

Cuerpos habitados por la misma carne: implicaciones antropológicas de la teoría de la corporalidad de Michel Henry*

**Bodies inhabited by the same flesh:
anthropological implications of Michel Henry's theory of corporality**

Por: Jaime Llorente Cardo
Departamento de Filosofía
I.E.S.-C. de Calatrava. Ciudad Real
Ciudad Real, España
E-mail: jakobweinendes@gmail.com

Fecha de recepción: 30 de abril de 2015
Fecha de aprobación: 25 de mayo de 2015
Doi: 10.17533/udea.ef.n53a06

Resumen. *El presente estudio trata de exponer los supuestos antropológicos implícitamente contenidos en la ontología de la corporalidad de Michel Henry y particularmente en su teoría relativa a la posibilidad de un cuerpo subjetivamente determinado. Para ello, se examinan previamente cuatro paradigmas referentes a la teoría de la corporalidad (aquellos propuestos por Descartes, Sartre, Merleau-Ponty y Heidegger), poniendo de relieve sus respectivas implicaciones tácitas referentes a la esencia del hombre. De la crítica dirigida por Henry a estos cuatro modelos de reflexión acerca de lo corporal deriva una concepción unitaria del fenómeno humano, así como una rehabilitación del estatuto ontológico de la subjetividad.*

Palabras clave: *Henry, cuerpo, subjetividad, exterioridad, antropología*

Abstract. *The present study tries to explain the anthropological assumptions implicitly contained in Michel Henry's ontology of corporality and specifically in his theory concerning the possibility of a subjectively determined body. In order to achieve this, we examine previously four paradigms regarding the theory of corporality (to be specific, those proposed by Descartes, Sartre, Merleau-Ponty and Heidegger), highlighting their respective tacit implications on the essence of man. From this criticism addressed by Henry to these four models of reflection concerning the corporal, derives a unitary conception of the human phenomenon, as well as a rehabilitation of the ontological status of subjectivity.*

Keywords: *Henry, body, subjectivity, exteriority, anthropology*

Cómo citar este artículo:

MLA: Llorente, Jaime. "Cuerpos habitados por la misma carne: implicaciones antropológicas de la teoría de la corporalidad de Michel Henry". *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 103-125.

APA: Llorente, J. "Cuerpos habitados por la misma carne: implicaciones antropológicas de la teoría de la corporalidad de Michel Henry". *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 103-125.

Chicago: Llorente, Jaime. "Cuerpos habitados por la misma carne: implicaciones antropológicas de la teoría de la corporalidad de Michel Henry." *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 103-125.

1. Introducción: el modo de donación del fenómeno corporal y los cuatro paradigmas antropológicos

Conforme a la concepción de la fenomenología sostenida por Michel Henry, ésta constituye una disciplina filosófica autónoma investida de la capacidad de dotar a la filosofía misma de una esfera teórica propia y una jurisdicción reflexiva específica frente al dominio de investigación acotado por las ciencias particulares. Si ello ha de resultar en general factible, se debe fundamentalmente a que la mirada fenomenológica, lejos de circunscribirse de forma única y exclusiva a la consideración de los fenómenos mismos en cuanto tales (esto, es, en sentido “sustantivo”), se desplaza más allá de este horizonte “objetivista” u “óntico” hasta arribar a su auténtico “objeto” de atención, a saber: el acto mismo de aparición de los fenómenos (en un sentido eminentemente “verbal”), su modo concreto de epifanía y mostración. No se trataría ya, pues, de examinar los múltiples fenómenos dados en cuanto tales -como sucede en el caso del método científico de acceso a los elementos objeto de su investigación-, sino de desviar el sentido de la visión fenomenológica hacia el modo determinado de darse o acontecer tales fenómenos y hacia la especificidad propia que éstos presentan en sus diversas modalidades de donación¹. La toma en consideración fenomenológica de los datos o hechos fácticamente dados en el horizonte del aparecer mundano consiste esencialmente, por tanto, en el acto de trazar una cesura epistemológica que disocia, en el propio seno del objeto o fenómeno dado, su contenido ontológico concreto (aquello que el objeto “es” sustancial u “ónticamente”) y el acontecimiento puramente “eventual” constituido por su mero darse: por la facticidad ligada al hecho de su simple “dejarse ver” en la desnudez de su manifestación.

¹ Es por ello que, a la hora de fijar el auténtico objeto de estudio propio de la investigación fenomenológica, Henry indica que “Éste no es precisamente el fenómeno, lo que aparece [...], sino el acto de aparecer (phainesthai). Este objeto propio de la fenomenología es el que hace que sea inmediatamente diferente de todas las demás ciencias. Éstas se ocupan, en efecto, de múltiples fenómenos considerados cada vez según su contenido específico [...] La fenomenología, por el contrario, se da como tarea el estudio de aquello que esas diversas ciencias jamás toman explícitamente en consideración: no el contenido particular de los diversos fenómenos, sino su esencia, lo que hace de cada uno de ellos un fenómeno: el aparecer en el que se nos muestran, este aparecer en cuanto tal” (Henry, 2001a: 35-36).

Este decisivo rasgo había sido ya correctamente entrevisto con anterioridad por Henry al postular el carácter originario de la donación fenomenológica: “La cuestión de la fenomenología, la única que confiere a la filosofía un objeto propio haciendo de ella una disciplina autónoma, la *disciplina fundamental del saber* -no una simple reflexión ulterior sobre lo que otras ciencias han encontrado-, dicha cuestión ya no atañe a los fenómenos sino al modo de su donación, a su fenomenicidad -no a lo que aparece, sino al aparecer-. Apercebir esto último y analizarlo en sí mismo constituye la aportación inestimable de la fenomenología histórica, su tema” (Henry, 2009: 32).

Los “objetos” fenomenológicos se muestran siempre, al decir de Henry y en sentido husserliano, “no como simples objetos, sino como «objetos en el Cómo» («*Gegenstände im Wie*»)” esto es, en cuanto “objetos considerados no en su contenido particular sino en el modo según el cual se nos dan y nos aparecen -en el «Cómo» de su donación-” (2001a: 36)². El fenómeno del cuerpo propio cae, sin duda, en el interior de la esfera de aquellos fenómenos susceptibles de resultar privilegiadamente contemplados a través de semejante prisma de observación, teniendo en cuenta de forma particularmente acusada el hecho de que en este caso el “objeto” así considerado y tematizado presenta tal vez una panoplia de modalidades diversas de donación más nutrida y compleja de lo que una primera y superficial mirada propedéutica podría llegar a sospechar. En efecto, el referente realmente denotado por el *prima facie* unívoco término “cuerpo” no lo constituye de forma exclusiva el elemento material, espacial y orgánico que suele ligarse al concepto de corporalidad: aquel al cual Henry se refiere mediante expresiones tales como “cuerpo trascendente objetivo” o “cuerpo orgánico” (2007: 266-267). Este modo de concebir la corporalidad responde a un determinado paradigma antropológico conforme al cual el “cuerpo objetivo” constituye un miembro de pleno derecho del ámbito ontológico al que pertenecen en general las *res extensae*, es decir, aquellos elementos cuyo particular modo de donación se identifica con el propio de los objetos materiales y substanciales configuradores de mundo que yacen objetivamente ante la mirada de una conciencia observante.

La subjetividad, entendida como el envés o el otro pliegue de la totalidad de lo existente, quedaría así desgajada de tal modo “objetivo” de darse, reservándose para ella una modalidad de donación heterogénea con respecto a la ofrecida por el fenómeno de la corporalidad. Tal sería la concepción antropológica subyacente, por decirlo en términos heideggerianos, a la “moderna metafísica de la subjetividad”, es decir, al paradigma, a la vez subjetivista y mecanicista, instituido por la filosofía galileano-cartesiana en el instante auroral de la modernidad filosófica y científica. No obstante, esta forma determinada de considerar el fenómeno del cuerpo -y la idea de donación que late tácitamente tras ella- constituye únicamente uno de entre todos los posibles modelos antropológicos derivados de la reflexión fenomenológica relativa a la corporeidad (al modo de darse) del cuerpo propio. Se trata de aquella consistente en “desplazar los dos términos de la relación trascendental a la misma región ontológica, la región del ser trascendente, lo que implica, en relación con

2 Igualmente: “Pues la fenomenología no se pregunta por los objetos sino por su modo de donación, por los «objetos en su cómo»” (Henry, 2009: 184).

la subjetividad absoluta, el olvido de su carácter radicalmente inmanente, es decir, la destrucción de su carácter ontológico propio” (Henry, 2007: 213). Los análisis llevados a cabo por Henry permiten distinguir además al menos otros tres arquetipos antropológicos directamente ligados a otras tantas interpretaciones acerca del estatuto ontológico de la corporalidad: la interpretación nihilista de la subjetividad (derivada de la anterior y fácilmente identificable con las posturas “existencialistas” asumidas por Sartre en *L’être et le néant*), la teoría del “cuerpo-sujeto” intencional representada por la teoría del “cuerpo encarnado” de Merleau-Ponty y la peculiar teoría heideggeriana del cuerpo como instrumento coadyuvante a la respuesta al Ser en el marco de la “copertenencia” Ser-hombre propiciada por el acontecer del *Ereignis* (apuntada por Heidegger singularmente en el contexto de los cursos conocidos como *Zollikoner Seminare*).

La crítica de estos cuatro modelos prototípicos desemboca y cristaliza en la asunción de una propuesta alternativa en referencia a la cuestión del modo en que cabe entender el particular modo de donación propio del fenómeno corporal: la llamada por Henry “teoría del cuerpo subjetivo”. Una concepción de la subjetividad encarnada en la cual “el ser esencial” del cuerpo es localizado en “el cuerpo subjetivo como experiencia interna trascendental del movimiento y del sentir” (Henry, 2007: 260), y que admitiría con toda legitimidad ser definida provisionalmente en términos de “corporeidad trascendental” o, si se prefiere, como un “trascendentalismo corporeísta”. También a esta última postura henryana subyace una larvada concepción antropológica implícitamente contenida en cada uno de sus postulados esenciales; concepción que, mediante el contraste con respecto a aquella destilada por cada una de sus cuatro contrafiguras anteriormente mencionadas, trataremos de poner de relieve en lo sucesivo.

2. Del monismo ontológico a la interpretación nihilista de la subjetividad

Comencemos, pues, por el paradigma “objetivista” de cuño cartesiano. Éste se halla presidido, al decir de Henry, por una “ambigüedad radical” en su constitución más propia; un carácter ambiguo consistente fundamentalmente en que “algunas veces, efectivamente se trata de un cuerpo subjetivo del que Descartes tuvo el presentimiento genial, pero otras veces [...], se trata de la unión del alma con un cuerpo que es simple y llanamente el cuerpo en tercera persona de la naturaleza física y mecánica, un cuerpo cuya esencia es la extensión y que está siempre sometido, si no actualmente al menos virtualmente, a la categoría de partes extra partes que hace ininteligible su pretendida mezcla con la esencia del pensamiento” (Henry, 2007:

199-200)³. Parece palmario que la constitución de lo humano, contemplada desde la perspectiva cartesiana, tiene lugar merced a un enigmático y acaso arbitrario acto de hibridación ontológica acaecida entre una instancia puramente subjetiva o noética y un elemento investido de una inequívoca carta de ciudadanía en el reino de la exterioridad fáctico-objetiva más radical (aquella que representa justamente el ámbito de donación que constituye, según el dictamen de Henry, el círculo de investigación acotado por el discurso científico).

Incluso dejando el margen el carácter “incomprensible” de tal horizonte interpretativo, semejante planteamiento de la cuestión relativa al gozne que escinde y articula subjetividad y corporalidad arroja como resultado antropológico una concepción del fenómeno humano en su totalidad que suspende a éste en un perpetuo acto de gravitación directamente derivado del simple carácter accidental que resulta necesario reconocer al hecho de la hibridación casual entre las dos categorías de *res*: *cogitans* (inmanencia pura de la subjetividad) y *extensa* (cuerpo trascendente orgánico y espacialmente determinado). De ahí la observación de Henry conforme a la cual el reconocimiento del nexo meramente contingente que ligaría a ambas sustancias implica necesariamente la asunción de un punto de vista antropológico en el que “la naturaleza humana [...] se nos da precisamente como producto de un accidente incomprensible” (Henry, 2007: 202). En semejante contexto antropológico y ontológico resulta tan absurdo como imposible adelantar cualquier clase de teoría acerca de una posible “subjetividad originaria” de lo corporal (una ontología del cuerpo subjetivo). Y ello porque, habida cuenta del presupuesto que circunscribe la corporalidad de forma exclusiva a la esfera de lo “objetivamente dado” en la exterioridad del mero ser-ahí fáctico, toda hipotética remisión de tal corporalidad materialmente dada al círculo de su contrafigura ontológica radicalmente heteróclita a ella (la subjetividad), ha de aparecer con necesidad como la tentativa de constituir un “hierro de madera”. Híbrido teratomorfo en el cual consistiría propiamente la esencia de lo humano.

Frente a lo anterior, Henry postula explícitamente la posibilidad de acceder a la donación de un cuerpo que “es por completo subjetividad y que es uno en su ser con el ser mismo de la subjetividad absoluta” (2007: 199). Una teoría de la subjetividad trascendental de la corporalidad encarnada cuya esencia radica “en sustituir el dualismo cartesiano por la realidad originaria que aquél enmascaraba, a saber, el dualismo ontológico, la interpretación filosófica correcta de la vida natural

3 De forma oportuna en referencia este aspecto, apunta Jean-Luc Nancy: “Lo extenso es el juego de los pesajes: *partes extra partes* (el fallo de Descartes es concebir el *extra* como vacío y como lo indiferenciado, cuando es muy exactamente el lugar de la diferenciación, el lugar de la «corporación», el tener lugar del pesaje y por consiguiente de la comunidad del mundo)” (Nancy, 2010: 67-68).

del ego, de la inmanencia absoluta de la subjetividad ante el ser trascendente” (2007: 216). Así pues, desde la óptica henryana, el fallido -por ininteligible- intento cartesiano de fundar la naturaleza humana en la teoría de la unión sustancial “sólo tiene como resultado poner al descubierto el carácter ontológicamente inapropiado del horizonte filosófico en que este problema fue planteado por Descartes” (2007: 208), es decir, explicitar la endeblez de las coordenadas en las cuales Descartes y los cartesianos tratan de incardinar la cuestión del ensamble entre los dos heterogéneos elementos (subjetividad y corporalidad) cuya articulación configura supuestamente la totalidad del fenómeno humano⁴.

Otro tanto cabría afirmar (con pertinentes matices) en referencia a la antropología implícitamente contenida en la concepción nihilista de la subjetividad sostenida por posturas como el existencialismo sartreano. En efecto, la distinción establecida por Sartre en *L'être et le néant* entre être-pour-soi y être-en-soi viene a coincidir en lo esencial con la postulada por Descartes entre *res cogitans* y *res extensa*, con la salvedad de que, en el primer caso, la subjetividad no resulta ya identificada con un ego sustancial y autofundado, sino con una pura oquedad que en sí misma carece de consistencia ontológica alguna y se muestra, por tanto, como un mero acto de perpetua “nihilización”: en términos de “pura Nada”. Según el dictamen de Henry, tal formulación se remite a una concepción espuria de lo subjetivo fundada, bien en un enfoque general de orden psicologista, bien en una idea nihilista de la subjetividad entendida ésta como “un puro «vacío» frente al mundo” (2007: 258), que es justamente lo que sucede en el caso que nos ocupa. Esta última perspectiva constituye el consecuente culmen de la tendencia constitutivamente ínsita en el monismo ontológico, esto es, en “la concepción según la cual lo real sólo puede sernos dado en el elemento del ser trascendente”, dado que ésta “supone vaciar la subjetividad de toda realidad” (Henry, 2007: 260) desde el momento en que todo lo real ha de encontrar su ámbito propio de epifanía en la esfera de la exterioridad efectiva; único círculo del aparecer que el monismo nihilista con respecto a la subjetividad reconoce y acepta realmente. Esta tesis a la vez “monista”, “objetivista” y “nihilista”, contribuye decisivamente a obturar la vía que permite el acceso a la posibilidad de intuición de un cuerpo trascendental ligado a la esfera de la pura inmanencia, esto es, de una genuina ontología de la

4 “Así pues, el problema de la interacción recíproca entre las dos sustancias “no refiere a un acontecimiento misterioso e incomprensible, sino por el contrario a un hecho muy claro y muy evidente de suyo, siempre y cuando lo consideremos precisamente como un fenómeno, nos atengamos estrictamente a lo dado y reflexionemos solamente sobre ello, haciendo abstracción de todos los constructos trascendentes que lo hacen ininteligible. Lo que nos importa ahora no es tanto aclarar la acción que el alma ejerce sobre el cuerpo [...], sino entender cómo en la tradición filosófica esta acción ha llegado a hacerse precisamente incomprensible” (Henry, 2007: 209).

subjetividad en cuyo seno se incluiría, a título de miembro de pleno derecho, la corporalidad originaria. Pensemos aquí en la tesis apuntada por Nancy según la cual “la ontología del cuerpo es la ontología misma: ahí el ser no es nada previo o subyacente al fenómeno” (Nancy, 2010: 16)⁵.

La noción misma de “cuerpo subjetivo” resulta, por tanto, radicalmente refractaria tanto al horizonte estatuido por la filosofía cartesiana como al “nihilismo de la subjetividad” sartreano. Ello es debido, en el primer caso, a que en el esquema cartesiano “cuerpo” mienta y ha de mentar siempre algo perteneciente a la exterioridad objetiva trascendente al ego (y, por tanto, una expresión como “cuerpo subjetivo” constituiría una auténtica *contradictio in terminis*), mientras que en el segundo obedece al hecho de que en el marco del “nihilismo subjetivo” simplemente no se da “espacio” o “lugar” alguno -empleando tales términos con una evidente significación figurativa o metafórica- en el cual le fuese hipotéticamente dado alojarse o “habitar” de algún modo a una instancia tal como un cuerpo subjetiva y trascendentalmente concebido. Ello sucede porque la pura vacuidad constitutiva de la conciencia o “ser-para-sí” no admite, en general, ningún ámbito de acogida o alojamiento *tout court*. No es posible situar nada en el interior de la negatividad absoluta o “habitar” en el seno de un puro acto eventual de “anonadamiento” como aquel en el que se agota la conciencia sartreana. Tal toma de posición arroja, de forma implícita, una determinada postura de orden antropológico, a saber: aquella desde cuyo punto de vista, no lejano del asumido finalmente por el cartesianismo, “el fenómeno de la encarnación aparece necesariamente, a ojos de la conciencia, como una paradoja, como una agregación sintética misteriosa efectuada a su ser propio, aunque reducido, bien es verdad, a una pura forma. Se establecía así una oposición entre, por un lado, lo que ya no es sino una pura nada y, por otro lado, una determinación fija, un simple ser-ahí [oposición equivalente a la del ser-en-sí y el ser-para-sí]”, con lo que el cuerpo pasaba a ser contemplado simplemente “como un elemento del mundo, como una simple determinación ubicada en el ser entre otras determinaciones indiferentes” (Henry, 2007: 260), es decir, como cosa entre las cosas.

La asunción de este horizonte teórico supone desarraigar al cuerpo de su genuino modo de donación originario para arrojarlo a un estatuto ontológico objetivo y trascendente que no le conviene por esencia, tornándolo así “mutilado de aquello que constituye su ser esencial, a saber, el cuerpo subjetivo” (Ídem.). En efecto,

⁵ Henry localiza, en cambio, la relevancia del principio fenomenológico “en haber planteado la fenomenología como un prius de la ontología, subordinando la segunda a la primera. Y ello, no con el propósito de descalificar a la ontología [...], sino con el de asignarle un fundamento seguro” (Henry, 2001a: 42)

injertando la cuestión en el terreno acotado por la fenomenología henryana de la corporalidad, la subjetividad pierde el carácter de “medio impersonal y vacío”, de instancia definida por la naturaleza absolutamente neutra con la que el nihilismo la había investido al situarla frente a la opacidad de un mundo objetivo “externo” a ella igualmente caracterizado por el anonimato ontológico y la neutralidad. En oposición a ello, Henry localiza las dos determinaciones fundamentales de la corporalidad (movimiento y sentir) como facultades no susceptibles de serle imputadas a una instancia abstracta o definida por la impersonalidad anónima, sino como capacidades “pertenecientes a un individuo concreto”, dado que una potestad en general “nunca es un poder indeterminado, es siempre el poder de un ego [...], puesto que la idea de una síntesis pasiva sensible sin referencia a un ego [...] se nos mostró como carente de sentido” (Henry, 2007: 258).

De forma análoga, el modo de donación de la subjetividad incluye, ciertamente, la presencia ante ésta de un ámbito “externo” trascendente y objetivamente dado, mas tal ámbito mundano, lejos de invadir, colmar y anegar el delicuescente intersticio ontológico abierto por la vacuidad de lo subjetivo (como sucede finalmente en Sartre), ha de detenerse ante una instancia subjetiva investida de contenido propio y concreto: “esta subjetividad no es una forma vacía, tiene ya un contenido que no está constituido por el ser trascendente, sino que es un contenido originario, a saber, el de la experiencia interna trascendental en cuanto tal⁶. De este contenido originario, trascendental, podemos decir que es precisamente aquello que constituye la densidad de la vida, una densidad ontológica primera e irreducible” (Henry, 2007: 259). He aquí la intuición mediante la cual Henry refuta el núcleo de la ontología fenomenológica sartreana sin ni siquiera referirse a ella de manera explícita. Resulta plenamente consecuente con ello el que Henry indique que, como corolario derivado de todo lo anterior, “la idea que se tenía de la naturaleza humana debía ser corregida radicalmente”. Esto equivale, en la práctica, a tomar en seria consideración el hecho de que, a la luz de sus auténticos modos de donación respectivos y ahora ya desvelados, “la conciencia no es el vacío de la nada y el cuerpo no es un objeto”, sino que, muy al contrario, “la subjetividad es real y el cuerpo es subjetivo” (2007: 260). La clave teórica que propicia la adecuada comprensión del nexo ontológico existente entre lo objetivo y lo subjetivo radica, pues, en captar de forma apropiada la decisiva simultaneidad dada entre la forma concreta de donación de la subjetividad y el modo en el que el cuerpo (ahora él

6 A este respecto, G. Fainstein observa: “El cuerpo no es primero un ser y luego una experiencia de ese ser, sino que se nos presenta en la propia experiencia como un saber originario; es su manera de darse. Esto constituye el primer principio de todo conocimiento, el hecho primitivo” (Fainstein Lamuedra, 2010: 236).

también originariamente subjetivo) inhiere esencialmente en ella, le pertenece y resulta indisociable de tal donación⁷.

Henry procede, por tanto, a una rehabilitación y restauración del firme estatus ontológico de la subjetividad y a una paralela vindicación del cuerpo (elemento tradicionalmente adscrito al ámbito de donación propio de la facticidad trascendente objetiva) para la causa de lo subjetivo. Y lo hace sin incurrir por ello ni en la dualidad subjetivismo-objetivismo característicamente cartesiana ni en posiciones metafísico-subjetivistas susceptibles de ubicar su postura al respecto en la línea de fuego de las habituales críticas de raigambre heideggeriana hacia la “moderna filosofía de la subjetividad” y sus derivas contemporáneas. Con ello, el fenomenólogo galo logra perfilar una tesis antropológica propia presidida por la idea de un nuevo sujeto unitario, no escindido ya por cesura alguna entre subjetividad y corporalidad, y libre, por tanto, de la tarea relativa a la justificación y explicación del carácter arbitrario, críptico y casi esotérico que la tradición derivada del cartesianismo había conferido al fenómeno de la subjetividad encarnada, es decir, al propio modo de donación de lo humano.

3. Del quiasmo de la subjetividad encarnada al cuerpo como instancia de apertura y réplica al Ser

Entre las críticas contemporáneas al monismo ontológico, el psicologismo y el nihilismo de la subjetividad, destaca la teoría del cuerpo-sujeto elaborada por Merleau-Ponty; inicialmente investida de un sesgo de orden más bien epistemológico y “psicologizante” (en *Phénoménologie de la perception*) e impregnada en su pensamiento tardío, merced al recurso a nociones tales como *chiasme* o *chair du monde*, de rasgos más clara y netamente “ontológico-metafísicos (singularmente apreciables en *Le visible et l’invisible*). En su obra *Incarnation*, a pesar de reconocer los indudables y notables avances que la fenomenología contemporánea (singularmente la merleau-pontyana) ha logrado llevar a cabo en orden a deslindar el cuerpo-objeto tradicional de un postulado “cuerpo subjetivo”, así como en referencia a la sustitución de un ego puramente inmanente como raíz originaria de nuestra percepción abierta al mundo por un sujeto corporalmente encarnado, Henry considera que tales tentativas permanecen aún incardinadas en

7 “El fenómeno de la encarnación significa la realidad de una posibilidad ontológica que no es abstracta, sino que resulta en cambio idéntica al ser mismo del ego. En cuanto al ser del cuerpo, este no es originariamente un simple ser-ahí, ni es tampoco una determinación objetiva cualquiera de la que el hombre, en cuanto ser metafísico, podría sólo constatar su finitud, contingencia o absurdidad” (Henry, 2007: 260-261).

el interior del concepto tradicional de fenómeno. Un modo de donación a cuyos presupuestos tácitos tampoco la teoría del cuerpo-sujeto propuesta por Merleau-Ponty parece sustraerse y cuyo horizonte de inteligibilidad no logra, en todo caso, eludir ni obviar. El “sujeto corporal” merleau-pontyano aparece realmente como un cuerpo intencional, esto es, originariamente puesto en franquía con respecto a la exterioridad: abierto a la apertura universal representada por el evento de donación de un mundo. Este primigenio acto de extraversión ontológica por parte de la hipotética corporalidad trascendental e intencional, no solamente no desliga el estatus ontológico del cuerpo de su tradicional remisión a la esfera del modo de darse propio de los fenómenos objetivo-mundanos, sino que la secunda, consolida y fortifica⁸. La teoría del cuerpo intencional inocular, pues, de nuevo la savia destilada por el antiguo cuerpo-objeto en el seno del renovado cuerpo trascendental propio del sujeto encarnado que aparece ahora como piedra de toque de la totalidad de lo empíricamente percibido. De esta forma, “*el «fuera de sí» determina tanto el cuerpo en calidad de nuevo sujeto del mundo sensible, como el cuerpo tradicional sito en este mundo a título de objeto, y sentido en él.* Así, el nuevo cuerpo trascendental no es más que la condición del antiguo, hasta el punto de poder deslizarse él mismo hacia la antigua posición, como se ve en Merleau-Ponty” (Henry, 2001a: 156).

Así pues, lejos de rebasar el horizonte originalmente instituido por el monismo fenomenológico, la teoría intencional del cuerpo-sujeto no solamente redundaría en la constitución de una nueva identidad entre cuerpo trascendental y empírico, sino que además “no es sólo una aberración: en último caso, resulta más bien de llevar hasta el límite los supuestos que constituyen el monismo fenomenológico, y debe comprenderse como su última consecuencia” (Ídem.). El carácter de apertura intencional deviene, pues, una suerte de éter universal que envuelve tanto al cuerpo trascendental como al cuerpo objetivo, homogeneizando y nivelando, así sus supuestamente heterogéneas modalidades de donación. La teoría heideggeriana del cuerpo secundará, radicalizándola ontológicamente y despojando de entidad sustancial al correlato intencional de la apertura hacia la exterioridad, esta propuesta intencional formulada por Merleau-Ponty, como tendremos ocasión de mostrar. La teoría del cuerpo intencional elimina, pues, la diferencia ontológica entre corporalidad subjetiva y objetiva en la medida en que sustituye la confrontación ontológicamente antagónica entre dos modos de donación heterogéneos e irreductibles entre sí por un peculiar tipo de monismo ontológico

8 Así, Merleau-Ponty escribe: “*Il ne faut donc pas dire que notre corps est dans l'espace ni d'ailleurs qu'il est dans le temps. Il habite l'espace et le temps*” (Merleau-Ponty, 1992: 162). Y análogamente: “*le corps propre est à la fois objet constitué et constituant à l'égard des autres objets. Mais [...] il faut choisir, et en dernière analyse, le replacer du côté de l'objet constitué*” (Ibid., 274).

conforme al cual es sólo un unívoco modo de epifanía fenomenológica el que propicia el aparecer del cuerpo objetual ante la sede de aparición representada por el cuerpo-sujeto ante el cual aquél se muestra. Un aparecer, ya no susceptible de ser propiamente reconocido como “fenomenológico”, e identificado, por lo demás, con la exteriorización hacia el “afuera” representado por el horizonte del mundo objetivamente dado. Un rasgo que concede una inequívoca preeminencia (y aun la primacía absoluta) a un modo particular de donación coincidente con el modo de darse propio de los fenómenos mundanos.

El bucle descrito por la corporalidad subjetiva no afecta, por tanto, sólo a aquello que aparece en la esfera de lo objetivamente dado (particularmente al cuerpo-objeto material y orgánico), sino también a su propio modo de darse y aparecer ¿No se perfilan aquí acaso los apreciables contornos de una nueva y peculiar clase de “monismo ontológico intencional”? Sin duda se trata del mismo “monismo de la intencionalidad” que rige larvadamente la célebre dialéctica de la *aísthēsis* apuntada por la noción merleau-pontyana de “quiasmo”⁹. El carácter reversible del circuito que, a modo de palíndromo estético, establece el contacto táctil de la mano izquierda sobre la mano derecha y que supone una tácita identidad y convertibilidad recíproca de fondo entre corporalidad sentiente y corporalidad sentida, implica realmente un dominio universal de lo sentido simultáneo a la preponderancia absoluta de un único modo de donación: aquel en el cual lo sentido es susceptible de serlo (el aparecer “externo” a la subjetividad)¹⁰. En alusión a ello, escribe Henry: “De manera que nunca hay otra cosa que lo sentido, y que el poder de sentir, que es en cada caso desplazado desde una instancia a la otra, de una mano a la otra, *es siempre supuesto más allá de lo que no adviene al aparecer más que bajo la forma de lo sentido* [...]. El cuerpo objeto de la tradición y del sentido común permanece de hecho como lo que era desde siempre, ciertamente como un cuerpo-objeto, sin deber su manifestación más que a su estatuto de ob-jeto; *al hecho de estar arrojado ahí-delante-en-un-mundo*, en ausencia de cualquier otra legitimación” (Henry, 2001a: 157)¹¹.

9 En un conocido *locus classicus* de *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty expone el quiasmo del siguiente modo: “*quand je touche ma main droite avec ma main gauche, l’objet main droite a cette singulière propriété de sentir lui aussi [...]. Quand je presse mes deux mains l’une contre l’autre, il ne s’agit donc pas de deux sensations que j’éprouverais ensemble, comme on perçoit deux objets juxtaposés, mais d’une organisation ambiguë où les deux mains peuvent alterner dans la fonction de «touchante» et de «touchée»*” (Merleau-Ponty, 1992: 109).

10 “Dado precisamente que el cuerpo trascendental que siente con todos sus sentidos nos abre al mundo, todo lo que él permite sentir -y, así, él mismo en calidad de cuerpo sentiente, aunque igualmente susceptible de ser sentido por sí mismo- se ubica en el mundo como objeto sentido” (Henry, 2001a: 156).

11 A tal respecto, y en alusión a las posiciones “ontologizantes” apuntadas por el Merleau-Ponty tardío, M. T. Ramírez indica oportunamente: “Podemos hablar ya del ser mismo, no como un ser inaccesible

Más aún: el reconocimiento de esa dualidad -en último término presidida por una previa identidad de fondo- establecida por Merleau-Ponty entre las instancias presentes en el quiasmo de la *aísthēsis* (Sentiente/sentido, Vidente/visible) explícitamente calificada por Henry como “mito”, provocaría, asimismo, la recaída de la mirada fenomenológica sobre el cuerpo en el tradicional dimorfismo que escinde sujeto y objeto. La incursión en esta “dicotomía clásica” deriva directamente del hecho de que el célebre *entrelacs* merleau-pontyano que disuelve el tocar “activo” y la pasividad del “ser tocado” en la indiferenciada esfera de la identidad propia de dos “carne trascendentales” que resultan ser una sola o poseer una misma raíz común (“lo sensible”), no instituye en modo alguno una articulación disimétrica entre las instancias de ese modo deslindadas. En cierto modo, tal corporalidad única se fracciona, disgrega o aliena internamente sólo para propiciar el hecho de que la mano tocante asuma de forma provisional el rol dominante tradicionalmente reservado al “sujeto” cognoscente (si bien tamizado a través de la facultad táctil), mientras que la mano tocada resulta relegada al papel de elemento pasivo que se limita a recibir los efectos de la facultad táctilmente cognoscitiva propia de la anterior, es decir, reificada e identificada con el papel jugado por el “objeto” de conocimiento en el contexto de la epistemología clásica (tal la cartesiana).

Esta dicotomía de lo perpetuamente intercambiable apuntada por Merleau-Ponty entronca plenamente, pues, a pesar de su carácter aparentemente innovador, con aquella otra subyacente al esquema sujeto-objeto, es decir, con el dualismo ontológico (fácilmente reversible en monismo de la exterioridad, como hemos visto) tradicionalmente sostenido por la metafísica de la subjetividad clásica. Así lo reconoce el propio Henry cuando, en el contexto de una discusión acerca de la escisión entre el ego y el sujeto considerado por él meramente como el otro en el marco de la relación erótica, advierte del riesgo de recaída en la polaridad sujeto-objeto que tal planteamiento entraña, y cuestiona: “¿Pero no es también ella, todavía, la que determina el no menos famoso quiasmo de lo tocante y lo tocado, sobre el cual funda todo su análisis de lo «Sensible» el último Merleau-Ponty?” (Henry, 2001a: 268). Desde un punto de vista antropológico, resulta palmario que de la tesis del cuerpo-sujeto intencional se sigue una concepción del sujeto humano que cifra la totalidad de su esencia, singularmente la determinación de lo corporal, en una

o como una hipótesis teórica, sino como una constatación perceptiva, como aquello que nos enseña -aun «negativamente» nuestro ser corporal y viviente. Es desde el quiasmo sujeto-objeto, desde las relaciones de superposición y complementación, entre el vidente y lo visible, desde la Carne pues, que podemos arribar a la afirmación de un Ser más allá de nosotros” (Ramírez, 2014: 229-230).

remisión al “Ex-stasis del mundo”. Conforme a la seria toma en consideración de esta exteriorización ex-stática, “El cuerpo propio está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema” (Merleau-Ponty, 1992: 235).

En contraposición a tales tesis, Henry invierte el sentido de la vía que hipotéticamente proporciona acceso a lo corporal. No se trata ya de atender prioritariamente al fenómeno de la apertura “ex-stática” a la exterioridad del mundo dado a la hora de fijar el modo concreto de donación de la corporalidad, sino, inversamente, de obtener la totalidad de los cauces que ocasionan el reflujo del darse propio de lo mundano sobre el ser propio del cuerpo. Por mor de ello, la objetividad del cuerpo material y espacialmente determinado se difumina hasta tornarse fenomenológicamente irrelevante y con ella también la intencionalidad del cuerpo-sujeto merleau-pontyano, que resulta ahora suspendida y “desactivada”. El cuerpo pierde así los atributos fenomenológicos que la ligaban a la esfera de lo objetual para tornarse origen y raíz no sustancial de la totalidad de lo dado: fuente “subjetiva” de toda donación únicamente susceptible de ser acogida y reconocida merced a una fenomenología de la vida concreta. Una vida que no conoce quiasmo sensible alguno ni tampoco alberga en su seno la estructura propia de la intencionalidad ex-stática hacia lo mundano y sensiblemente perceptible, sino que favorece el acceso a la epifanía fenomenológica de la corporalidad en virtud de la previa revelación de una “*corporeidad originaria invisible*” situada de espaldas al modo de darse propio de los objetos que pueblan el mundo exteriormente percibido: “Ni el sentir, ni lo sentido ni su estructura opositiva, ni el quiasmo Tocante/tocado, Vidente/visible -ya lo comprendamos todavía como un quiasmo, ya como una estructura positiva o, al contrario, como un enlace, como la identificación inconcebible del constituyente y lo constituido y como su confusión-, nada de todo esto interviene con lo que debe ser pensado ahora” (Henry, 2001a: 158). La “corporeidad” originaria se nutre exclusivamente de los atributos fenomenológicos que la vida genera de forma puramente inmanente: con prescindencia, pues, de remisión a exterioridad mundana alguna intencionalmente dada. El modo de donación de lo vital acontece merced a una epifanía interna en la cual la vida aparece especularmente ante sí misma y en cuyo seno la instancia percipiente y la instancia percibida se muestran como una y la misma¹². Con ello resulta disuelto el quiasmo merleau-pontyano

12 A este respecto, en su ensayo “¿Qué es aquello que llamamos la vida?”, Henry declara con toda explicitud: “la vida permanece en sí misma; carece de afuera, ninguna cara de su ser se ofrece a la aprehensión de una mirada teórica o sensible, ni se propone como objeto de cualquier acción [...]. La vida es una dimensión de inmanencia radical. Tanto como podamos pensar esta inmanencia, deberá significar,

de la sensación y la esencia de lo humano aparece en términos de donación de un padecer (no de un éxtasis dotado de correlato objetivo), de “un sufrir y un gozar cuya materia fenomenológica es, en efecto, la afectividad pura, una impresividad pura, esa auto-afección radicalmente inmanente que no es otra cosa que nuestra carne” (Henry, 2001a: 159). De ahí que Henry se refiera a la “superficialidad” de “las tesis que interpretan la relación tocante/tocado, puesto que lo tocado no es un cuerpo cósmico” (2001a: 270).

Heidegger radicaliza, como se apuntó anteriormente, esta tendencia merleau-pontyana a concebir la revelación de lo corporal a partir del acto del Éxtasis hacia la exterioridad de lo dado en el “afuera”. Sin embargo, en este caso, “lo externo” no se halla ya representado por la totalidad de las determinaciones concretas u objetos que aparecen en el horizonte de lo mundano, sino, más bien, por ese horizonte ontológico mismo merced al cual y en cuyo interior aparecen los elementos ónticos y concretos particulares. Si bien ya el “primer Heidegger” había tratado con denuedo de deslindar la noción de lo humano de toda reificación u objetivación procedente de los rasgos “biologicistas” aún adheridos a la antropología metafísica oponiendo a ésta la apertura extática (*Erschlossenheit*) de un *Dasein* no susceptible ya de ser concebido categorialmente como “cosa entre las cosas”, la interpretación que el “último Heidegger” ofrece acerca del fenómeno de la corporalidad (singularmente en *Zollikoner Seminare*) recae en el planteamiento merleau-pontyano de la cuestión confiriéndole además un marcado sesgo abstracto y antihumanista. En efecto, en los mencionados *Seminare*, impartidos durante la década de los sesenta, Heidegger declara explícitamente que “El fenómeno del cuerpo (L) como tal está máximamente encubierto para los médicos, porque se ocupan sólo del cuerpo [*Leib-Körper*] reinterpretándolo como función corporal. El fenómeno del cuerpo [L] es totalmente único, irreductible a alguna otra cosa, por ejemplo, irreductible a mecanismos. Es preciso poder aceptar el fenómeno del cuerpo [L] como tal incólume” (Heidegger, 2007: 249-250). No obstante, ¿a qué cuerpo y a qué modo de donación de lo corporal se refiere Heidegger al mencionar la irreductibilidad del cuerpo a lo mecánico-orgánico y al deslindarlo, por tanto, de toda “materialidad” concreta y de toda funcionalidad de carácter físico?

La noción heideggeriana de la corporalidad se encuentra traspasada de parte a parte por la idea de una extraversión originaria de la cual participa paralelamente también la percepción (no ya la “subjetividad”). Es a este éxtasis originario de lo corporal al que Heidegger hace referencia cuando, radicalizando los presupuestos

pues, la exclusión de cualquier exterioridad, la ausencia del horizonte trascendental de visibilidad en que toda cosa es susceptible de tornarse visible, y que llamamos mundo” (Henry, 2010a: 26).

contenidos en la analítica del *Dasein* como “existir -en sentido transitivo- de un ámbito del carácter de abierto del mundo”, determina el modo de ser del cuerpo vivo (*Leib*) en términos de réplica o respuesta a ese “algo que le desencubre” al *Dasein* y a lo cual él se halla ya siempre esencialmente referido, esto es, al Ser distinto de los entes concretos cuyo aparecer posibilita. Tal contestación a la sollicitación de lo que aparece y se desencubre no resultaría posible si el ser humano careciese de entidad corpórea, “si él sólo consistiera en una percepción «mental», si no fuera él también de naturaleza corporal” (Heidegger, 2007: 311-312). De ahí que la corporalidad como un todo se halle constitutivamente remitida y ligada a la exterioridad desde la cual el Ser requiere y precisa del concurso de la percepción humana, esto es, que “todo lo que nombramos nuestra corporalidad [L], hasta la última fibra muscular y hasta la más oculta molécula hormonal”, pertenezca “esencialmente al interior del existir” (2007: 312).

Esta teoría del originario éxtasis ontológico de lo corporal supone una directa negación, investida de un volumen de radicalidad mayor aún que el presentado por las propuestas anteriores, de toda posibilidad de postular el darse de algo semejante a un cuerpo subjetivo. Ello sucede, no ya sólo merced a la forma en que el cuerpo-sujeto merleau-pontyano y su constitutiva intencionalidad hacia lo externo adquieren aquí un paroxístico nivel de hipertrofia, sino fundamentalmente en virtud del hecho de que no se dan propiamente, en el horizonte teórico abierto por Heidegger, ni subjetividad ni objetividad dignas de tal denominación de forma legítima. Mientras que en el caso del cuerpo intencional teorizado por Merleau-Ponty (de forma análoga a lo que sucedía en el cartesianismo y en la ontología sartreana), el referente ontológico tanto de la subjetividad como de la corporalidad lo constituía el conjunto de entes determinados que nos salen al encuentro en el horizonte de un mundo, en el marco de consideración inaugurado por Heidegger el “correlato objetivo” del modo de ser del *Dasein* y su corporalidad viene dado por una instancia ella misma “no objetiva”. En efecto, el concepto heideggeriano de “diferencia ontológica” entre Ser y entes propicia, cuando es efectivamente aplicado a nuestra cuestión, que el éxtasis de la apertura a lo que aparece de la que participa singular y privilegiadamente el propio cuerpo, se vierta sobre una instancia absolutamente indeterminada, neutra y no sustancialmente efectiva (es decir, sobre algo que no es esencialmente “objeto” ni “cosa” concreta alguna). Difícilmente resulta factible hablar en este contexto de “cuerpo subjetivo” o “trascendental” cuando, no es que la subjetividad se muestre como un mero ego sustancial que excluye el cuerpo en cuanto perteneciente a la *res extensa* (al modo cartesiano) o que aparezca en términos de pura nada vacía de contenido (como en el caso de la concepción nihilista sartreana), sino que no se da, propiamente “subjetividad”

alguna en sentido propio en la cual quepa incardinar cuerpo alguno, ni de hecho distinguir ninguna otra cosa¹³.

Tampoco el ámbito del darse del Ser al margen de sus “contenidos” -los existentes concretos- representa esfera de objetividad alguna, sino a lo sumo una abstracta exterioridad carente de toda determinación y no perceptible en el sentido habitual ligado al término “percepción”. El resultado de este planteamiento es que el modo de donación propio de la corporalidad remite, desde el punto de vista fenomenológico, a un elemento no fenomenológicamente dado en modo alguno, es decir, a algo que no aparece, que no es fenómeno ni pertenece a la esfera de lo fenoménico. Los entes aparecen, pero el Ser, captado como aquello que propicia tal aparición sin aparecer él mismo, se retira de la mirada fenomenológica con simultaneidad a su acto posibilitador de la epifanía de lo efectivamente dado. Heidegger permanece aquí fiel a los postulados apuntados por él mismo en el *Zähringen Seminar* de 1973 en referencia a una posible “fenomenología de lo inaparente”. De hecho, en los *Seminarios de Zollikon* el pensador de Messkirch explicita claramente su posición a este respecto: “Hay fenómenos no perceptibles. En tanto que nosotros sólo podamos percibir esta mesa aquí existente como esta mesa existente, si para nosotros existir como tal es de alguna manera manifiesto, sin que requiera ser captado propiamente, entonces hemos comprendido el fenómeno no perceptible «existir». Este manifiesto mostrar-se del existir mismo no es perceptible como lo es la mesa. El existir como tal es entonces un fenómeno no perceptible y éstos son los fenómenos fundamentales” (Heidegger, 2007: 251).

Contemplada desde una perspectiva antropológica, tal postura viene a despojar al fenómeno de lo humano, cuando éste es captado desde la vida, de su autonomía propia al remitirlo a la interpelación permanente de una instancia situada en la exterioridad y, por muy escasamente fenoménico y óntico que sea el carácter con el que se postule, proveniente de un “afuera” objetivo ¿Acaso no equivale esto a reeditar la postura “objetivista” y focalizada hacia lo externo criticada por Henry, si bien revistiéndola de los ropajes de una exterioridad no ya mundana o efectiva, sino puramente ontológica? El propio Henry, al equiparar el carácter “fantasmal” y delicuescente (semejante al atribuido al “sujeto eternamente ausente” por la filosofía tradicional) adquirido por la facultad sensitiva en el marco de una objetividad de “lo sentido” para la cual aquélla deviene siempre mero presupuesto nunca efectivamente dado, con el estatus hipotético y superfluo que acaba confiriéndose al cuerpo

13 De hecho, Heidegger aclara que: “la meditación permanece aún en el peligro de ser recibida como una «ética existencial» o algo parecido, contrarrestando así aquello que la historia del Ser se propone en el futuro: la desaparición del hombre (*Verschwindung des Menschen*), del *animal rationale* y de la subjetividad” (Heidegger, 1998: 30).

trascendental en el marco del quiasmo merleau-pontyano, escribe: “Los supuestos de la fenomenología se derrumban cuando la condición de todos los fenómenos [es decir, el Ser] debe renunciar ella misma a toda pretensión de fenomenicidad” (Henry, 2001a: 157)¹⁴. Esta declaración admitiría ser considerada como una auténtica réplica a los postulados heideggerianos anteriormente expuestos. Como también lo hace, de manera larvada la aporética imposibilidad de la fenomenología misma contenida en el hecho de que la propia extraversión (sea ésta intencional u “ontológica”) que permite el aparecer de los fenómenos se sustraiga ella misma -como sucede en Heidegger- al estatus de la fenomenicidad. Henry se refiere a ella cuando cuestiona: “¿Puede ser visto todavía lo que es visto, cuando la visión misma zozobra en la noche y ya no es nada?” (2001a: 52).

El naufragio heideggeriano de la mirada fenomenológica acaece más en virtud de la saturación lumínica resultante de la fosforescencia del Ser que a causa de la sombra de lo nocturno, pero en este caso, la plenitud de luminosidad y el efecto lóbrego generado por la exposición a la oscuridad absoluta producen un efecto análogo: impedir que aquello que deja aparecer todo fenómeno sea percibido ello mismo en términos de fenómeno (aunque se trate de un fenómeno “no perceptible” y, por tanto, “fundamental”). La recuperación del “objetivismo de la exterioridad” referido a lo corporal pasa, pues, en Heidegger, por la destrucción de la posibilidad misma de toda fenomenicidad, y, consiguientemente, por la supresión de la mirada fenomenológica en cuanto tal. Antropológicamente hablando, esta restauración de los derechos del objetivismo ontológico implica un auténtico vaciado de contenido de la subjetividad y, por extensión, de la identidad humana misma, relegada ahora al supuestamente decisivo papel de guardián del “claro del Ser” en el cual reside esencialmente la peculiar dignidad que esta salvaguarda le confiere¹⁵. Una vigilia tendente a la custodia de un elemento impersonal que nada tiene ya que ver con las estructuras afectivas propias del sujeto ni con el *pathos* propio de “nuestra

14 Así, invirtiendo la posición heideggeriana, Henry apunta: “Dado que la estructura del conocimiento depende de la de la intencionalidad, el hacer ver en que ésta última consiste rige el conjunto e relaciones que vinculan al hombre con el ser. En este sentido, la fenomenología es lo previo al ser: aquello que lo hace ver” (2001a: 51).

15 “Ser -¿un producto del pensar? Pensar es siempre apropiación acaeciente del Ser [...]. Nunca somos conocedores, un buscar nos lleva, preguntando, más allá de nosotros, al claro del Ser” (Heidegger, 2014: 37-39). En velada alusión a este antisubjetivismo ontológico de la trascendencia, escribe Didier Franck: “*La position de la question de l'être au fil conducteur d'une analytique de Dasein dont l'essence est la compréhension ontologique elle-même marque la fin d'une philosophie exclusivement tournée vers l'étant et implique la destruction du concept traditionnel d'homme en tant qu'animal rationnel. Si [...] Sein und Zeit échoue sur le problème de la chair, il nous faut [...] en faire ressortir la nécessité historique, établir que l'achèvement de la métaphysique rend nécessaire une pensée de l'incarnation*” (Franck, 1986: 126).

carne patética” (Henry, 2001a: 199), como tampoco con el “originario y puro «experimentarse a sí mismo»” (2001a: 159), es decir, en suma, con la auto-afección vital en la que consiste nuestra carne, nuestra subjetividad encarnada y corporalmente constituida. Exposición, pues, a un poder anónimo que requiere y constriñe al hombre no de forma directa, concreta y reconocible, sino desde una trascendencia a la vez próxima y remota, pero perpetuamente foránea y neutra.

En lo referente a la alteridad intersubjetiva (o, simplemente, interhumana), los otros cuerpos, o los cuerpos propios de los otros, no se presentan ante la apertura ex-stática al “Ser de lo que comparece” como cuerpos habitados por una carne¹⁶ semejante o análoga a la mía, sino como elementos tan común y ex-státicamente orientados a la solicitud de un Ser externo a ellos como lo está el mío propio ¿Qué clase de alteridad interpersonal entre cuerpos habitados por una misma carne afectiva y auto-afectada puede generarse entre esta comunidad de mónadas en común éxtasis ontológico?¹⁷

4. Donde mora la carne: la antropología fenomenológica del cuerpo vivo

Hemos tenido ocasión de desgranar ocasionales retazos referentes a lo esencial de la teoría de la corporalidad de Henry a lo largo de su confrontación con los cuatro paradigmas acerca de lo corporal y su articulación con lo subjetivo examinados con anterioridad. Tratemos finalmente de pergeñar los rasgos antropológicos fundamentales que se derivan implícitamente de tales posiciones relativas al estatuto de la subjetividad encarnada. Ésta -y con ella el fenómeno humano contemplado como un todo- se muestra fenomenológicamente merced a un pliegue esencial: el gozne no dualista que articula la doble dimensión de la corporalidad. Por un lado nuestro “cuerpo mundano” y objetivo aprióricamente configurado como “*un objeto mágico* -un objeto doble, visible e invisible, inerte y móvil, insensible y sensible-, porque lleva y oculta a un tiempo, a través de la declinación de sus apariciones mundanas, una carne viva” (Henry, 2001a: 261)¹⁸, y por otro la vida trascendental

16 “Consideremos el cuerpo objetivo del otro. Si se opone, a nuestros ojos, a los cuerpos inertes del universo material, es porque lo percibimos como habitado por una carne. Estar habitado por una carne quiere decir experimentar ciertas sensaciones distintas a aquellas que, referidas a las cosas, aparecen como sus cualidades objetivas propias” (Henry, 2001a: 199).

17 En respuesta tácita a este interrogante y en oposición al enfoque heideggeriano de la cuestión, Henry escribe: “El cuerpo objetivo del otro lleva igualmente en sí esos poderes invisibles de sus sentidos y sus movimientos -más profundamente, esa carne originaria en la que todos esos poderes están dados a sí mismos en el «yo puedo», que es tanto como yo [*moi*] mismo” (Henry, 2001a: 261).

18 Igualmente: “Nuestro cuerpo trascendente objetivo es un objeto mágico que no está jamás situado de una forma estática, como una piedra en la base de un muro. Todas las determinaciones relativas

en su “auto-afección” y su “auto-revelación patética”, la cual jamás aparece en el horizonte fenomenológico de la exterioridad objetiva, pero resulta implicada por las propiedades perceptibles del cuerpo material bajo las cuales subyace permanentemente “una carne que no deja de autoimpresionarse en el pathos de su noche”¹⁹. El ego, la subjetividad, dejan pues de remitir a una sustancia noética, a una pura nada, a la intercambiabilidad de lo patético-sensible o a la apertura y donación del Ser, para identificarse plenamente con esa “carne oculta”, con esa revelación inmanente del *pathos* vital para la cual el cuerpo objetivo mundano deviene “hogar de inteligibilidad, cristal puro de aparecer” (Ídem.). Las dos dimensiones fundamentales de la donación propia del cuerpo objetivo, su facultad dinámica (el movimiento) y patética (la sensación) aparecen, pues, considerando el carácter “mágico” que Henry le reconoce en su literalidad etimológica de *Macht* (“poder”, “capacidad” para actuar), como atributos inherentes a la esencia de lo humano; cualidades consustanciales y prerrogativas constitutivas a la propia configuración del hombre en cuanto realidad autónoma y auto-afectada.

El cuerpo objetivo visible participa de la vida invisible que se hurta a la epifanía en el horizonte fenomenológico en la medida en que toma sus significaciones sensibles y perceptivas de la fuente representada por nuestra carne viva originaria, en cuanto tales funciones significativas apuntan, como su referente último, a esa carnalidad viviente auto-afectada que late perpetuamente tras ellas invisible y oculta en “la esfera de la inmanencia absoluta de la vida trascendental” (Henry, 2001a: 260). Así pues, el carácter ambiguo que Henry, como vimos, creía avizorar en el seno del cartesianismo, cristaliza y se transmuta ahora en la ambigüedad de lo sensible situada en la más profunda raigambre de la realidad humana en cuanto tal. Ambigüedad o pliegue que no escinde ya instancias heteróclitas e irreductibles entre sí (Descartes, Sartre) ni tampoco elementos recíprocamente intercambiables (Merleau-Ponty), sino que acopla y concierta bajo la égida de la revelación interna de lo vital una pura experiencia del sí-mismo “donde el que experimenta y lo

a su situación se reducen, en definitiva, a ese grupo de características en virtud de las cuales este cuerpo objetivo se sitúa efectivamente en el mundo no como un ser-ahí inerte, sino como un objeto en movimiento, secretamente habitado por un sujeto” (Henry, 2007: 265).

19 En este sentido, apunta Henry: “La existencia está perdida cuando lo que le confiere su efectividad no reside ya en ella sino, precisamente, fuera de ella, en su propia exterioridad respecto de sí. La existencia está alienada cuando la ley de su desarrollo no es más la suya, sino un espíritu ajeno. La existencia que no se edifica y desarrolla más a partir de ella misma es contingente y mi cuerpo, desde el momento en que no es más el surgimiento en unidad con él mismo del movimiento y del deseo (aquello que soy, aquello que hago), desde que en su ser al exterior de sí se resuelve en esa extraña yuxtaposición de partes y en esa reunión injustificable de funciones, sólo es ante el espíritu de la conciencia, es decir, en la exterioridad, la paradoja de una configuración imbécil” (Henry, 2010a: 25).

experimentado son uno [...]. *Una carne impresiva y afectiva cuya impresividad y afectividad no provienen nunca de algo distinto a la impresividad y a la afectividad de la vida misma*” (2001a: 159). Se perfila aquí, por tanto, la asunción teórica de aquello que Henry denomina “*un cuerpo-en síntesis-con-el-alma en el espíritu*”. Singular forma de personalismo tamizado por la corporalidad trascendental y que refiere, en último término a un “cuerpo habitado por una carne, por un «yo puedo» y por su libertad”, pero también a “*un cuerpo habitado por la angustia*” (2001a: 279). Una angustia ausente en el quiasmo merleau-pontyano y que actúa como reverso de la auto-impresividad de la carne subjetiva presente en la potencial facultad de tocar al otro y dejarse tocar por él merced a la cual el cuerpo objetivo se reconoce como cuerpo también inserto en la trama relacional urdida por las estructuras mundanas. Una angustia, en fin, en virtud de la cual el sujeto se sabe expuesto al poder procedente de la alteridad representada por el cuerpo ajeno y por sus virtuales potencialidades afectivas sobre el propio. En este sentido, acierta Jean-Luc Nancy cuando define, en general, el cuerpo como “nuestra angustia puesta al desnudo” (Nancy, 2010: 12).

El acto de tocar constituye, pues, el “rebasamiento intencional de un sentido que se abre a algo externo” (Henry, 2001a: 281), a la exterioridad del otro y de lo otro mundano, pero un exceso que traspasa la inmanencia a la vez que permanece inserto en lo vital entendido como genuino sustrato y *humus* nutricio del cual se alimentan lo tocante y su exteriorización intencional hacia la alteridad. El movimiento dirigido hacia el acto de tocar al otro hunde, por tanto, sus raíces en esa realidad única y última que es la auto-donación vital acontecida en el marco de la corporeidad encarnada: su intencionalidad se muestra, por esencia, como una intencionalidad siempre inmanente²⁰. En este sentido la *vie* henryana y la *chair* merleau-pontyana difieren en puntos sustanciales, como hemos apuntado, pero convergen, no sólo en la medida en que ambas suprimen el tradicional esquema sujeto-objeto para reemplazarlo por la asunción de una misma realidad unitaria que los envuelve e incluye a ambos, sino también al asumir acaso un análogo papel atemperador y mitigador de la alteridad que

20 En este sentido, escribe Henry en *La barbarie*: “Pues el ojo, por ejemplo, no ve sino únicamente el alma; la mano como determinación natural y propiamente «objetiva» no siente y no toca nada, de la misma manera que el oído no oye nada. Si, como parte del cuerpo objetivo, la mano se dirige al sólido con el fin de tocarlo y palparlo, si el ojo ve y si el oído oye, esto sólo ocurre en la medida en que, proponiéndose cada vez como la objetivación de los poderes trascendentales de moverse y sentir, de ver, de oír y de tocar, que definen el ser subjetivo del Cuerpo original que somos, llevan en ellos, copresentes al cuerpo natural y haciendo de él un cuerpo humano, como otras tantas significaciones vacías, las representaciones irreales de cada uno de esos poderes de los que son cada vez la réplica en la objetividad” (Henry, 2006: 115).

lenifica el poder inquietante ligado a ésta, contribuyendo así decisivamente a suspenderlo de forma radical.

Así pues, contemplada desde un prisma antropológico, la teoría henryana de la corporalidad contribuye de forma decisiva a sortear las aporías derivadas del dualismo “objetivista” cartesiano a la vez que torna inviable la posibilidad de plantear la cuestión de lo humano en términos de una duplicidad de instancias radicalmente escindidas entre sí: ya se trate de un ego sustancial, de una pura negatividad o de un quiasmo simultáneamente dúplice y convergente entre lo sentiente y lo sentido. Además, la formulación de Henry restituye su dignidad y estatuto ontológico a la subjetividad (también a la ligada a lo trascendentalmente corporal), evitando, asimismo, tanto una nueva reclusión o un re-encapsulamiento de ésta en la jaula de su propia inmanencia, como liberarla de forma paradójica despersonalizándola al despojarla de sus notas constitutivas y haciéndola así devenir pura apertura anónima a una instancia análogamente neutral e indefinida. Frente a todo ello, Henry instituye un renovado estatus para el sujeto humano, libre ya de su remisión al ámbito de lo trascendente (el Ser o el mundo), pero evitando incurrir en los rasgos que propician las críticas contemporáneas de corte “antisubjetivista” y “antihumanista” heredadas del pensamiento heideggeriano.

5. Conclusión

La fenomenología del cuerpo de Henry constituye, pues, una ontología de lo subjetivo coincidente con una paralela ontología de la corporalidad definida por el poder dinámico y por las facultades sensitivo-afectivas propias del ego. Tal ontología de la subjetividad tiende a restituir de modo radical el estatus ontológico, epistemológico y, sobre todo, vital propio de la subjetividad trascendental absoluta. Una subjetividad situada en una “dimensión de lo invisible que es su Morada” (Henry, 2008: 51), en la pura interioridad “nocturna” y replegada sobre sí, ajena a la exterioridad de lo objetivamente dado y que “se retira y retiene en la Noche inextática de su inmanencia pura” (Henry, 2006: 180)²¹. El hombre se halla constituido, pues, fundamentalmente por una potencia vital interna que jamás se revela en el contexto del mundo, sino que se sustrae permanentemente a su

21 En *Généalogie de la psychanalyse*, Henry explicita con meridiana claridad esta postura antropológica al declarar, en referencia a la ruptura de la reducción que recoge los presupuestos implícitamente contenidos en la tradición filosófica, lo siguiente: “Entonces, por un instante, se descubre ante la conciencia filosófica el anverso de las cosas, su dimensión invisible, aquello que nunca se separa de sí, nunca se va fuera de sí y nunca se pro-pone como un mundo, aquello que no tiene ni «cara», ni «fuera», ni «rostro» y que nadie puede ver: la subjetividad en su inmanencia radical idéntica a la vida” (2010b: 63).

horizonte; una vida auto-afectada que “se revela a sí misma en su auto-revelación patética experimentándose a sí misma con una fuerza invencible [...]. El hombre es el Hijo de esta Vida invisible e invencible” (Henry, 2001b: 300). El “cuerpo subjetivo constituye, contemplado desde tal punto de vista, una de las formas o dimensiones a través de las cuales esta inmanencia vital absoluta se expresa y muestra en el marco de la mundanidad objetiva²².

Se trataría, por tanto, de una nueva concepción antropológica no escindida, unitaria y carente de cesuras ontológicas irrestañables; una visión acerca del fenómeno humano en su totalidad ubicada de espaldas a toda remisión necesaria de la esencia del hombre a los requerimientos formulados por el Ser y sorda a su muda y silente citación²³. Un renovado tipo de humanismo, pues, ya curtido en el crisol de las críticas al humanismo personalista subjetivo formuladas por los epígonos de Heidegger y superviviente a ellas. Un humanismo trascendental de la subjetividad del cuerpo y la expresión objetiva de la carne, así como de la autonomía radical de un ego que es trascendentalmente idéntico a su cuerpo viviente propio (el “cuerpo subjetivo”), que se relaciona con la esfera de la exterioridad trascendente a sí mismo en términos de vida activa, sentiente y volente. Un sujeto que, en suma, no se vincula esencialmente a la apertura indefinida e invisible a un Ser indeterminado y abstracto, sino a un *pathos* vital encarnado y afectivamente enraizado en un mundo concreto donde se halla a sí mismo y a los otros.

Referencias

1. Fainstein Lamuedra, G. (2010) Michel Henry y la teoría ontológica del cuerpo subjetivo. *Investigaciones fenomenológicas. Serie monográfica, 2: Cuerpo y alteridad*, 231-242.
2. Franck, D. (1986) *Heidegger et le problème de l'espace*. Paris, Les Éditions de Minuit.

22 Así pues, como indica Henry en *La barbarie*: “El cuerpo objetivo, el individuo empírico, es así el producto de una doble objetivación, la del cuerpo subjetivo en cuanto conjunto de nuestros poderes de sentir, es decir, de estar trascendentalmente en un mundo, y, en primer lugar, la del Archi-Cuerpo, es decir, la posibilidad previa de este cuerpo subjetivo de ser en sí, acontecer en sí de cada uno de los poderes por los que acontece en el mundo el sentirse a sí misma y el experimentarse a sí misma de la vida absoluta” (2006: 116).

23 Henry explicita con palmaria claridad esta postura al indicar que: “Nuestro cuerpo es un poder, pero ese poder es un saber inmediato de sí, *un saber que no presupone que esté abierto ya para nosotros el horizonte de la verdad del ser*, sino que es en cambio el fundamento y el origen de esa verdad” (Henry, 1997: 139).

3. Heidegger, M. (1998) *Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am. Main, Vittorio Klostermann.
4. _____. (2007) *Seminarios de Zollikon*, Trad. de A. Xolocotzi, México, *jitanjáfora* Morelia Editorial.
5. _____. (2014) *Experiencias del pensar (1910-1976)*, Trad. de F. de Lara, Madrid, Abada Editores.
6. Henry, M. (2001a) *Encarnación*, Trad. de J. Teira, G. Fernández & R. Ranz, Salamanca, Sígueme.
7. _____. (2001b) *Yo soy la verdad*, Trad. de J. Teira, Salamanca, Sígueme.
8. _____. (2006) *La barbarie*, Trad. de T. Domingo Moratalla, Madrid, Caparrós.
9. _____. (2007) *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Trad. de J. Gallo, Salamanca, Sígueme.
10. _____. (2008) *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*, Trad. de M. Tabuyo y A. López, Madrid, Siruela.
11. _____. (2009) *Fenomenología material*, Trad. de J. Teira & R. Ranz, Madrid, Encuentro.
12. _____. (2010a) *Fenomenología de la vida*, Trad. de M. Lipsitz, Buenos Aires, Prometeo.
13. _____. (2010b) *Genealogía del psicoanálisis*, Trad. de J. Teira y R. Ranz, Madrid, Síntesis.
14. Merleau-Ponty, M. (1992) *Phénoménologie de la perception*. Paris, Éditions Gallimard.
15. Nancy, J.-L. (2010) *Corpus*, Trad. de P. Bulnes, Madrid, Arena Libros.
16. Ramírez, M. T. (2014) Pensar desde el cuerpo: de Merleau-Ponty a Jean-Luc Nancy y el nuevo realismo. *Eidos. Revista de filosofía*, 21, 221-236.