

Reducción fenomenológica y « reducción espinosista ». **El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry**

Sacha Carlson

UCL. Université Catholique de Louvain.

Compositor. Filósofo. Creador de www.laphenomenologierichirienne.org

Traducción por Pablo Posada Varela (Université Paris – Sorbonne. Bergische Universität Wuppertal).

1. Introducción : el hipercartesianismo de Richir y la sombra de Spinoza

Tal¹ y como he tratado de mostrar en otras ocasiones², la originalidad de la propuesta fenomenológica de Marc Richir³ bien pueda caracterizarse como una suerte de *hipercartesianismo*, lo cual resulta – admitámoslo – cuando menos sorprendente. Sin embargo, esta apelación no sólo busca evidenciar la atención sostenida de Richir respecto de Descartes ; también busca subrayar hasta qué punto el pensamiento richiriano puede leerse como una *prolongación* y una *radicalización* de la duda hiperbólica tal y como entra en liza en las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, bajo la forma de lo que Richir, por su lado, denomina “*epojé* fenomenológica hiperbólica”. Así, tal y como he tratado de poner de manifiesto, la aproximación richiriana a Descartes busca, por un lado establecer el hecho de que, mediante la hipérbole, Descartes consigue dar con un momento genuinamente fenomenológico⁴, momento que Richir interpretará apoyándose en el concepto heideggeriano de *facticidad*⁵ ; y, por el otro, el análisis

¹ Agradezco a mi amigo Pablo Posada, buen conocedor del pensamiento de Marc Richir, y con el que en muchas ocasiones he podido discutir algunas de las cuestiones aquí desarrolladas, el haber accedido a traducir al español este texto, aún inédito en francés, lengua en la que fue escrito. Este texto se enmarca en el contexto de mi tesis doctoral, que trata sobre la fenomenología de Marc Richir, y que defenderé próximamente en la universidad católica de Lovaina, Louvain-la-Neuve.

² S. Carlson, « El Cartesianismo de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica* », in *Investigaciones fenomenológicas*, n. 9, 2012, pp. 383-405 http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/19_CARLSON.pdf. Este texto se apoya, en esencia, sobre la concepción de la fenomenología que Richir propone en sus *Méditations phénoménologiques* (col. « Krisis », Ediciones J. Millon, Grenoble, 1992): será también dicha obra de Richir la que sirva de centro de gravedad para este artículo.

³ Para una presentación global, en español, del pensamiento de M. Richir, podemos remitirnos a: Pablo Posada Varela, *En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir*.pdf, (Eikasía n°40, 2011, pp. 239-290). Para la cuestión, más específica (y afín a este trabajo), de la *epojé* hiperbólica y del “hipercartesianismo” de Richir, puede consultarse el apartado titulado “La cuestión de la hipérbole y la recuperación de Descartes” (pp. 448-453) del artículo de Pablo Posada Varela *Hipérbole y concretud en parpadeo: en torno al último libro de Marc Richir* “Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime”.pdf (Eikasía n°34, 2010, pp. 439-458), así como el apartado 3.4. titulado “Reconsideraciones sobre la *epojé* fenomenológica hiperbólica” (pp. 417-419) del artículo *Introducción a Variaciones II y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir*.pdf (Eikasía n°40, 2011, pp. 357-442). Por último, para un tratamiento detallado de la cuestión de la *epojé* hiperbólica y de la reducción fenomenológica en clave mereológica, cf. Pablo Posada Varela, “Concrétudes en concrecences. Éléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l’époché hyperbolique” en *Annales de Phénoménologie* n°10, 2011, Association pour la promotion de la phénoménologie, Beauvais, 2011. Pueden consultarse, por lo demás, otros artículos y algunos libros de Richir en la página: www.laphenomenologierichirienne.org

⁴ Precisemos que esta reapropiación de Descartes por Richir es tan sutil como compleja habida cuenta de que Richir orquesta una discusión tenaz y plurívoca, no sólo con Descartes, sino también con Husserl y Heidegger. Me permito tan sólo recordar que si Richir rechaza la interpretación clásica, pero reductora, de Descartes por Heidegger (y, en menor medida, por Husserl), no duda en interpretar a Descartes a partir de Heidegger : así, apoyándose sobre el texto de Descartes, lo que se insinúa a sobrehaz del *cogito*, lejos de ser concebido como la apercepción cierta del contenido de mis pensamientos, procede más bien de la certeza del *hecho* de que existo – *ego sum, ego existo*, escribe Descartes –, Richir asimila de antemano el *cogito* cartesiano a la facticidad del *Dasein* en Heidegger : en ambos casos, lo apercebido es cada vez un *hecho* (factum) que, sin reducirse a un *hecho empírico bruto, hace, con todo, sentido*. Para mayores detalles, cf. mi artículo ya citado.

⁵ Richir utiliza el término de “facticidad” en un sentido cuasi-heideggeriano : como un hecho (aquí : el hecho de que pienso) que hace sentido, sin que dicho sentido sea jamás reductible a una significación (sé que pienso, pero no sé lo que pienso). Precisemos que el término alemán de

richiriano elucida cómo la duda cartesiana tampoco es, al cabo, lo suficientemente radical. No lo es en tanto en cuanto el conjunto del desarrollo cartesiano permanece tributario de una circularidad que Richir denomina circularidad simbólica, y merced a la cual ese momento fenomenológico al que acabamos de aludir, y que hemos despejado en primer término, quedará, a fin de cuentas, encerrado en el marco de *una* subjetividad – en el marco de *mi* facticidad⁶.

Por lo demás, quisiera examinar en este artículo si lo que Richir le objeta a Descartes acaso no respondería, en cierto modo, a las distintas críticas que los llamados post-cartesianos ya profirieran contra su ilustre mentor. Quisiera, más específicamente, examinar algunas relaciones que cabría exhumar entre Richir y Spinoza; esto me conducirá a formular la hipótesis según la cual el debate que Richir inicia – y apenas si esboza – en sus *Méditations Phénoménologiques* con M. Henry acaso no sería, en realidad, como el eco de un debate que jamás tuvo lugar, el debate entre el hiper-cartesianismo de Richir y el espectro de un “espinosismo fenomenológico” que ronda y aceza, como en recurrente estantigua, toda tentativa de radicalización de la *epojé*.

Empecemos volviendo, siquiera un instante, a Descartes, y a las dificultades que parecen gravar su empresa.

Que la empresa cartesiana de fundación del saber y de las ciencias no transcurra sin plantear innúmeros problemas es cuestión que los sucesores inmediatos de Descartes ya vislumbraron al poner en tela de juicio la pretensión de auto-posición absoluta y primera inherente al sí-mismo [soi] y al *cogito*. La crítica puede activarse no bien se percata uno de que, en última instancia, las verdades por establecer no pueden derivarse integralmente de la certeza primigenia del *cogito*: ésta sólo ofrece una versión subjetiva y parcial de la verdad. Efectivamente, si bien es cierto que la certeza del *cogito* asegura, después, claro está, del análisis del trozo de cera, que mi alma contiene ideas claras y distintas, no nos asegura en absoluto del carácter *objetivo* de dichas ideas⁷. El propio Descartes era consciente de tamaña dificultad, y es la razón por la cual, en su tercera *Meditación*, da en buscar un fundamento último para la verdad objetiva, fundamento que ya no se encontrará en el hombre sino en Dios – un Dios veraz, garante de las verdades eternas. Así pues, si bien el *cogito* es primero en el orden de las razones *ordo cognoscendi*,

Faktizität, y que se traduce en francés por “facticité”, en castellano por “facticidad” (término que no existe ni en el francés ni en el castellano corrientes) deriva, claro está, del sustantivo *faktum* (hecho), y no del verbo latino *facere*. Dicho de otro modo, la facticidad es lo característico de un hecho, y no lo que designa un objeto “hecho” en el sentido de “fabricado”. La dificultad de traducción – y de comprensión – reside en que el adjetivo francés “factice” designa precisamente un objeto como “fabricado” – también en ese sentido habla a veces Descartes de *idea facticia*.

⁶ Pero la circularidad se cifra en que el pensamiento cartesiano, a pesar de integrar sensibilidad e imaginación, ya siempre se halla pre-determinado como *mío*, por lo tanto remitido a un ego, así se trate de un ego infigurable: pensar *verdaderamente*, así como ser *verdaderamente* sólo adviene cuando *yo* pienso (i.e. cuando *soy yo quien* piensa) y *yo* soy (i.e. cuando *soy yo quien* es); he ahí la circularidad consectoria con una suerte de argumento ontológico primitivo, y con el que aún nos encontramos en la hipérbola cartesiana, en el seno de la cual jamás es siquiera entrevista la posibilidad de equivocarse (de ilusionarse) radicalmente en punto *al hecho mismo* de pensar. Esto sugiere también, por otro lado, que la fundación del saber y de la ciencia pretendidas por Descartes sólo puede, a fin de cuentas, establecerse a partir de esa misma circularidad simbólica, en virtud de la cual el « pensar verdadero » ya siempre está presupuesto desde lo que se me aparece como el « ser verdadero », atestado, a su vez, en el *cogito*.

⁷ Esta crítica, que se perfila en las Objeciones a las que Descartes se compromete a responder, prefigura además los respectivos de partida de Malbranche et Spinoza. La hipótesis más cercana a la que aquí sugerimos la encontramos en el estudio de Martial Guéroult titulado *Descartes selon l'ordre des raisons* (2. vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1953), y referida como sigue por Paul Ricoeur: « La certeza del *Cogito* ofrece una versión exclusivamente subjetiva de la verdad; el reino del Genio Maligno continúa no bien se trata de saber si la certeza tiene o no valor objetivo; que mi alma sea inteligencia pura es cosa cierta, pero no es más que una necesidad interna a la ciencia: “Con todo, si esta ciencia es, para mi entendimiento, tan cierta como el *Cogito*, sólo tiene certeza en el interior de éste, es decir para mi yo encerrado en sí mismo” ([Guéroult], *op.cit.*, p. 87) » (Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris, 1990, p. 19).

es Dios quien, en cambio, es primero en el orden de las razones *ordo essendi*; así pues, fundamento tanto del ser y de la ciencia como de mí mismo, lo cual también es indicativo de la circularidad del proceder cartesiano. Esta promoción de Dios en detrimento del *cogito* queda perfectamente marcada en el texto de Descartes cuando escribe: “[...] manifiestamente veo que uno halla más realidad en la substancia infinita que en la substancia finita y, por lo tanto, que albergo en mí la noción misma de lo infinito, de modo hasta cierto punto más primitivo que la de lo finito, es decir, que albergo en mí la idea de Dios más primitivamente que la de mí mismo”⁸. En cierto sentido, esta clásica dificultad del cartesianismo confirma y hasta conforta la lectura fenomenológica y crítica que Richir, por su parte, nos propone: si bien el *cogito*, en el extremo de la hipérbola, ya permite abrir el pensar a una determinada dimensión de la fenomenalidad, no puede fundar la verdad de la ciencia sino a costa de una circularidad en la demostración, circularidad por lo demás inevitable en la medida en que se trata de una *circularidad simbólica*.

Sin embargo, los postcartesianos, a pesar de criticar el razonamiento de Descartes, no se apartan de la pretensión [visée]⁹ general del proyecto de aquél: la de aportarle al saber un fundamento absoluto y definitivo. Quisiera examinar aquí brevemente el modo en que Spinoza trata de soslayar la aporía con que se topa Descartes en su empresa de fundación. Se perfilará así la figura de una tercera vía de reducción, vía que calificaré de “reducción espinosista” y respecto de la cual quisiera poner de manifiesto cómo se posiciona o posicionaría la opción richiriana, al menos implícitamente y en sus líneas fundamentales. Es claro que se posiciona, por lo pronto, en clave de crítica. Cuál sea el cariz y detalle de dicha crítica es lo que trataremos de aquilatar al albur de esa confrontación, virtualmente sobreexplicitada, con Michel Henry.

2. La vía espinosista

Apoyándose en lo que la tercera *Meditación* de Descartes hacía posible, es decir, en el pensar de Dios como fundamento último del ser y del conocimiento, Spinoza construye, como sabemos, su discurso *de Deo* – a partir de o desde Dios – en tanto en cuanto sólo un discurso relativo a la substancia infinita (Dios) puede reivindicar el estatuto de fundamento. El *cogito* pierde entonces parte de su eminencia tanto ontológica como epistemológicamente, para, al cabo, pasar a formularse exclusivamente en tercera persona: “el hombre piensa”¹⁰; lo cual viene a ser, en definitiva, equivalente a decir: “el cuerpo pesa” o “el agua corre”. Esta sentencia, que reconduce al hombre a su estatuto de cosa entre las cosas, se justifica, en la *Ética*, merced al axioma inmediatamente anterior: “la esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es: en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede

⁸ Descartes, *Meditaciones Metafísicas* (citadas, en adelante “MM”), p. 36.

⁹ NdT: Recogemos en este punto la sugerencia de traducción de “visée” y “Meinung” que hace Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, y que él hace extensiva (quizá con razón) incluso a aquellas acepciones – no es aquí el caso – en que “visée” / “Meinung” funciona como un tecnicismo de la fenomenología de Husserl (como lo susceptible de cumplimiento (*Erfüllung*), y donde la *Meinung* ya tiene estatuto fenomenológico propio: es identificable y aislable por sí misma, como *Meinung* vacía). La otra opción para el tecnicismo “Meinung” / “Meinen” es la aportada por José Gaos y Manuel García Morente siguiendo la sugerencia de Ortega: “mención” / “mentar”.

¹⁰ Spinoza, *Ética*, Libro II, axioma II. NdT: En esta traducción de este texto de Sacha Carlson al español citaremos de ahora en adelante la *Ética* de Spinoza en la excelente traducción que de esta obra hizo Vidal Peña. Cf. Spinoza, *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2011. No incluiremos el número de página porque nos parece que la ordenación de la propia *Ética* de Spinoza ya es lo suficientemente clara como para guiar con presteza la localización de los pasajes citados.

ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista”¹¹; este axioma no hace sino prolongar la proposición XXIV del primer Libro, según la cual “La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia”. Será sobre esta dualidad de los modos de ser sobre la que pivote toda la demostración de Spinoza.

Por un lado, cada cosa se piensa según una cierta determinación de su ser, lo cual le confiere un estilo propio que instauro su diferencia con las demás cosas: es lo que Spinoza designa con el término tradicional de esencia (*essentia*). Por el otro, cada cosa también debe pensarse en su puro acceso al ser, no ya según tal o cual determinación de su “cómo”, sino como pura posición o afirmación de sí-misma en el reino del Ser, abstracción hecha de las relaciones con las demás cosas: es lo que Spinoza designa mediante el concepto tradicional de existencia (*existentia*). Este carácter de resultar extrañas (o extrañeidad [extranéité]) la una a la otra que afecta a la esencia y a la existencia indica la contradicción en la que se halla la razón para pensar el ser, y ello por cuanto éste se manifiesta siempre de modo contradictorio, a saber: al tiempo como pura posición autárquica de sí-mismo por la existencia, y como posición que no se pone sino oponiéndose a la esencia¹². Sin embargo, también indica una vía de solución. Solución que, bien pensado, sólo puede ser la de una posible reunión de ambas modalidades del ser, por contradictorias que sean. He ahí la veta que Spinoza elige encetar: “Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente”¹³. Así es como Spinoza designa y confina el lugar de resolución de la paradoja, confiriéndole también el nombre de substancia: “por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa”¹⁴; y precisando a continuación que “toda substancia es necesariamente infinita”¹⁵.

Así y todo, estos desarrollos dejan aún abierta la cuestión de saber cómo se articulan esencia y existencia por lo que a las cosas finitas cuenta, es decir, por lo que hace a aquellas cosas – las finitas – que no son substancias, cual es el caso del hombre¹⁶. ¿Cómo pensar juntas, en este caso, existencia – que, según lo que precede, no es sino auto-posición *absoluta* – y esencia – que es posición *relativa*, puesto que pone o hace posición oponiéndose?

Sabemos que la solución de Spinoza consiste en sentar de entrada que no hay sino una sola substancia

¹¹ *Ibid.*, Libro II, axioma I.

¹² En los distintos artículos reunidos en la recopilación de textos titulada *L'espérance de la raison* (Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve & Editions Peeters, Louvain-Paris, 2004), Jean Ladrière ha propuesto una reflexión sobre las diferentes figuras de la razón, es decir, sobre sus límites, su esperanza y su destino. Como suele ocurrir en el caso de Ladrière, la belleza y profundidad de su estilo queda marcada por la sobriedad de su escritura, que despliega la potencia de su pensamiento despojándola de toda erudición explícita. Percibimos, sin embargo, que su meditación se asienta en una lectura crítica de Spinoza que sólo aflora explícitamente en su texto aquí y allí (cf. pp. 251-260). A raíz de esta lectura tomé conciencia de que una confrontación con lo que el pensamiento de Spinoza sugiere podía ser, aún a día de hoy, cuando no absolutamente necesaria para la fenomenología, al menos sí de inestimable utilidad. Me inspiro aquí en grandísima medida de la lectura de Spinoza propuesta por el citado autor.

¹³ *Ética, op. cit.*, Libro I, Definición I.

¹⁴ *Ibid.*, Libro I, Definición III.

¹⁵ *Ibid.*, Libro I, Proposición VIII.

¹⁶ En virtud del axioma I del Libro II, ya citado. Spinoza añade esto que sigue : « A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre » (Livre II, Proposition X). E, inmediatamente después, la demostración siguiente : « En efecto : el ser de la substancia implica la existencia necesaria [...] Así pues, si a la esencia del hombre perteneciese el ser de la substancia, dada la substancia, se daría necesariamente el hombre (*data ergo substantia, daretur necessario homo*) [...], y, consiguientemente, el hombre existiría de un modo necesario, lo cual [...] es absurdo ».

puesto que “no puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios”¹⁷, entendiéndose también que Dios se concibe como “un ser absolutamente infinito”, o también como “una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”¹⁸. La demostración de esta proposición se establece haciendo valer que “una substancia no puede ser producida por otra substancia”¹⁹ ya que: “si la substancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa [...], y, por lo tanto [en virtud de la definición de substancia como lo que se concibe por sí mismo] no sería una substancia”²⁰. Dicho de otro modo, la substancia es precisamente la auto-posición absoluta, el existir puro, pero en tanto que comprende, en y por su posición pura, la totalidad de las determinaciones posibles: “todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”²¹. Así pues, los entes finitos tienen el estatuto de “modos” (*modi*: modos, maneras) de la substancia: “por modo entiendo (*per modum intelligo*) las afecciones de una substancia. O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido”²².

El ente finito no es de suyo o por sí mismo sino en virtud de Dios, y ello en la precisa medida en que no sólo recibe su existencia del ser infinito, sino también porque su esencia no puede ser concebida o pensada sino *en* Dios. Entre la substancia y los modos de ésta se abre un abismo: éstos difieren de aquélla por cuanto, en cada uno de estos modos, ni la esencia ni la existencia pueden elevarse hasta la eminencia de la *causa sui*, estadio en el que la esencia entraña, por sí misma, existencia; los modos, por el contrario, son producidos por los atributos, que constituyen la esencia de la substancia. Cabe decir, en este sentido, que Dios es la *causa* de las cosas finitas a condición de precisar que no es causa transitiva de éstas sino “causa inmanente”²³; cabe decir, asimismo, que el modo “expresa” la substancia. Así queda sugerida la extraña intimidad de la substancia con y en sus modos: la substancia está ciertamente presente en sus modos, modos que pone o sienta al afectarse a sí misma en su auto-posición – es decir, y dicho con mayor precisión, causando o generando una afección –, pero al tiempo, la substancia se retrae o retira de lo que, de esa guisa, ha quedado puesto, y lo hace – retirarse – precisamente para que lo puesto pueda serle referido como expresión de su esencia, es decir, de su potencia (*potentia*)²⁴.

3. La idea de un « espinosismo fenomenológico » y sus dificultades

No se cuenta entre mis propósitos abordar las sutilezas de este pensamiento, cuya complejidad es sobradamente conocida, y que no ha dejado de rondar la historia de la filosofía. Pretendo, más bien, apoyarme en estas indicaciones para esbozar una figura de lo que llamaría espinosismo fenomenológico transcendental y que, sin por ello identificarse con la filosofía propia de Spinoza, retoma o repite su matriz especulativa aunque hayamos de

¹⁷ *Ibid.*, Libro I, Proposición XIV.

¹⁸ *Ibid.*, Libro I, Definición VI.

¹⁹ *Ibid.*, Libro I, Proposición VI.

²⁰ *Ibid.*, « De otra manera », adscrito a la Proposición VI de primer Libro.

²¹ *Ibid.*, Libro I, Proposición XV.

²² *Ibid.*, Libro I, Definición V.

²³ *Cf. ibid.*, Libro I, Proposición XVIII.

²⁴ « La potencia de Dios es su esencia misma » (*ibid.*, Libro I, Proposición XXXIV).

reformularla en un lenguaje, por veces, contemporáneo. Me parece que esta matriz se concentra en el principio siguiente: la facticidad humana se ve *inmediatamente* remitida por el filósofo a una única substancia, de tal suerte que tanto la posición singular del hombre, con su mundo, como las posiciones de los otros seres singulares con que la facticidad humana se encuentra, son interpretadas como refracciones o reverberaciones de una única auto-posición absoluta, la del existir puro de la substancia, único ser que hace posible cualquier ente singular. La propia facticidad debe pues comprenderse, de entrada, como una parcela del ser que ha sido “mutilada”²⁵ y que, como en todos los casos de ente singular, no es sino un efecto exilado de su propia causa. Abundando en esto, se dirá que la conciencia (la facticidad), no deja, por su parte, de padecer efectos cuyas causas se le escapan radicalmente, provocando en ella no ya el conocimiento “según la fortuita presentación de las cosas”²⁶, sino generando afectos y pasiones.

En este marco, el pensamiento filosófico ha de entenderse como una ascesis – y por lo tanto como una *ética* – mediante la cual cumple remontarse desde los efectos dados y aparentes hasta las verdaderas causas²⁷, y desde ellas hasta la causa primera que sobrepasa todo pensar y toda conciencia individuales, por mucho que éstas últimas entidades (pensamientos, conciencias individuales) sí alcancen a captar la *idea* de dicha causa primera (o, si se quiere, alcancen a captar dicha causa primera *en idea*). Esta causa puede considerarse, a la manera de Spinoza, como una causa inmanente expresada mediante la totalidad de sus modos. Sin embargo, también puede tomar otras figuras que tienen en común el presentarse como el *fundamento absoluto* al que la facticidad – toda facticidad – necesariamente reconduce, y desde el que ésta última se experimenta como radicalmente contingente, no necesaria, y ello de tal suerte que, al cabo, su posición singular tiende a borrarse o a desleírse en mero efecto concatenado con algo que le rebasa. Se trata, en definitiva, de un fundamento que es radicalmente no subjetivo: tal es el caso, por ejemplo, de la “Vida” como fundamento de toda vivencia y de todo viviente; o también de la “Donación” como fundamento de todo lo dado y de todo acto donador.

La hipótesis de trabajo que aquí quisiera examinar consiste en avanzar que la figura de lo que he llamado un espinosismo fenomenológico se ve *implícitamente* criticada por Richir en sus *Meditaciones fenomenológicas* como una figura posible de la ilusión transcendental constitutiva de lo que el propio Richir denomina también “simulacro ontológico”. Así pues, si el espinosismo puede interpretarse a sí mismo como una crítica de las ilusiones naturales asociadas al punto de vista finito y parcial del hombre, será preciso mostrar que esta crítica es, a su vez, coextensiva con una ilusión transcendental. Es lo que mostraré enseguida con dos ejemplos precisos; sin embargo, antes de acometer esta tarea, acaso no sea inútil esbozar los contornos generales de esta crítica que, por lo demás, ya

²⁵ Cf. *ibid.*, Libro II, Corolario de la Proposición XXIX.

²⁶ Cf. *ibid.*, Libro II, Escolio relativo a la Proposición XXIX.

²⁷ ... y no las causas ilusorias que el hombre siempre imagina espontáneamente, sentando los efectos encontrados a modo de causas finales de su acción, y proclamándose a sí mismo como causa eficiente de la acción merced a un supuesto poder del alma sobre el cuerpo. Es así como el hombre consigue imaginarse como causa tanto de sus acciones como de sus pasiones; es así como cree poder experimentar, probar y comprobar su propia libertad: « Así, el niño cree que apetece libremente la leche, el muchacho irritado, que quiere libremente la venganza, y el tímido, la fuga. También el ebrio cree decir por libre decisión de su alma lo que, ya sobrio, quisiera haber callado, y asimismo el que delira, la charlatana, el niño y otros muchos de esta laya creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que les hace hablar» (*ibid.*, Libro III, Proposición II, Escolio).

se ha insinuado, mal que bien, en las descripciones que preceden.

La aporía central del espinosismo fenomenológico es, en definitiva, la de todo dogmatismo, y que, tal y como Kant (en particular en su crítica de las Antinomias) y Fichte (ya desde la primera versión de la W-L) mostraron desde antiguo, consiste en obviar el tiempo propio del pensar (luego el tiempo como forma *de la subjetividad*), tiempo que es *también* el que permite hacer posición de un fundamento independiente de toda subjetividad (y presuntamente independiente del tiempo mismo de ese “hacer posición”). Así, si el vuelco [renversement] requerido por el espinosismo consiste en una vuelta del pensar hacia lo que lo hace posible, conviene no olvidar el movimiento mismo de esta vuelta, único en virtud del cual el fundamento puede ser dado. Dicho de otro modo: si bien hace falta pensar el fundamento, no deja de hacer falta, asimismo, pensar lo que funda ese mismo pensar o pensamiento del fundamento; ahora bien, eso, precisamente, es lo que Spinoza *no hace*, apoyándose en la *sup-posición* metafísica – ya que injustificada e injustificable – de que el pensamiento del fundamento es, a la vez, fundamento del pensar y de todo pensar. Por último, la aporía del espinosismo reside en que el acceso a la idea de una pura auto-posición del fundamento absoluto depende de la posición de esta auto-posición, posición, esta última, que yo mismo efectúo. Sin embargo, nada me garantiza que esta posición que yo efectúo esté exenta de ilusión transcendental; nada, excepción hecha de la creencia acrítica e irreflexiva de que el pensar es adecuado al ser.

4. El « espinosismo fenomenológico » en M. Henry

Al objeto de ilustrar esta aporía del espinosismo tomaré un ejemplo: el de la obra de Michel Henry. Obra con la que Richir se las ve, muy brevemente, en su segunda *Meditación fenomenológica*. La crítica de Richir, como veremos, consiste en mostrar que este pensamiento responde a la estructura de lo que denomina el *simulacro ontológico*²⁸. Mostraré, por mi parte, cómo esta figura del simulacro ontológico difiere de la considerada en el marco del *cogito* cartesiano: si la ilusión tomaba entonces los rasgos de una subjetividad o de un *Dasein*, aparece ahora como la totalidad del mundo mismo, en lo que tiene éste de radicalmente no subjetivo²⁹. Esta segunda figura del simulacro ontológico corresponde, de hecho, a lo que he denominado espinosismo fenomenológico. Veremos que suscita dificultades del todo específicas.

La lectura de M. Henry que aquí propongo tiene una ambición limitada: se trata de mostrar que la estructura *global* del proyecto fenomenológico de M. Henry responde a la estructura especulativa de lo que he denominado espinosismo fenomenológico. Para justificar esta lectura, partiré de la breve confrontación crítica con

²⁸ Sobre esta noción, que Richir introduce por vez primera en sus *Recherches phénoménologiques* (Ousia, Bruxelles, 1981-83), y que retoma en sus *Méditations phénoménologiques* (*op. cit.*), cf. Sacha Carlson « El Cartesianismo de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica* » (*art. cit.*), así como mi artículo de próxima publicación « En el extremo de la hipérbola : la reducción fenomenológica como reducción del simulacro ontológico en Marc Richir ».

²⁹ [NdT]: Evidentemente, el autor matizará luego este aserto, que ha de comprenderse, en el caso del espinosismo fenomenológico de Michel Henry, de modo más genérico, más formal y, por así decirlo, más acá de sus términos aparentes.

Henry que Richir “deja caer” en el curso de su segunda *Meditación fenomenológica*³⁰. Intentaré pues desarrollar esta crítica en la dirección que es, aquí, la mía, y apoyándome en diversos textos del propio Henry³¹.

Una primera pregunta que conviene plantear de entrada es: ¿qué decir de la relación efectiva de M. Henry con el pensamiento de Spinoza? Si, por un lado, es innegable que Henry ha leído al autor de la *Ética*, de otro cumple reconocer que no lo ha comentado de forma seguida³². De hecho, el interlocutor privilegiado de Henry, entre los Clásicos, no es tanto Spinoza, cuanto, precisamente, Descartes. Richir, por lo demás, no se olvida de señalarlo: “la situación es hartamente compleja puesto que, como bien sabe el propio Henry por haberlo dicho y escrito, en cierto sentido es M. Henry más cartesiano de lo que pudiera parecer”³³. Y el propio Henry no duda en escribir que “el *cogito* de Descartes representa el acta de nacimiento de la fenomenología”³⁴. M. Henry, claro está, pone cuidado en matizar que la fenomenología “pura” e “ideal”³⁵ que entiende elaborar a partir del *cogito* cartesiano no se identifica con el pensamiento literal del propio Descartes – ni tampoco, por cierto, con la “fenomenología histórica” (Husserl, Heidegger). Por mi parte, quisiera mostrar que será precisamente en el lugar mismo delimitado por su crítica al pensamiento de Descartes donde se perfilará la esencia “espinosista” del pensamiento del filósofo de Montpellier.

Atravesemos pues rápidamente la lectura que Henry propone de Descartes³⁶. El proceder cartesiano comienza por una “puesta fuera de juego del mundo”³⁷ denominada “duda”, y cuya radicalidad no deja Henry de señalar ya que nos recuerda que no sólo son las cosas del mundo lo que queda puesto fuera de juego, sino también yo mismo como formando parte del mundo³⁸. Se trata, a partir de entonces, de saber qué permanece tras tamaña sacudida, en la que vacilan “todas las opiniones que hasta entonces habían recibido mi crédito”³⁹, qué permanece desde el momento en que todo lo que puedo ver – con los sentidos o con la mente – pierde toda credibilidad⁴⁰. Según Henry, el propio Descartes responde a esta pregunta cuando escribe: “at certe videre videor”, “al menos es cierto que me parece que estoy viendo”⁴¹. Se notará que en ese mismo pasaje Richir creía ver también, por su parte,

³⁰ Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques*, Jérôme Millon, col. Krisis, Grenoble 1992 (citadas “MP” en adelante), pp. 30-32.

³¹ Esencialmente : *L'essence de la manifestation* , col. « Epiméthée », P.U.F., Paris, 19902 (primera edición 1963). *Généalogie de la psychanalyse* , col. « Epiméthée », P.U.F., Paris, 1985 ; *Phénoménologie matérielle*, col. « Epiméthée », P.U.F., Paris, 1990 ; « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », in O. Depré et D. Lories (éds), *Lire Descartes aujourd'hui*, Ediciones del Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, Editions Peeters, Louvain, Paris, 1997, pp. 199-212; « Phénoménologie et psychanalyse », in *Psychiatrie et Existence*, Décade de Cerisy, septembre 1989, textos reunidos por P. Fedida y J. Schotte, col. « Krisis », Ediciones Jérôme Millon, Grenoble, 1991, pp. 101-115.

³² Recordemos que M. Henry dedicó su tesina a Spinoza, tesina publicada a día de hoy : *Le bonheur de Spinoza*, seguida de un « Etude sur le spinozisme de Michel Henry », por Jean-Michel Longneaux col. « Epiméthée », P.U.F., Paris, 2004. Por lo que a mí respecta, inquiero aquí sobre el espinosismo de Henry en una dirección distinta – más arquitectónica y sistemática – que la tomada por el texto, por otro lado muy instructivo, de J.-M. Longneaux; texto que se dedica, sobre todo, a poner en claro los temas propios de Spinoza que real e históricamente obraron una influencia en Henry.

³³ MP, p. 31.

³⁴ « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 199.

³⁵ *Ibid.*, p. 205. [NdT]: ideal en su materialidad, en la extrema e ideal fidelidad a la intuición de la materialidad fenomenológica, intuición con la que Henry trata de ser máximamente consecuente. Fenomenología “ideal” *stricto sensu* (i.e. en oposición a la fenomenología material que propugna Henry) sería la del propio Husserl; y, en cierto modo, también la de Heidegger.

³⁶ Esta lectura tiene marchamo de inaugural en el pensamiento de Henry: encontramos un primer esbozo de la misma en *L'essence de la manifestation*, y será repetida y desarrollada en un buen número de textos.

³⁷ *Ibid.*, p. 203.

³⁸ *Cf. ibid.*, p. 204.

³⁹ *MM*, p. 13.

⁴⁰ *Cf. ibid.*, p. 205.

⁴¹ *MM*, p. 23. El comentario de esta enigmática fórmula cartesiana gobierna los tres primeros capítulos de la obra de M. Henry titulada :

un momento radicalmente fenomenológico de las *Meditaciones* de Descartes puesto que leía en él un acercamiento a la apariencia *como tal*: por el *hecho* de la apariencia, todo contenido de pensamiento queda sacudido por la duda⁴². Ahora bien, la distinción esencial que M. Henry detecta en este texto no es, propiamente hablando, la que se da entre la vivencia intencional (la apariencia de algo, de alguna cosa) y la apariencia como tal (flotante, exenta de toda referencia intencional fijada, trabada), sino la distinción entre la *apariciencia* y el *aparecer*: “lo que esta *Epojé* produce, y que halla en ella, por primera vez, debido cumplimiento [...], es la distinción clara entre lo que aparece y el aparecer como tal, de tal modo que, poniendo, provisionalmente, fuera de juego lo primero, libera lo segundo y lo propone como fundamento”⁴³. Por decirlo de otro modo: si seguimos a M. Henry, lo que aparece en el extremo del *cogito* no son las cosas vistas, por indeterminadas que queden (por obra de la duda), sino *el ver* (o el aparecer) *mismo*.

Esta distinción, así como lo que la distingue y aparta, a su vez, de la distinción sugerida por Richir a propósito del mismo texto, no se reduce a una simple disputa de palabras o querrela terminológica⁴⁴. Precisamente tomando apoyo en esta distinción encarrilará Henry su propia concepción del fenómeno y de su fenomenalidad. ¿Qué es, efectivamente, ver? Se responderá en primer término: “ver es mirar hacia y alcanzar lo que uno tiene ante la mirada de tal modo que sólo por ob-jeción [ob-jection] de lo así arrojado y puesto delante cabe que esto último pueda, de paso, ser idénticamente visto y mirado”⁴⁵. Ver es pues ver un objeto delante de sí. Henry precisa sin embargo: “antes de serlo de la cosa o la de la esencia, la ob-jeción de lo que es visto en tanto que puesto y situado delante es la del ser-puesto-delante como tal, la del horizonte puro; es la apertura de lo abierto como diferencia ontológica en la que se funda toda presencia óptica”⁴⁶. Dicho de otro modo, el *ek-stasis* como apertura de sí al horizonte de lo que está delante de sí se convierte en condición de posibilidad del ver tomado en este primer sentido, que habría que denominar, para ser más precisos, la *visión*. Ahora bien, según Henry, este *ek-stasis* queda precisamente en suspenso por obra de la duda cartesiana. Ésta, como sabemos, sacude toda trascendencia. De ahí que lo que aparece en el *cogito*, y que constituye el fenómeno propiamente dicho sea el ver en un sentido más originario que el del *ek-stasis*: es “la parencia [la semblance] del *videor*” como “aparecer originario, y como el

Généalogie de la psychanalyse, op. cit.

⁴² Viene al caso recordar aquí el texto en el que Richir comenta el siguiente pasaje de Descartes : « Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo. Bien ; sea así. Sin embargo, por lo menos, es cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso, y esto es, propiamente, lo que en mí se llama sentir, y esto, precisamente, es pensar. Por donde empiezo a conocer quién soy con alguna mayor claridad y distinción que antes.” (trad. esp. de Manuel García Morente). El texto en latín añade después de “me parece que veo luz... y que siento calor”: *Hoc falsum esse non potest* (« eso no puede ser falso »). Eso : es decir, literalmente, el hecho de que *me parezca* ver, oír, calentarme. Esta *apariciencia* misma es sentir, por lo tanto pensar, así sea en sueño o en vigilia. Podemos sostener aquí que la *epojé* hiperbólica [scil. La duda hiperbólica cartesiana] deviene implícitamente en *epojé fenomenológica*, y – cosa digna de ser reseñada – sin reducción eidética correlativa [...]. *Epojé* en la cual, sencillamente, los “objetos” (intencionales) respectivos quedan puestos fuera de juego (pueden así, efectivamente, ser figurados por obra de la imaginación); sin embargo no puede quedar fuera de juego su correspondiente en la *cogitatio* (en términos husserlianos, las vivencias, que no son percibidas), y que, en su ser de *cogitatio*, es infigurable » (Richir, *Phantasia, Imaginación, Affectivité*, Col. Krisis, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 2004, citado, a partir de ahora “PIA”, p. 143 : la cursiva es de Richir).

⁴³ *Généalogie de la psychanalyse*, op. cit., p. 25.

⁴⁴ NdT: por ejemplo en punto a la traducción de “videor”: 1. Insistiendo en el cariz de *apariciencia*, por “me parece”, “(me) salta a la vista” en el sentido lato de “se me antoja” ó 2. Inclínándose del lado del carácter *inconcuso* y *sin distancia* de la *immanencia* por “me veo”, “me siento por dentro viendo”.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 26.

aparecerse en virtud del cual el *videre* se aparece, antes bien, a sí mismo y, de ese modo, se nos da”⁴⁷. Así pues, la fenomenalidad del fenómeno se define en virtud de la *inmanencia* del aparecerse, de una “autorevelación”⁴⁸ radicalmente no intencional. Por lo demás, será en este preciso punto donde Henry se aparte de la fenomenología histórica de Husserl y de Heidegger: según M. Henry, ese haber quedado demasiado apegados a la concepción griega del fenómeno como visión en exterioridad de la exterioridad les habría impedido, tanto a Husserl como a Heidegger, el acceso a la inmanencia auténtica del fenómeno.

5. La crítica richiriana de Henry / Spinoza

Nos hallamos por fin en posición de comprender, con algo más de minucia, lo que constituye el fondo de la crítica richiriana de M. Henry y, de paso, lo que hemos dado en llamar espinosismo fenomenológico. En este marco, hemos de preguntarnos, en primer lugar, por aquello a lo que Henry se refiere cuando nos habla de “aparecer puro”. Se trata de un “auto-aparecer del aparecer” responderá Henry. Pero ¿cabe de veras concebir un aparecer sin fenómeno, es decir, un aparecer sin apariencia⁴⁹? ¿acaso no hay una distancia necesaria de sí a sí, o de sí consigo, ínsita todo aparecer y en toda apariencia – un desdoblamiento de la aparición en aparecer y en apariencia, una diferencia o un desajuste entre el acto y su resultado, entre el esquema y su producto, es decir, asimismo, y dentro del fenómeno, entre el carácter de aparecer del fenómeno (su fenomenalidad), y su apariencia?

Si M. Henry no recoge y subraya dichas distinciones⁵⁰ es, claro está, porque entiende estar superándolas o rebasándolas (*inmanencia adentro* por así decirlo) llevando la reducción hasta la *inmanencia* radical del fenómeno, y ello con el firme propósito de hallar en éste lo que Henry llama “la vida”: no ya lo que impropia mente entiende la biología como “vida”, y que se refiere, de hecho, a “procesos materiales inertes análogos a aquellos estudiados por la física”⁵¹, sino a esa vida cuya esencia reside en auto-manifestarse. Este paso consigna, en el pensamiento de Henry, lo que he llamado la “reducción espinosista”. Veremos cómo el concepto de vida desempeña, *mutatis mutandis*, el mismo papel que el de substancia como *causa sui* en Spinoza. Y del mismo modo, surgirán dificultades análogas a las que acecharon a Spinoza, y que conciernen esencialmente – dicho en término espinosianos – a la relación entre la substancia y sus modos.

A propósito de la vida, M. Henry escribe: “es más bien en ella donde el aparecer adviene originariamente al aparecer, y ello en tanto en cuanto se aparece a sí mismo. Este auto-aparecer del aparecer *es* precisamente esta vida que se siente a sí misma [qui s'éprouve elle-même] en cada punto de su ser, de tal forma que esta experiencia [épreuve] continua e infrangible de sí constituye y define al tiempo la esencia de la vida, y la de toda ipseidad

⁴⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ « Sin embargo, suponiendo que su expresión no sea puramente verbal – y, de hecho, no podríamos por menos de reprocharnos la injusticia de “tomarlo al pie de la letra” –, ¿acaso puede concebirse un aparecer sin fenómeno? es decir, y también bajo el exponente de la duda hiperbólica radical [...] ¿un aparecer sin apariencia? » (MP, p. 32).

⁵⁰ Habría que mostrar, mediante un estudio más profundo, cómo en diversos textos de Henry los términos « fenómeno », « fenomenalidad », « apariencia » o « aparecer » suelen funcionar como sinónimos.

⁵¹ « Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 207.

[...]»⁵². Asimismo, precisa Henry que esta experiencia que la vida hace de sí misma, experiencia que, por lo tanto, no abre a alteridad alguna, halla su atestación más específica en el sentimiento: “todo dolor, toda alegría, se caracteriza por experimentarse *a sí misma* en un sentido radical, a saber, el de ser [dolor, alegría] eso mismo y no ninguna ‘cosa’ perteneciente a ‘mundo’ alguno; y no ser ninguna otra cosa [salvo eso mismo: dolor, alegría] lo que en dichos sentimientos se revela. De modo aún más riguroso, diremos que lo que revela el dolor a sí mismo no es el dolor sino su afectividad. La afectividad es la esencia de toda “experiencia, lance o trance [épreuve]” en el sentido originario de la misma. Es la esencia de la vida y de la ipseidad. Con ‘esencia’ mentamos la realidad fenomenológica de la vida: no revela la vida, antes bien es lo que hace que la vida se revele originariamente a sí misma, se sienta a sí misma – siendo, en y por eso, vida. La vida es vida en tanto que afectividad”⁵³.

A primera vista, estos textos parecen conducir de nuevo a una filosofía de tipo idealista en la cual las cosas y el mundo sólo recibirían su ser de la subjetividad. ¿O acaso no escribe el propio M. Henry lisa y llanamente: “el ser del sujeto es el ser mismo”⁵⁴? ¿No recaemos entonces en las aporías propias de todo idealismo; idealismo que, al fin y al cabo, sólo considera la existencia como un lugar desolado y asolado, en el que las cosas que percibo no son sino espectros, simples reflejos de mí mismo, y donde, muy en especial, sucede que todo auténtico encuentro se revela imposible?⁵⁵ A pesar de todo, M. Henry escapa, a todas luces, de estas aporías y, en particular, de la aporía del solipsismo; ahora bien, eso sólo lo consigue desplegando hasta el final su filosofía, esto es, una concepción de la vida *entre fenomenológica y metafísica*⁵⁶. Es precisamente esta estructura metafísica del pensamiento henryano lo que Richir trata de poner de manifiesto. Por esa razón pone en tela de juicio, en primer lugar, la duda de que M. Henry se reclama, es decir: pondera su presunta radicalidad para así preguntarse...

“[...] si la duda hiperbólica ha sido llevada lo suficientemente lejos, si, en otros términos, este auto-aparecer del aparecer se halla enteramente exento de ilusión, de una que, en este contexto, no podemos denominar de otro modo que no sea “transcendental”. *Este* auto-aparecer es efectivamente muy específico

⁵² « Phénoménologie et psychanalyse », *op. cit.*, p. 106 (citado par Richir in MP, p. 30).

⁵³ *Ibid.*, p. 107 (cité par Richir in MP, p. 31).

⁵⁴ *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 595. Esta fórmula puede caracterizar un idealismo *en el amplio sentido del término*, es decir, un idealismo para el que el ser procede del sujeto, y ello sin necesidad de que la subjetividad haya de tomarse como « espíritu », como sede del pensamiento y de las representaciones ; el texto citado incide, precisamente, en ello, y lo hace en los términos siguientes : « *La subjetividad constitutiva del ser e idéntica a éste es el ser-con-uno mismo o ser-consigo [être-avec-soi], el advenir de suyo del ser, advenir que se ejecuta en la pasividad originaria del padecer. La esencia de la subjetividad es la afectividad* » (subrayado por el autor). Cuando Henry critica el idealismo, no es tanto el enraizamiento del ser en la subjetividad lo que ocupa su punto de mira y centra la diana de sus críticas, sino más bien la concepción de la subjetividad como exclusivamente reducida al pensar representacional. Así, en *Philosophie et phénoménologie du corps* (col. « Epiméthée », P.U.F., Paris, 20062), M. Henry busca expresamente « establecer *frente al idealismo* el carácter concreto de la subjetividad » (cf. Nota a la segunda edición, p. II, la cursiva es nuestra). No obstante, escribe también esto que sigue : « El cosmos es el conjunto de los *elementos*, es decir, el conjunto de lo que originariamente son, para nosotros, las cosas. Lo que hace del agua agua es el hecho de no poder retenerla entre mis dedos, junto al hecho de que me hundo en ella si a ella me lanzo y que a falta de una técnica de nado apropiada, corro el riesgo de perderme en ella. El medio líquido significa para mí el final del reino de la solidez, la ausencia de suelo y de todo punto de apoyo fijo. El placer de la contemplación del mar se ve siempre acompañado por una secreta congoja ; cada cosa lleva en el corazón de su ser la imagen de un destino humano, *el mundo está atravesado por una vida que es la mía: la vida del mundo soy yo*” (p. 44 : cursiva mía)

⁵⁵ Cf. Sébastien Laoureux, « De l'auto-affection à l'auto-affection. Remarques sur l'expérience d'autrui dans la phénoménologie de Michel Henry », in *Alter. Revue de phénoménologie*, 1999 (7), pp. 149-168.

⁵⁶ Recojo esta fórmula tan atinada del precioso texto de Michel Haar, « Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique », in *Philosophie*, 1987 (4), n°15, pp. 30-54. El autor propone en su artículo una crítica muy pertinente de la filosofía de M. Henry que a pesar de hacerse según un estilo muy distinto, sí coincide en más de un punto con la crítica de Richir a Henry.

dado que supuestamente ha de ser el de esta vida que es la mía y que se experimenta a sí misma en transparencia (“en cada punto de su ser”). Pero si *este* auto-aparecer adviene originariamente al aparecer, esto significa que se refleja [se réfléchit] inmediatamente sin concepto como aparecer infinito, es decir, en nuestros términos, como *fenómeno*. Y significa que éste, en su reflexión infinita de sí, se experimenta en el sentimiento, de tal suerte que el fenómeno originario es, para M. Henry, el sentimiento. ¿Pero el sentimiento de qué? De *la* vida y de *mi* ipse. Así pues, en cierto sentido, de *mi* vida, que experimento efectivamente de forma irremplazable, que vivo sin vivir la de otro o la de algún Otro (hipótesis de la duda hiperbólica). Y este manera de estar auto-afectado por sí mismo propia del fenómeno original corresponde a la afectividad. Pero la afectividad es, a su vez, *la* vida, y, a mayor abundamiento, la vida en tanto que *tal*. ¿Qué es lo que, por lo tanto, distingue mi vida, la que vivo en mi individuación, de *la* vida, que también es la del sentimiento, la del fenómeno supuestamente originario? ¿De dónde procede, súbitamente, ese *anonimato* de la vida y del *fenómeno*?”⁵⁷

A este importante texto trasparece la estructura metafísica presente en el razonamiento de Henry; estructura que, desde un punto de vista estrictamente fenomenológico y crítico, no puede por menos de albergar la forma de una ilusión transcendental. ¿Pero sobre qué habría de desembocar la reducción presuntamente radical propuesta por M. Henry? Acabamos de leerlo: sobre el auto-aparecer de la vida cuyo “lugar” es el sentimiento. Para desentrañar la ilusión transcendental aquí embozada, Richir comienza interrogando el estatuto de individuación del fenómeno así liberado: ¿la vida que se siente a sí misma en el sentimiento es acaso *mi* vida, es decir, lo que define la vivacidad de la *ipseidad* de mis vivencias, o quizá *la* vida en otro sentido – ¿pero cuál? – vida que, se supone, desborda el exclusivo marco de mi subjetividad? Del mismo modo, y correlativamente, el sentimiento en el que, al parecer, habría de sentirse la vida (“¿sentimiento de qué?” se pregunta Richir) ¿acaso es un sentimiento de mí mismo o un sentimiento de otra cosa? – pero ¿de qué entonces?

Esta pregunta nos aboca, de hecho, a una bifurcación entre las fenomenologías de Michel Henry y de Marc Richir. Recordemos que este último también ha dedicado largos desarrollos a la cuestión de la afectividad, mostrando, muy en especial, cómo los afectos (o los sentimientos) son fenómenos particularmente difíciles de analizar en la medida en que, en ellos, se atesta *a la vez* una dimensión de lo propio, de yoidad o mñidad [mienneté, (*Jemeinigkeit*)] en el fenómeno (el sentimiento es la sensación que de mí mismo tengo) y una dimensión de lo que Richir entiende como el *anonimato* inherente a todo fenómeno y, *a fortiori* y por antonomasia, a los fenómenos del sentimiento: el sentimiento de la alegría, por ejemplo, ha de definirse siempre como *mi* sentimiento (como la alegría que *yo* siento y que nadie más puede experimentar [ressentir] de idéntico modo a mí), pero también, al mismo tiempo, como lo que me transporta y me arranca allende los límites que mi propio *ipse* me asigna⁵⁸. Y de ahí la

⁵⁷ MP, p. 31.

⁵⁸ Otro ejemplo, seguramente más evocador, puede encontrarse en el dolor, con la salvedad de no tratarse, en ese caso, de un sentimiento propiamente dicho – se hablará, quizá con más precisión, de una «afección», al menos si retomamos el vocabulario que Richir propone en su pequeño libro sobre el cuerpo (*Le corps. Essai sur l'intériorité*, col. “Optiques philosophiques”, Hatier, París, 1993, pp. 12 sqq.; libro del que, dicho sea de paso, existe una precisa y elegante traducción al castellano, inédita y pendiente de publicación, por parte de Alejandro Arozamena)

dificultad de describir la fenomenalidad y la vivacidad propias de esos fenómenos. Ya conocemos la “solución” de Richir: se trata, precisamente, de comprender la fenomenalidad de estos fenómenos como el *parpadeo* entre su *ipse* y su parte anónima y muda – este anonimato y este mutismo del fenómeno se atestan indirectamente en el anclaje fuera de lenguaje del fenómeno.

Del todo distinta es la vía practicada por M. Henry, que considera que la vida auto-afectándose en el sentimiento no se reduce, en última instancia, a *mi* vida, sino a *la* vida. Una vida que, con todo, tampoco parece proceder del tipo de anonimato fenomenológico apuntado por Richir puesto que a pesar de no reducirse a la vida propia de mi *ipse*, no por ello deja de estar, a todas luces, individuada: Henry habla, efectivamente, de *la* vida como *tal*, y del sentimiento mismo como sentimiento *de la vida*, en el doble sentido, subjetivo y objetivo, del genitivo.

Recojamos en este punto la crítica de Richir:

“Por lo que a nosotros cuenta, lo cierto es que no acabamos de ver – no es cosa que vaya de suyo – cuál pueda ser el estatuto fenomenológico de ‘la’ vida – y ello aun cuando nos las habemos de continuo con la experiencia [l’*épreuve*] de la vivacidad de los fenómenos y del pensar teniéndonoslas que ver con [aux prises avec] ellos. ‘La’ vida es, fenomenológicamente, un concepto metafísico. Husserl ha reflexionado abundantemente sobre las “vivencias” y sobre el concepto de “vivencia”, mas, con toda seguridad, no cabe ver en ello la razón por la que Husserl no fue o no consiguió ser un verdadero filósofo o un fenomenólogo de ‘la’ vida”⁵⁹.

“La” vida es un concepto metafísico: esto significa que nada, dentro de un análisis fenomenológico que se imponga la constricción de no describir sino las vivencias, puede atestarla. Se trata de un presupuesto que, en principio, ha de explicar todo lo que nos es dado, pero que no es accesible como tal si no es a través de los fenómenos que, supuestamente, constituyen las peripecias de “la” vida.

Se trata pues de un espinosismo fenomenológico o transcendental, como lo he denominado, puesto que la Vida corresponde a esa “substancia” que se auto-celebra a sí misma, y donde incluso la conciencia que de la misma cupiera tener no podrá jamás ser más que un momento más – “modo”, entre otros tantos, de esa Vida. ¿Cuál es la diferencia entre este pensamiento hiper-metafísico y la fenomenología de Richir, según la cual el fenómeno como nada sino fenómeno se mantiene, irremediabilmente, más acá del sujeto y del objeto, de la conciencia y de la realidad? Pues bien, eso será lo que hayamos de explicar con mayor detenimiento, retomando paso a paso los textos de Richir dedicados a la reducción fenomenológica entendida como reducción del simulacro ontológico. Reducción

– : el dolor – y cualquiera, por haberlo vivido, lo sabe – es radicalmente personal y, así, incommunicable – de hecho, mucha gente prefiere retirarse para sufrir en soledad. Con todo, el dolor es, al mismo tiempo, algo así como el desencadenamiento de una potencia anónima que tiende no sólo a invadir nuestro *Leib* por entero (cuando el dolor es intenso, ya no sé dónde me duele: « me duele todo »...), sino también a engullir al que sufre: se cela siempre en el dolor como la amenaza de perderse o abismarse en él – algo así como el riesgo de *no ser sino* dolor.

⁵⁹ MP, p. 32.

que, en régimen de *epojé* fenomenológica hiperbólica, ha de abrirnos, en principio, a un momento propiamente fenomenológico que no se reduce ni a la autarquía de una subjetividad, ni a la auto-posición de una substancia, sino antes bien a la interfacticidad transcendental *originaria*, único lugar desde el que puede emerger todo yo y todo ser⁶⁰.

⁶⁰ Me explico sobre el particular en mi artículo « En el extremo de la hipérbole: la reducción fenomenológica como reducción del simulacro ontológico en Marc Richir » (de próxima publicación, y en traducción de Pablo Posada), así como en mi obra sobre el pensamiento de M. Richir : *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez M. Richir* (de próxima publicación). También en la traducción al español de dicha obra, ya en curso: *De la composición fenomenológica. Ensayo sobre el sentido de la fenomenología transcendental en M. Richir* (también de próxima publicación).