la *epojé* se ha puesto en marcha como *iter* de un *fundamentum inconcussum*, entonces se ha activado, a la par, la búsqueda de un fundamento que se encuentra más acá de todo aquello que tiene la capacidad de engañarnos, de aquello que no se entrega jamás en su inmediatez, sino, por el contrario, en el horizonte de un flujo temporal, incapaz de autofundación debido a las falencias que presenta *in se* en la búsqueda de la certeza. El fondo de la certeza coincide así con un comienzo radical y con una interioridad absoluta, a la que el *videre* nada puede añadir en términos de verdad. El aparecer originario está ubicado en el *videor*, en la expresión “pero ciertamente me parece que”, como el sentirse a sí mismo en el ver, aunque el ver lleve consigo los estigmas de una inconstancia insuperable. Es la impresión interiorana radical la que se afirma primero en este brillo de un sentir que se graba en la inmediatez del espíritu.

En esta manifestación del espíritu a sí mismo simplemente se despliega lo que la *epojé* ha determinado: en la puesta fuera de juego del mundo ha afirmado *in uno actu* la puesta en juego de la interioridad del espíritu. Es ante todo como un sentir que el pensamiento se va a desplegar gracias a la *epojé*, esto es, el comienzo radical empieza allí en el único estribo (subjeto, el del espíritu) al que nos han resignado los paréntesis reductores. Cesado el mundo, empezado el sentir, el auto-sentirse inmanente del espíritu en el mismo ver; por consiguiente, el problema radical del comienzo se instituye en el marco de una reducción (protofenomenológica): *La problématique radicale instituée par le cartésianisme du commencement se meut entièrement à l’intérieur d’une attitude de réduction*⁶⁰. Más que ver, oír, sentir calor en sentido sensorial, más que el éxtasis implicado en esas nociones organolépticas, debemos hacer un alto en el camino que sea anterior al camino mismo dibujado sensorialmente, a saber, que nosotros sentimos que pensamos, que sentimos que vemos, que sentimos que escuchamos, que sentimos que nos calentamos y así sucesivamente. Es la inmediatez de la sensación en mí mismo de la que no

⁵⁹ *Ibid.* Alquié citado por Henry.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 30.

puedo dudar, cual un *sentir primitif*⁶¹ que es tan absolutamente cierto que *je n'en puis douter*⁶² (que yo no puedo dudarlo). Es, pues, como si el ver carente de un sentir efectivo careciese de realidad, como si no pudiese verdaderamente existir como *videre* sin el sentir que lo siente en un lugar más o menos preciso, el alma, que es la única capaz de sentir y de pensar. Para afirmar que soy, para ratificar que existo, el pensar se remonta desde la perspectiva de Henry a un antes más radical, o sea, a un sentir: un *videre* sin *videor* carece de sujeto, de soporte, de *hypokeimenon*, de un mínimo “algo” que sirva de asiento; su afirmación en cuanto *videre*, entonces, no podría ser ni pura, ni explícita, ni invencible, pues se sujetaría al pecado de su propia nada.

El primitivismo del sentir, su carácter primero e interiorano, es efectivo porque es el sentir lo más indudable del alma que siente (que se siente) en su propio pensar, ver, oír, padecer calor, de allí que la *epojé*, tal como la entiende Descartes, se convierte en el comienzo radical de aquello que era propósito de la búsqueda. Esto significa que ha dado con el comienzo en el rechazo del mundo gracias a un sentir primitivo que no posee la abominable opacidad de lo que se muestra en la trascendencia, en los *Gegenstände* ofrecidos ante la mirada del sujeto. El aparecer de aquello que se autoaparece al espíritu es así lo que se ofrece como primería indudable de un ver –subsidiario– que puede ser incierto; marcado el *videre* por la mácula de la incertidumbre, a él no puede asignársele la jurisdicción del Comienzo buscado. Es la autoaparición del espíritu, es la parusía de éste a sí mismo el acto primitivo como conclusión de la búsqueda del comienzo, a saber, el espíritu no requiere de un nuncio que en la exterioridad del mundo lo asegure de sí mismo. El autoaseguramiento es la inmediatez del espíritu en su mismo sentir, y este mismo sentir se convierte así en fundamento inexpugnable de la existencia. Atravesado por un intrinsecismo bastante radical, el propio *videor* se transforma en un sentir en la inmanencia del sujeto, un verse a sí mismo que es cualquier cosa menos un verse en el sentido que se ha asignado al *videre*, sino una sensación, un carácter impresionable por el cual el sujeto se siente ver, más allá de la certeza inquieta que me proporciona el *videre*. En consecuencia, la culminación discursiva de Henry no puede ser más elocuente: la autosensación primitiva, ese dios de la interioridad, no se mueve hacia ningún lado en su mismo sentir(se), *ergo*, el *videre* se establece en la inmanencia como factor complementario de un *videor* que debe arraigar en algún

⁶¹ Ibid., p. 29.

⁶² Ibid.

lugar ontológico. *Je sens que je pense, donc je suis*⁶³, yo siento que pienso, luego soy. Ver es un sentir que ve, así como el andar es un sentirse andar, oír es un sentir oír, *et caetera*. Pensar que se ve es sentir que se ve. Por lo tanto, la exterioridad del *videre* queda así remitido a la certeza de una instancia que funge como antecedente del *videre*, como su *vis directiva*, así como igualmente lo es del *audire*, *calescere*, *ire*, en tanto que esa instancia antecedente designa, en su sentir, algo de lo cual no puede dudarse de ninguna manera.

Ahora bien, la pregunta cae de suyo: ¿por más falaces que sean aquellos elementos aportados por el *videre*, *audire*, *calescere*, no son ellos en sí mismos requeridos por el espíritu para que él mismo se sienta a sí mismo elaborando su certeza primitiva en ese mismo sentir? ¿Puede correr el espíritu tras de sí mismo cuando busca el elemento fundante, el Comienzo filosófico, si las categorías que la exterioridad aporta no existiesen en lo absoluto? Ciertamente, una instancia remite a la otra, es reconducida a ella en el sentido de que efectivamente el sentir no es simplemente pellejina de su noche, remitiéndose continuamente a sí misma, sino más bien elemento impresional que requiere, empero, de una impresión (verdadera o falsa, que esto no parece tener mucha importancia en el relato de Cartesio) sin la cual no podría definirse a sí mismo el espíritu como comienzo, como su propio Comienzo. Si la certeza del sentir no comienza en el *videre* engañoso (*la certitude du commencement ne reside pas dans le voir trompeur*⁶⁴), entonces la actitud de reducción nos coloca frente al problema del comienzo. Impedidos el privilegio del ver y sentir corporales, de lo que se trata aquí es del pensar (sentir) que se ve y que se toca, que se escucha y que se siente calor. Pero la misma alma no ni se ve ni se siente como ven y sienten los órganos corporales, ella, *eo ipso*, se encuentra excluida del modo de abordaje extático propio de la intencionalidad que, como se evidencia, Henry combate. Entonces, ¿cómo se conoce el alma? En su propia inmediatez, sin nuncios ni intermediarios: ella es su propia piel, su propia carne, su incapacidad de autoalejarse para dar cabida a lo que no sea ella misma en esa inmediatez. Ella sería el aparecer inmediato por el cual el pensar se siente a sí mismo, probándose en el *videor* que le está irrefragablemente aparejado. Aparejamiento no mecánico, dice Henry, sino consubstancial: *Le concept cartésien de "pensée" postule cette immédiation essentielle*⁶⁵, que por su inmediatez no admite duda en el espíritu.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., p. 30.

⁶⁵ Ibid., p. 31.

Pensamiento dice conciencia inmediata, tal como escribe Cartesio, citado por Henry, en *Razones que prueban la existencia de Dios: ut ejus immediate conscii sumus*⁶⁶, para que seamos inmediatamente conscientes de él. Bueno, el antiguo privilegio del *videre* (*eidos* en el caso platónico; *ousía* en el aristotélico; *ousía* más el suplemento divino en el caso tomista) cede su espacio en un retorno hacia los orígenes: no es el afuera del mundo, mítico, naturalista, teológico, el apto para asegurar el comienzo con certeza absoluta (*anamnesis* poco elaborada, *ousía* depositada en las entrañas de la inconstancia, vaga certeza por la distancia esbozada entre el hombre y un Dios lejano, demasiado lejano). El concepto de sentir dentro del espíritu, y solamente dentro de él, deriva en que el *sentimus nos videre* es un arriesgado sentimiento original según el cual el espíritu ciertamente siente que ve, según el cual lo que está ocurriendo en esa especie de *boudoir* secreto no es sino el aparecer del aparecer, del aparecer en su más absoluta pureza, el cual no requiere del horizonte de visibilidad que se abre al mundo para manifestarlo. Sentirse a sí mismo en el ver, esto es en el pensar, lleva al pensamiento a su propia determinación: a darse a sí mismo desde sí mismo, haciendo excepción de lo que el éxtasis es capaz de ofrecer. La tierra prometida no es aquella vieja metáfora bíblica antecedida por una persecución feroz de los cautivos ni por un vivac desesperante en la erosión uniforme del desierto. Por el contrario, la tierra prometida no es fruto de un largo viaje, no es oficio de nómadas, no justifica un profeta liberador que conduzca del cautiverio a una extraña libertad (aunque, claro está, según Henry aquí reina todavía una cautividad, la cautividad del conocimiento con respecto al afuera del mundo conforme a la filosofía de la luz y de la exterioridad que Occidente ha primado). La *terra promessa* está dentro, es decir, el sentimiento es el original aparecer de lo que aparece, diferente del sentir fundado en el éxtasis del *videre*. Pero el éxtasis del *videre* no ha de ser simplemente suprimido, sino simplemente colocado en su lugar, subsidiario con respecto a la interioridad:

*Le se sentir soi même en lequel reside l'essence de la pensée n'est pas seulement différent du sentir qui s'appuie sur l'ek-stase, il l'exclut de soi et cette exclusion que formule le concept d'immédiateté. Mais l'ek-stasis fonde l'exteriorité...*⁶⁷

Derribado el privilegio del universo óptico y del *videre* que es su más genuino acompañante gnoseológico, *une interiorité radicale*⁶⁸ se constituye como su desarrollo, es decir,

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

el desarrollo de la exterioridad es por obra y gracia de ese intrinsecismo radical: lo que es en la exterioridad del *videre* se encuentra de tal manera en nosotros (*ce qui est tellement en nous*⁶⁹) que pareciera que la vida del objeto en su autonomía exterior es decretada como nula en función de una interioridad que hace talmente suya la trascendencia que concluye por quitarle cualquier clase de autonomía, prescindiendo de ella para sus fines cuya meta es la certeza. Ese modo de estar talmente en nuestro espíritu determina *ce mode d'intériorité comme expulsion de toute transcendance*⁷⁰, mientras que esa interioridad, defenestradora de la trascendencia —que en realidad no es más que, de suyo, inmanencia de un sentir que la siente en su más categórica cercanía—, pasa a ser la esencia primera de la conciencia, la auto-revelación original, la parusía del espíritu a sí mismo (*ce mode d'intériorité [...], qui constitue proprement, avec l'immédiation qu'elle détermine, l'essence première de la conscience, la révélation sous sa forme originelle*⁷¹). Desde la perspectiva de Henry, hemos arribado al comienzo, al extremo del origen, a la fuente de la certeza. Lo adquirido en el *videre* es precedido sin duda alguna en esa originariedad preeminente y fundante. La *lumière de l'extériorité* no provoca este tipo de automanifestación, este sentir originario, porque, contra Gassendi, defensor de un conocimiento reflejo (por medio de espejos) y de ideas recibidas de fuera, la interioridad radical, pugnando en contra de la exterioridad radical del recién nombrado pensador, precede de todas todas, lo adquirido: el espíritu puede llevar a efecto las dos tareas, no la única que propone Gassendi, a saber, conocer mediante el *videre*, conocer especularmente, sino también, en la inmediatez, conocerse ante todo a sí mismo (es lo que Henry denomina *l'originel apparaître à soi de l'apparaître*⁷²). El Uno precede a la Diferencia, para decirlo en términos criptoteológicos, en palabras cuasi-místicas, el espíritu en su manifestación inmediata a sí mismo no es sino esa Unidad que comulga perfectamente consigo misma, mientras que la Diferencia se funda en ella, permitiendo al espíritu desdoblarse, conocer de una manera distinta a como se autoconoce. Pero además, la doble operación de la conciencia, tanto en su originariedad, como en su *modus derivativus*, no admite que este, el modo derivado, ose lesionar la majestad del Uno, precursor de la Diferencia. A un Dios no lo “tocan” sus derivaciones, no lo modifican, no lo mueven del lugar donde se encuentra ni lo deponen del trono desde donde gobierna.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid., p. 33.

VII. Ser impresivo, auto-afectado, afectivo, antes que reflexivo

El surgimiento primitivo de la fenomenicidad en la inmanencia del espíritu permitiría de esta forma dos cosas: 1. Que lo visto y manifestado en la donación material de sí como objeto del mundo es extraño a la realidad del mismo ver, por consiguiente, extraño a sí mismo; 2. De aquí que su *auto-exteriorité*⁷³ no puede encontrar su cumplimiento y su razón de ser más que como una figura de la inmanencia, es decir, como interioridad radical de la exterioridad, que permitiría entonces la anulación de los extrañamientos enunciados más arriba. La exterioridad no puede ser sino en la órbita a la que la arrastra (o es llevada hacia) la inmanencia, inmanencia en que resuena el *videor* que habita en todo *videre*: la exterioridad no puede *trouver d'être que dans son immanence à soi, comme intériorité radicale de l'extériorité et comme le videor qui habite le voir et le rend possible*⁷⁴. Esto ya ha sido expuesto en Descartes, explica Henry, concretamente en las *Passions de l'âme*, las cuales no se despliegan sino en una esfera de inmanencia radical (*sphère d'immanence radicale*⁷⁵), las cuales son tan interiores a quien las siente que ya no pueden ser sometidas a la distancia fenomenológica que caracteriza al *videre qua videre*. Tan próximas e íntimas son que el alma no sabe cómo despegarse de ellas para que sean objeto de un abordaje distinto del de la pura pasión, afección o auto-afección. *La pasión selon Descartes [...] ignore le voir (el videre), no lo lleva consigo y no lo emplea para ver la pasión prácticamente identificada con el alma que la padece; c'est bien comme une pure intériorité qu'elle se propose*⁷⁶. Pero en contra de Descartes, Henry argumentará que esa pasión viviendo en la cercanía del alma, casi coincidiendo por completo con ella, como una piel incapaz de ser desollada del mismo espíritu, se convierte por una técnica de birlibirloque en una afección transitiva, externa, del cuerpo sobre el alma: el extrinsecismo más radical explicaría así el más enérgico intrinsecismo.

Henry quiere llevar la afectividad hasta el seno del mismo pensamiento, en el sentido de que ha otorgado al “antes” (*videor*) un primado categórico, sin solicitar el auxilio de ninguna instancia corpórea. Somos seres fundamentalmente afectivos, impresionables, pasivos, en esto consiste nuestro ser y el ser en general, cuya precariedad solo podrá salvarse en ese pequeño absoluto afectivo. El pensamiento se revela primeramente como sentir, como un sentirse a sí

⁷³ Ibid., p. 36.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., p. 38.

⁷⁶ Ibid.

mismo tal como se es en sí mismo, conclusión obtenida gracias a la reducción por la cual el cuerpo ha dejado de “existir”. En otras palabras, el cuerpo no tiene que venir a explicar en lo más mínimo los detalles de la auto-afección del pensamiento, de aquello que se auto-afecta de inmediato (*videor*) como un sentir original, mientras que la subsidiariedad del *videre* encuentra su cumplimiento en ese acto originario. Si el *videre* tiene algún aposento, este se encuentra justamente en el *videor*, probándose a sí mismo en la esfera de la inmanencia, perdiendo entonces su carácter alieno a sí mismo en la manifestación que provoca dentro del espíritu. El pensamiento debe explicarse a sí mismo, sin recurrir ora al cuerpo trascendente que procura pasiones, ora a la luz del mundo, opaca ante la luminosidad (para algunos, muy extraña) de una interioridad que no hace sino auto-revelarse en principio, desde el principio.

Es merced a la auto-afección en la que

*la pensée se révèle immédiatement à elle-même et se sent soi-même en elle-même telle qu'elle est. Elle est le sentir originel, le se sentir du sentir, le videor dans lequel le videre s'éprouve lui-même et parvient ainsi à l'effectivité de sa réalité en tant qu'expérience de la vision*⁷⁷.

Por lo tanto, el afuera encuentra su verdadera vida en el dentro del espíritu, o sea, solo en la cercanía del sentir de lo pensado encuentra lo pensado su destino: en el sentir inmediato de quien lo siente, en el sentir(se) inmediato de quien lo siente. El reino de la afectividad se transforma así en un imperio que se extiende a lo largo y ancho de la esfera epistemológica: no existe ámbito immaculado que él no venga a vivificar, ni territorio intocado al que él no asista a dar vida en la interioridad del espíritu. Es el espíritu el que vivifica, no las miradas cosificadoras echadas sobre el mundo mediando la facultad del *videre*, ni los textos siempre incompletos de una “objetividad” que solo se remunera verdaderamente *in interiore*. Si el *videre* tiene algún sentido, lo ha porque es llevado a la esfera de la afección, de la afectividad, o porque la esfera de la afectividad nunca ha dejado de operar incluso en la acción de prestar atención al conjunto óptico del mundo: *En tant que possibilité ultime de la pensée, l'affectivité règne sur tous ses modes et les détermine secrètement*⁷⁸. El secreto de tal determinación que se extiende incluso sobre aquello que debería haberse reservado al *videre* (y que fue realmente reservado al *videre* en las filosofías griega y cristiana) está en el silencio, en el mudo acto de auto-sentirse en el pensamiento. Porque, en verdad, el ser humano no nace ni pensante ni pensando, nace *in-fans*, carente de habla, de

⁷⁷ Ibid., p. 39.

⁷⁸ Ibid.

discurso coherentemente metódico, nace no sometido a una lógica inmediata según la cual descubre a todo momento las verdades que el mundo oculta, nace, en última instancia, indigente con respecto al mundo de la verdad y de la certeza, de la episteme y de otras categorías a las que Occidente ha dado tanta importancia. No porque no la tengan, sino porque el ser humano no es siempre y desde su concepción un practicante de la verdad científica o de la verdad filosófica.

Da la simple y llana impresión de que Henry piensa justamente el momento y el lugar desde los cuales el sujeto aún no piensa, pero que en esos lugares de no-pensamiento hay ya algo en obra que es menester esclarecer para saber qué tipo de vida habita en ese adumbramiento pre-intencional, para así volvernos de nuevo a la jerga fenomenológica. Si el ser más esencial del hombre consiste en la actividad lógico-matemática, entonces desde el vientre materno estaría ya ocupado en preparar los exámenes de la vida universitaria (*a moins de supposer que l'être le plus essentiel de l'homme consiste dans l'activité mathématique et que, dès le ventre de la mère, il soit occupé à préparer Polytechnique*⁷⁹), pero si no es esa la “*natura*” antropológica, cabe entonces afirmar que el pensamiento (el sentir y el *videor*) del cual Henry hace aclaración no es el entendimiento habitual, no es entendimiento en sentido estricto, el que despeja incógnitas en fórmulas matemáticas, sino la revelación más original del ser a sí mismo, la automanifestación del ser del espíritu a sí mismo en la afección que lo constituye y que no puede dejar de constituirlo. En *La esencia de la manifestación* denominará “Vida” a esa autoafección primitiva en una interioridad que no puede ser calificada, junto con Henry, sino de radical:

*il faut reconnaître que la pensée ici en question n'est pas un entendement stricto sensu mais la révélation sous sa forme la plus originelle, l'immanence muette de son premier être à soi dans l'affectivité du pur se sentir soi-même*⁸⁰.

De acuerdo, no es el entendimiento requerido para las lecciones impartidas en un politécnico, sino, antes bien, el saber íntimo en una inmanencia afectiva, demudado en principio en su sentir, pero no por eso no abordable, en un momento posterior, bajo un enfoque intencional, esto es, como objeto digno de análisis reflexivo. Pero primero lo primero: la inmanencia muda del ser original entendido como revelación a sí mismo del hombre en su propio sentir(se). No puede ser el *videor* quien determine la certeza del pensar (debido a la reducción del mundo, debido a que se ha reconocido el engaño siempre posible con respecto al mundo), sino la

⁷⁹ Ibid., p. 44.

⁸⁰ Ibid.

aparición original del *videor*, la aparición primitiva de un sentir, sentir sentido incluso en el autoengaño en el que el ser humano puede continuamente caer, pues no está inmunizado en contra de los poderes malvados.

Coda

El horizonte extático de la visibilidad del mundo ha sido degradado, devuelto a soldado raso, encontrado su verdadero lugar en la inmanencia del espíritu. Acabado está el lugar extático de la fenomenicidad. En su lugar, en el lugar del *videre*, que sacrifica cada acto de presencia de cada contenido de experiencia por medio de nuevos escorzos capaces de ampliar o reeducar la mirada echada sobre el objeto en un proceso fenomenológico indefinido, se coloca ahora la muda majestad del *videor*, aunque el mismo Descartes no haya sabido mantenerse en pie sobre el estrecho collado de la subjetividad radical, desviándose así hacia los márgenes –en trance de consagración– de la teoría del conocimiento y de la ciencia en general. Pero la majestad del *videor* señala una estación absoluta, de donde parte un tren que nunca parte: si existen dos modos de fenomenicidad, correspondientes al *videor* y al *videre*, la auto-afección inmediata, por un lado, en la inmanencia radical (*parousía*, autopresencia a sí del espíritu), y la afección mediata según los caminos de la distancia representativa y del concepto, por el otro lado, entonces el *Commencement* tan buscado ha sido encontrado para simplemente después ser olvidado. Sobre la auto-presencia se ha erigido la cruz del olvido, la cruz del hastío (así tenemos de fondo el sentimiento que nosotros mismos sentimos íntimamente de Chavela Vargas), para ir detrás de promesas más cercanas a los intereses de la época. Tal como lo expone Henry, hablando por Descartes, el *videre*, fundado en el *videor*, vivificado en él, no es posible que *comme un videre videor*⁸¹. Pero el amanecer de la cultura moderna se retira de este Origen mudo, se retira del Alma y de la Vida, para encaminarse al universo de nuestra vida, rehén de técnicas y de artefactos, de útiles y mercancías. El pensamiento del origen, separado del mundo e irreductible al *videre*, donado en la aparición de la subjetividad radical en su misma inmediatez, merece el nombre de “alma” que Descartes le otorgó, o el de “Vida”, que Henry ha preferido

⁸¹ *Ibid.*, p. 52.

*... cette pensée inaugurale plutôt, dans son retrait du monde et son irréductibilité au voir, dans la subjectivité radicale de son immédiation à soi-même, méritait un autre nom, que Descartes lui donna d'ailleurs, le nom d'âme ou, si l'on préfère, le nom de la vie.*⁸²

Mediante cortés declinación, por así decir, nuestra cultura se ha exilado de la metafísica, de la teología y de todo aquel saber que pueda ser catalogado como conocimiento no-efectivo (hasta los valores “se inculcan” mediante didácticas que terminan por ser aborrecidas de parte de los “imbuidos”), como saber improductivo, incapaz de producir altas cantidades en dinero contante y sonante, en dinero digital, en transacciones hurtadas al escrutinio público, en patentes corporativas, en la producción de tantos miles de latas de conserva por minuto. No quisiera terminar este trabajo dando la impresión de que solo queda por aquí una larga nostalgia de Dios, pero sí una cierta nostalgia por otras vertientes del sentido (aunque el mismo Dios sea una de las plumas con las que el sentido escribe, sin embargo, ya está bastante desvencijado, muerto de su propia muerte, muerto de años y de días, muerto a causa de la falsedad de sus propios vicarios, fenecido de plegarias no respondidas, aunque hay señales que anuncian un reencantamiento del mundo, a la par tan deseado como peligroso en función de los retornos fundamentalistas que vienen inscritos en él). Pero este, el sentido, solo prevalecerá allí donde la libertad tenga la palabra para denunciar justamente las prácticas que anulan la construcción de sentidos, la reducción de estos mediante la sobredeterminación forzada de uno específico, o su abrogación en los actos conspirativos de algunos privilegiados, mundiales o locales, en favor del significado cuasi-religioso de un solo texto, de un solo tenor, de un solo poder. Porque no está exclusivamente reservado a lo religioso producir y fomentar sus propios excesos, el mundo profano no deja de engendrar y dar aliento a los que le son pertinentes.

⁸² Ibid.