PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD
1, 2025 (pp. 11-24)
(ISSN 3125-327X)

Monismo, dualismo, pluralismo. Regreso hacia algunas coordenadas fundamentales de la fenomenología de Michel Henry

Gregori Jean*

Traducción: Jorge Nicolás Lucero

RESUMEN

A lo largo de su historia, la cuestión más acuciante y recurrente de la fenomenología parece haber sido la de saber si le es necesario asumir las etiquetas de "idealismo" o "realismo", o si le es posible considerar que su dispositivo ontológico-conceptual la preserva de cualquiera de estas al situarla más allá de sus alternativas. La hipótesis que aquí se plantea es que lo que le debemos a Michel Henry es haber introducido una pregunta completamente distinta: la de saber si, en cuanto tal, la fenomenología es o debe ser monista o dualista. Ahora bien, comprender tal pregunta y las razones por las que es legítimo, contra toda expectativa, planteársela a la fenomenología, y comprender la respuesta que le da el pensamiento de Henry, requiere una serie de precisiones históricas y conceptuales previas, de las que el presente estudio es un esbozo.

Palabras clave: monismo, dualismo, pluralismo, fenomenología, Michel Henry.

Monism, dualism, pluralism. Turning back to some fundamental coordinates of Michel Henry's phenomenology

ABSTRACT

Throughout its history, phenomenology's most pressing and recurring question seems to have been whether it is necessary for it to assume either the label of "idealism" or that of "realism", or whether, on the contrary, it is possible for it to consider that its ontologic-conceptual device preserves it from either, by situating it beyond their alternative. The hypothesis put forward here is that what we owe to Michel Henry is to have introduced another question: that of knowing whether, as such, phenomenology is or must be monistic or dualistic. To understand such a question and the reasons why it is legitimate, against all expectations, to ask it of phenomenology, and to understand Michel Henry's answer to it, requires a series of historical and conceptual clarifications, of which the present study is an outline.

Keywords: monism, dualism, pluralism, phenomenology, Michel Henry.

* Université Côte d'Azur, Francia. gregori.jean@unice.fr

Este trabajo está bajo una Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

Introducción

La intención de este artículo no es tanto concentrarme en tal o cual punto de la doctrina de la filosofía henriana, sino intentar plantear una cuestión más amplia: aquello que, en el fondo, nosotros, los demás fenomenólogos contemporáneos, hemos efectivamente heredado del pensamiento de Michel Henry. Por esta herencia efectiva no quisiera referirme aquí a tal o cual tesis henriana que unos y otros desearían retomar por cuenta propia, sino al tipo de problemas que todos estamos en condiciones de plantearnos de manera más o menos espontánea en relación con la idea de la fenomenología, y que precisamente no nos plantearíamos si Henry no nos hubiese enseñado y alentado a hacerlo.

Sobre esta cuestión me adelanto de inmediato a una respuesta que en la actualidad constituye mi hipótesis de lectura: mientras que desde su nacimiento uno de los problemas que la fenomenología se ha planteado a sí misma con más insistencia fue el de saber si debería reivindicar cierta forma de idealismo o realismo, o si su dispositivo ontológico-conceptual la salvaguardaría tanto de una forma como de otra, situándose más allá de esta alternativa, observamos desde hace algunos años la emergencia de otro problema, o bien, de otra alternativa que sobredetermina a su modo el conjunto de las cuestiones que le planteamos a la fenomenología. Ya no se trata de la cuestión del idealismo y del realismo, por más que la fenomenología mantenga relaciones complejas con esta cuestión, sino de la cuestión del dualismo y el monismo, es decir, la cuestión de saber si la fenomenología como tal es –o debería ser– dualista o monista. Sabemos que se trata de una cuestión muy significativa en la obra de Renaud Barbaras y en la de quienes siguen sus pasos. Él declaraba en una entrevista de 2016:

> Yo intento separarme lo máximo posible de la dimensión dual inherente a la manifestación; en esto soy profundamente monista, al mismo tiempo que profundamente fenomenólogo. A fin de cuentas, mi problema es el siguiente: ¿cómo ser radicalmente monista y radicalmente fenomenólogo? (Deudon y Maurice, 2015)

Ahora bien, creo que el planteamiento de esta cuestión acerca del carácter monista o dualista de la fenomenología –de por sí sumamente extraña– se lo debemos en primera instancia a Michel Henry y a la manera en la cual, desde La esencia de la manifestación, despliega y presenta su pensamiento como una crítica de lo que él denomina en primer término "monismo ontológico", antes de denominarlo "monismo fenomenológico". Veamos lo que declaraba en una entrevista de 1996:

> La dimensión del libro se explica por una insatisfacción [...] Al aislar [en la tradición filosófica occidental] ciertos análisis que me parecen cruciales, yo mostraba en cada ocasión su subordinación a un mismo presupuesto fenomenológico, el cual ocultaba lo esencial (lo que llamé en aquel entonces monismo ontológico, y que convendría denominarlo en su lugar un monismo fenomenológico). De ello resulta la extensión excesiva (aunque hubiera podido crecer indefinidamente) de una vasta antítesis que ocupa más de la mitad de la obra. (Henry, 2005, p. 17)

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

He aquí la hipótesis que yo desearía desarrollar, según la cual la pregunta respecto de la naturaleza monista o dualista de la fenomenología, en donde se sitúa una de las herencias efectivas del pensamiento de Henry, es aquella que resulta necesario reconocer, aunque también es necesario elucidar, histórica y conceptualmente, con el mayor cuidado y la mayor sobriedad posibles. Y he aquí también que les anticipo el carácter en extremo modesto de mi trabajo: solo intentaré clarificar el sentido de esta pregunta, especifica sus desafíos para determinar con qué navío y dentro de qué mar la fenomenología aborda, por así decirlo, esta pregunta.

1. Primer nivel: monismo y dualismo como categorías, no de la sustancia, sino de la fenomenicidad

Primera cuestión, anterior a todas las demás: ¿cuándo, y con respecto a qué, resulta legítimo hablar en fenomenología de monismo y de dualismo, y cuáles son los desafíos de esta voluntad por hacer de dicha cuestión algo propiamente fenomenológico?

1. Antes de responder a esta pregunta, no obstante, es necesario aceptar que hay aquí un problema: ciertamente, la cuestión del monismo y del dualismo es la de saber si la filosofía tiene que lidiar con la unidad o la dualidad, ya sea con una o con ambas. ¿Pero con una o ambas de qué? Históricamente, la respuesta es fácil de dar: lidiar con una o dos sustancias, y es de este modo, hasta donde sé, que el concepto de monismo ingresa por primera vez en la filosofía bajo la pluma de Christian Wolff en su Psychologia rationalis (1734, sec. 1, cap. 1, § 32 p. 14): "se llama monistas a estos filósofos que admiten un solo tipo de sustancia". Ahora bien, esto vuelve a priori extraño el uso de estos términos en fenomenología, pues solo parecen recibir su razón de ser y su legitimidad desde la perspectiva de una filosofía de la sustancia, algo con lo que romperá lo más propio de la filosofía trascendental desde Kant, por ende, desde la invención de una filosofía del aparecer. De allí que estemos tentados a decir: una fenomenología, en tanto tal, no puede ser, sin paralogismo, ni dualista ni monista, pues estas categorías, o bien las metacategorías de unidad y dualidad, carecen de sentido y legitimidad a menos que califiquen a la o las sustancias (lo que es) y no al aparecer de lo que es o a la correlación a priori del aparecer y el ser. Esta es la razón por la cual, si bien no tendré tiempo de mostrarlo aquí, el propio Husserl puede criticar el "dualismo cartesiano" sin que ello reivindique algún tipo de monismo.[1]

2. Entonces debemos decir que un uso propiamente fenomenológico de estos conceptos –la voluntad de hablar de dualismo y monismo en fenomenología, a pesar de todo– nos enfrenta a dos posibilidades que se entrelazan históricamente, a menudo se superponen, pero que considero necesario distinguir, aun cuando desarrollaré una sola de estas posibilidades.

A. La primera sería restituir, en la medida de lo posible, cierta forma de sustancialidad en cada uno de los polos de la correlación, y así rechazar la idea según la cual en fenomenología debemos lidiar de manera exclusiva con aquello que responde al orden de la relación. Esta primera vía, muy anclada en cierta fenomenología francesa y que a mi parecer constituye el desafío real de las distintas "críticas a la intencionalidad", de las que aquella habrá de ser el escenario, resulta ser una vía que, a mi entender, ha iniciado

1 Los textos más importantes al respecto son para mí los apéndices V y X de Crisis de las ciencias europeas.

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

Levinas. No insistiré aquí con esto y me contentaré con recordar este famoso pasaje del texto de De la existencia al existente (1947) en el que escribe:

> A la noción de existencia –en la que el acento se pone en la primera sílaba– nosotros oponemos la noción de un ser cuyo advenimiento mismo es un repliegue en sí, que, en cierto sentido, contra el extatismo del pensamiento contemporáneo, es una sustancia. (Levinas, 2000, p. 111)

B. Sin embargo, en paralelo se abre una segunda vía, una vía que en efecto es señalada por Henry. Por supuesto, esta segunda vía no es independiente de la primera –Henry lee en forma asidua y toma nota del primer Levinas de la posguerra–, en gran medida se le parece, y no es otra que el rechazo del "extatismo contemporáneo". Pero la estrategia de Henry es por completo diferente, y a mi parecer es directamente mucho más fenomenológica que la de Levinas, dado que de ningún modo se trata para Henry de desarmar la correlación para restituir alguna forma de sustancialidad en sus términos (en este caso, en los términos de la subjetividad), sino, por el contrario, se trata de sustancializar la correlación, de atribuir algo como una sustancialidad a la fenomenicidad en sí misma, y de este modo tematizar lo que en Genealogía del psicoanálisis denominará, en cinco ocasiones, una "sustancialidad fenomenológica" (Henry, 2002, pp. 62, 64, 87, 117, 266).

¿Pero qué ganamos al hablar de esta manera sobre el aparecer como una "sustancia"? Precisamente, la posibilidad de plantear una pregunta que no podríamos hacer fuera de semejante decisión. Así como los filósofos clásicos podían preguntarse si había uno o varios tipos de sustancia, e intentar con ello determinar si el concepto de "sustancia" era un concepto unívoco, Henry se preguntará: ¿hay uno o dos modos de la fenomenicidad? No si hay diferentes sentidos de ser de lo que aparecer bajo la condición de un aparecer único, sino: ¿hay diferentes maneras de aparecer? De modo que, en consecuencia, y como lo propone Henry, podemos denominar "monista" a todo fenomenólogo que considere que, sean cuales sean las diferentes maneras por las que aparece lo que aparece, el "aparecer" se dice en un único y mismo sentido y se efectúa según una sola y única estructura. Y, por el contrario, se denominará "dualista" a cualquiera que –como Henry– sostenga que "aparecer" no es un concepto unívoco y admite dos sentidos "sustancialmente" diferentes.

Sin embargo, quisiera poner de manifiesto que no hay aquí más que un primer nivel de lectura sobre la trasposición fenomenológica de dichas categorías, un primer nivel que es necesario superar, a menos que queramos desconocer la naturaleza del problema introducido por Henry en el dispositivo fenomenológico tradicional.

Por lo demás, insisto, este desconocimiento me parece constitutivo de buena parte de la recepción crítica que el pensamiento de Henry ha padecido. En efecto, limitándonos a este primer nivel por el que lo esencial de dicha trasposición consistiría en preguntarse por la existencia de uno o dos modos de aparecer, es muy difícil desprenderse de la idea de que el dualismo fenomenológico de Henry se conformaría con ratificar el dualismo del sujeto y el objeto llevándolo al plano de la fenomenicidad misma (sobre un plano donde se opondrán rígidamente el aparecer mismo de la subjetividad viva y el aparecer del mundo). Esto es por lo que, desde un inicio, han resultado tan extrañas para sus lectores las tesis de La esencia de la manifestación. Toda la fenomenología del período 1950-1960 había estado marcada por la idea de que el dualismo sujeto y objeto, nacido en el suelo

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

del "método" cartesiano, era precisamente aquello de lo que la fenomenología, gravada por la herencia dualista cuyo último avatar era El ser y la nada, debía deshacerse para invertir, algo como un "ni uno ni otro" (entre y antes del sujeto y el objeto, entre y antes de la distinción para sí y en sí, siguiendo el motivo merleaupontiano). Por el contrario, el dualismo fenomenológico henriano consistiría, de manera finalmente muy conservadora, en sublimar esta duplicidad que todo el mundo deseaba superar, reconduciéndola al plano de la fenomenicidad misma, donde habrá de volverse intocable, por así decirlo, donde se presentará como un "Archi-hecho, no explicado por nada, sino que hay que comprenderlo a partir de sí mismo" (Henry, 2001, pp. 198-199). Entiendo que aquí se encuentra la razón de la poca atención que habrá de recibir el pensamiento henriano cuando se publica La esencia de la manifestación, así como de la dificultad que tienen algunos representantes de la fenomenología contemporánea para ponerse de acuerdo, incluso al día de hoy, sobre el crédito que este pensamiento merece.

(Abro aquí un paréntesis. La leyenda dice –Anne Henry contaba esto, y si bien pienso que es verdad, nunca lo pude verificar– que Henry, por consejo de Jean Hyppolite, había enviado a Gallimard La esencia de la manifestación poco antes de su defensa, y que Merleau-Ponty –justo antes de su muerte– rechazó el manuscrito de manera brutal, simplemente expresando que no entendía por qué publicaría algo semejante).

Creo, justamente, que esto se debe una vez más a que no comprendemos lo que aquí se cuestiona, esto es, el sentido exacto de la transposición fenomenológica de los conceptos de dualismo y monismo.

2. Monismo y dualismo como componentes eidéticos de los modos de aparecer

Intentemos ahora comprender la cuestión con más fineza, y abrir un segundo nivel de lectura a partir de unas brevísimas consideraciones históricas.

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, este uso fenomenológico de los conceptos de monismo y dualismo no surge de ninguna parte. Nace en el contexto de la filosofía francesa de mediados del siglo pasado –contexto desde el cual Henry comienza a pensar–, no a partir de una enésima toma de posición con respecto al supuesto "dualismo cartesiano", sino desde un punto de encuentro o una especie de colisión entre el sentido hegeliano y el sentido husserliano-heideggeriano de la fenomenología. Al respecto, Henry señala en una entrevista:

> La época de la guerra fue marcada por la irrupción de la filosofía hegeliana y especialmente de la filosofía alemana (por intermediación especial de Jean Hyppolite, Alexandre Kojève, y Jean-Paul Sartre) [...]; puedo decir que es en ese momento que me convertí en fenomenólogo. Y, no obstante [...] sentía cierta incomodidad [...]: lo esencial se escapaba... (2005, p. 87)

Dejando de lado esta visión obviamente parcial de la filosofía francesa de la posguerra, pero concentrándonos en lo que desde el punto de vista de la cuestión que nos ocupa, puede interesarnos de forma positiva:

1. Primer punto: Henry se vuelve fenomenólogo al heredar conjuntamente la fenomenología alemana y la vertiente fenomenológica del pensamiento de Hegel, es decir, de la fenomenología del espíritu. Decir que lo esencial escapaba a todo ello, como lo hace en

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

la cita, refiere a lo esencial, tanto para la "Fenomenología" hegeliana, como para la fenomenología a secas. Además, Henry insiste en que lo esencial escapa a la fenomenología a secas porque escapa antes que nada al hegelianismo. He aquí por qué –y podría citarles una infinidad de documentos donde Henry asume de manera explícita este rasgo– la oposición henriana al monismo está por completo asumida en la época de La esencia de la manifestación, la cual él habría deseado publicar de forma parcial con el título de "Elucidación de la esencia originaria de la Revelación por oposición al concepto hegeliano de manifestación (Erscheinung)".

2. Segundo punto: es crucial señalar que este lugar absolutamente central de Hegel dentro del debate dualismo/monismo que intenta orquestar no es inventado por Henry: es un espíritu de época filosófico dentro de un vasto debate que exigiría una reconstitución precisa, pero del que yo aquí solo diré algunas pequeñas cosas.

En primer lugar, se trata de un debate en el que sus directores de tesis son protagonistas absolutos (Jean Wahl para La esencia de la manifestación, Jean Hyppolite para Filosofía y fenomenología del cuerpo). Primero Wahl, quien durante los años veinte y treinta opone, como bergsoniano disidente, el pluralismo de los empiristas anglosajones contra el monismo hegeliano, al mismo tiempo que opone a esto último la idea kierkegaardiana de una no integrabilidad de la subjetividad existente en el sistema enciclopédico; y luego Hyppolite, de quien una buena parte de la lectura que propone de Hegel consistirá en valorizar la no integrabilidad de la Fenomenología del espíritu en el sistema enciclopédico.

En segundo lugar, sin embargo, la obra más importante para comprender el contexto en el que se plantean tales cuestiones –contexto dominado por la recepción francesa de Bergson y Kierkegaard– es la de Alexandre Kojève, pues, y esto a menudo es ignorado, en su famosa Introducción a la lectura de Hegel (1947) hay una extensa nota, absolutamente capital por su criticidad, de la que Henry toma prestada la expresión "monismo ontológico". Habría que analizar esta nota en detalle, porque constituye verdadera e históricamente el eslabón perdido que permite comprender cómo Henry llega, en este contexto filosófico, a cuestionar el monismo hegeliano como hilo conductor de una crítica de la fenomenología trascendental (y en particular de Heidegger), pero me conformaré con hacer un breve análisis.

Conforme al eje "antropológico" adoptado por Kojève en sus lecciones, esta nota se presenta primero como una crítica de la tesis según la cual lo real en su totalidad, tanto en su vertiente humana como en su vertiente natural, sería dialéctico y, al hacer eso, por inducción, también se presenta como una crítica de la propia idea de una dialéctica de la naturaleza:

> El razonamiento de Hegel es sin duda correcto: si la Totalidad real incluye al Hombre y el Hombre es dialéctico, la Totalidad también lo es. Pero, al partir de ahí, Hegel comete, en mi opinión, un grave error. De la dialecticidad de la Totalidad real él concluye la dialecticidad de sus dos elementos constitutivos fundamentales, la Naturaleza y el Hombre (= Historia). Con ello Hegel no hace sino seguir la tradición del monismo ontológico que se remonta a los griegos: todo cuanto es lo es de una sola y misma manera. Los griegos, que descubrieron la Naturaleza en términos filosóficos, extendieron al Hombre su ontología "naturalista", dominada únicamente por la categoría de la Identidad. Hegel, que descubrió (continuando los esfuerzos de Descartes, Kant y Fichte) las categorías mitológicas "dialécticas" de la

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

> Negatividad y de la Totalidad al analizar al ser humano [...] extendió su ontología dialéctica «antropológica» a la Naturaleza. Ahora bien, esta extensión no está en absoluto justificada (y ni siquiera se discute en Hegel). Pues si el fundamento último de la Naturaleza es el Ser-estático-dado (Sein) e idéntico, en éste no se encuentra nada comparable a la Acción (Tun) negadora, que es la base de la existencia específicamente humana o histórica. El argumento clásico —todo cuanto es lo es de una sola y misma manera— no tendría que haber obligado a Hegel a aplicar al Hombre y a la Naturaleza una sola y misma ontología (que en él es una ontología dialéctica) [...]
>
> El primer intento (muy insuficiente, por lo demás) de una ontología (o más exactamente, de una metafísica) dualista ("idéntica" y "dialéctica") lo hizo Kant, y en esto reside su grandeza sin igual, comparable a la de Platón, que planteó los principios de la ontología (monista) "idéntica". Después de Kant, Heidegger parece haber sido el primero en haber planteado el problema de una ontología doble. No tenemos la impresión de que haya ido más allá de la fenomenología dualista que se encuentra en el primer volumen de Sein und Zeit (que sólo es una introducción a la ontología que debe exponerse en el volumen II, aún sin publicar). Pero esto es suficiente para reconocerle como un gran filósofo. En cuanto a la ontología dualista misma, ésta parece ser la principal tarea filosófica del futuro. Aún no se ha hecho casi nada. (Kojève, 2013, pp. 541-543, nota xv)

Me detengo inicialmente en cosas muy simples de este texto:

1. Por un lado, según Kojève, desde Platón hasta Hegel, sería posible trazar un linaje filosófico caracterizado por un "monismo ontológico", o bien por la tesis según la cual "todo lo que es, es de una única y misma manera", y que denomina "identidad".

2. Por otro lado, lo propio de la filosofía moderna es el haber descubierto otro sentido de ser al margen de ese sentido de ser como "idéntico" y característico de la "naturaleza" –que Kojève denomina negatividad–, cuya confrontación con el ser-idéntico introduce el movimiento dialéctico en la totalidad. Desde allí surgen dos posibilidades correlativas, a las que Kojève considera como errores: o bien se subestima la negatividad redireccionándola a un modo de lo idéntico (lo que sería propio de la filosofía griega, aunque en última instancia de todo "naturalismo"), o bien se niega la identidad redirigiéndola a lo que esta es para la negatividad, y esto es lo que haría Hegel al denominar dialéctico a lo real en sí mismo y al confundir la "naturaleza" con la historicidad que introduce la negatividad allí mismo. Por un lado, una filosofía de la naturaleza que niega la historia, por otro lado, una filosofía de la historia que niega la especificidad de la naturaleza. Para Kojève, de allí surge la necesidad de sostener con firmeza lo que entonces llama una "ontología dualista": de un lado, la negatividad, del otro, la identidad, o siendo más exactos: por un lado, la negatividad y la identidad abordadas en su relación recíproca (el hombre frente a la naturaleza para él, y en la que su acción introduce la dialecticidad), por otro lado, la identidad en su relación consigo misma fuera de toda negatividad (la Naturaleza tal como es "en sí").

3. Pero Kojève agrega a esto dos cosas que retoman cierto dualismo propio de la filosofía trascendental contra el monismo hegeliano: la primera cuestión es que, con la distinción "metafísica" del fenómeno y de la cosa en sí, Kant sería el inventor de esta ontología dualista que Heidegger habrá de extender cuando comprehende al Dasein como Existenz, distinguiéndolo netamente de toda realidad Vorhanden y Zuhanden , aun cuando,

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

para Kojève, el Heidegger de Ser y tiempo se habría limitado a una fenomenología (a una descripción de la existencia humana en su Umwelt) y no hubiese impulsado su análisis hasta dotarlo de una ontología (de un análisis de la relación o no-relación del hombre-en-su-mundo con la Naturaleza idéntica).

Ahora bien, frente a esto, ¿qué es lo que va a hacer Henry? Hay un gesto, en parte simple, y en parte extraño, que me gustaría resumir aquí, pues nos llevará en forma directa a lo que denominaba el segundo nivel de reflexión sobre el monismo y el dualismo:

1. Por una parte, Henry mostrará que en la lectura de Kojève hay un error análogo al que él mismo denuncia en Hegel: el error de Hegel en la dialéctica de la naturaleza habría sido, según Kojève, abordar el ser idéntico solo en su relación con la negatividad. Pero el error de Kojève, a los ojos de Henry, es correlativamente abordar la negatividad solo en su relación con la realidad que transforma o, lo que es equivalente, no abordar la subjetividad sino como negatividad, esto es justamente como relación. Entonces haría falta un tercer término: junto con el ser idéntico de la naturaleza, por una parte, y el sentido de ser que surge de su contacto con la negatividad, por otra parte, se trataría de valorizar un modo de ser del sujeto tal que no se reduce a ser lo negativo de lo idéntico (lo que Henry denominará una "ontología positiva" de la subjetividad).

2. Por otra parte, un segundo gesto, más complejo, permitirá a Henry abogar por un dualismo –y no, si puedo decirlo, un "triadismo"– que consiste en mostrar que el dualismo kojeviano (aunque también el sartriano) justamente no es más que un monismo, puesto que la dualidad que articula solo tiene sentido dentro de una totalidad en la que cada uno de estos términos se agota en el otro. De allí la tesis que Henry cincela en La esencia de la manifestación: lo que domina desde los griegos no es una ontología idéntica de la naturaleza que luego sería enterrada y dialectizada, como si a esta se opusiera una negatividad humana descubierta por los modernos, sino que domina una única concepción del aparecer que integra toda forma de su propia negatividad, ya sea que esta negatividad se atribuya al ser que aparece idénticamente a partir de sí mismo (como en los griegos), o bien a la conciencia que, en su supuesta oposición al ser, determina las condiciones de su aparición (como en los modernos). He aquí por qué Henry puede escribir en La esencia de la manifestación sobre las categorías de Kojève con un posicionamiento claro:

> El problema de saber si el acceso a lo trascendental debe hacerse a la luz de una filosofía del ser o de una filosofía de la conciencia tiene poca importancia si la esencia de la manifestación a la que finalmente se apunta y que constituye eso trascendental es la misma en los dos casos. (Henry, 2015, p. 107)

Pero hay que decir algo fundamental: cualesquiera sean las diferencias de acento que pudiéramos ubicar, el monismo o el dualismo que Kojève opone entre sí solo son modalidades inesenciales de un mismo modo de aparecer, un modo en el que se articulan de manera dinámica la dualidad de la negatividad y la identidad.

Ahora bien, esto en efecto explica el carácter en exceso extraño de las tesis que sostiene Henry en La esencia de la manifestación, esta vez en un contexto propiamente fenomenológico dominado por la voluntad de suavizar el dualismo "cartesio-husserliano": lo que Henry reprocha al dualismo –en conformidad con la vía seguida por Merleau-Ponty– es el no ser lo suficientemente dualista, el operar solo bajo la condición de un monismo

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

más profundo cuyo dualismo tradicional no hace más que exhibir de forma implícita la estructura eidética. Sobre este punto hay un pasaje claro y fundamental del § 11 de La esencia de la manifestación:

> Los presupuestos últimos a los que se apunta con la denominación de monismo ontológico no se agotan en la afirmación de la unicidad del modo de manifestación comprendido en su pureza fenomenológica esencial: confieren de hecho a este modo una estructura eidética perfectamente definida. No es únicamente la afirmación de la unicidad de la esencia fenomenológica, sino la identidad de estructura de esta esencia lo que funda la identidad esencial, más allá de las diferencias aparentes, de la filosofía de la conciencia y la filosofía del ser. Al pensar el sujeto como el fundamento de la fenomenicidad de los fenómenos, la filosofía de la conciencia interpreta en última instancia el ser de este sujeto como la Relación. En tanto que es la relación, el sujeto es el establecimiento y el mantenimiento de una distancia, el poder ontológico que despliega el horizonte, la espacialidad originaria y trascendental que abre el lugar donde puede algo manifestarse; y se distingue de este algo como el medio puro y privado por sí mismo de determinación en el que la determinación es susceptible de aparecer. [...] En tanto que es la Relación, el sujeto es el Ser-en. El Ser-en es un Ser-en-el-mundo. Pero el mundo mismo no es más que el Ser-en. Es el espacio primitivo y no espacial que significa la apertura de un sitio. La espacialidad del Ser-en [...] es la autoseparación de la esencia que hace que surja el intervalo y, como tal, la Relación misma en su origen. La luz que surge en este intervalo es a la vez la del mundo y la de la conciencia. (2015, p. 99)

Resumamos el argumento aquí presentado:

1. Por supuesto, el monismo fenomenológico es el presupuesto, compartido por el conjunto de la tradición filosófica, según el cual existe un único modo de la fenomenicidad; sin embargo, este único modo de la fenomenicidad no solo no excluye, sino que además exige, en virtud de la dinámica de la manifestación que lo subtiende, algo como un dualismo, aquello que Kojève logra dilucidar. La tesis del monismo fenomenológico significa en realidad que no habría ninguna duplicidad del sujeto y el objeto o duplicidad de la conciencia y el ser, sino que, por el contrario, y dado el movimiento mismo de la fenomenicidad que surge de su duplicidad, la manifestación de la conciencia es idéntica a la del ser que dicha manifestación abre.

2. Aquí se explica por qué la duplicidad del aparecer que Henry opondrá a este monismo fenomenológico no consistirá en reactivar el dualismo tradicional, y de este modo tampoco consistirá en reconocer la existencia de sujetos y objetos, de conciencias opuestas al ser, sino en plantear la existencia de un modo de manifestación de la subjetividad tal que esta no se identifica con la manifestación del ente que aquella hace aparecer bajo la condición del horizonte del ser o del mundo que proyecta.

3. Pero esto quiere decir que la crítica henriana del monismo (y su reivindicación correlativa de un dualismo) debe ser bien comprendida, porque, una vez más, los diferentes niveles en los que opera la trasposición de los conceptos de dualismo y monismo en la fenomenicidad deben ser bien comprendidos.

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

Efectivamente, en un primer nivel, como vimos, monismo y dualismo parecen caracterizar tal o cual doctrina fenomenológica, según ellas conduzcan a admitir uno o dos tipos de aparecer. No obstante, en un segundo nivel, no es la fenomenología la que puede ser dualista o monista, sino los modos de aparecer mismos, según la manera en la que hacen aparecer lo que aparece: dualista es el aparecer que, en efecto, ubica eidéticamente en la negatividad –la distancia, la apertura del horizonte– la condición de toda manifestación; monista es el aparecer sin negatividad, y sin distancia.

Desde aquí surge la necesidad de complicar el uso henriano de estas categorías: lo que Henry denomina "monismo fenomenológico" es la tesis filosófica por la que solo existe un único modo de aparecer, pero es un aparecer para el que es necesario, además, reconocer la dualidad como componente eidético, en un segundo nivel; y lo que denomina "dualismo fenomenológico" es, por el contrario, la tesis (su tesis) según la que existen dos modos de aparecer, el modo de aparecer dualista tradicional (el aparecer del mundo) y otro modo de aparecer, esta vez no dualista, que se denominará "vida". Decir que Henry restableció la vieja distinción del sujeto y el objeto resulta entonces un sinsentido, o bien, una confusión entre estos dos niveles. El objetivo de Henry no es el de oponer, como dualista, el sujeto y el objeto, sino el de oponer el aparecer dualista en el que el sujeto se opone al objeto a un aparecer monista en el que el sujeto no se opone ni al objeto ni a sí mismo, sino que se automanifiesta, como un modo de aparecer, en una identidad constitutiva para sí.

Hasta aquí entonces el segundo nivel. Pero queda un tercer nivel que, para mí, fundamenta los dos anteriores.

3. Enumeración - El problema del dualismo

Quisiera introducir este tercer nivel simplemente remitiéndome a la manera en la cual comprendemos, más o menos de forma espontánea, el debate entre dos de los grandes pensadores modernos con los que Henry marchó durante toda su vida –Descartes y Spinoza–, en tanto que encarnan la gran alternativa del dualismo y el monismo en el marco de la filosofía de la sustancia.

En los malos manuales se suele decir que Descartes reconocería la existencia de dos sustancias, el pensamiento y la extensión, mientras que Spinoza no reconoce más que una sola (Deus sive Natura), de la que el pensamiento y la extensión solamente serían atributos.

Pero, si es verdad que Spinoza solo reconoce la existencia de una sustancia, es evidente que declarar que hay dos sustancias para Descartes resulta confuso, en el sentido de que Spinoza enseñaría que hay solo una. O más precisamente, en todo el debate sobre la relación entre monismo y dualismo en el marco de una filosofía de la sustancia es crucial distinguir dos cosas (me disculpo por estos recordatorios tan escolares): por un lado, el hecho de enumerar los tipos –o las especies– de sustancia y, desde este punto de vista, habría dos en Descartes y una en Spinoza (evidentemente, dejo de lado un sinfín de problemas); por otra parte, el hecho de contar las sustancias de un mismo tipo o de una misma especie. Desde este punto de vista, si es verdadero decir que en Spinoza solo hay un tipo de sustancia y, de manera conjunta, que hay una sola sustancia de este tipo, es por completo falso decir que, de existir en efecto dos tipos de sustancia en Descartes (el pensamiento y la extensión), entonces no habría más que una sustancia de este tipo (una pensante y una extensa). Al contrario, la tesis cartesiana es justamente que

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

la cuestión de la unidad o de la pluralidad del número de sustancia se plantea de modo diferente según el tipo de sustancia considerada, y su posición al respecto es muy clara: para Descartes no hay más que una sola sustancia extensa –cuya aparente multiplicidad se redirige a múltiples maneras de ser, según el régimen modal de individuación–, pero hay una pluralidad de sustancias pensantes cuya individuación seguirá siendo, por esta razón, sustancial. Resumir el debate entre Descartes y Spinoza, y al hacer esto el debate entre dualismo y monismo cuando simplemente se anuncia que hay dos sustancias en Descartes y una sola en Spinoza, se vuelve algo en extremo ambiguo, y en este sentido es infinitamente más justo de decir que hay dos tipos de sustancia en Descartes, pero una única sustancia extensa y, contra Spinoza, una pluralidad de sustancias pensantes. En Spinoza hay un único tipo de sustancia y esta sustancia es la única, lo que implica que ninguna individuación de esta única sustancia será sustancial o, lo que quiere decir lo mismo, que toda individuación, tanto del pensamiento como de la extensión, no podrá ser sino una individuación modal.

Dado que las categorías de monismo y dualismo reciben un uso, ya no ontológico, sino fenomenológico, ¿qué ocurre, por consiguiente, cuando los tipos que hay que distinguir ya no son tipos de sustancia, sino tipos de aparecer? Al admitir que es necesario, como lo propone Henry, distinguir el aparecer de la vida (el autoaparecer monista de un sujeto adherido a sí mismo por su autoafección) y el aparecer del mundo (el aparecer dualista del ente bajo la condición de la apertura previa del horizonte trascendental del ser), ¿no se presenta el problema de "contar" estos modos de aparecer, de decir si hay uno o más mundos y, de modo correlativo, una "vida" o más?

Desde la perspectiva de la comprensión del pensamiento henriano, este punto me parece capital, y tanto más cuanto me parece que continúa siendo objeto de numerosos malentendidos. Ciertamente, la manera en la que Henry entiende, desde Genealogía del psicoanálisis, cómo ubicar su dualismo fenomenológico bajo el patronazgo de Descartes, permite pensar que se compromete con su arquitectónica y que, al hacerlo, la pluralidad cartesiana de las sustancias pensantes –en contraposición a la unidad de la sustancia extensa– encontraría una transposición inmediata en el dispositivo fenomenológico henriano: de este modo, habría una pluralidad de "modos de aparecer subjetivo" frente a la unicidad del "modo de aparecer del mundo" (una pluralidad de vidas para un solo mundo, lo cual constituye el axioma de toda monadología fenomenológica). Sin embargo, mientras que Henry acepta, haciéndose eco de la unicidad cartesiana de la sustancia extensa, la unicidad del aparecer del mundo, ataca rigurosamente el pluralismo cartesiano de la "sustancia pensante" –y, con ello, el carácter sustancial de la individuación subjetiva– en pro de lo que yo denominaré un "monismo" de la subjetividad como modo de aparecer. No podré aquí mostrarlo en detalle, pero me dirigiré de manera directa a lo esencial. Un manuscrito de juventud es en particular llamativo al respecto:

> Pluralidad de egos
>
> Decir que hay muchos egos es hacer aparecer en lo trascendente ciertas condiciones de un problema que pertenecen a otra esfera completamente distinta. A una esfera donde precisamente la multiplicidad no tiene sentido. Así como decir que la conciencia de sí es singular, aquello promueve una falsa concepción de la subjetividad, que proviene

> precisamente del hecho de que esta subjetividad es desplazada y ya no es examinada en la esfera ontológica que le es propia.*
>
> *[En el margen, con lápiz para esta última frase] Vicio de método: monismo ontológico. (Ms C 9-471-2924)

De este manuscrito, yo recuperaría dos cosas:

1. Por un lado, la tesis según la cual las condiciones "fenomenológicas" del problema de la "pluralidad de los egos" son las condiciones del monismo fenomenológico, las que conducen justamente a la institución del modelo monadológico, a su asimilación, y por último hacia la reducción de la subjetividad a la fenomenización de un mundo único con la que, bajo la condición del "dualismo" constitutivo de este aparecer del mundo, cada sujeto fenomeniza de manera diversa según el punto de vista que ocupa, y encuentra a cambio el principio mismo de su distinción dentro de una intersubjetividad en esta pluralidad de puntos de vista (concordantes o discordantes).

2. Por otro lado, he aquí por qué, en el marco del dualismo fenomenológico henriano –para el cual la subjetividad deja de ser un modo individuado o cuasi-individuado de la fenomenización dualista del mundo, y deviene un modo de aparecer de pleno derecho que posee una estructura por completo diferente– la cuestión de la inter-subjetividad ya no podría plantearse –en todo caso, ya no de la misma manera–, porque al igual que no es única en sí misma –no se trata en absoluto de decir que habría en el mundo "tan solo un sujeto"–, tampoco se trata de una condición múltiple: sea cual sea la extensión o los matices que quieran aportársele, unidad y multiplicidad son categorías de la cantidad válidas solo para el número de lo que aparece, y no para determinar los modos de aparecer en sí mismos. De manera que, para Henry, si bien es legítimo preguntarse por uno o muchos modos de aparecer, de ningún modo es legítimo preguntarse si tal o cual modo de aparecer es uno o muchos. En tanto modo de aparecer, la subjetividad ya no es múltiple o única, solo puede serlo el hecho de que hay mundo, es decir, la propia mundanidad.

3. Por último, como tercer punto, existe un último desafío en torno a la repetición fenomenológica del problema del monismo y del dualismo. Como he intentado mostrarlo, este problema en realidad se plantea en tres niveles arquitectónicos muy diferentes, algo que es totalmente necesario distinguir so pena de no saber de qué se está hablando:

1) Ser monista o dualista en fenomenología es ante todo pronunciarse sobre la cuestión de saber si hay uno o dos modos de aparecer.

2) Luego, ser monista o dualista en fenomenología es pronunciarse sobre la cuestión de saber si el aparecer o los apareceres son eidéticamente estructurados por la unidad o la duplicidad.

3) Por último, ser monista o dualista en fenomenología es preguntarse si, habiendo sido dado un modo de aparecer, sea este monista o dualista, este es en sí mismo único o múltiple.

Ahora bien, mi tesis es justamente que la ganancia fundamental de esta trasposición en el aparecer de las categorías sustanciales de dualismo y monismo está situada finalmente en este tercer nivel, en el nivel de una teoría de la individuación. Ser dualista (o en realidad, pluralista) en este tercer nivel implica admitir para los modos de aparecer, o para algunos de estos, un modo de individuación que continúa siendo sustancial, implica

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

admitir que, así como la filosofía clásica reconoce en esencia que haya muchos "sujetos", la fenomenología, que reconduce el sujeto a la subjetividad como modo de aparecer, se ve obligada a reconocer una pluralidad de estos modos, y de esta manera se encontraría condenada a ser lo que más o menos ella siempre fue: una monadología. Ser monista, por el contrario, implica reconocer que, una vez que el sujeto es reconducido a la subjetividad, y una vez reconocida la subjetividad como modo de aparecer, no hay que preguntarse de ninguna manera si es una o múltiple y, en consecuencia, esto sería admitir que no hay individuación subjetiva más que de forma modal, es decir, no sustancial, y en último término, inesencial.

4. Conclusiones

Voy a concluir diciendo lo siguiente: esta teoría modal de la individuación constituye a mi parecer uno de los puntos de culminación fundamentales en la trasposición fenomenológica de las categorías de monismo y dualismo, y me parece que tiene por delante un gran futuro. Y considero apropiado terminar con dos observaciones:

1. La primera –vuelvo aquí a mi punto de partida, a modo de contribución a ciertos debates en curso– es que esta teoría permite afrontar con un aire renovado el "dualismo" de Michel Henry y el monismo de Renaud Barbaras, tomándonos el trabajo de distinguir los tres niveles indicados de manera previa. Entonces, diremos que:

a. Henry es dualista en el nivel 1 (reconoce que hay dos modos de aparecer), de los cuales (cf. el nivel 2) uno es dualista y el otro monista, pero de ellos (cf. nivel 3) cada uno es único en tanto tal y no admite más que una individualidad, y por ende, pluralidad, modal.

b. A la inversa, se dirá que Barbaras es monista en el nivel 1 (solo reconoce la existencia de un modo de aparecer), pero se trata de un modo de aparecer que es fundamentalmente dual (nivel 2), lo que no le impide (nivel 3) ser único y no admitir por sí mismo más que una individualidad modal.

Vemos entonces que, a pesar de todo lo que los separa en el nivel 1 y 2, Henry y Barbaras se juntan en el nivel 3. Como si la trasposición de todo el debate monismo/dualismo en el plano de la fenomenicidad condujera en cada caso, a pesar de las distinciones u oposiciones de los dos primeros niveles, a un "monismo" de nivel superior, o a una teoría modal de la individuación, lo que marca, desde este punto de vista, el profundo spinozismo de ambos, reivindicado como tal.

2. Quisiera extender esta primera indicación sobre este "spinozismo fenomenológico" con una segunda indicación, y de este modo terminar realmente con mi presentación. Quisiera citar una declaración bastante extraña de Derrida durante una mesa redonda con Jean-Luc Nancy y Pierre Lacoue-Labarthe. En el transcurso de dicha mesa, muy distendido, Nancy le preguntó al resto: "Si estuviéramos en un programa de entrevistas, les preguntaría: ¿cómo comprende cada uno de ustedes la frase de Spinoza 'Sentimos y experimentamos que somos inmortales'?". Derrida respondió:

> Spinoza es alguien a quien nunca he comprendido. Lo he enseñado, lo conozco un poco, puedo dictar un curso sobre Spinoza. Pero es un pensador cuya empresa filosófica me es de lo más "extranjera posible", aun siendo él, como yo, un marrano portugués. Entonces, experimentar que soy inmortal, no sé... recuerdo haber hablado una vez de ello con un

PATHEIN
REVISTA DE FENOMENOLOGÍAS
DE LA VIDA Y LA AFECTIVIDAD

> amigo, que además todos nosotros conocemos [¿Quién es ese amigo? ¿Es Henry?]. Le dije que naturalmente, en el fondo, no creo en la inmortalidad, pero sé que existe un yo, un ser vivo que se relaciona consigo mismo en la autoafección, que podría ser un pájaro y que se sentirá vivo como yo, y por lo tanto que podría decir yo en silencio, ¡y que sería yo! Habría un ser vivo que seguirá diciendo yo y que será un yo, ¡seré yo! Podría dar otros ejemplos. [...] Cuando esté muerto, habrá un pájaro, una hormiga que dirá "yo" para mí, y cuando alguien dice "yo" para mí, soy yo. [...] Eso no me consuela mucho. (Derrida, Lacoue-Labarthe y Nancy, 2002, p. 95)

No sé si este amigo era Henry. Nunca lo sabremos. Pero creo que, en esta fórmula de Spinoza, tan magníficamente comprendida por Derrida, Henry encontraría, por su parte, un consuelo, y en este consuelo se sitúa la posibilidad de hacer del dualismo y del monismo categorías éticas.

Referencias bibliográficas

Derrida, J., Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J. L. (2002). "Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy". Rue Descartes "Penser avec Jacques Derrida, 52, pp. 86-99.

Deudon, A. y Maurice, T. (26 de enero de 2015). Entretien avec Renaud Barbaras: autour de l'élaboration de Métaphysique du sentiment (partie I). Actu Philosophia. http://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Renaud-Barbaras-autour-de-l-856/

Henry, M. (2001). Encarnación. Una filosofía de la carne (Trad. J. Teira et. al.). Salamanca, Sígueme.

Henry, M. (2002). Genealogía del psicoanálisis: el comienzo perdido (Trad. J. Teira y R. Ranz). Madrid, Síntesis.

Henry, M. (2005). Entretiens. Arles, Sulliver.

Henry, M. (2015). La esencia de la manifestación (Trad. M. García-Baró y M. Huarte). Salamanca, Sígueme.

Kojève, A. (2013). Introducción a la lectura de Hegel (Trad. A. A. Martos). Madrid, Trotta.

Levinas, E. (2000). De la existencia al existente (Trad. P. Peñalver). Madrid, Arena.

Wolff, Ch. (1740). Psychologia rationalis. Frankfurt/Leipzig, Reger.