

MICHEL HENRY

LA ESENCIA DE LA MANIFESTACIÓN

Traducción anotada de
MIGUEL GARCÍA-BARÓ y MERCEDES HUARTE

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2015

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication
de l'Institut français / Ministère français des Affaires étrangères.

Esta obra se benefició de los Programas de ayuda para la publicación
del Institut français / Ministerio francés de Asuntos Exteriores.

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujeron Mercedes Huarte Luxán y Miguel García-Baró
del original francés *L'essence de la manifestation* (42011)

© Presses Universitaires de France

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2015

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563

ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1895-3

Depósito legal: S. 93-2015

Impreso en España / Unión Europea

Imprenta Kadmos, Salamanca

ALABANZA DE MICHEL HENRY

MIGUEL GARCÍA-BARÓ

En el momento presente, el capítulo central de la filosofía primera es la crítica del pensamiento de Martin Heidegger en los continuadores de la filosofía fenomenológica (los cuales, por cierto, se niegan a ser catalogados dentro del excesivamente ancho campo de la llamada hermenéutica). Los dos principales protagonistas de esta crítica son Michel Henry y Emmanuel Levinas, que parecen haber establecido las bases de sus propuestas independiente aunque simultáneamente. En la perspectiva sistemática, la *Esencia de la manifestación*, que es el libro más importante y ambicioso de Henry, puede situarse antes que *Totalidad e infinito*, el texto más logrado y unitario de Levinas, pese a que el orden cronológico los sitúa al revés: *Totalidad e infinito* se publicó en 1961 y *Esencia de la manifestación*, en 1963.

Me atrevo a proponer esta transgresión del orden cronológico porque el sentido global de esta evolución es el siguiente: tanto Henry como Levinas parten de la aceptación, en principio, de que Heidegger ha superado ciertas limitaciones de la fenomenología de Husserl, al menos tal como se entendía ésta en los últimos años de la vida del gran filósofo. En esencia, esa superación habría consistido en liberar el trabajo de la filosofía primera de todo planteamiento trascendentalista, para volver a entenderla como ontología, puesta toda ella a la luz-tiniebla de la *diferencia ontológica* (entre el ser y lo ente o los entes). La filosofía trascendental se limita a señalar condiciones de posibilidad lógicas o subjetivas; la ontología, naturalmente, es acceso al ser mismo como última condición.

Henry, sin embargo, ve que las cosas mismas, los fenómenos mismos, exigen la conversión de la ontología en una edición nueva y radicalizada de la fenomenología. El hombre mismo, la vida en él, no se debe interpretar como un ente en el interior del horizonte del ser, sino como la esencia misma a partir de la cual el ser, en su diferencia respecto de los entes, se proyecta y se funda. Por su parte, Levinas también piensa la estricta necesidad filosófica de retroceder desde el ser a lo que en principio se tomaría como un mero ente (*el hombre*, también

en este caso); pero no para quedarse con la descripción (que también él lleva a cabo) del modo en que el hombre domina sobre el ser, sino para avanzar a nuevos avatares del existente, que terminan por mostrar cómo la *diferencia ética* es primordial respecto de la *diferencia ontológica* y, por lo mismo, también respecto de la *ontología fenomenológica radical* ofrecida por Henry.

La fenomenología es el estudio del aparecer mismo de cuanto aparece (y también, por ello, de cuanto en general aparece); pero se la puede practicar con el presupuesto de que aparecer, ser fenómeno, es en realidad ser apariencia de lo para siempre oculto; o bien se la puede practicar prescindiendo del todo de este supuesto y más bien considerando que cuanto haya que decir y saber se tomará del aparecer mismo. Realizar la fenomenología como ontología (o la ontología como fenomenología) es lograr fundar que *aparecer* es en realidad lo mismo que *ser* (aunque para ello se deba modificar radicalmente lo que en principio pensamos sobre el aparecer y sus formas).

El programa de Henry consiste, pues, en la realización de la ontología como fenomenología (y no como hermenéutica, según la obra de Heidegger); el programa de Levinas trata de llegar aún más lejos: la filosofía primera no puede limitarse a la fenomenología como ontología, sino que es realmente una *ética primera*, incluso una *religión* (no en el mismo sentido que el término tiene habitualmente, sino en otro análogo), donde la *alteridad* y, sobre todo, los *acontecimientos* resultan las bases no monistas, no «fundacionalistas», de la vida fenomenológica. De este modo, Levinas abre el camino para la integración plena en este nuevo pensamiento fenomenológico en tensión con la trascendencia, por ejemplo, de la(s) filosofía(s) de Sören Kierkegaard y sus múltiples apócrifos, y de los ensayos metafísicos rusos en lo que Nicolái Berdiaev llamaba una *ética escatológica* (pienso tanto en este autor como, sobre todo, en Lev Chestov y en el común maestro, Vladímir Soloviov). También Miguel de Unamuno se recupera así para esta forma actual de filosofía de la existencia, que no somos pocos en practicar.

La insuficiencia de Edmund Husserl (o, más bien, de múltiples interpretaciones de su obra) reside en haber planteado la *diferencia fenomenológica* (entre el acto de la conciencia y su sentido noemático, o sea, su objeto, pero entendiendo esta palabra con tanta amplitud que acoja también a los correlatos intencionales de la voluntad y el sentimiento) sin comprensión cabal de la revolución en ontología que ella implicaba.

En efecto, si se entiende la *intencionalidad* de la conciencia o, mejor dicho, del acto de la conciencia, como una peculiar propiedad de un ente, por la cual este ente se vierte al descubrimiento de todos los demás

que son posibles, surgen múltiples problemas que se dejan atrás como si no fueran enigmas radicales, de los cuales precisamente tiene que ocuparse una filosofía primera de verdad digna de este nombre.

El primero de estos problemas es que hay, pues, que suponer que cierta *ontología formal* o general es en realidad la propia filosofía primera, puesto que la conciencia, su acto, la intencionalidad y su correlato se entienden desde el principio como, respectivamente, una totalidad, una parte de esta totalidad, y una relación de esta parte con otra parte de una totalidad distinta. Incluso, en última instancia, deberá suponerse que la totalidad a la que pertenece el correlato de la conciencia (el *mundo*) abarca por completo a la conciencia misma y al ente (el hombre concreto) en el que esta conciencia figura, a su vez, como una parte. De hecho, este es el planteamiento explícito de los primeros trabajos de la filosofía fenomenológica: los de Franz Brentano (que por esto se decía un aristotélico, aunque incorporando los métodos de Descartes y Locke en sus análisis), Carl Stumpf, Kasimir Twardowski, Alexius Meinong, Anton Marty y el joven (hasta los cuarenta y cinco años de su edad, más o menos) Edmund Husserl.

Precisamente las *Investigaciones lógicas*, de Husserl (1900-1901), estaban destinadas a hacer vacilar, pese a las declaraciones en contrario del autor y los capítulos de autointerpretación que contiene su libro, este realismo sin duda ingenuo (Brentano era tan adversario de Kant que parece haber reflexionado poco en que también el «dogmatismo» de Aristóteles, Descartes y Locke tiene problemas fundamentales; pese a que es justamente Brentano el primero que comprende, desde los idealistas, que la versión de Descartes racionalista se enfrenta a lo que de hecho es el trabajo básico de la Primera Meditación *de prima philosophia* del mismo Descartes).

Este papel de inicio de algo nuevo les estaba reservado a las *Investigaciones lógicas* debido a que tomaron como su tema la verdad, o sea, *la vivencia de la verdad*. La propia ontología formal o general (en su versión más extensa, la *lógica pura*, cuyo sistema debía ser preparado precisamente por estas *Investigaciones*) tiene como condición de su posibilidad, como *esencia* suya (en la hegeliana terminología de Henry), su *verdad*, su fenomenicidad, su ser-objeto. ¿Puede entenderse la misma verdad, la misma esencia, de la ontología general en puros términos de ella, en puros términos de ontología general, de teoría general de las partes y los todos, o de la sustancia y sus accidentes?

Husserl extremó hasta lo heroico el esfuerzo de responder que sí a esta pregunta que no llegó a plantearse en las páginas mismas de su libro, aunque todo él está a la luz (o la sombra) de ella. Si fundo expresiones de este texto con otras tomadas de las posteriores *Ideas*, puedo resumir la

cuestión en estos términos: la razón es el género de los actos intencionales que alcanzan plenitud intuitiva, ya sea en el dominio básico de la presentación y lo teórico, ya en los dominios superiores de los sentimientos y la volición y la acción. La existencia de actos de la razón en todos estos campos es un hecho elemental que descubren las descripciones fenomenológicas. Estas deben contar siempre con la tensión que de por sí sola se establece entre cualquier referencia intencional o acto y su correspondiente plenitud intuitiva o evidencia (una teleología que va de suyo, que es natural). Reducir la razón a la razón científica o, menos aún, a la matemática, es un error capital de las construcciones sistemáticas de la filosofía moderna, al menos desde Guillermo de Occam.

Pero el problema está en que los actos de la razón, las intuiciones plenas, las evidencias, en la medida en que se entiende que son *referencias intencionales*, o sea, referencias que ligan al sujeto con el objeto, a la conciencia con el mundo, sólo pueden mostrar entes particulares (aunque se trate de entes «universales», no dejará de ser *un* universal, o *un* pequeño trozo de trama de universales, lo que se vea con evidencia). Las intuiciones racionales escogen, por así decir, su objeto de en medio de la vasta multiplicidad de los entes, pero no pueden volver evidente toda esta multiplicidad al mismo tiempo o, mejor dicho, todo el infinito horizonte dentro del cual se establece o cabe la multiplicidad de los objetos. Por ampliamente que se entienda el concepto de objeto, el mundo como tal, el horizonte de la visibilidad de todos los entes, no cabe que sea también evidenciado por la razón en una intuición plena (y aún se verá que hay una imposibilidad no sólo descriptiva sino de principio si se cree de antemano que el acto de la razón, la razón y toda la conciencia y todo el hombre son partes o entes del propio mundo). Como ha escrito Henry en el párrafo 3 de *Esencia de la manifestación*, la intuición comporta una esencial *finitud*, de cuyos alcances escapa enteramente la «esencia» del horizonte de la intuitividad posible: el mundo. La conciencia del mundo será siempre no intuitiva o hasta confusa.

Pero si hay este horizonte y la intuición no lo recoge, es precisamente porque de ninguna manera la intuición le es adecuada; y en este caso no cabe ya la posibilidad de relacionar razón y mundo como los dos polos, mutuamente adecuados, de una correlación trascendental, en la que, en última instancia, la razón es la donadora de su sentido al mundo, la esencia del mundo (como los idealistas clásicos alemanes quisieron y procuraron construir con la complejidad de la metodología «dialéctica»).

De la verdad predicativa retrocede, sin duda alguna, la fenomenología a la verdad pre-predicativa u óptica: a la intuición adecuada o cuasiadecuada del ente que después se explicita en su riqueza mediante las

sucesivas predicaciones. Pero ahora se descubre que lo que realmente da su capacidad de ser intuido al ente, lo que realmente es el fundamento o esencia de la verdad óptica, no es la conciencia como campo trascendental. El acto de la intuición no es la verdad ontológica de los entes, sino que lo es el mundo mismo. El ser de los entes, incluido el del ente que es el sujeto con su conciencia, la verdad ontológica, no es el ente particular que es el sujeto consciente, sino que lo es el mundo mismo como horizonte y, mejor todavía, la obra de abrir este horizonte, la obra por la que el ser abre el mundo como horizonte de la presencia posible de los entes, como *chaos* hesiódico primordial.

En la perspectiva humana, el ser, la esencia de la verdad, como no es ningún ente, sino la condición de posibilidad de la presencia de todo ente, resulta entonces una *nada*, pero no una nada simplemente negativa, privativa o estática, sino una nadificación o aniquilación de todos los entes que, al mismo tiempo, es la esencia de todos ellos. La nadificación o aniquilación es justamente la apertura del gran quiasmo que llamamos mundo, en el sentido de horizonte de presencia de todos los entes, incluido yo mismo. Esta nada activa, esta acción de negación, es la obra interna del ser; el cual, por esto mismo, queda descrito básicamente como *el acontecimiento impersonal* y, en general, no óptico en absoluto, que domina con poder ilimitado sobre los entes, a la vez que los protege de la disolución que él mismo practica. En efecto, disolviendo toda efectividad óptica es como el ser, este movimiento o acontecimiento impersonal, hace precisamente ser a todo ente efectivo, a toda efectividad o realidad. El hombre es tan sólo el ente en el que se revela esta operación de apertura, el ente que se ve forzado a vivirla y para el cual únicamente hay horizonte del mundo, entes, ser, verdad.

El ser es entonces indigencia, comparado con los entes cuyo ser él (ello) es. No es nada presente, sino tan sólo la presencia. Es la identidad del ser y de la nada nadificante. Es la trascendencia.

Por lo tanto, a la captación humana de la verdad ontológica no se la puede llamar intuición o evidencia racional. Es un apropiarse obligatorio, supra-esencial, infinitamente antiguo, irrepresentable. Antes hablábamos de conciencia confusa, y ahora parece que estamos hablando de conciencia lateral, *en parergoi*; pero tenemos otra posibilidad más, incomparablemente más concreta y plena, para describir lo que realmente sucede: referirnos a las tonalidades o temples afectivos en los que nos encontramos cuando sólo creemos estar referidos a los entes —cuando creemos que con las verdades ópticas, las evidencias racionales, nos basta— y ahora que intentamos la imposible representación del ser mismo de los entes. Sin duda, nuestras primeras palabras recordarán a las del vocabulario de los místicos, sobre todo, los místicos negativos: se

trata de renunciar, de desprenderse, de dejar ser al ser, de desasirse. Hay que soltar (*Gelassenheit*), dejar ir, ver alejarse, ver cómo el gran quiasmo se abre y distancia, aniquila a la vez que protege, niega en el mismo movimiento en que da. Angustia de la nada, escalofrío esencial, sentimiento de inhabitabilidad y vagabundeo, tedio de no asir nada, muerte vivida como tal, caída de los consuelos de los entes, insignificancia de lo óntico. Y si nos mantenemos en esta incomfortabilísima posición (de la que el hombre tiende a huir más que de la peste), como experimentando la destrucción-donación, el asalto-protección, el desamparo-albergue de nuestro extraño ser intermedio, como colgado entre el bullir de los entes y el vacío del ser, como siendo nuestra esencia la apropiación del ser mismo por el que somos y por el que todo es, ¿no venimos a ser la verdad de la verdad ontológica?

Justamente aquí, donde Heidegger termina, comienza la reflexión de Henry.

Más acá de la verdad ontológica, antes que ella misma, como la supra-presencia que es el fundamento esencial de la presencia por la que son presentes, son y son verdaderos todos los entes, está la *verdad originaria*, que no es otra que *yo mismo*. Yo mismo entendido no, desde luego, como un ente del mundo, ni como el mundo, ni como la identidad del ser y la nada o la obra o la apertura del ser, sino, por lo pronto, en alguna misteriosa no-homogeneidad con el ser. Y si digo que también yo tengo ser —¿y por qué no lo diré, si precisamente esta comprensión del ser es la originaria?—, entonces diré que empiezo a verse dibujar ante mí los confines de cierto elemental, primordial, *dualismo ontológico*: el *ser del ego* no es homogéneo con el ser del mundo.

La sorpresa es que con este movimiento, cuya plausibilidad ya se ve, pero cuya necesidad deberá fundarse mejor, en realidad regresamos a lo que Husserl, aunque no supiera terminar de expresarlo bien, había entendido; y que no tiene por qué diferir de lo que ocurrió antes que él a Descartes, a Fichte, a Maine de Biran sobre todo. Y aún más claramente a Kierkegaard y a los místicos. Henry, de entrada, prefiere hablar la lengua de Husserl: si la verdad del hombre (o del «archihombre», como decía Husserl anciano, para no caer en el círculo de reducir la verdad ontológica a mucho menos que sí misma) es más originaria que la verdad del ser; si la inmanencia es más originaria que toda trascendencia y hasta es la esencia de la trascendencia, la esencia del ser en el sentido que en Heidegger es exclusivo, monístico; entonces nos encontramos en algo así como una *mónada*, sólo que habitada por una incalculable riqueza, señalada por los grados mismos que hemos visto que exige el término capital de la filosofía: el término *verdad*.

Conservaremos, sin embargo, algunos factores ya presentes en la descripción de Heidegger: no podremos llamar racional, evidente, intuitiva ni intencional a la verdad originaria, precisamente porque no debe nada a la trascendencia.

En segundo lugar, como los entes en el horizonte de la trascendencia (o mundo, o ser, o presencia) son finitos (nunca el ente es el ente en total, dominador de su propia esencia, mientras se encuentra en el horizonte del ser trascendente), la verdad originaria carece de finitud en la medida en que es inmanencia. Y es del todo inmanencia, a no ser que queramos repetir dentro mismo de ella la operación de separar algo análogo a lo óntico de algo análogo a lo ontológico. Luego no tiene nada que ver con la finitud (la muerte, el error, la angustia, el tedio, el mal). Tan sólo puede ser una auto-revelación absoluta y perfecta (aunque, de alguna manera, se haya ocultado al hombre mismo, hasta después del trabajo filosófico de Heidegger, su esencia en plenitud). Lo que quiere decir que en ella no se puede diferenciar entre materia y forma, entre contenido y modo de la revelación (como sí se diferencia, tanto en el dominio de la verdad predicativa como en los de la verdad óntica y la verdad ontológica). Otra expresión para lo mismo será decir que en esta verdad no podemos distinguir una esencia y una realidad condicionada por esa esencia: se trata de la *realidad absoluta*, de la realización de la esencia absoluta (o «esencia de la manifestación», esencia última y absoluta). Como escribe Henry, «la posibilidad ontológica es la realidad absoluta».

Por fin, observaremos también que nada puede ser más absurdo, en cuestiones de ontología, que querer sacar a la luz el fundamento, puesto que esto significa situarse en el fundamento del fundamento, destruir el carácter del fundamento (y hacerlo en una pura contradicción, en un tremendo círculo inadvertido). Si hemos hallado el fundamento originario, el antiquísimo anhelo de la ciencia siempre buscada, porque hemos logrado viajar más allá que Hegel, Heidegger y el mismo Husserl, la realidad y la verdad de éste han de coincidir. Él no será primero para luego auto-revelarse, sino que su ser se identificará con su auto-revelación; y, por cierto, este ser no tendrá principio ni final, ni lo tendrá su primordial verdad originaria, porque suponer que el tiempo domina sobre el fundamento no es sino volver a socavar estúpida, absurdamente, su condición de fundamento. El tiempo, o coincide con el ser y se identifica con la obra nadificante de éste y con la apertura misma del quiasmo del mundo, o, si no, pertenece inseparablemente a los entes en el horizonte de la trascendencia y determina, co-determina, mejor dicho, su finitud.

Pero no es la primera vez que se capta el Fundamento como ser que es luz, empezando por serse auto-luz. Y está muy bien que no sea la primera vez, porque, evidentemente, nada más antiguo que el Fundamento eterno.

Un ser no sustancial, no cósmico, no mundano ni finito, que es al mismo tiempo ser y ente, cuyo ser es la auto-revelación y, a la vez, la revelación del ser que no le es homogéneo sino que es la Trascendencia, ha recibido varios nombres ya en la tradición filosófica, aunque seguramente, al no haber mediado el trabajo de Heidegger, el filósofo no haya conseguido nunca adaptarse, ajustarse, atemperarse a la verdad originaria suficientemente hasta ahora. Descartes lo llamó *ego*; Fichte lo llamó *yo absoluto* y *yoidad*, pero también *vida*; Hegel lo llamó *espíritu*; Schelling, *absoluto*; Maine de Biran, *cuerpo subjetivo* y, por fin, *vida*. Henry prefiere también esta sencilla palabra, omnipresente pero casi siempre mal entendida en la lengua de todos los días, aunque un resabio de la verdad originaria se recoge en ella mejor que en otra ninguna: *vida*. *Yo soy la verdad y la vida*, dice de sí mismo el Cristo. Y todos los pensadores mencionados se atreven también, en uno u otro momento, a llamar *Dios* a la verdad originaria. Dios, vida, yo: como los místicos han hecho. Sólo se exceptúan en general (y parcialmente) Kierkegaard y Platón y algunos neoplatónicos, y esta misma excepción parcial será a la que se acoja luego (un luego que ya he dicho que no es cronológico) Levinas.

Reconozcamos, antes de más averiguaciones, que, en efecto, el hecho de nuestro conocimiento de lo que significa el horizonte del ser determina lo imprescindible del paso que da Henry —o de otro que le sea próximo y pueda quizá acercarse más a Husserl o a cualquiera de los otros pensadores que hemos nombrado—. Hay una verdad más originaria que la verdad ontológica, y soy yo mismo en mi verdad. El término orteguiano «mi vida» se ha hinchado con una plenitud de sentido que sólo parece haber sospechado nuestro filósofo de la radical soledad.

La diferencia ontológica descrita por Heidegger ha quedado subsumida en una nueva diferencia ontológica de mayor radicalidad, es decir, de mayor verdad. El filósofo no se hunde en el océano de la sustancia, ni en el de la historia del espíritu absoluto, ni en el acontecimiento impersonal del ser. No tiene que temer la disolución de su existencia en sistema alguno, cumbre de la no-verdad y hasta de la comicidad, como gustaba de recordar a cada paso y bajo muchos nombres Kierkegaard. Una definitiva filosofía de la existencia puede al fin comenzar, y esta hazaña se le deberá para siempre a Henry, a este libro de Henry que era imprescindible traducir a nuestra lengua.

ÍNDICE GENERAL

ALABANZA DE MICHEL HENRY, por Miguel García-Baró	5
--	---

LA ESENCIA DE LA MANIFESTACIÓN

<i>Introducción.</i> EL PROBLEMA DEL SER DEL «EGO» Y LOS PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES DE LA ONTOLOGÍA	15
§ 1. La idea de una evidencia apodíctica como vía de acceso privilegiada al ser del ego	17
§ 2. La necesidad de la edificación previa de una ontología fenomenológica universal	22
§ 3. La superación del intuicionismo y la liberación del horizonte fenomenológico universal	28
§ 4. La inserción del «ego cogito» y de su problemática en el interior del horizonte liberado por la ontología fenomenológica universal	35
§ 5. El problema de la inserción del «ego cogito» dentro del horizonte fenomenológico universal: el «ser» del ego absoluto	40
§ 6. Las dificultades relativas a la edificación de la ontología fenomenológica universal	46
§ 7. La problemática concerniente al ser del ego, interpretada como una problemática originaria y fundamental	51
 <i>Sección I.</i> ELUCIDACIÓN DEL CONCEPTO DE FENÓMENO. EL MONISMO ONTOLÓGICO	 63
§ 8. La elucidación de la esencia del fenómeno, tarea central de la fenomenología	63
§ 9. La determinación unilateral de la esencia del fenómeno y el concepto de «distancia fenomenológica»	73
§ 10. La distancia fenomenológica y el desdoblamiento del ser: presencia y alienación	80
§ 11. El monismo ontológico y el problema de su superación: filosofía de la conciencia y filosofía del ser	87
§ 12. La crítica de la filosofía de la conciencia	107
§ 13. La ambigüedad del «Dasein». Esencia y determinación	112
§ 14. La relación de la esencia con la determinación óptica en la filosofía de la conciencia	120

§ 15. La significación ontológica de la problemática que considera la esencia y el concepto originario de la finitud	130
§ 16. La idea de la estructura formal de la autonomía de la esencia y la tarea de una repetición de la elucidación ontológica del concepto de fenómeno	137
<i>Sección II. REPETICIÓN DE LA ELUCIDACIÓN DEL CONCEPTO DE FENÓMENO. TRASCENDENCIA E INMANENCIA</i>	
§ 17. El carácter originario de la manifestación del ser y el problema de la conciencia natural	141
§ 18. El concepto de representación: estructura ontológica y comprensión existencial	147
§ 19. El ser-para-sí desde el punto de vista ontológico y desde el punto de vista existencial. Conciencia y verdad	155
§ 20. Crítica del concepto hegeliano de la experiencia	161
§ 21. La reafirmación del carácter originario de la manifestación del ser aclarando su carácter no histórico	166
§ 22. La interpretación de la esencia de la fenomenalidad dentro de las presuposiciones fundamentales del monismo y el problema de la receptividad. Significación ontológica de este problema	170
§ 23. La posibilidad interna de la receptividad del ser y la problemática del esquematismo	175
§ 24. La reafirmación del carácter central del problema de la receptividad y la interpretación ontológica del tiempo como autoafección	186
§ 25. La elucidación de la esencia de la receptividad y el problema de la determinación fenomenológica de la realidad originaria de la trascendencia	195
§ 26. La intervención del hombre en la problemática de la receptividad y la no-pertenencia de las condiciones originarias de la verdad al medio absoluto de la exterioridad	202
§ 27. La comprensión del carácter central de la problemática de la receptividad y la puesta en cuestión de los presupuestos ontológicos últimos del monismo	207
§ 28. El carácter abstracto de la esencia de la manifestación dentro de los presupuestos ontológicos del monismo y el problema de la edificación de una fenomenología del fundamento	210
§ 29. Puesta en evidencia del motivo ontológico de la impotencia de la problemática para edificar una fenomenología del fundamento y para dar un contenido a la idea de la estructura formal de la autonomía	216
§ 30. Determinación ontológica de la esencia originaria de la revelación como inmanencia. Contenido inmanente y contenido trascendente ...	224
§ 31. La ambigüedad fundamental del concepto de la autoafección. Autoafección y afección por sí	232
§ 32. Inmanencia y trascendencia	245
§ 33. La interpretación ontológica de la esencia de la trascendencia como inmanencia y la posibilidad interna de la superación	251
§ 34. Conciencia del mundo y conciencia sin mundo	259

§ 35. La coherencia de la estructura interna de la esencia	264
§ 36. La significación ontológica esencial del concepto de inmanencia: lo inmediato	270
<i>Sección III. LA ESTRUCTURA INTERNA DE LA INMANENCIA Y EL PROBLEMA DE SU DETERMINACIÓN FENOMENOLÓGICA: LO INVISIBLE</i>	
	277
§ 37. La estructura interna de la inmanencia	277
§ 38. La estructura interna de la inmanencia y el problema de su comprensión como revelación: Fichte	293
§ 39. Eckhart	303
§ 40. El presupuesto ontológico fundamental del pensamiento de Eckhart y la esencia original del Logos	319
§ 41. Inmanencia y situación absoluta	327
§ 42. La determinación ontológica de la esencia de la situación como inmanencia y la ambigüedad profunda de la <i>Nichtigkeit</i> [nihilidad] ...	337
§ 43. Situación y temporalidad. La heterogeneidad ontológica de sus estructuras originales y la interpretación de esta heterogeneidad en la filosofía de la trascendencia: la idea de contingencia y la caída del <i>Dasein</i>	349
§ 44. El concepto de situación en el existencialismo. El fracaso de la ontología y el realismo: «naturaleza y libertad»	361
<i>[Sección III. LA ESTRUCTURA INTERNA DE LA INMANENCIA Y EL PROBLEMA DE SU DETERMINACIÓN FENOMENOLÓGICA: LO INVISIBLE (continuación)]</i>	
	367
§ 45. La ocultación de la esencia originaria de la revelación y su olvido ..	367
§ 46. La crítica del conocimiento. La esencia de la religión	385
§ 47. La crítica del conocimiento dentro del racionalismo	394
§ 48. Significación ontológica de la crítica del racionalismo	401
§ 49. La significación ontológica de la crítica del conocimiento en Eckhart	407
§ 50. El no-rostro de la esencia	419
§ 51. Visible e invisible	425
<i>Sección IV. INTERPRETACIÓN ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL DE LA ESENCIA ORIGINARIA DE LA REVELACIÓN COMO AFECTIVIDAD</i>	
	437
§ 52. Interpretación ontológica fundamental de la esencia originaria de la revelación como afectividad: afectividad e ipseidad	437
§ 53. La afectividad como pasividad ontológica originaria y la efectividad de su esencia en el «sufrir»	446
§ 54. Interpretación ontológica de la afectividad como fundamento de la afección; el problema de la «afectividad intencional»	456
§ 55. Determinación ontológica de la afección por la afectividad	465
§ 56. Afectividad y sensaciones	474
§ 57. La afectividad como forma universal de toda experiencia posible en general y como forma de esta forma. El concepto puro de la afectividad	481
§ 58. La interpretación ontológica de la afectividad como forma y como afectividad puras y la problemática kantiana del respeto	495

§ 59. La afectividad como poder originario de revelación y la destrucción del conjunto de los prejuicios que la conciernen	507
§ 60. Determinación ontológica del poder de revelación de la afectividad 1.º <i>Determinación del «cómo» de este poder: la verdad de la afectividad</i>	512
§ 61. La oscuridad del sentimiento y su lenguaje. Afectividad y pensamiento	516
§ 62. Determinación ontológica del poder de revelación de la afectividad 2.º <i>Determinación del contenido de este poder: la realidad del sentimiento</i>	526
§ 63. La verdad del sentimiento y el problema de los «sentimientos falsos»	537
§ 64. El poder de revelación de la afectividad según Scheler	543
§ 65. El poder de revelación de la afectividad según Heidegger	558
§ 66. La afectividad como inmanencia. Ser original y ser constituido del sentimiento	574
§ 67. Afectividad real y afectividad irreal	591
§ 68. Afectividad y acción	607
§ 69. La inmanencia radical del sentimiento y la imposibilidad de principio de actuar sobre él	615
§ 70. La esencia de la afectividad y las tonalidades afectivas fundamentales. Afectividad y absoluto	622
 <i>Apéndice. ACLARACIÓN DE LA ESENCIA ORIGINARIA DE LA REVELACIÓN POR OPOSICIÓN AL CONCEPTO HEGELIANO DE MANIFESTACIÓN (ERSCHEINUNG)</i>	
§ 71. El problema de la esencia de la manifestación y el desgarramiento ...	653
§ 72. La negatividad interpretada como una categoría del ser	657
§ 73. La pseudo-esencia de la subjetividad y la crítica del cristianismo ...	662
§ 74. El reino de la presencia efectiva y la huida fuera de toda efectividad	668
§ 75. El Tiempo y el problema de la manifestación del Concepto	675
§ 76. La alienación: finitud e inadecuación de la manifestación objetiva ...	679
§ 77. El esfuerzo hacia el saber absoluto	687