

Filosofía de la naturaleza y fenomenología material en lo relatos filosóficos de Wilhelm Joseph Schelling, Edmund Husserl y Michel Henry

Juan Sebastián Ballén Rodríguez
Universidad Santo Tomás

A Simona le bella

Seducción

Así, corre la cortina: ¿Qué es lo que ves?—¡Más allá de tu angustia! ¿Estrellas? ¡Vaya, estrellas! ¿Y aún te atreves a hablar de sacrificios? ¿Del sacrificio de tu paz espiritual? ¿Del sacrificio de tu pureza? ¿Y no sonríes ante la ‘magnitud’ de esa pérdida inminente? ¿Qué nos importa a nosotros todas las pasiones, que nos importa toda la tristeza frente a esa tristeza única y apasionada con que desearíamos leer en las estrellas el misterio de su grandeza, de su inaccesibilidad, de su lejanía?

Esta pasión tenaz trata de persuadirnos de que sólo con el secreto de estas estrellas descubriremos el secreto de nuestras almas.

Y hasta entonces...

Robert Musil. *Diarios 1899-1941*.

El hombre de noche enciende para sí una luz cuando su visión está extinta; vivo, cuando duerme, está en contacto con el que está muerto y despierto con el que duerme.

Heráclito de Éfeso

Introducción

Este doble exergo hace las veces de provocación. Y pone de presente varios dilemas que hacen parte del cariz enrarecido planteado en este ensayo, al pensar el asunto metafísico de la naturaleza y la materia y sus relaciones con el mal, la ciencia y la vida anímica. Con el primero se quiere significar que finalmente los males del hombre no son solamente los suyos sino los de todo el universo. Pero el descubrimiento de este hecho tan singular es el imposible del hombre tembloroso y angustiado que se esconde detrás de la cortina. Sólo un punzón inquisitivo, que bien podría interpretarse como la ciencia, le anima para que considere la idea de que entre nuestra tristeza y la de las estrellas se abre un gran vacío de ignorancia, el cual, puede ser llenado a través de los deseos del leer y el descifrar. Aun así, ambas pasiones permanecerían fieles a sí mismas en un sólo secreto; si se ignora la congoja de las estrellas, también mantendríamos en la oscuridad el conocimiento de nuestras penas interiores. Sin embargo, eso lo sabremos ‘hasta entonces’...un final abierto que invita a hacer dos aseveraciones: es mejor no saber el origen del mal que aqueja a la naturaleza y que afecta a nuestra materia anímica, o las ansias de descifrar el código secreto del universo se quedan simplemente en una ‘pasión tenaz’, la cual, inevitablemente, se extinguiría con la muerte.

La segunda pretende ofrecer una respuesta al dilema. Para Heráclito de Éfeso, la naturaleza del alma se encuentra en una especie éter ígneo, que explica la constitución caliente del alma humana con relación al cuerpo y a todo el cosmos. El fuego, en la cita que proporcionamos, es una luz que le permite al hombre ver la oscuridad en el sueño. Y el sueño mismo es un estado intermedio entre la vigilia y la muerte. Creemos, junto al filósofo presocrático, que la conexión entre las estrellas y el alma de los hombres, es un material o aire caliente que conecta a todos los organismos vivos. La materia se convierte así en el elemento constituyente de la naturaleza que somos y de todo el universo.

Empero, quisiéramos resaltar que en el primer fragmento encontramos elementos que problematizan el aparente optimismo en la formulación antropológica que se plantea con Heráclito. La gran dificultad tiene que ver con el problema del mal y en general con la imposibilidad de la razón por no entender las conexiones entre el tormento del alma individual y un cosmos que palpita igual a como lo hace el corazón de todos los seres vivos. Ahora bien, la filosofía de la naturaleza como la fenomenología material, sirven de horizontes de sentido para pensar las relaciones entre el mal, el conocimiento científico y la vida. Categorías que a lo largo de este trabajo continuarán de otro modo los interrogantes planteados anteriormente.

Así las cosas, defendemos la tesis de que la inercia en la que caen los seres existentes hacia el mal moral y metafísico, por obra del egoísmo natural que se describe con el ‘principio de la voluntad’ y que gobierna los impulsos concupiscibles (Schelling), es el escenario moral, teológico y antropológico de una crisis que señala la imposibilidad de la ciencia moderna para resolver los problemas teórico prácticos de la cultura europea del s. XIX, y que le asigna a la filosofía (fenomenología trascendental), la tarea de servir de fuerza proteica, pues estaría llamada a conciliar las contradicciones entre el mundo de la vida y las posibilidades que se abren en el orden del

conocimiento científico-técnico (Husserl)¹.

Ahora bien, la comprensión del devenir de la naturaleza no se formularía desde la perspectiva de la fenomenología intencional, sino a partir de la descripción de la materialidad que constituye el caos, la inconsciencia y la multiplicidad de la vida anímica (Henry). Para ilustrar esta compleja tesis, recurrimos a una inversión del sentido original de la metáfora hegeliana del búho de Minerva tomando el vuelo cuando la noche llega, asumiendo su papel de conciencia vigilante y crítica en medio del reino de la oscuridad, esto es, de la opinión y la creencia; la invertimos, efectivamente, porque la presente lectura entiende que el vuelo del búho no cobraría vida en la vigilia y la distancia que representa la mirada reflexiva sobrevolando desde las alturas, sino en la materialización de una impresión viva, de un sueño muy real, y en donde se pone de presente el devenir de la vida anímica y onírica. Siguiendo a Heráclito, se trata, pues, de saber cuál es el origen de esa luz que en el sueño nos permite ver las siluetas de las cosas, las cuales, aún dispuestas a la claridad de los sentidos gracias a la plenitud del día, permanecen en la oscuridad.

El orden del discurso aborda de manera resumida la filosofía de la naturaleza que formuló el filósofo alemán F. J. W. Schelling (1775-1854) en el s. XVIII. Allí pretendemos puntualizar el fenómeno del mal, incito en la problematización metafísica de la naturaleza, que conecta con las indagaciones teológicas, antropológicas y cosmológicas. Nos interesa resaltar la conceptualización de la naturaleza como devenir del mal, que crea las condiciones de posibilidad de la libertad humana, y cuestiona las limitaciones de la metafísica de la subjetividad y de la ciencia que aflora en la modernidad con la filosofía cartesiana. Desde este telón de fondo, incursionamos a una segunda órbita que retoma la problemática del mal, a partir del diagnóstico que hace la fenomenología de E. Husserl (1859-1938) alrededor del tema de la crisis de las ciencias europeas en el s. XIX. Este segundo escenario localiza la 'metafísica del mal' en el ámbito epistemológico, y desarrolla la tesis del último Husserl de que la filosofía es una ciencia volcada hacia la realización de las tareas infinitas, llamada a reivindicar la idea de humanidad y del devenir de la naturaleza, en la historia y la cultura europea que comienza con los griegos. La tercera y última órbita abandona la preocupación alrededor de la naturaleza, y se encamina desde la fenomenología de Michel Henry (1922-2002), en el análisis fenomenológico de la materia. Nos interesa mostrar en esta tercera variable, que la discusión planteada por la fenomenología material a las pretensiones proteicas que le asignara a la

¹ Si bien es cierto que las circunstancias históricas que separan las posturas filosóficas tanto de Schelling como de Husserl resultan abismales, consideramos que ambos pensadores coinciden en la pregunta por el presente, o por la preocupación de lo que acontece 'hoy', tal y como lo ha planteado Martín Heidegger, a propósito de la exégesis que realiza el filósofo alemán de la obra *Investigaciones Filosóficas a la esencia de la libertad y las cuestiones con ella relacionadas*, y que se encuentra en su estudio 'Schelling y la libertad humana'. Para Heidegger la relevancia de retomar la respuesta que ofreciera Schelling sobre la relación entre libertad y naturaleza (cf. Heidegger, 1996, p. 27), no se encuentra en esclarecer la verdad de la cuestión para satisfacer los intereses de objetividad de la historiografía de la filosofía alemana, sino en reconocer que "(...) 'Hoy' no quiere decir ni el día presente, ni tampoco este año, ni siquiera el decenio, sino toda la época de transición del s. XIX al XX y ese tránsito a la vez en toda su extensión europea.(...)"(Heidegger, 1996, p. 27). En otras palabras, es deber del historiador de filosofía reconocer que el fenómeno histórico que atraviesa Europa en el periodo que va del s. XIX al XX, está dominado por el nihilismo, que fuera descrito por Nietzsche como la desvalorización de todos los patrones e ideales que fueron considerados en algún momento como altos y excelsos, a cambio de otros bajos, donde "(...) se hace pasar por obra creadora lo que es sólo una astuta invención; la irreflexividad es tenida por energía y la ciencia suscita la apariencia del conocimiento esencial"(Heidegger, 1996, p.28). Para resumir, pensamos de la mano de Heidegger, que el presente que sujeta a las formulaciones filosóficas tanto en Schelling como en Husserl, son, distinguiendo sus matices particulares, proyectos 'de verdad' que escapan a la inercia que produce la nada y el vacío del acontecimiento epocal más determinante en el s. XIX y parte del XX: el nihilismo.

fenomenología trascendental el filósofo Edmund Husserl, explora nuevos derroteros de investigación acerca de los modos inmanentes que ponen de manifiesto la vivencia del mal en el mundo y las posibilidades de la libertad en las mostraciones afectivas que se incrustan como espinas en la carne humana. Finalmente, en las conclusiones, nos atrevemos a desarrollar de manera hipotética los posibles cruces y continuaciones que tendría la fenomenología material, dentro de las investigaciones que haría Michel Henry sobre la genealogía del psicoanálisis, en invitación que le hiciera el gobierno japonés en el año de 1983, de impartir una serie de conferencias en las Universidades de Osaka, Tokio y Kioto.

*

La filosofía de la naturaleza en devenir y la agonía de la vida: el 'mal metafísico' del mundo

Diferentes cuestiones encara una filosofía que se adjetiva bajo la gruesa palabra de naturaleza². Una primera, sino es la fundamental, tiene que ver con el origen de todas las cosas: a la filosofía de la naturaleza le compete el estudio de la génesis del mundo, del hombre y de Dios. Es, si se quiere una disciplina que hace genealogía en un sentido muy particular: pensar el origen del todo. En otras palabras, esta filosofía asume una perspectiva metafísica. Una explicación que no hace propiamente una narración sobre la conexión entre las cosas y sus usos, sino de los conceptos y de la gramática de los mismos, los cuales describen el devenir de las cosas. Segundo, no le es ajena a esta filosofía, que fue practicada por los filósofos presocráticos, recurrir a la cosmogonía y a la teología. En este sentido, la filosofía de la naturaleza es una indagación sobre el origen del universo y de Dios. Tercero, la preocupación antropológica emerge en medio de los asuntos cosmológico y teológico. Como lo veremos en la filosofía de la naturaleza de Schelling, la tematización antropológica estará concentrada en la problemática acerca de la libertad humana, la cual, de manera preliminar, es definida como la capacidad de gobierno que posee el yo para dominar la pulsión siempre indómita y rebelde del querer. Es decir, la libertad es un estar facultados que elige entre el bien y el mal. El telón de fondo que escenifica este drama de la libertad es la categoría de naturaleza.

Como lo esgrime el filósofo alemán Rüdiger Safranski, Shelling en sus *Investigación sobre la esencia de la libertad humana*, hace una reconstrucción del origen de las cosas desde los planos cosmológico y teológico (Safranski, 2010, p. 55). Para el filósofo del romanticismo alemán el devenir del mundo tiene su origen en dos movimientos: uno de dilatación, de explosión de una fuerza divina dirigida hacia el afuera, y otro de contracción, de implosión y en donde la fuerza retorna a su origen. Este mismo movimiento pone de presente la relación entre el orden y el caos. Nuestro conocimiento, caracterizado como un estar despierto, hace vigilia de aquello que a nuestros ojos se

² La filosofía de la naturaleza que aquí se esboza se amplía con la categoría de 'actitud práctico universal', usada por Husserl para referirse a los antecedentes mítico religiosos que dominaron en occidente, antes de aparecer la ciencia en su aspecto teórico y objetivo. En toda comunidad precientífica la actitud mítico religiosa se caracteriza por tematizar el mundo desde una totalidad. Son aspectos de la actitud mítico religiosa los siguientes: 1) Concebir el mundo desde una totalidad, 2) La valoración espiritual del mundo concreto, 3) La representación de seres suprahumanos, 4) Una mirada práctica de los asuntos humanos, que se encuentran supeditados a las potencias divinas, 5) La figura del sacerdote, administrador de los intereses religiosos de su colectividad, que dada su condición privilegiada, sirve como puente de comunicación con las fuerzas míticas, 6) Difusión del saber mítico de manera lingüística, 7) El sacerdote, adoptando la fama del sabio místico, usa su especulación al servicio de los intereses prácticos y de conocimiento empírico-científico que dominan en la comunidad. (Cf. Husserl, §38, *Krisis*, pp. 185-189).

pone de presente. Esto que vemos bajo la claridad de un mundo visible es el orden natural de las cosas, el cual, es susceptible de formalización y clasificación. Sin embargo, cuando dejamos de conocer, esto es, cuando se suspende el acto del entendimiento que formaliza la naturaleza en objetos, a través del análisis empírico-objetivo, entonces, advienen los presentimientos y el deseo de que detrás del orden, se oculta todo aquello que carece de regla. En esta insatisfacción que produce el deseo se encuentra la impresión que el orden, la luz del mundo, se origina a partir de un caos primigenio, de una oscuridad originaria en donde la claridad de la luz golpeando sobre el mundo devenía tal desde el fondo de las tinieblas. En este sentido Schelling entiende que el conocimiento es un ansia que aspira a salir de la oscuridad para ingresar al reino de la claridad, con el sino de que si la claridad no se hunde en el subsuelo de la oscuridad, no alzará su condición diáfana:

Todo nacimiento es nacimiento desde la oscuridad a la luz; la semilla ha de ser hundida en la tierra y morir en las tinieblas a fin de que pueda alzarse una forma luminosa más hermosa y desarrollarse bajo los rayos del sol. El hombre se forma en el seno materno, y sólo desde la oscuridad de lo que carece de entendimiento (del sentimiento y el ansia, maravillosa madre del conocimiento) nacen los pensamientos luminosos. Por lo tanto, así tenemos que imaginarnos el ansia originaria: dirigiéndose hacia al entendimiento, al que todavía no conoce, de la misma manera en que nosotros, en nuestra ansia, aspiramos hacia un bien desconocido y sin nombre, y moviéndose a la vez que presiente al modo de un mar ondulante y agitado, igual a la materia de Platón, buscando una ley oscura e incierta, incapaz de construir por sí misma algo duradero (Schelling, 1989, p. 171).

Consideremos según los términos mencionados que la cosmología que se respira en la filosofía de la naturaleza de Schelling es la escenificación de un drama existencial donde confluye incesantemente el movimiento del deseo, como génesis de la ‘vida consciente’, la cual, emerge de la oscuridad hacia la luz y viceversa. Esta tesis, toma distancia de la metafísica del conocimiento planteada desde la modernidad por la filosofía cartesiana, y que alcanza su máxima expresión en la ilustración de corte kantiano. Una de las hipótesis que propuso el idealismo alemán, desde la perspectiva de Schelling, fue la de considerar que la edad de la razón, de la mayoría de edad, tiene su origen en el estudio de la prehistoria del hombre y no en las invenciones del presente que a fuerza de progreso y técnica han identificado las conquistas epistemológicas logradas con la ciencia newtoniana. En otras palabras, el análisis trascendental de la ciencia moderna tiene su génesis en la prehistoria del relato mitológico y metafísico, justamente porque desde el mito y la leyenda tiene lugar una forma de entender el origen de las cosas, que no se desvincularía de la manera como se explicaría el origen de la libertad humana, descrita, en la mayaría de los casos, a partir de la inmersión dramática del hombre, cayendo inevitablemente en la inercia del mal moral.

Ahora bien, no sería acertado condenar dicha tesis de panteísta o determinista, si no damos cabida a la indagación que ofrece el filósofo sobre Dios. Schelling no deduce el drama de la libertad humana que subyace en la tensión entre el orden y el caos a partir del panteísmo o el determinismo, sino que lo relaciona con una ‘teología agónica’; una teología que como se verá a continuación radicaliza la tensión entre la condición finita del hombre y la

trascendencia infinita de Dios.

La relación entre los seres vivos y Dios no es del tipo mecánico, en donde el objeto creado, esto es, aquello que es producido por el gran productor (Dios), se convierte en una imagen o copia, llegando a ser el creador y lo creado unidad y mismidad al mismo tiempo. Del mismo modo, la relación entre el todo divino y las partes que de él provienen, no se vinculan por emanación, pues en esta situación ni lo que produce ni lo producido se distinguirían en esencia. La respuesta resulta alentadora: pues el antecedente (Dios) subsiste por sí mismo, mientras que su consecuente, los individuos, son, en tanto más se independizan del 'sí mismo', que constituye a la esencia de Dios: dicho de otro modo, somos ontológicamente diferentes porque en esencia no participamos de la condición ontológica de Dios. Mientras que el gran creador permanece fiel a sí mismo, los individuos se han liberado de él, pues en el contacto con el mundo se han impregnado de inmanencia, mostrándose como entes diferentes, que en su rebeldía, no desean seguir el dictamen del padre. Y solamente en esta radical diferencia podemos entender la sustancia divina en su mismidad y la orgánica, que es la nuestra, en su otredad (Cf. Schelling 347/348, p.137-138). En consecuencia, nuestro vínculo con Dios no se produce en la mismidad como supondrían los que defienden la tesis del panteísmo, sino, más bien, dicha relación cobraría vida en la diferencia y la otredad. En esta medida el drama de la libertad humana, es el drama de la diferencia que batalla entre la esencia de Dios y la de los organismos vivos. El deseo o las ansias que gravitan alrededor de la oscuridad y la luz, se entenderían como experiencias inmanentes de la diferencia y de la agonía que subyace en la relación ontológica que se produce entre la entidad Dios y la entidad hombres.

Partiendo del drama en el que se envuelve la relación hombre/Dios, Schelling cuestiona la teoría determinista, al considerar que tal doctrina asume que el vínculo entre Dios y los individuos se desvincula de cualquier tipo de relación vital, pues ambas entidades pertenecen a ordenes ontológicos diferentes, siendo Dios ese gran arquitecto sin alma y sin dinámica, que ordena y dispone de los individuos como cosas inanimadas, esto es, sin vida. Lo que silencia el determinismo de las cosas y de su relación con Dios, es el predominio de un principio mucho más cercano a la rebeldía y la diferencia: a saber la voluntad. La voluntad es el acto potenciador en donde la naturaleza se transforma en sensación, inteligencia y finalmente en voluntad:

En suprema y última instancia no hay otro ser que querer. Querer es el ser originario y sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia, respecto al tiempo, autoafirmación (Schelling, §350, p. 147).

Bajo el gobierno de la voluntad, el significado agónico de la libertad se muestra no bajo la abstracción del concepto moral (llámese deber), sino que se expresa a través del lenguaje siempre vital del querer. Pues la libertad será entendida como una capacidad, un poder para decidir entre el bien o el mal. Tanto el bien como el mal hacen parte de esta filosofía agónica, que se propone expresar las fuerzas vitales que en movimiento reconocen la existencia del mal y del bien. Una posición idealista abstracta admitiría que la libertad es un concepto ajeno a la contingencia

vital y dinámica que se desprenden de una noción vitalista de la voluntad. Sin embargo, el filósofo alemán define la voluntad como un principio originario, que produce un querer ilimitado, pues careciendo de fundamento, puede engendrar tanto el bien como el mal. En esta medida, la segunda variable de esta ‘teología agónica’ que subyace en la filosofía de la naturaleza esbozada por Schelling, entiende la libertad como un concepto real y vivo. La libertad es una realidad vital en el mundo, porque está inclinada hacia la realización de un impulso ciego y originario. El mal existe porque existe la libertad real del hombre (Cf. Cardona Suárez, 2002, p. 9).

Este planteamiento es consecuente con el principio cosmológico según el cual la luz nace de la oscuridad. Pues, a juicio de Safranski, este principio explica el carácter dramático de la idea de evolución que subyace en la filosofía de la naturaleza planteada por Schelling. Efectivamente, hemos mostrado desde la noción de ansiedad, la mirada de un Dios que es fiel a sí mismo, y, sin embargo, su esencia participa en las criaturas que son finitas y diferentes, demostrándose así que la suma perfección se asoma hacia la imperfección. De otra parte, el principio impulsivo de la voluntad, es la otra cara que se muestra a propósito este Dios bueno, ya que es una potencia ilimitada, que arrastra todo, dejando al hombre en la capacidad real de elegir entre el bien y el mal. De ahí que la libertad sea entendida en un sentido vital, como la lucha permanente de la existencia humana, oscilando entre la claridad y la oscuridad, el bien y el mal. Tanto el drama de la libertad que se explicita a través del poder ilimitado del principio de la naturaleza que desata el impulso irrefrenable (voluntad), como el deseo de la libertad individual por conservar en su diferencia un querer, distante de la mismidad que representa la idea del Dios-Uno, son dos elementos que ponen de presente la nihilización del mal en un sentido ya no solamente moral sino metafísico (a este fenómeno lo acuña Heidegger como la ‘metafísica del mal’) y, de paso, explicita la complicidad entre el hombre y Dios, ya no a partir de la claridad pacífica del paraíso (la bienaventuranza), sino desde el fenómeno de la caída, esto es, en el advenimiento de la noche del mundo:

Así pues la evolución de la naturaleza es un proceso dramático. Y este drama tiene que soportarse en el hombre, o sea, allí donde la naturaleza ha alcanzado la suprema conciencia. En él puede hacerse consciente y convertirse en acción libre el aspecto negativo de la potencia, lo carente de regla, lo caótico. Por eso en la libertad humana se da la opción de la nada, de la aniquilación, del caos. El hombre está metido en el ser, pero puede notar la tendencia a desgajarse de aquél, la tendencia a destruirlo. Y esto es el mal. Por medio de su libertad el hombre puede convertirse en cómplice del Dios inacabado. El abismo en Dios y el abismo del mal en la libertad humana están unidos entre sí. El hombre está unido con Dios, y, sin embargo, pertenece a su dificultosa herencia también el estar enlazado con el principio nocturno de este Dios, con su inacabamiento caótico (Safranski, 2002, p. 57).

La bella metáfora que emplea Schelling para referirse a la diferencia entre el ser como existencia y como fundamento de existencia, nos permitirá dimensionar la relación entre el hombre y Dios en las dos vertientes

análogas: tanto en la caída como en la bienaventuranza. La clave de esta analogía entre el principio oscuro y el principio de luz está en el sentido de la categoría de naturaleza. Pues es la naturaleza actuando sobre Dios lo que constituye el fundamento de la existencia. La metáfora, expresa que la fuerza de gravedad precede a la luz como el fundamento oscuro que huye en la noche, y la luz, como aquello que es existente y que se levanta en la aurora. La fuerza de gravedad, que es la inercia de las cosas dirigidas hacia un centro oscuro, resulta ser la misma naturaleza actuando sobre Dios; de ahí que la oscuridad devenga en luz. La metáfora nos acerca a una idea de naturaleza entendida no como el precedente oscuro, principio indeterminado y determinante de todo lo demás, sino como devenir. Por lo tanto, el devenir de las cosas naturales no reproduce la esencia de Dios, sino que en su movimiento se liberan de su creador. Queda así respetada la esencia de Dios que es el ser que se guarda a sí mismo, con el ser que predomina en todo lo existente, y que es aquello diferente de Dios, mostrándose en la inmanencia bajo los aspectos de la rebeldía y la otredad. Las cosas naturales participan de la esencia de Dios no en aquello que las caracteriza como propio, sino en la diferencia. Y esta diferencia es aterrizada por Schelling al ámbito de la 'gnoseología del ansia', entendida como un deseo que anhela regresar a la seguridad proporcionada por la unidad con Dios, puesto que ahora se encuentra perdida en sus afanes de diferencia. Otra de las manifestaciones inmanentes del ansia y el deseo se hallan en la nostalgia de la totalidad; una nostalgia que muta en la esperanza por la re-conciliación, que es la máxima aspiración que persigue el deseo de totalidad. Finalmente, el ansia o el deseo son la carencia del conocimiento, y, por ello, son sentimientos que hacen patente la paradoja de presentir la claridad del entendimiento, pero permaneciendo en el claro oscuro del tanteo y la aproximación. De ahí que la gnoseología del ansia y del deseo adquiera sentido en el orden de las actividades del pre-conocimiento, primordialmente en el reino de la voluntad.

El fenómeno antropológico que se describe a partir de la teoría de la voluntad adquiere un matiz especial. La voluntad de las criaturas se encuentra alejada del fundamento creador. La no participación de la esencia divina en la inercia en la que cae la voluntad particular, da razón del mal como un fenómeno de distanciamiento, que se origina desde la fuerza de un querer que se ha marginado de la voluntad central y ordenadora. En consecuencia, la voluntad del hombre surge como una separación de la mismidad, atributo ontológico que es representado a través de la luz. Simbólicamente, la oscuridad adviene como la manifestación de un querer singular, que se individualiza porque se ha alejado del centro espiritual representado por Dios. Mientras persiste el amor de las criaturas hacia Dios, dominará el principio de la luz; cuando la relación resulta repulsiva sembrando la discordia, decimos que domina la voluntad particular. La enfermedad es un fenómeno donde se muestra el alejamiento de la voluntad particular hacia el centro. La salud se entenderá como el regreso de la voluntad particular hacia el centro donde imperan la plenitud y la armonía.

Quisiéramos resaltar finalmente que la opción metodológica propuesta por Schelling para la filosofía de la naturaleza, es una grilla metodológica que combina el alma de idealismo con el cuerpo del realismo: "El

idealismo es el alma de la filosofía; el realismo su cuerpo. Sólo la reunión de ambos constituye un todo vivo” (Schelling, §356, p.159). A partir de estos dos ámbitos que se reúnen en uno solo, la tarea de la filosofía de la naturaleza consistirá en mostrar que cada proceso de la vida se aproxima a la esencia telúrica de la naturaleza (Cf. Schelling, §362, pp. 173-175). El filósofo alemán establece que en el hombre habitan dos principios constitutivos: el concupiscible, en donde la voluntad se particulariza envolviéndose en el caos y la oscuridad de las afecciones y los sentimientos, y el del entendimiento, que aspira hacia la luz y la claridad, y primordialmente orientándose en dirección hacia la comprensión del centro anhelado: Dios. En este sentido la filosofía de la naturaleza asumirá la tarea de describir el proceso de cómo la voluntad particular abandonando su propio egoísmo, que enferma y produce el mal, se dirige hacia el centro armónico de la divinidad.

Pretendemos ver en esta propuesta metodológica la antesala para lo que formulará en el s. XX la fenomenología husserliana, metodología y filosofía de vida, que es apreciada como una alternativa teórica ante la crisis histórica que reconstruye la narración del devenir de la naturaleza en el horizonte de la historia y particularmente de la idea de filosofía, formulada por el último Husserl en su dimensión salvífica y teleológica.

Del devenir en la naturaleza al devenir en la historia: la incursión de la fenomenología en la época de la crisis de las ciencias europeas y la fuerza proteica de la filosofía

Todo indica que la batalla entre la oscuridad y la luz está ganada por la inercia del principio de la gravitación universal, que siendo la oscuridad su origen, para luego devenir en aurora, aparecerá como la anticipación del día. La naturaleza es entonces un poderoso devenir, un llegar a ser. En el tránsito que supone este devenir, la conciencia adviene como ansia y deseo, que es igualmente la anticipación del alumbramiento. El devenir de la naturaleza actúa en la conciencia inacabada, que se muestra en su aspecto volente como ansia de infinitud. Ahora bien ¿cómo incursiona la fenomenología en esta filosofía de la naturaleza en devenir? Nos aventuramos a considerar la tesis de que la fenomenología, en su aspecto metodológico e histórico, escenifica los síntomas de esta hermenéutica sobre la ‘metafísica del mal’, que planteara Schelling en *La esencia de la libertad humana* en el s. XVIII. Al hacer referencia a la expresión ‘hermenéutica del mal’, queremos significar concretamente que el conocimiento que le compete a los seres finitos se caracteriza más que por la posesión y la exactitud, por la carencia y la equivocidad. En otras palabras, el conocimiento del mal es una hermenéutica del sujeto. Entre otras cosas, porque tal saber no se inserta como el piñón en la gran máquina, acto que simboliza el funcionamiento de la lógica del conocimiento científico, tal y como lo expresa el proyecto de la ‘razón moderna’.

En su lugar, el conocimiento objetivo se rinde ante el primado de la voluntad, que es el querer ilimitado en su aspecto moral y metafísico, y ansia y deseo en su dimensión gnoseológica y cosmológica; del mismo modo, la

fenomenología asume la tensión epistémica que produce de un lado el psicologismo positivista y el idealismo abstracto; en resumen, considera que la ciencia positiva ha guillotinado la fuerza del espíritu en la comprensión fenomenológica de la naturaleza, produciendo al mismo tiempo la crisis de las ciencias en el s. XIX. Así como el ansia se convierte en el signo de la caída del hombre en el mal, puesto que es un querer ilimitado tanto de conocimiento como de acción, y que vive atravesado del desgarro y de la impotencia, para Husserl el signo de los tiempos donde impera la ciencia positiva y el saber instrumentalizado que provee la técnica, reconstruye la historia presente de la crisis de la ciencia europea. Si para Schelling la comprensión de la naturaleza en devenir requiere de la simbiosis metodológica entre el idealismo y el realismo, para Husserl es en la teleología como se recuperará el saber añorado de una ‘naturaleza humanizada’³.

En la conferencia *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, Husserl parte del supuesto de que es necesario inspirar la historia de la filosofía europea desde la teleología, pues sólo desde allí se hace posible la recuperación del significado universal de la humanidad, que ha sido silenciado por obra de la crisis de las ciencias europeas. Un significado que emerge en el contacto que hace la filosofía con la cultura. Empero, la filosofía ha retrocedido en su relación de sentido con la ciencia, creándose un abismo entre ambas esferas del conocimiento.

A esta conclusión llega el filósofo, luego de señalar que el deslinde metodológico entre la ‘medicina científico natural’ y la ‘medicina naturalista’, es un ejemplo sintomático de una sociedad atravesada por los tiempos de la crisis. Crisis que se acentúa aún más en razón de que la diferencia metodológica que ocurre al interior del saber médico, plantea dos posibilidades para adquirir un conocimiento sobre la vida. Una, que parte de la *empirie* y tradición popular, y otra que considera los conocimientos puramente teóricos. La crisis tiene su génesis en una división interna creada por la metodología de las ciencias objetivas. Pero esta brecha no solamente se comprende como una fractura en la lógica interna de la ciencia médica, pues, justamente, el cambio de orientación, distancia el saber médico de la historia popular que la antecede, esto es, de una idea de comprensión que entiende que la salud y la enfermedad de la vida personal de un solo hombre, es igualmente fruto de las experiencias de salud y enfermedad de toda una vida comunitaria

La fisiología le ha ganado terreno al saber tradicional de la medicina, la cual, históricamente, emerge de la cultura. En el contexto cultural tradicional la vida no es un objeto de cuantificación teórica, sino una tendencia hacia los fines y valores relativos de una comunidad. La crisis ha sembrado la enfermedad bajo el primado de la explicación científico natural de las cosas. La Europa de la crisis de las ciencias es una sociedad culturalmente enferma, que

³ Si se considera que la teleología asume la cultura como el factor determinante en la reconstrucción de un saber perdido, entonces, esta propuesta husserliana, puede ser entendida como una continuación del proyecto anticipado por Schelling, de hacer de la filosofía de la naturaleza, el verdadero fundamento de la metafísica de la subjetividad que se inaugura a mediados del siglo XIV. Entendiendo con ello, que ésta filosofía piensa que los orígenes de un saber real y vivo se encuentran en la mitología y la religión de los pueblos. De otra forma no podríamos reconocer que el primado del principio oscuro en pugna contra el principio de luz, mienta a la creación del mundo, que según la historia bíblica, parte del caos inicial (Safranski, 2002, p. 219). Husserl, a su vez, reconoce que el olvido incito en la crisis de las ciencias europeas, tiene que ver con el desconocimiento que hace la ciencia positiva de la historia de los dioses y de los hombres. Así las cosas, la tesis según la cual la teleología se convertiría en la coronación de la historia de la razón desde los griegos, imponiéndose victoriosa sobre las ruinas producidas por la metodología objetiva y positiva de la ciencia moderna, no reñiría con la de Schelling, para quien la filosofía de la naturaleza vive animada de los relatos originarios sobre el devenir del mal en el mundo y la relación dramática de los hombres y los dioses.

involuciona históricamente respecto de modelos culturales donde persiste el saber tradicional. Paradójicamente Husserl señala que en medio de este panorama dominado por los conocimientos teóricos puros, no se ha descubierto la medicina científica que diagnostique y supere la enfermedad de las naciones europeas: ¿Será la filosofía, o mejor la fenomenología trascendental el antídoto ante la crisis?

El caso de la medicina pone de presente que las leyes formuladas por las ciencias objetivas pierden de vista el significado vital de la experiencia, e incorporan un sentido mecánico, objetivo y positivo de reducción de lo sensible a la abstracción matemática. Como resultado del creciente dominio de la ciencia natural matemática sobre el mundo empírico, se origina la revolución en el saber, que permitió el control de la naturaleza a través del uso de la técnica.

Ahora bien, las ciencias del espíritu han avanzado en un sentido contrario al de las ciencias objetivas. A juicio de Husserl el campo de estudios de estas ciencias es la vida psíquica, particularmente la ‘corporeidad’. Las ciencias humanas se ocuparían del pensamiento que se ha materializado en el cuerpo individual y colectivo. El presupuesto epistémico que caracteriza a los saberes humanísticos afirma que la espiritualidad está fundada en la corporeidad. El cuerpo, para la ciencia natural es un hecho o *res extensa* manipulable al cálculo de la cuantificación. La noción de cuerpo se ha objetivado y ello ha entrado en detrimento de su comprensión vital-espiritual.

Al igual que la noción de cuerpo, la de naturaleza ha perdido su sentido teleológico, esto es histórico y cultural. Para Husserl, la tarea de la filosofía futura consistirá en retomar el concepto de naturaleza explorado por la cultura griega. La naturaleza es entendida desde los griegos como “(...) el mundo circundante de la realidad natural (...)”, el mundo inspirado en la concepción griega no se tensiona entre los polos de la subjetividad o la objetividad, sino que se relaja a partir de la escenificación reflexiva del mundo. El mundo de la realidad natural de los griegos es el de los dioses y de los demonios⁴.

El mundo circundante tiene valor para la vida espiritual: “Nuestro mundo circundante es una formación espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica” (Husserl, 1981, p. 142). Lo natural, desde los griegos, en tanto que es aquello que circunda el mundo, desborda los límites de la pura subjetividad, insertando al hombre en el devenir del mundo vital. La teleología daría respuesta a la historia de la humanidad en devenir, porque no responde a la lógica del movimiento biológico-material que domina en la teoría de la evolución. La teleología acentúa en el valor histórico de la diferencia. La estructura de las ciencias naturales no pueden decir nada acerca de la esencia espiritual de los pueblos en su diferencia, pues: “No existe esencialmente una zoología de los pueblos” (Husserl, 1981, p. 142).

⁴ Este modo de entender el concepto de naturaleza, se desmarca de la reducción objetiva del fenómeno que lleva a cabo el análisis positivo y cuantitativo. En otras palabras, la idea de naturaleza que propone Husserl, se enlaza con la teleología, en el sentido de que es el conjunto de hábitos, valores y relatos que hacen parte de la vida corporal comunitaria, lo que define una concepción histórica del concepto de naturaleza. Dicha tesis, dialoga con la propuesta de Schelling en una dirección muy próxima, pues para el alemán la naturaleza no se entiende sino se la considera desde la perspectiva pre-moderna del mito, esto es, a partir de los relatos originarios de las culturas, en donde la naturaleza emerge en medio de la lucha entre la voluntad particular (hombre) y la universal (Dios). Los mitos y las leyendas son los relatos metafísicos donde cobra vida el sentido reflexivo que propone Husserl, quien lleva a cabo una lectura de la naturaleza en clave teleológica.

Mientras que en la lógica de la evolución se establecen etapas finitas y acabadas sobre la historia natural del hombre, en la entelequia fenomenológica de los pueblos, la historia se condensa en unidades espirituales, que no han llegado a su consumación de una forma acabada y definitiva: “La humanidad psíquica nunca ha sido acabada y nunca lo será y nunca puede repetirse” (Husserl, 1981, p. 142). Por lo tanto, la entelequia espiritual de la humanidad en su unidad no tiene un término final, sino un movimiento infinito. La historia de la humanidad es una historia en devenir.

Sin embargo Husserl plantea que la filosofía está llamada a realizar las tareas infinitas que ha postergado el proyecto científico-técnico de la filosofía moderna. En otras palabras, la teleología que da cuenta de la historia en devenir, y que ha diagnosticado el mal espiritual de una cultura a partir de sus formas de producir conocimiento (psicologismo y positivismo), ve en la filosofía la fuerza proteica en donde se reúne la verdadera esencia espiritual de Europa (Cf. Banfi A., 1968, p. 361). La filosofía es entendida por el último Husserl como una praxis histórica de la razón, que se remonta desde la cultura griega, hacia la orientación de una idea normativa de humanidad, esto es, seguida por unos valores absolutos, que garantizarían la libertad del pensamiento: donde la conciencia teórica se libera de los intereses particulares, convirtiéndose en la guía, para que una cultura alcance la máxima realización de la idea de humanidad. La fenomenología se convierte así en una propuesta filosófica de talante ético y normativo, que orientaría a una cultura hacia la realización de las tareas infinitas.

Efectivamente, la máxima conquista que ha ofrecido la filosofía contra el dogmatismo, el realismo y el escepticismo ha sido el descubrimiento de la autoconciencia. Esta conciencia de sí pone de presente que el sujeto trascendental se encuentra más allá de la mera condición natural. La conciencia intencional, que es la misma conciencia dirigida hacia las cosas mismas, desancla a la razón de su dimensión empírica y pasiva que dominaba en la actitud natural, para encaminarla hacia la toma de posición, la crítica y la problematización del mundo. Este segundo momento del método fenomenológico se comprende como la suspensión del juicio, la puesta entre paréntesis de los hechos reales (*epoché*), para luego re-significarlos en una actitud filosófica de conocimiento (reducción eidética).

Es así como la teleología de la historia se realiza en el movimiento teleológico de la razón. Para Antonio Banfi, filósofo italiano y discípulo de Husserl, la idea de razón que defiende el fundador de la fenomenología con su propuesta de que en la filosofía, el hombre encontrará su auténtica esencia universal como salida ante la crisis, responde a una concepción proteica de la razón: “(...) la razón es el fuego donde se concentra toda la vida, toda la obra, toda la fe de los hombres y es en ella únicamente que los hombres encuentran su certeza porque ella es la fuente de una renovación perpetua de la vida, de la obra y de la fe.” (A, Banfi, 1968, p. 366).

La fenomenología trascendental resume el devenir de la teleología de la razón, porque explica que la determinación filosófica del mundo exige abandonar los prejuicios, las creencias y las opiniones que se han incubado en el estado de la actitud natural. La reducción trascendental plantea de golpe que el mundo uno que se muestra en la actitud

natural, tiene que ser re-semantizado a partir de una segunda actitud, la filosófica o reflexiva, la cual tomaría distancia del estado de normalización imperante en la actitud natural. La fenomenología estudiaría así la serie de intencionalidades que otorgan sentido eidético al mundo de la vida. La conciencia intencional continuaría en este sentido el proyecto de la filosofía moderna de establecer las condiciones de posibilidad de las representaciones del mundo, dejando abierta la pregunta por la constitución somática y material de la subjetividad. Así las cosas la fenomenología intencional o trascendental si bien asumiría el proyecto teleológico de la razón, sin embargo, silenciaría el devenir de la naturaleza, que como lo hemos argumentado desde la filosofía de la naturaleza de Schelling, no muestra precisamente la victoria de la razón sobre la sin-razón, sino, más bien, la impotencia de la ciencia al momento de explicar el mal en el mundo en relación con la libertad humana. En esta medida, haremos un giro más audaz al interior de la fenomenología, para reconocer que la idea de naturaleza como el devenir de la luz en la oscuridad cobra relevancia en la fenomenología material de Michel Henry. Este último giro nos permitirá conectar finalmente la idea de naturaleza dentro de un campo que explora las batallas entre los principios del bien y el mal, desde el lado oscuro de la conciencia. Una nueva filosofía de la naturaleza se plantea desde el psicoanálisis. La metáfora del búho de Minerva tomando vuelo tan pronto el ocaso llega, es una imagen que bien describe la situación de la fenomenología intencional, en su firme actitud de redimir a la humanidad en la noche del mundo, persistiendo en la vigilia y en la posibilidad real de que la filosofía asuma el papel de guía de la humanidad. Sin embargo, consideramos que llegada la noche, exige que la filosofía radicalice la manera de mirar el mundo, ya no haciendo valer la claridad sobre la oscuridad, sino reconociendo que la habitabilidad del mundo se constituye en la materialidad. Materia que se halla en tinieblas, y que pigmenta a la conciencia de un mundo onírico y de ilusión.

El devenir de la naturaleza en la inercia oscura de la materia: cuando el búho de Minerva se descubre en la vida onírica de la materia

Henry señala que en la fenomenología de Husserl se distingue claramente entre los contenidos materiales de la percepción y las impresiones subjetivas. Desde la perspectiva trascendental, la cual, establece las condiciones de posibilidad de objetivación de la percepción sensible, la intencionalidad vendría a constituir objetivamente a las impresiones materiales que registran los sentidos. Empero, los elementos sensibles, esto es, los registros materiales que capta la percepción en la actitud natural se encuentran desprovistos de intencionalidad. En la perspectiva de Husserl, se identifica un doble movimiento al momento de abordar el contenido *hylético* de la percepción sensible, pues, de un lado, la materia hace parte de la realidad misma que constituye el ser de lo que percibimos; de otro, este mismo contenido material carece de cualquier sentido intencional. De esta manera, la fenomenología se divide metodológicamente en dos orientaciones: en una, queda establecido que el contenido material de la percepción sensible constituye a la conciencia intencional que se encuentra afectada por el mundo, en otra, la perspectiva intencional, provee de sentido y dirección a la materia que perciben los sentidos. La materia, en sí misma no puede ser intencionalidad. Husserl reconoce en el §97 de *Ideas* que una vivencia es un compuesto entre los ‘momentos

hyléticos y las ‘aprehensiones que los animan’ (Henry, 2009, p. 43)

Sin embargo, la cuestión sobre la génesis de toda vivencia queda sin respuesta. Henry declara que para llegar a la subjetividad en un sentido absoluto se tiene que sobreponer la fenomenología ante la ambigüedad que genera el contenido *hylético* de las percepciones sensibles y la conciencia intencional. A partir de la diferencia metodológica entre *hyle* (materia) y *morphe* (forma intencional), se está poniendo en juego el sentido del archi-fenómeno, o fundamento sobre el cual emerge originariamente la conciencia objetiva. En la primera tesis que esboza Henry para sostener teóricamente una fenomenología material, se afirma lo siguiente:

A título de anotación preliminar, digamos aquí simplemente que la fenomenología material tal como la concibo resulta de esta reducción radical de toda trascendencia que libera la esencia de lo sub-yacente a la sub-jetividad en calidad de su contenido *hylético* o impresional” (Henry, 2009, p. 44).

En otras palabras, la reducción del mundo no declara que el contenido material de este ejercicio se encuentra en el movimiento intencional de la conciencia, en donde se presenta una cierta modalidad ‘trascendental’ en la comprensión del fenómeno (hacemos referencia a las formas que integran las actividades trascendentales de la conciencia como lo son el recuerdo, la imagen, la idea, la memoria, etc.), sino, que el contenido impreso en la piel misma (con ello hacemos referencia a las modalidades immanentes del *pathos* de la vida como la impresión, el afecto, el dolor, la caricia, el roce, el gozo, etc.), viene a ser el reducto fenomenológico que da noticia de una subjetividad, que antes de modular la representación del mundo, lo desea, sufre y lo padece. La evidencia del *ego* para la fenomenología material no viene dada mediante las autoafirmaciones de la conciencia, que, finalmente, constituye un mundo a la medida de las diversas aproximaciones intencionales al mundo de la vida, sino de las tonalidades, las impresiones, los registros sonoros, los ecos, los movimientos, en fin, la materia que termina por configurar a la misma conciencia intencional. Esta tesis conduce a la fenomenología material a re-pensar una reducción trascendental más radical que la practicada por Descartes, pues si bien es un ejercicio que pone en suspenso el mundo, no concluye finalmente que hay una cosa que piensa, sino, más bien, un contenido material de la cosa que constituye a la vivencia. El *cogito* cartesiano, es trastocado en su comienzo, pues el resultado de la actividad de la razón no es el sí mismo de la entidad pensante (hombre) sino aquello otro, diferente, que es materia y que permanece impreso en la piel. En esta medida, el origen del posicionamiento del *ego* en el mundo no se produce en la articulación o correlación entre la materia y la forma intencional, lo cual, da lugar a la aparición del pensamiento, y, en consecuencia, del el auto-posicionamiento del *ego cogito*. Es en el silencio de la carne que se afecta y padece, donde se manifiesta la génesis de la subjetividad.

Sin embargo, aquello que permanece en silencio ante la indecisión de si primero se dio el contenido *hylético* o la *morphé* de la conciencia intencional, es justamente el archi-fenómeno. La materia es el caldo de cultivo de una subjetividad afectada por el mundo. La definición del concepto de materia, se aproxima, en un sentido radical, a la

afectación somática que constituye la vivencia subjetiva:

El término materia designa primordialmente la esencia de la impresión o de lo originalmente y en sí idéntico a ella, la sensación. La materia es precisamente la materia de la que está hecha la impresión o de lo originalmente y en sí idéntico a ella, la sensación. (...) Hablar de ‘datos sensibles’, de ‘momentos hyléticos de la vivencia’, no supone otra cosa que atenerse al ‘color sensible’ (*Empfindungsfarbe*), a la pura impresión sonora reducida a sí misma, a lo que ella es en sí (la reducción es justamente la vuelta a las cosas mismas) y, de manera similar, al puro dolor, al gozo puro, a todas esas vivencias definidas por su carácter impresional así como delimitadas por él: una vez más no son otra cosa y, particularmente, en cuanto que pertenecen a la *hylé*, son por principio no intencionales.” (Henry, 2009 p. 46)

Henry se propone liberar a la materia de su relación con la forma intencional. Para ello, sugiere que la relación entre materia e impresión no sea entendida a la manera de un contenido objetivo, un dato sensible, sino, que, más bien, sea leída como una vivencia simbiótica entre el fenómeno (impresión) y su mostración (la impresionalidad). Desde Husserl, la intencionalidad convierte a la materia en el objeto de los posibles significados que se erijan para las vivencias. La materia no constituye como tal una vivencia sino es en relación a las ‘formaciones intencionales’. Esto deja a la materia en desventaja con relación a la intencionalidad, pues ésta última termina por limpiarla, acortando su alcance⁵ (escorzada), su riqueza fenomenológica: en este sentido la materia cumple su función de informar a la conciencia:

La materia no es la materia de la impresión, lo impresional y la impresionalidad como tales; es la materia del acto que la informa, una materia para esta forma. El darse de esta materia tampoco le pertenece: no es la materia misma la que da, la que se da ella misma, en virtud de lo que ella es, por su propio carácter impresional (Henry, 2009, p. 47).

Entre la conciencia intencional y la materia se establece una diferencia: el del mundo de representación y el de la impresión. Sería un engaño considerar que estos dos mundos en la fenomenología se encuentran distantes. Sabemos que la materia subordina su contenido a la intencionalidad, pero, el cuestionamiento del filósofo francés, señala que no es la tonalidad de la materia misma la que hace parte de manera plena en la donación de sentido que aflora en la intencionalidad. Más allá de señalar dos momentos de la correlación que configuran las vivencias, lo que queda como un interrogante es justamente la unidad de la subjetividad (cf. Henry, 2009, p. 48). Pero advirtamos que esta unidad no se configura en la síntesis que lleva a cabo el acto de reducción de la conciencia intencional, sino en la diferencia impresiva que constituye originariamente la conciencia material del mundo. La subjetividad sería pues la unida difuminada en la multiplicidad de las impresiones materiales. Hablaríamos en esta medida de subjetividades materializadas en tonalidades cromáticas diferentes y no en un modelo trascendental de subjetividad.

⁵ Escorzar es el verbo que emplea el traductor para referirse a la delimitación que hace la conciencia intencional.

Una cosa más. Los datos sensibles, la sensibilidad como tal, permanecen en el mundo de las percepciones primitivas de la conciencia. A juicio de Henry, el sentido fenomenológico que hace Husserl de la materia se explica a partir de los términos: estados afectivos, impulsos sensibles, afectividad y pulsación. Todas estas modalidades que constituyen el material de la intencionalidad, se convierten en “(...) datos sensibles de la percepción.” (Henry, 2009, p. 50)

¿Qué se quiere decir con la tesis de que la materia misma constituye a la impresión?, Esta hipótesis de trabajo que plantea Henry, propone identificar el elemento impresional en su estado puro (Cf. Henry, 2009, p. 51). Evidentemente, esta es una investigación que desde la fenomenología husserliana, en un principio, se encuentra en ciernes, en el sentido de que todo contenido hylético se subsume bajo la conciencia intencional:

Sin duda alguna, el hecho de que los datos impresionales se pongan en evidencia a partir del fenómeno de la percepción y por su mediación, el hecho de que se designen como ‘escorzos’, es decir, escorzos de las cosas precisamente, no es por azar: para la fenomenología histórica se trata de evitar un obstáculo desgraciadamente inevitable. En el caso preciso de la percepción, a la impresión le corresponde un correlato noemático. ¿Pero qué es de la impresión, nos preguntamos, cuando ya no se produce correlato alguno de este género? Ahora bien, esto es lo que sucede en el caso del sentimiento, del conjunto de las vivencias de la esfera afectiva, pulsional y volitiva. Resulta imposible definir un miedo, un placer, un deseo, una pura cabezonería de otro modo que por su modo carácter afectivo. (...) El golpe de mano de la fenomenología de Husserliana, tanto más brutal por inconsciente, radica en interpretar siempre y en todo momento el poder de revelación de lo impresional y afectivo como tal, de ‘esta función en contraste con el carácter informante’, es decir, de suyo excluyente de toda intencionalidad, como constituido precisamente por ésta. Tan pronto como la afectividad es considerada desde el punto de vista fenomenológico como relevante, no es en sí misma, por su afectividad, como lleva a cabo la obra de la revelación, sino en tanto en cuanto participa de la esencia general de la conciencia. En cuanto que es intencional (Henry, 2009, pp. 52-53).

La fenomenología material no es la misma fenomenología intencional. De hecho, Henry, considera que en Husserl la perspectiva trascendental (la indagación epistemológica sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento), convierte al contenido *hylético* en el referente sobre el cual se proyecta la conciencia intencional (como reza el *dictum* de la fenomenología husserliana toda conciencia es conciencia de algo). Sin embargo, la pregunta sobre la materia originaria, permanece en el misterio. Hay un comienzo desconocido, del cual emerge un contenido vivenciado y conocido. Y en este sentido, para Henry, lo trascendente no se encuentra solamente en el mundo conocido (intencional) sino en el desconocido, que si bien es originariamente ciego, es, empero, el que posee la luz y en donde la materia constituye toda mostración impresional. Lo trascendental no es el reducto de la intencional (la esencia), sino el contenido de la impresión en su estado puro.

Todo lo que se nos da está constituido (...). Pero lo constituido es de suyo necesaria y primordialmente algo no constituido. Todo es trascendente pero lo trascendente es de suyo primordialmente no trascendente. (...). La primera donación es misteriosa, es la *Empfindung*. Se trata en este caso de una cierta donación y un cierto algo dado, de tal modo que, aquí, lo dado es el modo de donación mismo: la afectividad es una y de manera idéntica tanto el modo de donación de la impresión como su contenido impresional o trascendental en un sentido radical y autónomo- (Henry, 2009, p. 57).

No obstante, en el §86 de *Ideas I*, hay indicios teóricos para constituir a la fenomenología material en una disciplina independiente. La primera condición que establece Henry para esta fenomenología, parte del presupuesto de que la materia ya no está subordinada a la intencionalidad, sino, que, entra directamente a configurar el sentido de la donación de las cosas, esto es, haciendo énfasis en un análisis fenomenológico donde se descubre que los fenómenos se muestran en el cómo de la donación: “(...) los objetos de la percepción trascendente sólo se nos dan a través de sus apariciones sensibles, de tal modo que estos datos desempeñan propiamente un papel de fundamento para la donación de todo objeto percibido.” (Henry, 2009, p. 58)

De esta manera se invierten los papeles, pues la *hyle* ya no es el contenido ciego que informa a la intencionalidad. Dicho de otro modo, la materia no es el objeto de la modulación de la conciencia, sino “(...) las materias impresionales, según el juego de su presentación, las que dictan a la *nóesis* las modalidades de su propio cumplimiento.” (Henry, 2009, p.58.)

Una cuestión que no puede quedar en mora para la fenomenología material, es la pregunta por la manera en que están dados los datos que constituyen a la vivencia. En otras palabras, se trata de averiguar la cuestión sobre lo que antecede a la materia, y que es, de hecho, su condición de posibilidad (¿Dios, el ser, el inconsciente?). En principio, este origen no se encuentra en la conciencia intencional. De hecho, si el sentido de la intencionalidad en *Ideas I* alude a la visibilización de las cosas, entonces, tal fenomenología permanece atrapada en los laberintos de la racionalidad (Cf. Henry, 2009, p. 60). Lo que se sale de la intencionalidad (continúa Henry los comentarios a *Ideas I*) son ‘flujos de sensaciones’ ‘complejos psíquicos’, ‘complejos de contenido’- que existen pero que carecen de significado, todos ellos, procesos que hacen parte del flujo de las vivencias o los torrentes de conciencia. Estos contenidos materiales percibidos por la impresión, pero escorzados, delimitados por la conciencia, permanecen mudos, silenciados por una conciencia intencional que no sabe cómo clasificarlos. Henry acoge la caracterización husserliana que señala que dichos contenidos vagan libremente, pues generan múltiples aprehensiones. El contenido material, los flujos de impresiones son ilimitados y en ello radica su libertad. La pregunta que indaga sobre el origen de las donaciones hyleticas tiene dos salidas: una, reconocer la auto-donación de la materia, pues su carácter libre explica esta misma capacidad autónoma para generar significados, distinguiendo aquí mismo el caos y la multiplicidad que explican su génesis, o, de otro lado, retornado a la fenomenología formal-clásica, donde se declara que el contenido material depende de la intencionalidad que ordena la multiplicidad de los flujos de

sensaciones (Henry, 2009, p. 61).

Una tercera salida baraja el filósofo francés. Y tiene que ver con el tiempo. Los oscuros parajes que experimenta la conciencia en relación con el tiempo, determinan el origen de los contenidos hyléticos. El tiempo sería la clave para entender el problema sobre el origen de la materia:

La constitución del tiempo mismo, del tiempo fenomenológico inmanente, es la constitución original, que constituye todos los elementos subjetivos a su vez constituyentes del mundo y del tiempo que le pertenecen: ella es la archi-constitución que lleva a cabo la archi-donación. Lo que quiere decir: La archi-donación es una archi-constitución, es la archi-constitución del tiempo. La temporalidad es el archi-ek-stasis que constituye la archi-fenomenicidad. La archi-donación, como archi-constitución, como archi-éxtasis del tiempo, atañe precisamente a la impresión, a la *hyle*, pues ella es su propia donación, su auto-donación a sí misma de tal manera que esta donación no es una auto-donación: aquello que da no es la Impresión misma sino la Archi-intencionalidad (Henry, 2009, p. 62).

A pesar de que en el presente estudio el tiempo no será la categoría sobre la cual se fundamente ontológicamente la impresión, pues como lo muestra indistintamente en el análisis que dedica a las *Lecciones* de Husserl, permanece subordinada a la conciencia, conviene señalar, aquellos puntos críticos que el filósofo francés resalta como obstáculos metodológicos para la misma propuesta de una fenomenología material.

Relacionar la impresionalidad con la conciencia de la temporalidad es una tesis que Henry cuestiona en las *Lecciones de 1905*, donde Husserl aborda la problemática entre la fenomenología y el tiempo. Para Henry, este texto es uno de los más bellos de la fenomenología, entre otras cosas porque en él aflora la inaudita afirmación de que “(...) la Impresión es aquello que da principio al principio que hace ver toda cosa, aquello que revela originalmente la intencionalidad a sí misma.” (Henry, 2009, p. 65). Lo que llama la atención a Henry de dichas lecciones, es justamente el papel que le asigna Husserl a la impresión, la cual, deja de ser aquella actividad informadora de la intencionalidad, para ser entendida, ahora, como la matriz desde la cual brota la donación de sentido fenomenológico:

En efecto, la tesis según la cual la *conciencia es impresional* tiene y debe tener un alcance absolutamente general, significando no sólo que siempre y en todo lugar –sin que, por otra parte, se sepa por qué– la conciencia se encuentra afectada impresionalmente, sino que la impresión, mejor dicho, la impresionalidad constituye la conciencia misma, a saber, la fenomenicidad pura como tal, la materia y la sustancia fenomenológica de la que está hecha y, así, la fenomenicidad original de todos los fenómenos (Henry, 2009, pp. 65-66).

La reducción que plantea Husserl en sus *Lecciones*, no se limita a ser una descripción pura del dato material que retiene la impresión. No encuentra Henry que en la impresión husserliana se identifique la auto-afección radical del contenido *hylético*; más bien, Husserl entiende que la impresión y el dato material se experimentan bajo la conciencia del presente: entendida como la ‘conciencia originaria’, que hace referencia a la ‘conciencia interna del tiempo’ donde se hace presente la experiencia de la temporalidad bajo una impresión primitiva o ‘sentir originario’ (Henry, 2009, p. 68). La impresión originaria se reduce a la conciencia del tiempo, esto es, a la misma experiencia de la temporalidad, y que en algún momento sometió a crítica Peursen⁶ en los famosos *Cahiers de Royaumont*. Cuestiona el filósofo francés del sentido que le otorga Husserl en sus lecciones a la impresión, su marcada inclinación hacia una conciencia del presente, a una intencionalidad, que hace ver el dato de la impresión. La cuestión sobre la ‘carne afectiva’ de la impresión misma permanece oculta, ante el predominio de la conciencia originaria del tiempo presente (Henry, 2009, p. 68). Al ser entendida la impresión originaria como conciencia del tiempo presente, ésta actividad pierde el contenido ontológico que provee la ‘realidad real’ (Henry, 2009, p. 69). Al contrario, para nuestro filósofo, la experiencia del tiempo en su presente no es la causa que resume el contenido de la impresión misma, sino más bien su efecto, pues tomando por caso la experiencia del dolor, no hay ningún manual de instrucción o forma intencional que describa en su viva experiencia, las diversas patologías carnales y los sentimientos implicados en el dolor mismo, en tanto que impresión somática primitiva y originaria. La conciencia originaria del tiempo no se encuentra en la conciencia del tiempo presente, sino en la impresionalidad y la afectividad misma (Cf. Henry, 2009, p. 69). El análisis que plantea Henry de la manera como en las *Lecciones* de Husserl se aborda la impresión, lo llevan a concluir que dicha actividad permanece atrapada en el mundo de la representación del sentido (de la intencionalidad) y no en el de la experimentación (de la impresionalidad) (Henry, 2009, p. 69). La indigencia ontológica (expresión que acuña Henry para referirse a la ausencia de ‘carne afectiva’ que permea a la teoría de la impresión desde la *fenomenología de la intencionalidad*), que es la experiencia originaria del tiempo, se desvanece en el ahora de la temporalidad. Para cada experiencia impresiva, que es la misma conciencia del tiempo presente, hay una secuencia, un tiempo en el calendario, pero no un acto originario donde se descubra la subjetividad a sí misma (Cf. Henry, 2009, pp. 77-78).

Sin embargo, el último registro de aquello que ha calado en el fondo de nuestro corazón se desvanece en el pozo profundo del inconsciente. Y en la inercia, en el no-ser, en la caída, no hay nada...sin embargo, Henry, percibe en aquella oscuridad del no-ser la matriz genuina de la vida (Henry, 2009, p. 70). Efectivamente, mientras que la conciencia del tiempo permanece atrapada en las modalidades clásicas de la temporalidad (antes, ahora y futuro), lo que no cambia, en la impresión misma es la vida a la cual remite toda impresión del dolor y del gozo, en tanto que

⁶ Van Peursen (1968) considera que en la fenomenología de Husserl, la subjetividad no va más allá de ser pensada desde una perspectiva funcional del conocer, es decir, que en la indagación por el proceso del conocimiento se distingue entre el yo concreto y el yo consciente. Esta distinción se materializa cuando Husserl entra a examinar el problema del tiempo. Efectivamente, la conciencia del tiempo no se da a partir del yo concreto. Entre los dos sujetos, la conciencia objetiva del tiempo se conquista mediante una puesta entre paréntesis del primero, es decir, de una reducción trascendental del yo concreto, dejando al yo consciente en una reflexión pura del tiempo mismo (temporalidad). El resultado de esta reducción es un proceso de conocimiento fruto del *ego* trascendental, o como lo denomina Peursen, un ego que se entiende como “[...] una operación subjetiva y anónima, que implica su manifestación en la identificación objetiva del tiempo” (Peursen, 1968, p. 178.) Para Peursen la definición inmanente del tiempo subjetivo es propiamente una invención de la fenomenología ontológica de Heidegger, que se distancia de la investigación fenomenológica de Husserl, la cual, sigue el problema desde el horizonte trascendental.

hace patente no el dato material de la conciencia del tiempo, sino la manifestación absoluta de la experiencia de sí de la vida:

Así, la vida es variable, como el Euripo, de tal modo sin embargo que a través de sus variaciones no cesa de ser la Vida, y ello en un sentido absoluto: es la misma Vida, la misma experiencia de sí que no cesa de experimentarse a sí misma, de ser-absolutamente la misma, un solo y mismo Sí mismo. Cuando decimos que la vida cambia, que este Sí mismo se transforma; queremos decir: lo que experimenta esta experiencia de sí se modifica pero en esta modificación ella no cesa de experimentarse a sí misma, y es justamente ahí, en el cambio lo que no cambia ¿Qué es lo que no se modifica en la vida impresional, la cual no cesa de sufrir nuevas impresiones, de suerte que siempre vuelve de nuevo una nueva impresión? Aparentemente, que la nueva impresión que viene es y será ella también una impresión. Lo que se requiere para su venida es lo que está siempre ya ahí ante ella, y que permanece tras ella, no la forma vacía de un yo pienso o la mirada extática de lo por venir, sino la auto-afección radical de la vida en su efectividad fenomenológica y respecto a la cual toda «nueva impresión» no es sino una modalización. En lo que atañe a nuestra vida no hay, no hay nunca ahora absoluto alguno, que recaería enseguida en el pasado, sino sólo esta vida siempre cambiante y siempre la misma. De este modo, no somos ese polichinela que tendría un pie en el ser y otro en la nada (Henry, 2009, p. 89).

Mientras que la relación entre temporalidad e impresión en el Husserl de las *Lecciones* de 1905, deja a la materia como el último reducto de la oscuridad y del no ser que no puede ser apresado plenamente por una conciencia intencional, si no es a partir de un relato que orienta las experiencias en el antes, el ahora y el futuro, en Henry la impresión emerge de la vida, que edifica la experiencia, acrecentándola en el devenir que caracteriza al mundo de la vida...devenir que no se entiende como el caos de la multiplicidad, sino como el ensanchamiento, el enriquecimiento, la auténtica emancipación de la vida, en tanto que las nuevas impresiones que se desatan en el remolino que produce el flujo de las aguas en el río heraclíteo (mundo de la vida que definió Husserl en *Krisis*), consolidan la experiencia, y con esto, la auto-afección de la subjetividad. Nuevas modalidades de la existencia identifican a esta vida que se auto-impresiona, y se resiste a la determinación de un tiempo que vendrá, y son la fuerza, la pulsión, la lucha y el cuerpo. El soma que se experimenta a sí mismo, es el sentimiento embriagado, de tal manera que en su intensidad la conciencia y el *pathos* de la vida se identifican. La conciencia no es conciencia de algo sino pulsión que se arroja plena y absolutamente al poder ciego de la vida (Henry, 2009, pp. 90-92). Las leyes que rigen a la fenomenología material no provienen de la conciencia intencional, sino de la vida misma, una tierra inexplorada para la fenomenología.

Conclusiones

Ahora bien, ¿cómo esclarecer las impresiones materiales que se incrustan en la carne como punzones que lesionan y laceran el cuerpo, y, las cuales, en principio, se escapan ante las pretensiones clasificatorias de la conciencia intencional?, ¿cómo entender el advenimiento de la vida en el dolor que causa la impresión de una herida en el cuerpo mismo?, ¿acaso no es la nada la que se hace patente en la experiencia vital del dolor o el placer, y no la luz de la intencionalidad?, ¿de qué manera la vida inconsciente se convierte en el testimonio de esta fenomenología material de la impresión pura?

Michel Henry sostiene que los registros de la materialidad, por ejemplo los que se desatan en el propio cuerpo, se escapan de las pretensiones de objetividad y de temporalidad que caracterizan a la conciencia intencional. En esta medida cabría preguntar si otras lógicas o gramáticas distintas a las de la conciencia intencional podrían explicar la manera como se manifiesta esta materialidad. Así las cosas, resulta alentadora la hipótesis que afirma que es la vida inconsciente el escenario a partir del cual se desplegarían libremente los flujos de conciencia que se resisten al poder clasificatorio de la conciencia intencional. Considerando al psicoanálisis como el relato ideal para interpretar el lenguaje equívoco de la materialidad impresiva, Henry reconoce que el inconsciente “(...) es el nombre de la vida” (Henry, 2002, p. 308). En otras palabras, Freud, como precursor del psicoanálisis, es el heredero de una tradición vitalista de la conciencia, que siguiendo las huellas de las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche, se posicionarían en la crítica a la filosofía de la representación, pues todos ellos harían parte de “(...) esa corriente subterránea que, en el seno mismo de una filosofía que confía el ser a la exterioridad, al conocimiento y, finalmente, a la ciencia, trabaja encarnadamente por reconocer y preservar, por el contrario, el dominio de lo invisible, la fase oculta de las cosas”(Henry, 2002, p. 308).

Si bien la vida inconsciente que se concreta en los sueños, en los flujos de conciencia, en las patologías, en los relatos y las imágenes que aparecen de forma invertida o contrarias a un orden secuencial, en fin, este conjunto de impresiones materiales vitales que advienen a la subjetividad, invisibiliza al poder ordenador de la conciencia, sin embargo, visibiliza los modos existenciales donde la vida humana aparece sin más. Ahora bien, Henry cuestiona las pretensiones del psicoanálisis de reducir a las ‘significaciones ideales’, todo el conjunto diverso de impresiones que emergen de la ‘intuición de la vida’. A su vez, esta intuición no menta ningún tipo de significación ideal, porque es ella misma la mostración pura, esto es, la esencia de su manifestación. Esta especie de ‘misticismo de la vida’, que subyace en la lectura de Michel Henry al talante fenomenológico del inconsciente freudiano, se expresa en un verso que toma el francés del poeta Angelus Silesius: “al no tener sentido, la vida no tiene respuesta a la cuestión del sentido. La vida es parecida a una rosa: “La rosa es sin porqué, florece porqué florece, no se preocupa de sí, no desea ser vista.” (Henry, 2002, p.317)

Otra es la versión que propone Paul Ricoeur en su obra *Freud: una interpretación de la cultura*. Para el francés la filosofía piensa el psicoanálisis como una disciplina reflexiva que despliega una analítica de la experiencia. Es

reflexiva porque su objeto de estudio gira alrededor de una manera de interpretar y de leer la vida anímica del sujeto (conviene señalar que Ricoeur reconoce que el psicoanálisis interpreta y hace también fenomenología de la experiencia humana). Es analítica porque propone una lógica para estudiar su principal objeto de estudio: las experiencias anímicas. En esta medida, Ricoeur distingue que la analítica de la experiencia se estructura a partir de dos movimientos: uno arqueológico, que haría el relato concreto de las regresiones que hicieron parte de la historia del yo, y otro teleológico, que explicaría las progresiones del mismo, el cual, siguiendo el modo de proceder del método fenomenológico, establecería las variables ascendentes que darían cuenta del discurrir de la conciencia afectada. Regresión y progresión serían los dos momentos dialécticos que conformarían la lógica de la experiencia que domina en el psicoanálisis.

La lógica de la experiencia que propone Ricoeur para pensar las relaciones entre filosofía y psicoanálisis, es cuestionada por Henry a partir de una descripción ontológica de la vida inconsciente. Esta descripción radicalizaría el valor metafísico de la mostración silente del fenómeno de la vida invisible, a diferencia de una filosofía de la subjetividad atada al relato regresivo y progresivo de la vida humana. La fenomenología material continuaría la tarea de las descripciones de la vida impresiva, ya no desde el diagnóstico clínico, ni del relato arqueológico y teleológico, sino más bien, desde la mostración fenoménica de la vida en su aparecer puro. Este aparecer se encuentra plagado de unas modalidades que no son precisamente los de la representación (como el recuerdo) sino los del deseo, el afecto y la imaginación (cf. Henry, 2002, pp. 324-325). El deseo, por ejemplo, ya no sería el testimonio del incumplimiento de un recuerdo no realizado en el pasado, sino más bien el ‘cumplimiento’ de una experiencia sensible, esto es, la consumación pasional que se realiza en “(...) una procesión de símbolos y fijaciones imaginarias cuya proliferación se ofrece al juego, él mismo interminable, del análisis” (Henry, 2001, p. 325). El estudio del mundo de la vida que determina la vida inconsciente no se encuentra en el conjunto de las cosas visibles, sino más bien en el de la vida onírica de las ilusiones y las ficciones: “Es preciso partir a la búsqueda del yo (moi) en el bosque de los signos, las alusiones, los disfraces, en un mundo en el que jamás está.” (Henry, 2002, p.325).

Bibliografía

- Banfi, Antonio. (1968). *Husserl y la crisis de la civilización europea*. Pp. 355-368. En: Husserl. Tercer coloquio Filosófico de Royaumont. Paidós. Buenos Aires.
- Cardona, Suárez Luis F. (2002). *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling*. Comares Granada y PUJ. Bogotá.
- G. S. Kirk J. E. Raven y M. Schofield. (1987). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica*. Gredos. Madrid.
- Heidegger, Martin (1996). *Schelling y la libertad humana*. Monte-Ávila editores. Venezuela.

Henry, Michel. (2009). *Fenomenología material*. Ediciones encuentro. Madrid.

Henry, Michel. (2002). *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*. Ediciones síntesis. Madrid.

Husserl, Edmund. (1981). *La filosofía en la crisis de la humanidad europea. En: La filosofía como ciencia estricta*. Nova. Buenos Aires.

Husserl, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción y estudio preliminar Julia Iribarne. Prometeo libros. Buenos Aires.

Ricoeur, Paul. (2009). *Freud una interpretación de la cultura*. Siglo XXI editores. España.

Mussil, Robert. (2006). *Diarios*. Random house Mondadori. Bogotá.

Safranski, Rüdiger. (2010). *El mal o el drama de la libertad*. Tusquets editores. Barcelona.

Schelling F. W. J. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Anthropos. Barcelona.

Van Peursen, C. A. (1968). *La noción de tiempo y de ego trascendental en Husserl*. Pp. 175-185. En: Husserl. Tercer coloquio Filosófico de Royaumont. Paidós. Buenos Aires.

