



SUBJETIVIDAD Y AUTOAFECCIÓN

SUBJETIVIDAD Y AUTOAFECCIÓN

La problemática de la temporalidad
en la fenomenología de Michel
Henry

Micaela Szeftel



Szeftel, Micaela

Subjetividad y autoafección : la problemática de la temporalidad en la fenomenología de Michel Henry / Micaela Szeftel. – 1a ed .
– Buenos Aires : Micaela Szeftel, 2016.

126 p. ; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-42-1393-8

1. Fenomenología. I. Título.

CDD 142.7

ISBN: 9789874213938

Compaginado desde TeseoPress (www.teseopress.com)

teseopress.com

A mis padres.

Índice

Comité Editor del Departamento de Filosofía	11
Agradecimientos.....	13
Indicaciones previas	15
Introducción	17
1. La fenomenología francesa contemporánea	27
2. El método fenomenológico de Michel Henry	39
3. Las dimensiones de la subjetividad henryana.....	63
4. La temporalidad	91
Conclusiones	115
Bibliografía.....	121

Comité Editor del Departamento de Filosofía

Alcira Bonilla
Claudia Jáuregui
Claudia Mársico
Verónica Tozzi
Pamela Abellón
Miguel Faigón
Karina Pedace
Agustina Arrarás
Pablo Cassanello Tapia
Alan Kremchutzsky

Agradecimientos

Al Dr. Roberto J. Walton, por haber aceptado ser el director de esta tesis de licenciatura. Por su paciencia y por guiarme siempre con su sabiduría.

A la Universidad de Buenos Aires. Al Consejo Interuniversitario Nacional, por haberme otorgado las becas de iniciación en la investigación científica que me ayudaron a terminar esta tesis.

Al Dr. Andrés Osswald, por su confianza y generosidad, siempre le estaré agradecida.

A la Dra. Silvana Di Camillo, por haberme mostrado que el camino de la investigación no sólo es posible sino que también es uno colmado de alegría. Al Dr. Mario Lipsitz, por estar siempre dispuesto a compartir sus conocimientos y por la enorme ayuda bibliográfica que me brindó.

A Celia Cabrera por sus valiosísimas colaboraciones, pero, ante todo, por su invaluable amistad. A Alan Savignano, Verónica Kretschel, Azul Katz y Alejandro Lumerman por haberme acompañado y ayudado en el período más importante de mi formación académica. A Josefina Martinen, por su auxilio cuando el francés de Michel Henry se volvía oscuro.

Indicaciones previas

“ ” se utilizan para introducir citas en el cuerpo del texto.

De exceder una cita las cuatro líneas de extensión, se colocará por fuera del cuerpo principal del texto.

‘ ’ se utilizan para citas de segundo nivel.

[] se utilizan para realizar aclaraciones dentro de una cita.

« » en principio no son empleadas, pero son respetadas en tanto aparezcan dentro de una cita.

La letra *itálica* en el texto se utiliza exclusivamente para los términos en lengua extranjera.

Si no se indica en la referencia de una cita su edición en español, la traducción es propia.

Introducción

El tema de esta tesis de licenciatura es la fenomenología inmanente de Michel Henry (1922-2002). Ella supone una revisión general de la historia de la fenomenología y de las tesis generales que la animan, pues busca conducir hasta su radicalidad el problema que se encuentra a la base de toda investigación fenomenológica, a saber, el problema del fundamento de la manifestación. La intención de este trabajo es enfrentarse directamente con el núcleo de la filosofía henryana, es decir, realizar una indagación y una constatación de los límites que alcanza el pensamiento de Henry. Más aun, tal intención se inscribe en el ámbito al cual se encuentran reconducidas todas las investigaciones henryanas. Este ámbito es el de la subjetividad. Ésta no sólo es el fundamento en el que descansa toda fenomenalidad sino también la dimensión en la que ésta última alcanza su límite. El motivo de esto, veremos, radica en que Henry define la subjetividad como el aparecer absoluto y como la donación absoluta e invisible del sentimiento. Delimitado así nuestro campo de estudio y el propósito general que lo recorre, debemos presentar ahora el objetivo específico de este trabajo, el cual posee un carácter eminentemente problemático. Se trata, pues, de estudiar qué rol cumple la temporalidad en el planteo inmanente de Henry desarrollado

en *La esencia de la manifestación* (1963).^{1 2} Este objetivo específico adquiere un aspecto problemático en la medida en que supone la pregunta por el lugar de la temporalidad en la concepción henryana de la subjetividad. Dicha concepción parece resolver el problema que se le presenta a la fenomenología husserliana al intentar dar cuenta, mediante un análisis intencional, de la manifestación de la intencionalidad misma. Esto genera, como puede advertirse, un movimiento al infinito. Dado que el pensamiento de Henry abandona el planteo intencional y fundamenta el aparecer del ego en el carácter afectivo de éste y en la donación pática de sí, el ego obtiene su status fenomenológico sin el riesgo de hundirse en un regreso sin fin. Esto significa que la manifestación del ego no depende de distancia alguna y es, por lo tanto, ajena y anterior al despliegue del mundo. La ausencia de una distancia fenomenológica también es, según Henry, la ausencia de tiempo.³ Pero, ¿es igualmente

-
- ¹ *La esencia de la manifestación* (*L'essence de la manifestation*) fue originalmente la tesis doctoral que el filósofo francés escribió bajo la dirección de Jean Wahl y Jean Hyppolite y que luego fue defendida en febrero de 1963 frente a un amplio auditorio en la universidad francesa de La Sorbona. La empresa filosófica, que culmina con la publicación de *La esencia de la manifestación* en 1963, había tenido sus inicios en 1946. Estimativamente entre los años 1956 y 1957, Henry les envía a los directores de su tesis un resumen analítico, en el cual puede advertirse que el título original de la obra era "*L'Essence de la revelation*". Allí, Henry define el tema principal de su investigación: el origen de la constitución de una "fenomenología del ego". Cf. Henry, Michel, "*L'essence de la révélation. Résumé analytique*", en Brohm, Jean-Marie; Leclercq, Jean (dir.), *Michel Henry*, Lausanne, Editions L'Age d'Homme Editions, "Les Dossiers", 2009, pp. 55-60, p. 55.
- ² Con respecto al criterio para la referencia de las fuentes bibliográficas primarias y secundarias, se resolvió que aquellas obras que cuentan con una traducción al español serán mencionadas y citadas en ese idioma. Por el contrario, de no haber una versión española del texto, el título estará en su idioma original.
- ³ Cf. Henry, M., "Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation*: la subjectivité", *Revue internationale Michel Henry*, N° 3, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012, p. 174, Ms. A 6-8-4090. A lo largo de este trabajo, estas notas serán citadas como se hace aquí: el primer número refiere a la página de la edición citada y la anotación siguiente refiere al número que identifica la nota citada.

posible que tal manifestación ocurra sin siquiera durar? ¿Es posible aceptar, desde una perspectiva fenomenológica, que un acto puede ser tan inmediato que carezca de duración temporal?

Los problemas que se le presentan a una concepción de la subjetividad que niega o no precisa las condiciones temporales de la subjetividad son variados. Pero reparemos tan sólo en que, de no contar el ego con una constitución temporal, su unidad se encuentra, por lo menos, amenazada. Por otro lado, si el ego es el fundamento trascendental de los fenómenos, es preciso preguntarse también cómo lograrían ellos obtener una constitución temporal. Es decir, si la subjetividad no se da en el tiempo, ¿cómo puede ella proporcionarle tiempo a los fenómenos que constituye? Como se advierte, estas dos cuestiones no son problemas menores. Lo que intentaremos responder a lo largo de esta investigación es si estas cuestiones fueron atendidas por Henry y, si lo fueron, qué solución se deriva mediata o inmediatamente de su filosofía.

Para alcanzar el objetivo específico mentado, es necesario considerar tres aspectos. En primer lugar, se deberá resolver si la donación del ego a sí mismo, bajo el modo del sentirse a sí del sentimiento, tiene lugar en el tiempo. En segundo lugar, debe considerarse cómo es posible que exista el tiempo si la condición de todo aparecer escapa a la temporalidad. Es decir, cómo es posible que, en la dimensión de la trascendencia, fundada según Henry en la inmanencia de la subjetividad, existan objetos temporales y pueda existir una vivencia tal como la del recuerdo. En tercera y última instancia, se debe evaluar, a partir de los resultados alcanzados por medio de nuestro examen de la subjetividad, si el ego puede ser considerado una unidad a pesar de que prescinda de una constitución temporal.

La motivación de este trabajo se remonta a la sorpresa que provoca hallar tan pocas observaciones sobre el tema en *La esencia de la manifestación*. Tal perplejidad se acrecienta aun más en la medida en que una de las preguntas

que inaugura dicha obra es precisamente si la fenomenología del tiempo pertenece o no a la fenomenología primera, destinada a definir las características del aparecer originario.⁴ Este interrogante no se aborda de manera específica en ningún sitio de la obra. Sin embargo, la publicación de las notas preparatorias de la mentada obra atestigua que aquélla constituía una preocupación seria para Henry y que, por alguna razón -que por ahora desconocemos-, no llegó a plasmarse en la obra publicada. Este escenario explica, a la vez, la cantidad tan limitada de las contribuciones realizadas a esta problemática. Los aportes significativos que pueden mencionarse al respecto son los de François-David Sebbah, Dan Zahavi, Mario Lipsitz, Sébastien Laoureaux y Natalie Depraz.⁵ Los tres primeros consideran que en *La esencia de la manifestación*, Henry intentó excluir la temporalidad del campo de los análisis sobre la subjetividad, por ser aquélla sinónimo de una constitución intencional o de una distancia fenomenológica de la cual el aparecer de la subjetividad carece. Por otra parte, Laoureaux y Depraz proyectan los análisis posteriores de Henry, aquellos que parten de la elucidación del concepto de “nacimiento”, para afirmar que ya en *La esencia de la manifestación* estaba latente el desarrollo de la temporalidad que sólo más tarde cobrará cierto protagonismo. Sin embargo, estas observaciones, aunque

4 Cf. Henry, M., *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, p. 67, trad. esp. de M. García-Baró y M. Huarte: *La esencia de la manifestación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2015, p. 69.

5 Cf. Sebbah, François-David, “Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry et E. Lévinas lecteurs des *Leçons sur la conscience intime du temps*” en *Alter*, N°2, 1994, pp. 245-259; Zahavi, Dan, “Michel Henry and the phenomenology of the invisible”, en *Continental Philosophy Review*, n° 32, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 223-240; Lipsitz, Mario, *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Lévinas y Michel Henry*, Buenos Aires, Prometeo, 2004; Laoureaux, Sébastien, *L'immanence à la limite*, Paris, Cerf, 2005; Depraz, Natalie, “En quête d'une phénoménologie: le référence henryenne a Maître Eckhart” en Greisch, Jean; David, Alain (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001. pp. 255-279.

válidas, no reparan en los problemas que se anunciaron arriba y, por lo tanto, la perspectiva que ellas instauran es sólo parcialmente adecuada.

Casi inmediatamente después de la publicación de *La esencia de la manifestación*, Henry se dedica a estudiar el *Capital* de Marx. En la filosofía de la realidad y de la economía del pensador alemán, Henry encuentra la posibilidad para una extensión del campo de la fenomenología. En 1976, publica los dos tomos de su obra *Marx*. Más tarde, hacia la década del ochenta, durante su estadía en Japón, Henry comienza a elaborar las reflexiones que serán, en 1985, recogidas en *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*. Ante estos vaivenes, Gondek y Tengelyi sostienen que “puede ser considerado particularmente como signo del profundo cambio de estas épocas, que él [Henry] se haya vinculado en la década del setenta ante todo al marxismo, en la década del ochenta a la primera línea del psicoanálisis y en la década del noventa casi exclusivamente a la religión cristiana”.⁶

Ahora bien, la temática en cuestión adquiere mayor complejidad en la medida en que los últimos trabajos del filósofo francés, es decir, aquellos que éste escribe en sus últimos diez años de vida, le proporcionan al problema del tiempo una conceptualización específica. Por un lado, y luego de un largo período de alejamiento de la filosofía *stricto sensu*, Henry publica en 1991 el libro *Fenomenología material*. En él aparece compilado un conjunto de textos que demuestra la ambición todavía vigente de Henry por renovar las bases de la fenomenología. Entre estos textos hay uno que nos interesa particularmente, “Fenomenología hylética y fenomenología material” (1989), pues está dedicado, en una gran parte, a la crítica de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Husserl. Por otro lado, aparece más tarde una serie de escritos que

⁶ Gondek, Hans-Dieter; Tengelyi, László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011, p. 13.

inaugura un nuevo período de la fenomenología henryana, caracterizada fundamentalmente por el abordaje del cristianismo y la filosofía de la encarnación. Dentro de este período deben destacarse los siguientes textos: “Parole et religion: la Parole de Dieu” (1992), “Phénoménologie de la naissance” (1994), *Yo soy la verdad. Por una filosofía del cristianismo* (1996), *Encarnación. Una filosofía de la carne* (2000) y *Paroles du Christ* (2002).⁷

En el período señalado, el problema de la temporalidad ingresa en los análisis sobre la constitución del ego a partir del concepto de “nacimiento” y del par conceptual vida-viviente. El corazón de la tesis de Henry puede resumirse en las siguientes consideraciones. Por una lado, la vida es con respecto al viviente un antes absoluto y por eso, el viviente presupone la vida. Pero, por otro lado, la autoafección de la vida absoluta se efectúa incesantemente y, como tal, es la condición fenomenológica del ego. Henry afirma al respecto que “nosotros no nacimos un día sino que somos constantemente engendrados en el autoengendramiento absoluto de la vida”.⁸ Por lo tanto, la antecendencia absoluta de la vida permanece en el interior del ego como su condición y su carácter de pasado no se le revela al ego como si fuera un éxtasis temporal, exterior a su presente, sino que constituye la propia autotemporalización del ego mismo. En este sentido, es posible afirmar que la revelación originaria del ego ocurre en el flujo de una temporalidad

⁷ Cf. Henry, M. *Phénoménologie de la vie*, Tome IV: *Sur l'éthique et la religion*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, “Parole et religion: la Parole de Dieu”; Henry, M., *Phénoménologie de la vie*, Tome I: *De la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, “Phénoménologie de la naissance”; *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, trad. esp. de Javier Teira: *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2001; Henry, M., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, trad. esp. de J. Teira, G. Fernández y R. Ranz: *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001; *Paroles du Christ*, Paris, Éditions du Seuil, 2002; trad. esp. de J. Teira: *Palabras de Cristo*, Salamanca, Sígueme, 2004.

⁸ Henry, M., *Phénoménologie de la vie*, Tome IV, *op. cit.*, “Parole et religion: la parole de Dieu”, p. 139.

que lo excede, puesto que él es una generación en el interior de la temporalidad de la vida absoluta previa a él y que es identificada, por otra parte, con la antecendencia de la existencia divina. Sin embargo, fiel a la exigencia de no ceder ante un método objetivante del tiempo, Henry sostiene que el pasado de la vida tiene, para el ego, un carácter inmemorial y, por lo tanto, no puede ser descubierto presentativamente por el recuerdo.

Entonces, aclarados los pormenores relativos a la bibliografía sobre el tema, debemos precisar que el marco textual en el cual se inscribe este trabajo está delimitado por la publicación de *La esencia de la manifestación* (esto incluye, naturalmente, los manuscritos preparatorios a la obra) y la aparición del artículo “Fenomenología hylética y fenomenología material”. Sin embargo, dado que en la obra mayor de Henry se encuentran las bases de su pensamiento, es a ella a la que mayormente nos dedicaremos. Dicho esto, introduciremos la hipótesis, relativa a este primer período de la producción filosófica henryana, que habrá de guiar este trabajo. Tal hipótesis contiene un carácter doble. Por un lado, se buscará probar, con la ayuda de sus manuscritos preliminares, que *La esencia de la manifestación* contiene una preocupación por el sentido de la temporalidad. Por otro lado, consideramos que Henry propone una articulación precisa entre la subjetividad y la temporalidad, la cual caracteriza de modo positivo, y no por exclusión, la manifestación del ego. Pero a la vez, se intentará comprobar que la unidad del ego, al no estar garantizada por una síntesis de tipo temporal, no está absolutamente exenta del peligro de desintegrarse.

La investigación anunciada se llevará a cabo por medio de los pasos que se describen continuación:

El primer capítulo tiene como objetivo ubicar la obra de Henry en un contexto de producción más amplio que se conoce como “fenomenología francesa contemporánea”. La forma que ésta adopta se explica, en primer lugar, por la recepción que tuvo en Francia la obra de Edmund Husserl y

de Martin Heidegger (§ 1) y, en segundo lugar, por las derivas del pensamiento fenomenológico posterior al ingreso de la fenomenología en Francia (§ 2).

En el segundo capítulo se presentarán las bases de la fenomenología de Henry. En él se explicitará la meta que la guía, a saber, alcanzar el fundamento absoluto e incondicionado de la fenomenalidad (§ 3). Para ello, será necesaria una elucidación del concepto de “fenómeno” que permita otorgarle al fundamento mismo un carácter fenomenológico (§ 4). Luego, con el planteo de la pregunta por el objeto y el método de la fenomenología inmanente, se conducirá el análisis hacia la constatación de la pertenencia de la fenomenología del ego a la fenomenología primera, en tanto estudio de las condiciones últimas de todo aparecer (§ 5).

En el tercer capítulo se procederá a especificar los motivos por los cuales el ego es entendido como la condición absoluta de la manifestación (§ 6). Así, la tarea de la fenomenología henryana queda definida como el descubrimiento de la subjetividad, en tanto ésta mienta la estructura que garantiza el aparecer del ego como tal. Dentro de dicha estructura se debe hacer mención al nivel de la ipseidad que, entendida como el sentirse a sí mismo del sentimiento, es la condición fenomenológica del ego. A su vez, en el nivel de la pasividad ontológica originaria y, específicamente en la articulación conceptual del sufrimiento y el goce de sí, se encuentran los fundamentos de la efectuación concreta del ego (§ 7). Luego, se pondrá el acento en el carácter trascendental y constituyente del ego (§ 8) para más tarde remitir el análisis a la cuestión de la constitución del ego mismo (§ 9). El problema de la constitución del ego es el punto de partida para la pregunta acerca de la relación entre subjetividad y temporalidad.

En el cuarto y último capítulo el foco estará puesto exclusivamente en el problema de la temporalidad, en relación con el planteo inmanente de la fenomenología henryana de la subjetividad. Luego de precisar las características y los límites de la problemática de la temporalidad (§ 10), se

aludirá a los aportes realizados por los comentaristas sobre el papel de la temporalidad dentro de la filosofía henryana. Frente a ellos, el objetivo de la investigación debe ser desentrañar la tensión que existe en el seno mismo de *La esencia de la manifestación* en relación a la pertenencia o no pertenencia de la fenomenología del tiempo a la fenomenología primera (§ 11). Se acudirá, para tal fin, al examen de las fuentes filosóficas que se encuentran a la base de las reflexiones henryanas sobre la temporalidad, a saber, las filosofías de Kant, Heidegger y Husserl (§ 12). En el último párrafo, se propondrá un posible esquema interpretativo que permita otorgarle a la subjetividad una cierta determinación temporal. En tal esquema serán articulados los conceptos de “autoafección” e “instante”, como claves para comprender la problemática de la temporalidad. Por otro lado, en tanto el ego carece de una instancia que lo constituya temporalmente, deberá evaluarse si éste logra adquirir o no un carácter unitario (§ 13).

1

La fenomenología francesa contemporánea

§1. La fenomenología en Francia

La historia del pensamiento fenomenológico en Francia se remonta a la década del treinta, durante la cual tiene lugar la primera recepción de la filosofía de Edmund Husserl y de Martin Heidegger. Los principales representantes de esta generación son Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas y Maurice Merleau-Ponty.

A principios de la década del treinta, Sartre es atraído por la versión antropológica de la filosofía de Hegel que Alexandre Kojève difundió en Francia. En las enseñanzas de éste el filósofo francés encuentra la oportunidad para abandonar el carácter abstracto que caracterizó la concepción idealista del hombre. Este abandono lo conduce a concebir la acción humana como el principal motor de la historia. Al mismo tiempo, Sartre comienza a familiarizarse con los textos husserlianos, de los cuales extrae las bases para fundar un particular humanismo. Partiendo de la definición de conciencia dada por Husserl, según la cual ella es eminentemente intencional, Sartre concluye que la conciencia se caracteriza por ser un puro escaparse de sí y, por lo tanto, una pura nada. Un desarrollo fundamental de esta idea se encuentra en el texto de 1936, *La trascendencia del ego*. En esta reflexión inicial sobre la fenomenología, Sartre despoja la conciencia trascendental de una estructura egológica y la caracteriza como una espontaneidad impersonal. Afirma,

en consecuencia, que para llevar a cabo una investigación fenomenológica es necesario, por medio de la *epoché*, excluir al ego trascendente (objeto de la conciencia reflexionante) del campo trascendental y contentarse con afirmaciones tales como “hay conciencia de” (en lugar de “yo tengo conciencia de”).¹ Nueve años más tarde, sale a la luz *El ser y la nada*. Si bien tanto en su ensayo de 1936 como en su escrito posterior “Une idée fondamentale de la phénoménologie: l’intentionnalité”, Sartre había reivindicado la fenomenología por su carácter realista, asegura, en su mayor obra filosófica, que la fenomenología es incapaz de descubrir el carácter concreto de la existencia.

Emmanuel Levinas fue también uno de los primeros pensadores en introducir el pensamiento de Husserl en Francia. Su obra, *Théorie de la intuition dans la phénoménologie de Husserl*, es publicada en 1930, un año antes de la aparición de la versión francesa de *Meditaciones cartesianas*. Allí, Levinas expone las nociones fundamentales de la teoría fenomenológica de la intuición, explicitando que ésta debe entenderse como una teoría de la verdad, en tanto indica el retorno a las cosas mismas.

Por su parte, Maurice Merleau-Ponty se aleja de la perspectiva sartreana que mantenía la separación entre el en-sí y el para-sí y plantea la necesidad de una síntesis entre la conciencia y el mundo. Con esto en mente, en *Fenomenología de la percepción*, señala que la mayor enseñanza dejada por Husserl a propósito de la reducción es la imposibilidad de su completa ejecución.² Merleau-Ponty sostiene que la meta de la reducción no es descubrir una conciencia constituyente desvinculada del mundo sino tematizar la relación inquebrantable de la conciencia con el mundo, la cual sólo

¹ Sartre, Jean-Paul, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1966, p. 37, trad. esp. de Oscar Masotta: *La transcendencia del ego*, Buenos Aires, Calden Libros, 1988, p. 20

² Cf. Merleau-Ponty, Maurice, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. viii, trad. esp. de Jem Cabanes: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, p. 13-14.

puede ser advertida si es puesta fuera de juego.³ Ciertamente, por medio de estas reflexiones, Merleau-Ponty presenta una versión de la fenomenología husserliana que la distingue de la tradición idealista a la que muchas veces había sido vinculada. Por esta razón, el sentido de la interpretación merleau-pontyana de Husserl es, incluso hasta hoy, objeto de un intenso debate. Una porción considerable de los especialistas considera que dicha interpretación es extremadamente parcial y refleja más la posición del propio autor francés que la del alemán.⁴ Sin embargo, otros comentaristas, como Dan Zahavi y Van Breda, advierten que el origen de la interpretación merleau-pontyana de Husserl debe ser rastreado en la visita que realizó Merleau-Ponty al Archivo Husserl de Lovaina hacia abril de 1939.⁵ Entre los manuscritos que consultó Merleau-Ponty se hallaba la tercera parte de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y lo que fue editado como *Filosofía primera*. El filósofo francés tomó de allí los análisis en los cuales Husserl había hecho patente la necesidad de reconducir la experiencia fenomenológica al mundo vivido.

Si bien *Ideas relativas a una filosofía pura y una filosofía fenomenológica* (en adelante *Ideas I*) fue traducido en 1950 por Paul Ricoeur, los textos más admirados de Husserl eran los manuscritos inéditos de Lovaina, cuya importancia había sido ya subrayada por Merleau-Ponty. No obstante, el acceso que tenían los filósofos franceses a estos escritos era naturalmente limitado. Esto, sumado al hecho de que *Ser y tiempo* no es traducido al francés sino muy tardíamente (recién en 1986), habilita a Vincent Descombes, en

³ Cf. *Ibid.*, p. viii, trad. esp, p. 13.

⁴ Esta perspectiva se encuentra elaborada fundamentalmente por Gary Madison. Cf. Madison, Gary, *The phenomenology of Merleau-Ponty*, Athens, Ohio University Press, 1981.

⁵ Cf. Zahavi, Dan, "Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal", en Toadvine, Ted; Embree, Lester (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 3-31; Van Breda, H. L., "Merleau-Ponty and the Husserl Archives at Louvain", en Silverman, Hugh J.; Barry, James, *Texts and Dialogues*, Atlantic Highlands, Humanity Press, 1992.

Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978), a afirmar que en este período tuvo lugar “la transformación productiva del citado pensamiento por el lector”.⁶ En definitiva, dice Descombes, la fama y difusión de las ideas de la fenomenología se explican menos por la lectura directa y el estudio de las obras que por la presencia de un constante rumor sobre ellas.⁷ A pesar de esto, hacia la década del cincuenta, la tradición fenomenológica parecía estar instalada de manera definitiva en Francia.

Sin embargo, diez años más tarde aquella tradición fue interrumpida. Así describe tal escenario Jocelyn Benoist en su artículo de 1994 “Vings ans de phénoménologie française”.⁸ Entre los factores que propiciaron aquella interrupción, el autor menciona el progresivo alejamiento de Sartre del centro de la discusión filosófica -debido en parte a su creciente interés en la política- y la repentina muerte de Merleau-Ponty en 1961. Estos hechos dejaron en cierto modo huérfana a la fenomenología francesa y le allanaron sensiblemente el camino a la nueva corriente que se instalará en Francia durante más de un decenio, el estructuralismo. Con todo, que la notoriedad de la fenomenología haya menguado sensiblemente no significa que ella haya estado paralizada durante más de diez años. De hecho, la producción en fenomenología (si bien fue apenas advertida) estuvo lejos de ser nula. Emmanuel Levinas publica *Totalidad e infinito* en 1961 y Michel Henry hace lo propio con *La esencia de la manifestación* dos años más tarde. Por lo tanto, más allá de la popularidad del estructuralismo o de las circunstancias que pudieron haberla impulsado, el período que se extiende desde los años sesenta hasta comienzos de los setenta es

⁶ Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1988, trad. esp. de Elena Benarroch, p. 16.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 17.

⁸ Benoist, Jocely, “Vingt ans de phénoménologie française”, en *Philosophie contemporaine en France*, Paris, Ministère des Affaires Étrangères, Direction générale des Relations culturelles, scientifiques et techniques, Sous-Direction de la Politique du Livre et des Bibliothèques, 1994, pp. 27-51.

también significativo para la historia de la fenomenología. En otras palabras, el análisis de las transformaciones que el pensamiento fenomenológico experimenta durante esos años permite comprender la posterior renovación fenomenológica en Francia.

Uno de los cambios más notorios es el que concierne al referente que adoptan los fenomenólogos de la época. Esto es, si antes era Husserl el punto de partida de toda investigación fenomenológica, ahora es Heidegger quien se presenta como el referente incuestionable. Benoist repara en este aspecto y señala que, lejos de las lecturas bastantes generales y superficiales que habían podido hacerse en los años treinta, el conocimiento de la filosofía heideggeriana alcanzó, bajo la guía de Jean Beaufret, un grado de precisión inusitado.⁹ A la vez, la importante repercusión que tiene la *Carta sobre el humanismo* -que si bien ya había sido traducida al francés en su completitud en 1953, recién es discutida en la década del sesenta- acaba de manera definitiva “con las omisiones que habían permitido la explotación existencialista de Heidegger”¹⁰ y desencadena la disputa sobre el humanismo. En ella, el estructuralismo juega un rol significativo, ubicándose dentro de las filas del anti-humanismo. Así, las ideas del estructuralismo y de la filosofía heideggeriana comparten una misma intención, a saber, demostrar que las filosofías de la conciencia son insuficientes para explicar el origen del sentido.

Otro de los aspectos de la fenomenología que se modificaron durante la década del sesenta es el que está relacionado con el proceder metodológico. Descombes señala al respecto que el método descriptivo de la fenomenología es sustituido por el método deconstructivo. El término “*déconstruction*” (que fue acuñado por Jacques Derrida como una traducción del concepto heideggeriano de “*Destruktion*”) designa la tarea consistente en realizar una teoría

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 33.

¹⁰ Descombes, V., *Lo mismo...*, op. cit., p. 52, nota 24.

del discurso fenomenológico. Tal tarea es la culminación del cuestionamiento del postulado fenomenológico según el cual el mundo se le muestra al sujeto como dato.

§2. Problemas e interrogantes de la fenomenología francesa contemporánea

La fenomenología francesa contemporánea, posterior a los años setenta, se presenta a sí misma de un modo similar a como lo había hecho Husserl con respecto a la tradición filosófica anterior. Éste ensaya, especialmente en *Filosofía primera*, un recorrido crítico por aquellos pensamientos que contribuyeron al descubrimiento de la subjetividad trascendental pero que, por diversas razones, no lograron dar con ella. Análogamente, los pensadores franceses ven en el proyecto del filósofo alemán una línea que debe ser continuada aunque bajo un signo más radical.

La noción de radicalidad es explorada en especial por François-David Sebbah. Éste considera que aquella es la noción que guió una porción importante de las investigaciones contemporáneas llevadas a cabo por los fenomenólogos franceses. Puntualmente, Sebbah se refiere a los pensamientos de Derrida, Henry, Levinas y Marion. Con el origen último de la fenomenalidad como meta, estos intentaron traspasar los límites de la fenomenología y, en particular, los que instituye la intencionalidad en tanto principio ontológico y gnoseológico. Por eso, el gesto radical de la fenomenología francesa contemporánea consiste en explorar los campos del ser que no pueden ser siquiera mentados por la intencionalidad, pues son anteriores a la constitución de la conciencia intencional. Sin embargo, Sebbah repara en que la exigencia de radicalidad no fue ajena a la fenomenología husserliana. En efecto, los análisis genéticos de Husserl, que consisten en la explicitación de la subjetividad trascendental, se enfrentan con cuestiones que no pueden

ser solucionadas, pues escapan a la intuición. Esto lleva a instaurar una fenomenología progresiva, la cual, en base a lo efectivamente intuido, construye respuestas para describir instancias no alcanzables de la vida de la subjetividad. En consecuencia, según Sebbah, la tensión entre lo dado y lo no-dado está inscripto de manera fundamental en el sentido mismo de la investigación fenomenológica. De lo que se trata entonces, es de la relación que se entabla con aquello que excede los límites de la donación. Pues, mientras que Husserl se habría situado en el borde interno del límite, procurando subordinar la fenomenología constructiva a un análisis constitutivo, la fenomenología francesa contemporánea habría ido más allá de él, intentando otorgar un *status* fenomenológico a lo que no se muestra y no puede ser, por tanto, reconducido a una explicitación.¹¹

Esta tendencia de la fenomenología francesa contemporánea a traspasar los límites de lo que se muestra recibió, por parte de algunos comentadores, una evaluación negativa. El primero que puso en tela de juicio el valor fenomenológico de la nueva fenomenología francesa fue Dominique Janicaud, cuyo libro *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, se volvió una referencia obligada en el estado de cuestión de la fenomenología francesa contemporánea. Publicada en 1991, la obra de Janicaud ciertamente tiene como proyecto más inmediato realizar un diagnóstico de una época. Con esa intención, reúne bajo una misma rúbrica los trabajos del último Merleau-Ponty, de Levinas, Henry, Marion y Chrétien. Todos ellos habrían utilizado su inicial formación en fenomenología como un “trampolín hacia la trascendencia divina”.¹² A modo de defensa, Janicaud asegura que la investigación que él emprende

¹¹ Cf. Sebbah, François-David, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

¹² Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Édition de l'éclat, 1991, p. 57.

no trata de la intención espiritual, muy respetable y a menudo de admirable dirección, sino de la extraña obstinación en querer instalar esta investigación (esencialmente frágil, secreta, si no esotérica) en el centro de un dispositivo disciplinario del cual precisamente todos los principios son formulados en los términos racionales, unificadores, occidentales que se pretenden rechazar.¹³

El denominado “giro teológico” de la fenomenología tiene como antecedente, según Janicaud, la filosofía de Heidegger posterior a la *Kehre* y, en particular, el seminario que el filósofo alemán dicta en el barrio friburgués de Zähringen en el año 1973. Allí Heidegger acuña la expresión de “fenomenología de lo inaparente” [*Phänomenologie des Unscheinbaren*] para definir el sentido originario de la fenomenología, en tanto “camino que conduce ante... y deja mostrarse aquello ante lo cual es conducido”.¹⁴ La fenomenología francesa, afirma Janicaud, interpreta la cifra heideggeriana como un llamado a instaurar una fenomenología de lo velado. Por nombrar sólo algunos casos: Henry postula la vida invisible como fundamento de toda manifestación, Levinas concentra en la trascendencia del rostro del Otro el fundamento de la ética y de la fenomenología y Marion propone una reducción a la donación absoluta. Según el parecer de Janicaud, todos ellos han beneficiado a la condición fenomenológica con los atributos de la divinidad, ignorando así los preceptos metodológicos de la fenomenología que aparentaban adoptar.

Le tournant théologique... tiene una repercusión tan significativa que un año más tarde tiene lugar en la École Normale Supérieure de París una jornada sobre *Phénoménologie et théologie*, en la cual intervinieron filósofos de la talla

¹³ *Ibid.*, p. 21. No es casual, entonces que el texto husserliano al que mayormente alude Janicaud sea *La filosofía como ciencia estricta*.

¹⁴ Heidegger, Martin, *Seminarie*, Gesamtausgabe, Tomo 15, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1986, p. 399.

de Henry, Marion, Ricoeur y Chrétien.¹⁵ Benoist percibe este acontecimiento como la verificación de la tesis de Janicaud.¹⁶ A esta comprobación debe añadirse el cambio que experimenta el pensamiento henryano, el cual comienza a inclinarse hacia mediados de la década del noventa hacia una fenomenología del cristianismo. Con todo, la perspectiva de Janicaud no fue aceptada unánimemente. Marion se ocupa explícitamente en *Étant donné* de cuestionar dicha perspectiva, mientras que Janicaud luego le responde con la publicación de un libro, dedicado en gran parte a la filosofía del primero.¹⁷

Un planteo similar al que realiza Janicaud, aunque no tan fuertemente crítico, puede advertirse en la obra de Michel Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Para el autor, la nota común de la última fenomenología francesa consiste en una reivindicación de la metafísica. En la medida en que la relación ética antecede a toda vinculación de carácter teórico, para Levinas la alteridad permanece absolutamente exterior al Sí-mismo y mienta una trascendencia que no puede ser captada por la conciencia. Por eso, en *Totalidad e infinito*, Levinas se refiere a la apertura al Otro como un “Deseo metafísico”. Michel Henry, por otro lado, también hace de lo absoluto el origen de la fenomenalidad aunque en su caso, tal absoluto habita en la inmanencia de la autoafección inmediata. También Haar, como Janicaud, señala que “el evento metafísico por excelencia (...) no es un encuentro con un fenómeno, sino un encuentro con el absoluto”.¹⁸ Es en este punto que Levinas se une a Michel Henry en un extraño consenso: tanto

¹⁵ Las exposiciones que tuvieron lugar en este coloquio fueron reunidas en: Courtine, François (ed), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996.

¹⁶ Benoist, J., “Vingt ans...”, op. cit., p. 47.

¹⁷ Cf. Janicaud, D., *La Phénoménologie éclatée*, Combas, Édition de l'éclat, 1998.

¹⁸ Haar, Michel, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 4.

para uno como para el otro, el absoluto no se encuentra deducido de una descripción fenomenológica sino postulado desde el principio.

Rudolf Bernet, realiza un diagnóstico de la recepción de la filosofía husserliana y señala algunos puntos en los cuales la fenomenología ha permanecido incuestionada. Bernet señala que puede rastrearse cierta unanimidad entre los fenomenólogos posteriores a Husserl (especialmente entre aquellos que desarrollaron sus estudios en Francia, pero no solamente entre estos) con respecto a la meta de la reducción. Coinciden en que ésta hace aparecer fenómenos que se encuentran habitualmente ocultos, es decir, “conduce a la fenomenalización de aquello que, sin ella [la reducción], no sería jamás fenómeno”.¹⁹ Más allá de esto, Bernet sostiene que, en lo referente al modo de manifestación de los fenómenos descubiertos por la reducción, las convergencias son escasas. Un ejemplo de esto, lo encontramos en la filosofía de Marion, quien busca ir más allá de lo alcanzado por la reducción trascendental husserliana y la reducción existencial heideggeriana con el fin de llegar hasta el nivel de la reducción que revele la donación absoluta. Por lo tanto, para Marion, la pregunta acerca de si este conjunto de pensadores (en el cual él mismo está incluido) desarrollan efectivamente una investigación de tipo fenomenológica carece de sentido en la medida en que considera que la fenomenología se caracteriza eminentemente por un movimiento de extensión.²⁰

Otro punto de acuerdo significativo que subraya Bernet es que la reducción fenomenológica no puede ser pensada sin un sujeto capaz de acoger los fenómenos revelados por la reducción. Esta cuestión también fue advertida por Sebbah.²¹ A pesar de la crítica a la intencionalidad como

¹⁹ Bernet, Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 5

²⁰ Cf. Marion, Jean-Luc, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris, Vrin, 2012, p. 95

²¹ Cf. Sebbah, F.-D., *L'épreuve...*, op. cit., pp. 30 y ss.

resabio de la egología moderna y del modelo intuicionista del conocimiento, la fenomenología francesa no dejó de reconocer la necesidad de referir la fenomenología a una subjetividad (lo que se advierte fácilmente en la filosofía henryana). Lo que, por el contrario, parece haber sido cuestionado de manera general por los fenomenólogos franceses posteriores a la década del sesenta fue la exigencia de concebir la subjetividad en el plano de una constitución.

En conclusión, sea que las investigaciones de la fenomenología contemporánea francesa sean legitimadas en virtud de su radicalidad o rechazadas por desconocer los preceptos metodológicos de rigor y precisión, la existencia de una tensión al interior mismo de la fenomenología misma demostró ser insoslayable. Esta tensión entre lo dado y lo no dado, entre lo presente y lo ausente, entre lo visible y lo no-visible es una tensión constitutiva del quehacer fenomenológico. Por lo tanto, plantearse la pregunta acerca de si le cabe a los autores que se mencionaron el título de fenomenólogos o si deberían alistarse en las filas de otro proyecto es ignorar la intención misma de la fenomenología.

El método fenomenológico de Michel Henry

§3. La fenomenología como ciencia de lo absoluto

En la Sección I de *La esencia de la manifestación*, Henry define la fenomenología como “la ciencia de los fenómenos”.¹ Su principal tarea, su tarea positiva, debe consistir en la descripción de los fenómenos, es decir, en la descripción de lo que se manifiesta, tal como se manifiesta. Ahora bien, Henry considera que por apoyarse en el aparecer como tal, los enunciados fenomenológicos tienen un valor absoluto.² Pero, ¿qué significa que la investigación fenomenológica tenga un valor absoluto en este contexto? La principal fuente a la que tal consideración debe ser remitida es *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Más precisamente, Henry hace alusión al § 24, donde está expuesto el denominado “principio de los principios”, según el cual, “*toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; (...) todo lo que se nos brinda originariamente (...) en la ‘intuición’, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da*”.³ Luego, Husserl agrega que toda proposición que

¹ Henry, M., *L'essence...*, op. cit., p. 59, trad. esp.: *La esencia...*, op. cit., p. 63.

² Cf. *Ibid.*, p. 61, trad. esp., p. 64.

³ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann, Husserliana: Edmund Husserl-Gesamelte Werke, Vol III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977, p 52 (en ade-

se ajuste a los datos provistos por la intuición es también “un comienzo absoluto, llamado a servir de fundamento en el genuino sentido del término, es realmente un *principium*”.⁴

La temática relativa a la donación absoluta del dato intuitivo, que es expuesta aquí, es abordada por Henry en varias ocasiones.⁵ En todas ellas, el filósofo francés parte de dos cualidades de la intuición. En primer lugar, señala que la intuición es un modo del aparecer y, por lo tanto, remite a la conciencia, como a aquello a lo que debe su poder fenomenológico. En segundo lugar, destaca que lo dado intuitivamente requiere, para mostrarse como objetividad, un proceso de elucidación de aquellos datos que no son intuitivos pero que permanecen en el campo de la percepción al modo de un horizonte indefinido pero potencialmente plenificable. Por estas dos razones, dice Henry: “no hay totalidad intuitiva, porque la elucidación de lo que está implicado en lo dado que aparece [*le donné apparent*] no puede proseguirse más que si lo que es dado [*ce donné*] sacrifica su presencia al desarrollo ulterior del proceso fenomenológico”.⁶ Puesto

lante, Hua III), trad. esp. de José Gaos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 58 (en adelante, *Ideas I*).

⁴ *Ibid.*

⁵ Por caso, pueden mencionarse las siguientes referencias al tema: “Ahora, si la intuición es un modo de aparecer, es necesario decir, como lo hemos reclamado sin cesar, en qué consiste este aparecer (...) Bajo formulaciones diversas, la respuesta es de una gran claridad, siempre la misma. Lo que da en la intuición y hace ella una intuición «donante», es la estructura de la conciencia tal como la comprende Husserl: es la intencionalidad”, Henry, M., *Incarnation...*, *op. cit.*, p. 50. En el mismo sentido, Henry escribe: “Intuición, nombra en Husserl la estructura de la conciencia en tanto que ‘conciencia de algo’, en tanto que intencional. Cierto, es la intencionalidad cumplimentada que califica *strictu sensu* el concepto de intuición pero es a la intencionalidad en tanto tal que la intuición debe su poder de poner en fenomenalidad, de instituir la condición de fenómeno”, Henry, M., *Phénoménologie de la vie*, Tomo I: *De la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, “Quatre principes de la phénoménologie”, p. 86.

⁶ Cf. Henry, M., *L'essence...*, *op. cit.*, p. 63, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, p. 66. La traducción está ligeramente corregida, puesto que no se considera apropiado traducir el vocablo francés “*donné*” por “dato” [*“donnée”*]. La opción elegida por los traductores puede ser más simple pero imperfecta, no sólo porque

que depende de la estructura intencional de la conciencia y de un proceso mediato de elucidación, lo intuido no posee un carácter absoluto sino relativo. Henry amplía este razonamiento en un artículo casi treinta años posterior a la publicación de *La esencia de la manifestación*. Allí plantea que el “principio de los principios” encierra una contradicción puesto que al mismo tiempo que establece que la intuición “hace posible todo fenómeno y toda experiencia”,⁷ la limita a ser un modo particular del aparecer. Sin embargo, se debe subrayar que tal contradicción carece de sentido en el planteo general husserliano. Para Husserl, la intuición tiene un valor absoluto en virtud de que es la fuente de todo conocimiento posible. La intuición no es, empero, la fuente ontológica y fenomenológica de toda aparición posible.

Con todo, la conclusión que debemos extraer de esta situación no es que Henry pudo haber atravesado un peculiar momento de confusión respecto del sentido de aquel principio. Consideramos que si a Henry le pareció inconsistente el postulado del principio de los principios fue, en realidad, porque lo estaba evaluando a la luz de otro sentido de “absoluto”, a saber, lo absoluto como principio incondicionado.⁸ Por lo tanto, cuando Henry afirma que la meta de *La esencia de la manifestación* “es mostrar que existe

no respeta exactamente la equivalencia semántica sino porque el término “dato” remite más al universo de lo objetivamente determinado que al proceso fenomenológico de constitución.

⁷ Henry, M., *Phénoménologie de la vie*, Tomo I, *op. cit.*, “Quatre principes...”, p. 86.

⁸ Sébastien Laoureux señala que, en rigor, Henry está evidentemente de acuerdo con la ponderación husserliana de la intuición, siempre que su aplicación esté limitada a toda experiencia trascendente y particularmente a la experiencia perceptiva. El desacuerdo surge cuando el modelo de la intuición es también aplicado al intento de captación del ser del ego. En la medida en que la inmediatez intuitiva sea el principio de la experiencia trascendental sobre la cual descansa la reducción husserlina, no se logra más que la duplicación del mundo trascendente con sus características. Cf. Laoureux, S., *L'immanence...*, *op. cit.*, p. 25. Teniendo esto en consideración, debe añadirse que la crítica henryana a la intuición no sólo supone la puesta en práctica de otro concepto de “absoluto”. Fundamentalmente, esta crítica anticipa la objeción principal a la filosofía trascendental: ésta tomó el modelo de la

un *conocimiento absoluto*”,⁹ tiene en mente un conocimiento cuyo objeto es absolutamente incondicionado y, en consecuencia, no depende para manifestarse de una instancia más originaria. Henry no renuncia a la definición inicial de la fenomenología pero añade que ésta es, más precisamente, “la ciencia de los fenómenos *en su realidad*”.¹⁰ A diferencia de las ciencias particulares, que se ocupan de las características y estructuras específicas de los fenómenos particulares, la fenomenología se dedica al estudio de la esencia del fenómeno como tal. La realidad que revela la fenomenología “no es un fenómeno privilegiado, sino la esencia omnipresente y universal de todo fenómeno como tal”.¹¹ Por lo tanto, lo absoluto es, para Henry, la condición irreductible de la fenomenalidad, es decir, aquello en lo que descansa cualquier aparición. A decir verdad, este sentido de lo absoluto tampoco es extraño a la filosofía de Husserl. Esto se aprecia, por ejemplo, cuando el filósofo alemán afirma que “*el ser inmanente es, pues, y sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio nulla ‘re’ indiget ad existendum*”.¹² El “ser inmanente”, es decir, la corriente de vivencias, no necesita de nada para existir y continuaría existiendo (si bien de modo modificado) aun ante una eventual aniquilación del mundo trascendente. Además, para Henry, lo absoluto es concebido como “la condición de toda realidad posible en general, como la condición de una historia”, pero él mismo, lo absoluto, “no se produce en la historia”.¹³ Por lo tanto, una segunda nota característica de lo absoluto es que no se

intuición como guía para aprehender de manera evidente lo absoluto incondicionado, es decir, el ego trascendental. Esta cuestión será abordada en el capítulo 3 del presente trabajo.

⁹ Henry, M., *L'essence...*, op. cit., p. 55, trad. esp., *La esencia...*, op. cit., p. 59.

¹⁰ *Ibid.*, p. 64, trad. esp., p. 67.

¹¹ *Ibid.*, pp. 64-65, trad. esp., p. 67.

¹² Hua III, p. 115, trad. esp., *Ideas I*, op. cit., p. 113.

¹³ Henry, M., *L'essence...*, op. cit., p. 203, trad. esp.: *La esencia...*, op. cit., p. 168. Una sentencia similar también se advierte en el siguiente fragmento de *Ideas I*: “la conciencia, considerada en su ‘pureza’, debe tenerse por un *orden del ser encerrado en sí*, como un orden de *ser absoluto* en que nada puede entrar ni del

muestra en el horizonte de finitud característico del mundo de los entes trascendentes sino que es anterior a él y posee una naturaleza infinita.

Como se mencionó antes, Michael Haar cuestiona la propuesta henryana por ser un intento de reunir la fenomenología, como ciencia de los fenómenos, con la metafísica, como ciencia de lo absoluto. Haar sostiene que mientras el fenómeno se despliega necesariamente en un horizonte finito y por medio de escorzos parciales, lo absoluto se caracteriza por ser infinito y ajeno a la claridad del mundo.¹⁴ A Henry este dilema no le es indiferente. Por el contrario, afirma que esta situación pone a la filosofía en un aprieto, pues ella debe enfrentarse a un problema de difícil solución: “cómo puede volverse algo manifiesto la condición misma de posibilidad de toda manifestación”.¹⁵ Es decir, si bien la condición absoluta de la fenomenalidad no requiere de nada por fuera de sí para existir, ella no escapa por esa razón de la necesidad de mostrarse. El fundamento, dice Henry, es también un fenómeno.¹⁶ Esta apreciación se vincula directamente con la tesis henryana según la cual la fenomenología debe preceder a la ontología. Es decir, el aparecer precede al ser. Así, puesto que el fundamento absoluto es, tuvo que haber aparecido.

En consecuencia, la inconsistencia que denuncia Haar no es más que el resultado de una determinación unilateral del concepto de “fenómeno”, de la cual, según Henry, es participe la filosofía en general. En suma, de lo que se trata es de ampliar, por medio de una elucidación radical, el concepto mismo de “fenómeno”. Tal elucidación consiste, afirma Henry, en conducir la problemática “hasta la idea de

que nada puede escapar; que no tiene un exterior espacial-temporal ni puede estar dentro de ningún orden espacio-temporal”. Hua III, p. 105, trad. esp., *Ideas I, op. cit.*, p. 114.

¹⁴ Cf. Haar, Michel, *La philosophie française...*, *op. cit.*, p. 114.

¹⁵ Henry, M., *L'essence...*, *op. cit.*, p. 50, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, p. 55.

¹⁶ *Ibid.*, p. 51, trad. esp., p. 56.

una revelación que no debe nada a la obra de la trascendencia".¹⁷ Entonces, veamos a continuación en qué consiste la mentalidad determinación unilateral del concepto de "fenómeno" y qué pasos lleva a cabo Henry para superarla.

§4. La definición del concepto de "fenómeno" en *La esencia de la manifestación*

a. La distancia fenomenológica: filosofía del ser y filosofía de la conciencia

De acuerdo con la caracterización del fundamento absoluto de la fenomenalidad que tuvo lugar arriba, se puede afirmar que éste escapa a la dimensión finita de la trascendencia mundana. Sin embargo, como ya se señaló, esto no implica que tal absoluto escape también a la necesidad de mostrarse. Ahora bien, puesto que el concepto de "fenómeno" fue asociado por la tradición filosófica con la noción unilateral de una aparición en el mundo trascendente, tal situación se presenta irremediablemente como contradictoria. La concepción unilateral del fenómeno consiste, por lo tanto, en adjudicarle a éste las determinaciones propias de los fenómenos trascendentes y, con ellas, ciertas características espacio-temporales. Con todo, el blanco último de las objeciones de Henry no es esta concepción en sí misma, es decir, la concepción que reduce el fenómeno a un aparecer mundano. Mirado de cerca, ella es tan sólo el resultado del despliegue de un presupuesto aun más fundamental. Este presupuesto consiste en la necesidad de una separación entre lo que se manifiesta y su condición. Henry llama a esta separación "distancia fenomenológica".

¹⁷ *Ibid.*

En la sección II de *La esencia de la manifestación*, donde Henry se ocupa de estudiar las características de la distancia fenomenológica, se distinguen tres niveles de análisis.¹⁸ En un primer nivel, se debe mencionar la distancia espacial o real, es decir, aquella distancia mensurable que existe entre un objeto y quien percibe ese objeto. En un segundo nivel de análisis, Henry advierte que esta distancia se funda en una espacialidad más originaria que se identifica con el fenómeno del mundo, en tanto horizonte puro de la visibilidad. La espacialidad del mundo descansa, a su vez, en una dimensión que no se vincula a ninguna determinación espacial pero que posibilita el surgimiento del mundo y, en consecuencia, el espacio como tal. En este último nivel, se despliega, entonces, la función de la distancia fenomenológica en tanto “posibilidad ontológica y universal de un fenómeno en general”.¹⁹ La distancia fenomenológica es, en definitiva, el poder originario que abre la dimensión de la presencia.

Se dijo además, de manera muy general, que la distancia fenomenológica mienta la división entre lo que aparece y su condición. Para comprender con más precisión qué significa esto, es necesario abordar la problemática desde dos perspectivas: aquella representada por la filosofía del ser y aquella representada por la filosofía de la conciencia. Al poner en diálogo estas perspectivas, Henry no sólo toma posición frente a ellas y expone sus propios objetivos sino que también propone una original lectura de la historia de la filosofía. Asimismo debe advertirse que tal lectura no intenta describir sistemáticamente la evolución histórica de la filosofía ni presentar las filosofías señaladas como si fueran dos bloques definidos y homogéneos.²⁰ Si bien Henry precisa los orígenes históricos de la filosofía del

¹⁸ *Ibid.*, p. 72 y ss., trad. esp., p. 73 y ss.

¹⁹ *Ibid.*, p. 75, trad. esp., p. 75.

²⁰ Cf. Fichant, Michel, “Michel Henry et l’histoire de la philosophie”, en Brohm, Jean-Marie; Leclercq, Jean (dir.), *Michel Henry, op. cit.*, pp. 258-268.

ser y la filosofía de la conciencia, remontando la primera a los inicios de la filosofía occidental en Grecia y la segunda a los albores del pensamiento moderno, estas concepciones luego conviven o, mejor dicho, se unifican bajo una misma designación, la de “monismo ontológico”.

Bajo la noción de “filosofía del ser”, Henry entiende las presuposiciones ontológicas que han guiado el desarrollo del pensamiento filosófico occidental y que “indican la única dirección de búsqueda y hallazgo en la que algo puede mostrarse y, por consiguiente, puede ser encontrado por nosotros”.²¹ Los presupuestos ontológicos de la filosofía del ser se resumen en que para ésta el ser se manifiesta poniéndose a distancia de sí. La distancia fenomenológica habita en el seno mismo del ser, instituyendo “el intervalo gracias al cual el ser podrá aparecerse a sí mismo”,²² y se constituye así como la condición última de que el ser aparezca como existencia, esto es, como ente. Por ello, el desdoblamiento del ser no es una característica contingente del ser sino que forma parte de su esencia. Al respecto, Gabrielle Dufour-Kowalska aclara que “el ser comporta pues en su unidad una dualidad, en su identidad una diferencia, en su interioridad la exterioridad de una distancia”.²³ Tomando como punto de referencia la elaboración fenomenológica sartreana de estos presupuestos ontológicos, Henry precisa que para poder separarse de sí mismo, el ser debe hacerse otro, alienarse.²⁴

²¹ Henry, M., *L'essence...*, op. cit., p. 91, trad. esp.: *La esencia...*, op. cit., p. 87.

²² *Ibid*, p. 81, trad. esp., p. 80.

²³ Dufour-Kowalska, Gabrielle, *Michel Henry. Un philosophie de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980, p. 32.

²⁴ Para ejemplificar la postura que sostiene la filosofía del ser, Henry alude a varios autores. Si bien sostiene que ésta surgió de la mano de la filosofía griega, en el § 10, cuyo tema central es la filosofía del ser, no se encuentran alusiones específicas a ella. Las referencias explícitas son a la obra de Johann Gottlieb Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre (La exhortación a la vida bineaventurada o la Doctrina de la religión)*. Por otro lado, Henry sostiene que la filosofía sartreana es una reformulación fenomenológica de la filosofía del ser. Por ello, escribe: “se pone de manifiesto que el pasaje del ser-en-sí al ser-para-sí consiste en la posición del ser fuera

Ahora bien, con el descubrimiento del *cogito* cartesiano, la filosofía moderna parece extender la razón de la manifestación a otro tipo de fundamento, la conciencia. Henry advierte que, considerando el ser de acuerdo con su determinación ontológica (es decir, no como ente), la conciencia no se opone a él sino que se identifica con él, pues, al igual que el ser, la conciencia recibe “la significación de ser la esencia y el fundamento”.²⁵ De esto resulta que “la oposición entre la conciencia y la cosa es la misma que la del ser y el ente”.²⁶ Por otro lado, según Henry, la conciencia fue identificada, principalmente por el idealismo, con el resultado del proceso de alienación del ser, obteniendo así los caracteres ontológicos correspondientes a tal proceso. De este modo, la conciencia designa la esencia de la manifestación interpretada según los presupuestos ontológicos fundamentales de la filosofía del ser. Esto significa que también la conciencia debe su fenomenalidad a una cierta alienación de sí. Esta alienación, que mentaba el desdoblamiento del ser y su consecuente manifestación como existencia según el paradigma de la filosofía del ser, se traslada a la filosofía de la conciencia bajo la forma de la representación.

La conciencia es la relación entre el sujeto, en tanto es el acto de representación, y el objeto, en tanto es lo representado. Pero esta relación no se posa sobre una determinada oposición previa entre dos objetos dados, uno consciente y otro inconsciente. Por el contrario, la conciencia, es la condición bajo la cual el sujeto y el objeto pueden llegar a ser tales. Henry afirma al respecto que “el objeto no puede abstraerse de esta estructura de la presencia, puesto que sólo *en el interior de ésta* es un *ob-jeto*”.²⁷ Por otra parte, el

de sí, es el paso del ser a lo exterior a sí (...). En este ser-fuera-de-sí, el ser-en-sí se vuelve otro, *se aliena, y en esta alienación se realizan las condiciones mismas de su manifestación*”. Henry, M., *L'essence...*, *op. cit.*, pp. 86-87, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, p. 84.

²⁵ *Ibid.*, p. 93, trad. esp., p. 89.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 104, trad. esp., p. 96.

sujeto designa la condición ontológica de la fenomenalización del ente, es decir, de la aparición del ente como objeto. Pero ésta no es una mera característica del sujeto sino que en ella se agota el sujeto de modo esencial. En otras palabras, el sujeto conquista su esencia en el surgimiento del mundo como horizonte de trascendencia.

Bajo la filosofía de la conciencia, Henry ubica principalmente las filosofías de Kant y de Husserl. Sobre el primero afirma que su intención de determinar las condiciones de posibilidad del objeto lo condujo a corresponderlas con las condiciones subjetivas del pensar. Henry sostiene que tras esta correspondencia existe una identidad entre el ser del sujeto y el ser del objeto, pues ambos responden a una misma estructura. La interpretación henryana de Husserl es similar en este sentido. La conciencia se caracteriza por tener un correlato intencional, es decir, por ser necesariamente conciencia de algo. Esto significa, para Henry, que la conciencia mienta originariamente la apertura del mundo en su horizonte puro al interior del cual los entes han de aparecer. Así, la intencionalidad es entendida como condición de toda manifestación y como origen constituyente de la trascendencia. Sin embargo, la correlación intencional entre el polo objetivo y el polo subjetivo no sólo implica que la donación del objeto depende de las operaciones de la conciencia sino también que la conciencia precisa, para manifestarse, de un vínculo con un objeto (ya sea inmanente o trascendente).

Henry reconoce que la filosofía crítica kantiana y la fenomenología trascendental superaron la postura ingenua que afirmaba la oposición entre el sujeto y el objeto en tanto entes interiores a la región del mundo, es decir, superaron el dualismo óptico.²⁸ Pero tal superación, lograda por medio de la subordinación de la aparición del mundo al sujeto, no instituyó un verdadero dualismo ontológico sino

²⁸ Cf. Henry, M., *Phénoménologie de la vie*, Tomo II: *De la subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, "Philosophie et subjectivité", p. 46.

un “dualismo de la esencia y de la determinación óptica que encuentra en esta esencia su fundamento ontológico”.²⁹ Este último tipo de dualismo, al que Henry llama “dualismo tradicional”, esconde tras sí la unicidad de la esencia, puesto que la objetividad del objeto no es más que el resultado de la determinación óptica del sujeto, es decir, de la esencia. Esta característica es la que define lo que Henry llama “monismo ontológico”. Considerando lo dicho, puede entenderse por qué precisamente “sobre el fondo de esta esencia común y de la identidad de su estructura interna última se opera el intercambio de los temas entre la filosofía de la conciencia y la filosofía del ser”.³⁰

Que el fenómeno haya sido entendido exclusivamente como una donación mundana se debe a que el aparecer como tal, sea éste el ser o la conciencia, aparece él mismo como ente u objeto. Esto es, para que el fundamento de la fenomenalidad sea, éste debe contener una distancia que, como condición fenomenológica, le permita oponerse a sí misma. Así, el término opuesto a la condición absoluta de la fenomenalidad no puede ser otro que su determinación en el plano de lo óptico.

²⁹ Henry, M., *L'essence...*, *op. cit.*, p. 107, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, p. 98.

³⁰ *Ibid.*, p. 125, trad. esp.: p. 111. También confróntese con la siguiente cita que aporta claridad: “El problema de saber si el acceso a lo trascendental debe hacerse a la luz de una filosofía del ser o de una filosofía de la conciencia tiene poca importancia si la esencia de la manifestación a la que finalmente se apunta y que constituye eso trascendental es la misma en los dos casos. La determinación de lo trascendental permanece condicionada, y de una manera esencial, mientras éste no es más que el principio del objeto. No hay diferencia entre la filosofía de la conciencia y la filosofía del ser.” *Ibid.*, p. 118, trad. esp., p. 107.

b. El camino hacia el dualismo ontológico: la autonomía del fundamento

Así como la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia comparten el mismo proceder, así también comparten los problemas que las aquejan. El próximo paso será revelar los problemas principales e identificar la salida que Henry propone de ellos.

Henry sostiene que, bajo los presupuestos del monismo, la esencia de la manifestación sólo logra su efectividad en la condición fenomenal que ella debería fundar, conduciendo de este modo a la paradoja consistente en hacer descansar lo condicionante en lo condicionado.³¹ Esta crítica funciona como el punto de partida para el planteo de otros problemas. En primer lugar, el monismo ontológico conduce a una confusión relativa a lo que debe tomarse como fundamento. Al respecto, Henry señala que el monismo cae en una situación dialéctica, pues se mueve sin cesar de la esencia a su exterioridad y de la exterioridad de la esencia a la esencia misma en busca de la realidad del fundamento último de la manifestación. Esta estrategia, presentada como un medio para alcanzar el absoluto concreto, es en realidad un recurso al que el monismo acude por no poder hallar el fundamento. Henry aclara que:

El paso incesante de un término al otro no es un vínculo real: es sólo el enloquecimiento de un pensamiento que va de uno a otro sin poder encontrar lo que busca y que, en el torbellino del movimiento en que se halla atrapado, no ve otro medio de salir que declarando que este movimiento, es decir, su propia impotencia para captar la realidad, es la realidad misma.³²

En segundo lugar, aun si el monismo pudiera poner un término a su exploración, no lo haría sino bajo el costo de incumplir las exigencias que él mismo se propuso. Por

³¹ Cf. *Ibid.*, pp. 27, 137 y ss, trad. esp.: pp. 37, 120 y ss.

³² *Ibid.*, p. 265, trad. esp.: p. 214.

un lado, se impone a sí mismo la obligación de llevar la esencia hacia su efectividad. Por otro lado, se plantea también la necesidad de preservar la esencia en su pureza. Pero estas exigencias parecen ser incompatibles si el problema es entendido, como lo hace el monismo, a partir de la noción de una distancia fenomenológica. Si se atiende a la primera exigencia, la esencia deviene efectiva sólo bajo la condición de desaparecer. En los términos de una filosofía de la conciencia, esto significa que la esencia de la manifestación se realiza en el objeto pero justamente perdiéndose y abandonando su carácter absoluto.³³ Por otro lado, si se atiende a la segunda exigencia según la cual la esencia debe ser conservada en su indeterminación, resulta que la esencia carece de efectividad y, por consiguiente, se hunde en la oscuridad total. En el caso de la filosofía de la conciencia esto implica que la conciencia absoluta, pensada como la esencia de la fenomenalidad, es obligada a ser ella misma inconsciente, en aras de permanecer en su pureza. Para Henry, lo que estos problemas expresan en último término es *“la unidad indisoluble del elemento óntico y del elemento ontológico en el devenir efectivo de la fenomenalidad”*.³⁴

Ante este panorama, Henry se vuelve hacia la filosofía de Heidegger, la cual se le presenta como una crítica a la filosofía de la conciencia. En este sentido, Heidegger pretende refundar una filosofía que conciba la manifestación del ser por medio de la apertura de un horizonte puro en el cual se funda toda exterioridad. El ser se manifiesta así en la existencia, mientras que ésta es entendida como una trascendencia pura, es decir, como una apertura hacia el ser en general. En consecuencia, Henry afirma:

Es la trascendencia, no el sujeto, lo que es la esencia. La esencia, que la filosofía de la conciencia pensaba o a la que al menos apuntaba bajo la denominación de sujeto, era, empero,

³³ Cf. *ibid.*, p. 146, trad. esp.: p. 127.

³⁴ *Ibid.*, p. 149, trad. esp.: p. 129.

la esencia misma de la trascendencia. La crítica heideggeriana tiene una significación ontológica por cuanto pretende pensar la esencia en su pureza. *Precisamente por esta razón, podemos decir también que no tiene de hecho ninguna significación ontológica.* No se sitúa, en efecto, en el plano ontológico propiamente dicho, sino en su frontera (...) Lo que se cuestiona no es la estructura interna de la esencia de la manifestación; lo que se rechaza es una comprensión, impropia *por ser de origen óntico, de esta sola y única esencia de la manifestación.*³⁵

Por estas razones, Henry considera que Heidegger no pudo sostener su propia tesis relativa a la diferencia entre el ser y el ente. Al comprender el movimiento de trascendencia, por medio del cual es posible el conocimiento ontológico, como la distancia existente entre el *Dasein* y el mundo, en tanto horizonte de significatividad, Heidegger insertó la estructura de la fenomenalidad en un ente indebidamente privilegiado.

Henry intenta conducir el concepto heideggeriano de “diferencia óntico-ontológica” hacia el fin que le es propio. Para ello, parte de la interpretación que Heidegger ofrece de la filosofía kantiana en *Kant y el problema de la metafísica*. Según Heidegger, Kant habría demostrado que la ontología es posible porque el hombre, a pesar de ser un ente finito, dispone de una comprensión previa acerca del ser de los entes gracias a la cual puede entrar en relación con ellos.³⁶ Este conocimiento ontológico es, por lo tanto, anterior al conocimiento de los entes y, en consecuencia, independiente de ellos. Henry extrae de estas consideraciones sobre la posibilidad del conocimiento ontológico la forma que debe adoptar la elucidación de la esencia de la manifestación. Así como el ser se manifiesta de manera autónoma, es decir, produciendo él mismo el horizonte puro en el cual los entes

³⁵ *Ibid.*, p. 124, trad. esp.: p. 111.

³⁶ Cf. Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe III, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp. 13 y ss., trad. esp. de Gred Ibscher Roth: *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de cultura económica, 1996, pp. 22 y ss.

se muestran, así también la esencia de la manifestación debe ser absolutamente independiente. Esta estrategia es la que le señala al pensador francés la dirección que debe tomar para superar el monismo ontológico y alcanzar su propia concepción sobre el fundamento.³⁷

§5. La renovación de la fenomenología: el objeto y el método

a. El objeto: la esencia inmanente de la revelación

Del diálogo con Heidegger y con Kant (es decir, el Kant de Heidegger), Henry extrae la siguiente conclusión: la condición de la fenomenalidad debe ser absolutamente autónoma, es decir, es independiente de toda determinación óptica. Esta definición, todavía negativa, implica además un aspecto positivo: el fundamento de la fenomenalidad comprende en sí su propio devenir como fenómeno. En otras palabras, “el significado positivo de esta autonomía se expresa en la imposibilidad de separar la esencia comprendida en su pureza y, por otra parte, el devenir fenoménico en el que se realiza”.³⁸

Ahora bien, el problema de la autonomía de la esencia remite a otro más fundamental, el de la posibilidad de tal autonomía. Esto es, ¿cómo debe ser internamente la condición absoluta de la fenomenalidad para que ella albergue en sí su propia realidad? O, ¿qué significa que el aparecer

³⁷ En lo referente a la lectura henryana de la filosofía de Heidegger, se siguen principalmente los análisis desarrollados por Mario Lipsitz. Cf. Lipsitz, M., “Sur Kant et le problème de la métaphysique dans *L'essence de la manifestation*”, en Brohm, Jean-Marie; Leclercq, Jean (dir.), *Michel Henry*, Lausanne, Editions L'Age d'Homme Editions, “Les Dossiers”, 2009, pp. 281-290; Lipsitz, M., “Autour de la différence ontologique: l'étant et le monde en *L'essence de la manifestation*” en Jean, Grégori; Leclercq, Jean; Monseau, Nicolas (ed.), *La vie et les vivants, (Re-)lire Michel Henry*, Louvain la Nueva, Presses Universitaires de Louvain, 2013, pp. 147-156.

³⁸ Henry, M., *L'essence...*, *op. cit.*, p. 162, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, p. 139.

absoluto deba su manifestación a sí mismo? Estos interrogantes le sirven a Henry como un hilo conductor para dar el último paso en el camino de la crítica al monismo ontológico (y particularmente al pensamiento heideggeriano). A la vez, este paso inaugura, según Dufour-Kowalska, “el proceso de determinación positiva del auténtico fundamento de la fenomenalidad, a la cual Henry llamará entonces la ‘esencia originaria de la revelación’”.³⁹

La autonomía, es decir, la inseparabilidad de la esencia y su devenir, es posible gracias a la estructura de la receptividad. Esta estructura consiste en la producción por parte de la esencia de un horizonte puro que se le opone y, a la vez, de la recepción por parte de la esencia de ese horizonte; recepción sin la cual no sería posible, en primer lugar, la oposición. Sin embargo, el concepto heideggeriano de receptividad -a partir del cual Henry elaborará uno más originario-, sigue siendo un concepto monista, puesto que el devenir fenomenológico de la esencia de la manifestación (i. e. de la trascendencia) se realiza sólo por y gracias al horizonte puro de exterioridad. A partir de esto, y luego de múltiples consideraciones (que en el marco de este trabajo son imposibles de reponer), Henry demuestra que la trascendencia no puede ser su propio fundamento.

Entonces, si la manifestación de la trascendencia no es obra de sí misma, ella debe efectuarse fuera de la esfera de la exterioridad, independientemente de la objetivación que la constituye. En consecuencia, el acto por medio del cual la trascendencia se manifiesta es la receptividad pura de la inmanencia. Al respecto, Henry escribe:

Que una manifestación, entendida la manifestación de la esencia como trascendencia, se produzca en ausencia de toda trascendencia, quiere decir, por tanto: *el acto originario de la trascendencia se revela independientemente del movimiento por el que él se lanza hacia adelante y se proyecta fuera de sí. El acto que*

³⁹ Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry...*, op. cit., p. 38.

*se revela independientemente de su propio impulso hacia delante, independientemente del movimiento por el que se proyecta fuera de sí, se revela en sí mismo, de tal manera que este en 'sí mismo' significa: sin sobrepasarse, sin salir de sí. Lo que no se sobrepasa, lo que no se lanza fuera de sí sino que permanece en sí mismo sin abandonarse ni salir de sí, es, en su esencia, inmanencia.*⁴⁰

Si el devenir real de la esencia de la manifestación no puede estar subordinado a la apertura de un horizonte que se le opone, entonces la autonomía de la esencia tiene que ser repensada a la luz de un nuevo concepto de receptividad. Este nuevo concepto de receptividad implica la identidad absoluta entre la esencia que recibe y aquello que es recibido por ella, es decir, su contenido, “de tal forma que la realidad ontológica constituida por este contenido puro no le es en absoluto trascendente y no se encuentra puesta ante ella al modo de un horizonte”.⁴¹ Esto es, lo que recibe la esencia originaria de la receptividad es sí misma. De este modo, el concepto de “inmanencia” ingresa en la problemática que atañe a la receptividad originaria para dar nombre al modo en que la esencia se da a sí misma, es decir, sin ninguna mediación. En la medida en que recibir un contenido significa ser afectado por él, decir que la esencia se recibe a sí misma sin ninguna distancia equivale a decir que ella se autoafecta. Así, la autoafección determina el modo en que la esencia de la manifestación se manifiesta o, dicho en otros términos, la esencia sólo aparece en la medida en que se aparece a sí misma. De suerte que el carácter fenomenológico de la esencia determina su ser, esto es, su carácter ontológico.

De la revelación inmanente de la esencia de la manifestación, Henry deriva una serie de notas que la definen y contribuyen a la explicitación positiva de su estructura, la cual tiene lugar en el § 37 de *La esencia de la manifestación*.

⁴⁰ Henry, M., *L'essence...*, op. cit., p. 279, trad. esp.: *La esencia...*, op. cit., p. 225.

⁴¹ *Ibid.*, p. 281, trad. esp., p. 226.

En primer lugar, puesto que la esencia sólo se contiene a sí misma e ignora cualquier alteridad, ella cae en una indigencia extrema. Por eso, dice Henry, “cualquier aproximación a la esencia reviste inmediatamente la forma de un ahorro”,⁴² la forma de un pensamiento “economizante” que se desprende del mundo y de los entes que en él se manifiestan. Entonces, dado que la esencia no contiene en sí ninguna alteridad, ella no puede apuntar a nada más que a sí misma. Esta segunda característica, que es definida por Henry como soledad, es lo que define la estructura de la inmanencia como absoluto reposo. Puesto que la soledad mienta la inmediata relación de la esencia consigo misma, es además la propiedad que expresa su unidad. Con todo, Henry aclara al respecto que “la reunión de la esencia consigo no es otra cosa, sin embargo, que la esencia misma. Por eso no hay propiamente hablando un problema de la unidad de la esencia”.⁴³ De acuerdo con estas palabras, la manifestación de la esencia a sí misma no supone ninguna separación y, por lo tanto, no puede darse sino de un modo pleno y total. Esta tercera nota distintiva de la esencia, la plenitud, se comprende acabadamente a la luz de una cuarta característica que la complementa. Esta característica se conecta con la impotencia que tiene la esencia sobre sí misma y sobre sus posibilidades. Este no-poder también afecta a la perfecta unidad de la esencia; ésta no puede dejar de darse de manera absolutamente adecuada a sí misma. La siguiente cita de Henry explica esto: “*La estructura en la que se basa la imposibilidad para el ser de no estar por entero presente a sí mismo, la imposibilidad que tiene de romper el vínculo que lo ata a sí mismo, de separarse de sí y de existir fuera de sí, es la no-libertad*”.⁴⁴ Sin embargo, la falta de libertad de la esencia en la relación consigo misma es, en el fondo, el signo de la total independencia respecto de la trascendencia.

⁴² *Ibid*, p. 351, trad. esp., p. 278.

⁴³ *Ibid*, p. 355, trad. esp., p. 281.

⁴⁴ *Ibid*, p. 363, trad. esp., p. 287.

Las características enumeradas (la pobreza, la soledad, la plenitud y la no-libertad respecto de sí) son aspectos de lo que Henry califica como la “determinación primera y fundamental”⁴⁵ de la fenomenalidad, a saber, la invisibilidad. Esto significa que la invisibilidad es una determinación positiva de la esencia. Ella no remite a una oscuridad indeterminada sino que mienta el origen a partir del cual toda manifestación se vuelve posible. En suma, puesto que el fundamento de la manifestación se define por su permanencia inquebrantable en sí mismo, él posee como cualidad esencial el esconderse. La disimulación de la esencia no es, entonces, un accidente, sino obra de ella misma.

Sin embargo, es preciso que prestemos atención al problema que Jean-Luc Marion plantea al respecto:

Lo invisible no pertenece a la fenomenalidad a título de un simple visible en potencia, sino en pleno derecho y de cabo a cabo (...) Un invisible por esencia fenómeno quiere decir pues un fenómeno por esencia invisible. ¿Se puede evitar aquí una contradicción en los términos, uno de esos excesos hiperbólicos que se le han reprochado tan seguido a los fenomenólogos y que descalificarían toda pretensión de racionalidad?⁴⁶

b. El problema del método: hacia una fenomenología del ego absoluto

Entonces, una vez identificado el objeto de la investigación henryana con la esencia autónoma, invisible, originaria e inmanente de la manifestación, debe resolverse el modo en que la filosofía puede dar con ella. Como ya quedó claro en el primer párrafo de este capítulo, para Henry, existe un conocimiento absoluto, es decir, un conocimiento que versa sobre la condición absoluta de la manifestación. Demostrar esto es justamente la meta principal de *La esencia de la manifestación*. Ahora podemos ampliar la misma

⁴⁵ *Ibid*, p. 550, trad. esp., p. 420.

⁴⁶ Marion, J.-L., *Figures de phénoménologie...*, op. cit., pp. 100-101.

indicación que fue introducida anteriormente, pues en ella se señalan las condiciones de posibilidad y la naturaleza de tal conocimiento:

En realidad, el objetivo de este trabajo es mostrar que existe un *conocimiento absoluto* y que éste no es solidario de progreso alguno. En efecto, tal conocimiento no está ligado a un modo determinado de la existencia, no es privilegio de un momento. Es más bien el medio mismo de la existencia, la esencia de la vida. La ‘utilidad’ de la filosofía no queda puesta en cuestión por el pensamiento que piensa la esencia de la vida como una revelación inmanente originaria. Lo más sencillo y ‘evidente’ que hay sabemos desde hace mucho que es también es lo más ‘difícil’. Precisamente porque el fundamento es una revelación, es por lo que la filosofía es posible, y lo es en un sentido muy determinado: como filosofía fenomenológica. No hay ninguna necesidad, sin duda, de ‘elucidar’ el ser del fundamento, pero el método fenomenológico no se reduce al proceso de elucidación, y ésta debe dejar de entenderse en un sentido unilateral. *La fenomenología es más bien una crítica de toda revelación*, de sus diferentes formas y de sus condiciones fundamentales. En este sentido es en el que posee una significación universal.⁴⁷

Henry define la elucidación como el proceso de hacer manifiesto o llevar a la luz algo y agrega que ella fue entendida como la realización intuitiva de una evidencia.⁴⁸ Si la fenomenología, en tanto proceso de elucidación, es un hacer manifiesto o traer a la realidad el fenómeno, su modo de proceder debe dejarse guiar por el modo en que tal fenómeno se manifiesta como tal. Es decir, “el objeto es el modo de tratamiento mismo (...) la vía de acceso al fenómeno es el fenómeno mismo”.⁴⁹ Pero la fenomenología, en su sentido primordial, no tiene como objeto un fenómeno cualquiera o una cierta región del ser, sino el fundamento último de

⁴⁷ Henry, M., *L'essence...*, *op. cit.*, p. 55, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 53-54, trad. esp.: p. 58.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 68, trad. esp.: p. 70.

la manifestación, es decir, la esencia de la vida. Ahora bien, puesto que este fundamento de la manifestación fue definido por Henry como una esencia invisible cuya manifestación no depende sino de sí misma, el modo de acceso a ella, esto es, el modo de hacerla manifiesta, se sustrae a una elucidación entendida como la intuición de una evidencia.

El objeto de la fenomenología, la vida como esencia de la existencia, no le es exterior a ella. Por el contrario, sostiene el filósofo francés, él le es “*tan interior que ella* [la fenomenología] *se funda sobre él y encuentra en él su principio*”.⁵⁰ La vida es tan evidente que, como se leyó en el fragmento, su elucidación es absolutamente innecesaria. Al decir que la fenomenología no debe agotarse en un proceso de elucidación sino que ella supone también una “crítica de toda revelación”, Henry reivindica el método trascendental kantiano, en cuanto éste atañe a las condiciones de posibilidad de toda experiencia o, lo que es lo mismo según el filósofo francés, al origen de toda donación. Esta preferencia es también expresada por Henry como la oposición entre una conciencia confusa y un examen sistemático de los contenidos que aparecen como evidentes ante una conciencia determinada.⁵¹ Si bien no hay referencias explícitas, es claro que el primer término remite a la filosofía kantiana y el segundo, a la filosofía husserliana.⁵² La conciencia confusa, dice Henry, es un hilo conductor más seguro para alcanzar la esencia, puesto que ante ella no emerge ningún objeto determinado sino la condición trascendental de un objeto en general. En cambio, una intuición implica la aprehensión de un dato singular y lleva, en consecuencia,

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 23-24, trad. esp., p. 34.

⁵² Cf. Lipsitz, M., “Autour de la différence ontologique...”, *op. cit.*, p. 148. Allí, Lipsitz plantea: “Una indicación, que precede la inmersión de *L'essence de la manifestation* en la problemática de *Kant und das Problem der Metaphysik*, nos anuncia que la investigación que comienza preferirá confiarse más al hilo conductor de la conciencia confusa (¿se debe leer Kant?) que al de las diferentes intencionalidades (¿se debe leer Husserl?) desde ya más atentas al ente”.

a la explicitación del horizonte sobre el cual descansa ese dato. Paul Audi advierte esto y afirma que Henry no hace ningún caso al método husserliano. Según Audi, la razón de que “la conquista de un concepto radical y autosuficiente de la inmanencia no pueda hacerse por medio del método husserliano, sino solamente por medio del método trascendental que Henry retoma de Kant” radica en que “el *fundamento* al cual se trata de llegar y de poner a la luz no puede, por definición, ofrecerse a la mirada de la intuición”.⁵³

En suma, puesto que la fenomenología debe dejarse guiar por su objeto, ella no puede reducirse a la aplicación de un método monótono para problemas diversos. Por eso, Henry distingue entre una fenomenología primera y una fenomenología segunda.⁵⁴ La elucidación es el método correspondiente a la fenomenología segunda, cuya meta debe ser establecer las características de las diversas regiones del ser y explicitar las condiciones de su manifestación. La fenomenología primera busca, en cambio, dar con la esencia de la manifestación, la cual, por ser ajena al horizonte de la visibilidad, se sustrae a una aprehensión intuitiva. Sin embargo, la pregunta persiste: ¿cuál debería ser entonces el método de la fenomenología primera? Resulta evidente que la vida obtiene su manifestación efectiva antes de cualquier proceso de elucidación y que ella, la vida, es vivida en una proximidad tal que se torna invisible. Tampoco parece poder cuestionarse que, sin la revelación de la vida, no sería en absoluto posible la filosofía. Pero la evidencia con la que se presenta la vida no provee ningún indicio acerca de cómo debe conducirse una investigación sobre el modo en que la vida se revela, que es lo que la fenomenología primera debería alcanzar. Por esa razón, afirma Henry,

⁵³ Audi, Paul, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 173.

⁵⁴ Henry, M., *L'essence...*, *op. cit.*, p. 67, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, p. 69.

*“el problema de saber qué modo de tratamiento fenomenológico conviene aplicar al fundamento no es más que el de las relaciones de la filosofía con la vida”.*⁵⁵

El análisis crítico del monismo ontológico condujo a plantear la necesidad de otorgarle al fundamento de la manifestación un modo de revelación que sea autónomo y, por lo tanto, irreductible a una relación con la exterioridad de la trascendencia. Tal modo de revelación, ya lo vimos, es el de la automanifestación. Ahora bien, Henry sostiene que el *cómo* en que esa automanifestación se efectúa debe también poder mostrarse como una realidad, como un fenómeno. Es decir,

este modo, que designa el *cómo de una revelación*, la *manera* en que se cumple ésta, abstracción hecha de toda consideración referente al contenido, tiene también, y de forma paradójica, una significación material. *La revelación originaria es para ella misma su propio contenido. El «cómo» de esta revelación es un ser real.* Este fenómeno, o más bien esta manera de ser un fenómeno que no brilla en la luz universal; esta «manera» que es un ser concreto, es lo que se designará como «ego».⁵⁶

La fenomenología de Henry conquista en este punto toda su radicalidad: así como toda aparición fue conducida al acto del aparecer como tal, en tanto éste es el fundamento de su fenomenalidad, así también el acto del aparecer debe ser conducido a su propio aparecer. La posibilidad ontológica del fundamento, es decir, su posibilidad de darse como una presencia, radica en su carácter fenomenológico. Esta presencia -a la cual no le precede ningún horizonte de presencia-, afirma Henry, es el ego en sí mismo, que aparece como un ser definido. Sin embargo, que el ego sea idéntico al fundamento como presencia no implica que el ego sea un resultado del despliegue efectivo de éste. El ego es el “cómo” mismo de la revelación del fundamento y es gracias a ello

⁵⁵ *Ibid.*, p. 55, trad. esp., p. 59.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 51-52, trad. esp., p. 56.

que la realidad del fundamento se encuentra perfectamente definida. Tampoco el ego es anterior al fundamento. Si bien el fundamento es un fenómeno, lo es en un sentido irreductible, es decir, no tiene tras sí ninguna otra razón de su fenomenalidad que sí mismo. En definitiva, el ego es, para Henry, el fundamento absoluto, pues él es el origen mismo de su manifestación. Cómo esto ocurre específicamente y bajo qué categorías Henry logra dar cuenta de la articulación interna de la subjetividad son preguntas que se abordarán en el próximo capítulo.

Pero reparemos, por lo pronto, en que, con la verificación de la pertenencia de la fenomenología del ego a la fenomenología primera queda resuelto el problema del método. Si la fenomenología tiene como objeto el fundamento absoluto y la vía de acceso a éste no puede ser sino el fundamento mismo, entonces, el acceso a la esencia de la manifestación debe partir del ego como experiencia interna. Esta experiencia interna, que se efectúa en una esfera de inmanencia radical, revela la vida trascendental del ego absoluto, pues ella, en las palabras de Henry, “existe por sí misma, sin ningún contexto, sin el soporte de ningún ser exterior”.⁵⁷

⁵⁷ *Ibid.*, p. 53, trad. esp., 57.

Las dimensiones de la subjetividad henryana

§6. Ego y subjetividad

Con la comprobación de la pertenencia de la fenomenología del ego a la fenomenología primera, se vuelve necesario explicar por qué la filosofía de Henry no conduce a una dependencia de la ontología respecto de la egología. En las notas preparatorias a *La esencia de la manifestación* (dadas a publicación en el año 2012), Henry introduce este problema y proporciona a la vez una respuesta clave: “¿Interrogarse sobre el ser del ego es cuestionar un ente determinado, eludir la cuestión fundamental: por qué hay ser? *No*, al contrario, es remontarse al origen último: ¿qué es el ser? ¿Por qué toma la forma de un ego?”.¹ La respuesta a esta última pregunta fundamental ya ha sido anticipada en el capítulo anterior: el ser adopta la forma del ego puesto que, en virtud de la estructura inmanente y autoafectiva que determina su revelación, exige una experiencia interna. En este sentido, Henry afirma: “El conocimiento puro, ontológico, es el Ego concreto, el Individuo. Si no: ¿dónde tiene lugar la vida interior?”.² Grégori Jean, quien escribe un imprescindible estudio preliminar para los mencionados apuntes, sostiene que “la cuestión henryana no será saber cómo la subjetividad aparece, ni determinar el vínculo que ella mantiene

¹ Henry, Michel, “Notes...”, *op. cit.*, p. 100, Ms A 4-21-2442.

² *Ibid.*, p. 117, Ms A 5-2-2734/2735.

con el aparecer, sino comprender el aparecer en sí mismo como una *estructura «subjetiva»*.³ Entonces, el ser no puede ser sino como ego; a éste le debe el ser su posibilidad.

La identificación del ego con el ser, basada en la estructura subjetiva del ser, sienta las bases para la crítica de la comprensión del ego como realidad óptica. Por este motivo, “la tarea de la filosofía de la subjetividad es exorcizar por siempre jamás el subjetivismo”.⁴ En este sentido, los alcances de la crítica de Henry al subjetivismo son aún mayores que los de la crítica de Heidegger. El *Dasein* no posee una comprensión del sentido del ser por ser el lugar en el cual el ser se expresa o se manifiesta sino por ser el ser mismo. Por lo tanto, sostiene Henry, el gran error de Heidegger fue haber identificado el *Dasein* con una realidad óptica.⁵

Con todo, establecer que el ego es el fundamento absoluto de la manifestación no es el paso último de la filosofía henryana. Tanto en las notas preparatorias a *La esencia de la manifestación* como en la obra publicada puede advertirse que el objetivo de Henry es dar cuenta de la vida interior gracias a la cual el ser alcanza su efectividad.⁶ Llevar la atención a esta experiencia interior y a la estructura subjetiva que ella adopta conduce al descubrimiento de la subjetividad, el cual, según el mismo Henry, es el proyecto fundamental de su obra.⁷ Esta tarea se presenta, en principio, como paradójica, puesto que, desde la filosofía moderna, el sujeto ocupó siempre el centro del escenario, ya sea para

³ Jean, Grégori, "La subjectivité, la vie, la mort" en *Revue internationale Michel Henry*, N° 3, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012, pp. 15- 92, p. 25.

⁴ Henry, M., "Notes...", *op. cit.*, p. 98, Ms A 4-21-2423. En esta anotación, Henry hace referencia al § 5 de *Ser y tiempo*, en el cual puede leerse: "al 'ser-ahí' es inherente como constitución óptica un ser preontológico. El 'ser ahí' es el modo de, siendo, comprender lo que se dice 'ser'", Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967, p.17, trad. esp. de José Gaos: *Ser y tiempo*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2007, p. 27.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 95, Ms A 4-20-2370.

⁶ Cf. Henry, M., *L'essence...*, *op. cit.*, p. 58, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, pp. 61-62.

⁷ Cf. Henry, M., "Notes...", *op. cit.*, p. 123, Ms A 5-10-3089.

discutir su primacía o para afirmarla. Pero, para Henry, el sujeto no era antes más que una condición lógica o la realización de una evidencia intuitiva. Por eso, el filósofo francés afirma que fue “la filosofía del sujeto la que planteó contra éste la más grave objeción”.⁸

En consecuencia, para poder descubrir de manera definitiva la subjetividad, se la debe arrancar de su indigencia ontológica y realizar un análisis sobre los fundamentos ontológicos de ella o, lo que es lo mismo, llevar a cabo las “investigaciones ontológicas para una fenomenología del Ego”.⁹ Para ello debe seguirse la indicación que realiza Grégori Jean, según el cual lo que se trata de descubrir no es el ego sino aquello que hace del ego un ego, lo cual precisamente no es un ego, ni un atributo del ego, ni incluso un modo de ser del ego.¹⁰ Lo que hace que el ego sea un ego es su estructura subjetiva. Por esa razón, Henry establece que el ser de la subjetividad es el ego y “no comprender el ser de la subjetividad, es perder el ego, lanzarlo [a la] trascendencia”.¹¹

Ahora bien, la temática de la subjetividad debe ser abordada desde tres perspectivas distintas, pues son tres las problemáticas a las que ella debe dar una respuesta. Como ya se ha establecido, el ego debe su manifestación a la experiencia interna que tiene de sí, es decir, a su autoafección. Lo que los análisis deben aclarar, en primer lugar, es el fundamento de la autonomía y la inmediatez de su automanifestación, es decir, cómo es posible que en el ego mismo puedan coincidir la afección y el contenido de la afección. En segundo lugar, el ego no se da nunca como un ego en general. La subjetividad trascendental, que ha sido a menudo reducida a una abstracción, es, para Henry, un algo individual. Por lo tanto, los análisis de la subjetividad deben

⁸ Henry, M. *Phénoménologie de la vie*, Tomo II, *op. cit.*, “La critique du sujet”, p. 12.

⁹ Henry, M., “Notes...”, *op. cit.*, p. 183, Ms A 6-12-4293.

¹⁰ Cf. Jean, G., “La subjectivité...”, *op. cit.*, p. 17

¹¹ Cf. Henry, M., “Notes...”, *op. cit.*, p. 95, Ms A 4-20-2390.

proporcionar una respuesta a la pregunta por la donación del ego. En tercer lugar, los análisis deben dar cuenta de la relación de la subjetividad con el mundo, pues, la subjetividad no es sólo el fundamento de su aparición sino también el fundamento de la aparición del mundo.

§7. Dimensiones de la afectividad

a. El sentimiento como fundamento fenomenológico de la ipseidad

El planteo del problema metodológico que presentaba la captación del fundamento inmanente de la manifestación (y el comprensible temor a que él no sea más que una condición formal exigida por el análisis) nos obligó a indagar en la posibilidad de una manifestación concreta del fundamento, la cual fue identificada finalmente como la experiencia de sí del ego. Pero si el ego indica la realización concreta y efectiva de la revelación del ser a sí mismo, entonces el modo en que el ego se manifiesta debe ser también absolutamente concreto. La estructura del ego que permite su efectuación fenomenológicamente concreta es la estructura de la afectividad. Por lo tanto, la autoafección, que había sido determinada de modo formal por la estructura de la inmanencia, en tanto posibilidad de que la esencia se manifieste a sí misma sin mediación, alcanza, en la dimensión subjetiva de la afectividad, su efectuación. Así, Henry afirma: *“la afectividad es la esencia de la autoafección, su posibilidad no teórica ni especulativa sino concreta, la inmanencia misma captada ya no en la idealidad de su estructura sino en su efectuación fenomenológica indudable y cierta”*.¹² La realización efectiva de la autoafección (primero presentada de modo abstracto como un darse a sí mismo) consiste en el sentirse a sí mismo

¹² Henry, M., *L'essence...*, op. cit., pp. 577-578, trad. esp.: *La esencia...*, op. cit., p. 440.

efectivo, es decir, en el sentimiento. Pues, en el sentimiento, entendido como el despliegue de la afectividad, encuentra Henry el fundamento del carácter indubitable de la estructura de la inmanencia.

Ahora bien, ¿qué es el sentimiento para Henry? ¿Y por qué la inmanencia se hace evidente cuando se realiza en él? El sentimiento está constituido y definido por el hecho de sentirse a sí mismo y, por lo tanto, debe ser distinguido de la mera capacidad de sentir y del acto de sentir un contenido. Por tal razón, Henry distingue tres niveles de afección. En el nivel más superficial, se encuentra la sensibilidad empírica, es decir, la capacidad de sentir algo o de dejarse afectar por un ente por medio de un sentido. En un nivel intermedio, se inscribe el sentido interno. El sentido interno es, de acuerdo con la interpretación henryana de la filosofía de Kant (o, nuevamente, de la lectura que Heidegger hace de ella), la afección del horizonte, en tanto tiempo puro. En el nivel más originario yace, precisamente, el sentimiento. En tanto la realización del sentimiento depende, como cualquier otra realidad, de la instancia fenomenológica de su aparición, el análisis debe remontarse a ésta. Así, para que el sentimiento aparezca como sentimiento, la condición de su fenomenalidad debe ser también la del sentir. Pues, si dependiese de una instancia externa para su manifestación, el sentimiento abandonarían la esfera de la pura afectividad y dejaría de ser tal, dejaría de ser sentido. Por lo tanto, que el sentimiento dependa del sentir significa que él es el hecho de sentirse a sí mismo, de manera tal que esta autoafección originaria, este sentimiento de sí, lo constituye y lo define.

Henry distingue dos modos de interpretar el fenómeno del sentimiento, cuya diferencia, aunque no tan evidente, es clave. La primera interpretación, define el sentimiento como algo que es sentido. En otras palabras, el sentimiento (que se origina a causa de una afección cualquiera), aparece en la medida en que es recibido por el sujeto como algo que le pertenece. De acuerdo con esta visión, el sentimiento, en tanto tal, antecedería a su receptividad. Henry se distancia

de esta consideración y afirma que el sentimiento es, en lugar de ser algo que es sentido, “*el hecho mismo de sentirse así a sí mismo, de manera que su «algo» está constituido por esto, por sentirse a sí mismo*”.¹³ En sintonía con esto, Dufour-Kowalska sostiene: “el pensamiento de la afectividad, el pensamiento del «sentirse a sí mismo», no designa una operación posible, sino que se pone como inmediatamente real”.¹⁴ Tomemos, además, los ejemplos que proporciona el mismo Henry para explicitar este punto: el amor y el aburrimiento.¹⁵ Al respecto, afirma que proposiciones como “yo siento en mí un gran amor” o “yo siento en mí un profundo aburrimiento” son totalmente equívocas, pues, en realidad, no hay una capacidad de sentir, independiente del amor o del aburrimiento, dispuesta para recibir estos estados, como si fueran contenidos externos. Por el contrario, en la medida en que el sentimiento se define por el sentirse a sí mismo, no existe entre el contenido afectante y lo afectado ninguna heterogeneidad, sino una perfecta y total adherencia entre ellos. En esta identidad se funda el carácter absoluto de la inmanencia y ésta se vuelve insoslayable:

La determinación ontológica de la realidad del sentimiento como coextensiva y consustancial a su revelación y como idéntica a su contenido, funda el carácter absoluto de esta realidad, la designa y la instituye como lo que, mostrándose en la apariencia [*l'apparence*] que da de ella misma y agotándose en esta apariencia [*apparence*], coincidiendo con ella y encontrando en ella, en la realidad de su aparecer [*apparaître*] y de lo que él deja aparecer y en su sustancia, su propia realidad, su propia sustancia, se pone y se afirma en

¹³ *Ibid*, p. 581, trad. esp., p. 442. Traducción ligeramente modificada.

¹⁴ Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry...*, *op. cit.*, p. 54.

¹⁵ Cf. Henry, M., *L'essence...*, *op. cit.*, pp. 579-580, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, p. 442.

la positividad de su ser fenomenológico irrecusable y desnudo, y no se deja discutir. El odio es odio, el sufrimiento es el sufrimiento.¹⁶

El sentimiento se siente a sí mismo sin ninguna interferencia y con absoluta transparencia: al volverse sobre sí no se encuentra nada más que a sí mismo (el sentimiento es independiente de cualquier contenido particular) y, al encontrarse a sí mismo lo hace de modo inmediato y pleno (el sentimiento no requiere de un proceso de plenificación). Por ese motivo, Dufour-Kowalska subraya que, en el concepto de afectividad, en tanto sentirse a sí mismo, Henry encuentra la vía de acceso para describir la más perfecta y autónoma experiencia, es decir, para describir el origen de la revelación.¹⁷

Con este análisis nos introducimos en el centro de la teoría henryana de la subjetividad: “*sentirse a sí mismo, experimentar a sí mismo [s'éprouver soi-même], ser afectado por sí, es el ser y la posibilidad del Sí mismo*”.¹⁸ Como se estableció arriba, en la afectividad existe una identidad perfecta entre el contenido del sentimiento y aquello por lo que es sentido. Esta coincidencia funda de modo inmanente una unidad, característica que define, para Henry, la subjetividad. Por consiguiente, el concepto de afectividad no sólo expresa la efectuación de la unidad y la inmanencia, según las cuales fue definida la esencia de la manifestación, sino que también permite que la identidad, en principio abstracta, entre lo afectante y lo afectado encuentre su realización concreta. Esta realización es llevada a cabo por el sentimiento, el cual, en la medida en que no puede estar sino constantemente

¹⁶ *Ibid.*, p. 694, trad. esp.: p. 527. Traducción modificada, respetando la diferencia terminológica entre “*apparence*” (el modo en que aparece algo, la apariencia, la presentación, sin implicar un sentido negativo) y “*apparaître*” (el acto de aparecer), ignorada en la edición española disponible.

¹⁷ Cf. Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry...*, *op. cit.*, p. 54.

¹⁸ Henry, M., *L'essence...*, *op. cit.*, p. 581, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, p. 442. Se agregó a la traducción un faltante: “ser afectado por sí”.

sintiéndose a sí mismo y reconociéndose como idéntico con respecto al contenido de su sentir, permite la constitución del Sí mismo. El Sí mismo o, lo que es equivalente, la ipseidad, es para Henry el principio que explica cómo el ego llega a ser tal. Henry afirma al respecto:

La identidad de lo afectante y lo afectado reside y se realiza, encuentra su posibilidad no teórica sino real, la efectividad de su efectuación fenomenológica, en la afectividad. La afectividad es lo que pone todas las cosas en relación consigo y las opone así a cualesquiera otras, en la suficiencia absoluta de su interioridad radical. La afectividad es la esencia de la ipseidad. Porque la afectividad es la esencia de la ipseidad, todo sentimiento es en cuanto tal, como sentimiento de sí, un sentimiento del Sí-mismo; deja ser, revela, constituye el ser de éste.¹⁹

Se debe tomar una precaución que aclarará, simultáneamente, qué significa que la afectividad sea la esencia de la ipseidad. Henry es a menudo ambiguo con respecto al vínculo que existe entre la afectividad y la ipseidad. Sin ir más lejos, al final del fragmento citado, el filósofo establece que el sentimiento es tanto lo que revela el ser del Sí como aquello que lo constituye. Si se considera la primera opción, es decir, si se sostiene que el sentimiento revela el ser del Sí, es necesario aclarar que no lo hace en virtud de una vuelta reflexiva sobre él. Pues, el Sí no es un sustrato originario al cual el sentimiento se remonta como a su condición de posibilidad. Por lo tanto, si es posible afirmar que la ipseidad es revelada por la afectividad, sólo lo es en tanto esto no implique el descubrimiento de la ipseidad, como algo que antes se ignoraba, sino su constitución fenomenológica. Por lo tanto, afirmar que la ipseidad es constituida por la afectividad refleja de mejor modo la potencia fenomenológica de ésta.

¹⁹ *Ibid.*

Dufour-Kowalska resuelve la cuestión asegurando que la estructura del sentimiento contiene una “doble determinación”.²⁰ Por un lado, el Sí se determina como afectividad, la tiene a ésta como fundamento. Pero, por otro lado, la afectividad es simultáneamente un acto del Sí o, en otras palabras, es el Sí el que en definitiva se siente a sí mismo. El razonamiento de Dufour-Kowalska no es, en principio, incorrecto. En efecto, si la afectividad es la esencia del Sí, esto significa que el Sí es determinado como afectividad y, por lo tanto, es, en definitiva, la experiencia misma de la afectividad, el acto puro de sentirse a sí mismo. Pero la autora va más allá de las premisas de la argumentación henryana al sostener que “el Sí es la sustancia de la experiencia constitutiva de la afectividad; o más bien la afectividad en tanto que Sí, el Sí en tanto que afectividad, forma una sustancia viviente”.²¹ Determinar si el ego es o no es una sustancia no es una labor que carezca de complicaciones y, en nuestra opinión, Dufour-Kowalska evalúa sólo parcialmente la cuestión. Cuando Henry, en las notas preparatorias, hace referencia al tema, se expresa del siguiente modo: “Sustancia: lo que no necesita de otra cosa para existir; problema: Ego = ¿sustancia? Respuesta: pasividad ontológica originaria”.²² Si seguimos el camino que nos indica el filósofo, aquel que lleva a la elucidación del ego como pasividad ontológica originaria, el ego aparece como absolutamente autosuficiente y, según el criterio establecido, también como sustancia. También puede considerarse al ego como una sustancia en virtud de que es el sostén de todos los demás fenómenos y de todas las determinaciones subjetivas. Sin embargo, debemos enseguida preguntarnos, ¿es suficiente este criterio para concluir que el ego es una sustancia?

²⁰ Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry...*, *op. cit.*, p. 55.

²¹ *Ibid.*, p. 56.

²² Henry, M., “Notes...”, *op. cit.*, p. 107, Ms A 4-23-2600.

Si bien no podemos en el contexto de este trabajo reponer el significado del término “sustancia” en todas sus presentaciones filosóficas, debemos preguntarnos si la unicidad y la permanencia no son también notas a considerar. Pues, nuestra intención no es tanto resolver la pregunta por la sustancialidad del ego como tomarla en calidad de hilo conductor para el despliegue de la problemática que nos interesa. Así, si bien ésta recién será explicitada al final del presente capítulo, puede aquí advertirse en germen: se trata del problema de la constitución del ego y, particularmente, de la pregunta acerca de la posibilidad de su determinación temporal.

b. El ser pasivo del ego: sufrimiento y goce

Que estén dadas las condiciones para que el ego pueda manifestarse no significa que éste efectivamente sea. Henry no ignora esta problemática y se ocupa de precisar cómo el ego se constituye ontológicamente. La investigación sobre el modo de revelación del ego, que tuvo como guía la afectividad, cede el paso al análisis sobre la determinación ontológica de esta revelación. Vale la pena aclarar que si bien la ontología sólo cobra sentido a la luz del análisis fenomenológico, tal dependencia no expresa en absoluto una separación. Al respecto, ya se ha anticipado que, en la medida en que la esencia última del ego es la afectividad, el ego es la experiencia misma de la afectividad y su ser se constituye en conformidad con la estructura que la hace posible, a saber, la ipseidad. Entonces, si en la sección anterior se indagó en el fundamento del ego, es decir, en la posibilidad del ego, en esta sección se abordará la pregunta acerca del ser del ego. Por lo tanto, la idea que no puede perderse de vista es que la afectividad, no ya comprendida como la condición fenomenológica del ego sino en virtud de su valor ontológico, da cuenta de la manera en que el ego es. De esta suerte, la

constitución ontológica o “pasividad ontológica originaria”, cuya estructura veremos a continuación, mantiene, según Henry, una relación estrecha con la afectividad:

Con la puesta al descubierto de la afectividad como constituyendo la esencia de la pasividad ontológica originaria, es decir, del fundamento último de toda realidad, se establece una conexión, a decir verdad esencial, entre la afectividad y el concepto de pasividad por el que el ser del fundamento se encuentra primitivamente interpretado y captado.²³

La interpretación ontológica de la afectividad, es decir, la interpretación de la afectividad como principio del ser del ego, se efectúa bajo las mismas reglas que su elucidación fenomenológica. La diferencia consiste en que, mientras en el nivel fenomenológico, el sentirse a sí mismo inmanente es la condición de posibilidad de la ipseidad, en esta instancia, el sentimiento explicita el vínculo que une al ego consigo mismo, otorgándole una unidad.

Puesto que el carácter fenomenológico del ego queda garantizado por la afectividad bajo el modo de la ipseidad, el ego se recibe a sí mismo de un modo absolutamente pasivo, como ya dado. El ego se encuentra necesariamente unido a sí mismo y no puede escapar de esta unión.²⁴ Esta primera nota esencial de la pasividad ontológica originaria, la cual es paralela a la no-libertad de la esencia de la manifestación explicitada en el capítulo anterior, se traduce en el concepto de “sufrimiento”. Pues, “ser entregado a sí mismo irremediablemente para ser lo que uno es, quiere decir y sólo puede querer decir experimentarse a sí mismo, sufrir su ser propio, hacer la experiencia de sí en un sufrir más fuerte que toda libertad”.²⁵

²³ Henry, M., *L'essence...*, *op. cit.*, p. 586, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, p. 446.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 589, trad. esp., p. 449.

²⁵ *Ibid.*, p. 588, trad. esp., p. 448.

Este sufrimiento pasivo refleja la impotencia del ego con respecto de sí. Se debe aclarar, igualmente, que esta impotencia no es una tonalidad afectiva particular sino una determinación eidética del sufrimiento y, por lo tanto, del status ontológico del ego. Dice Henry sobre el sentimiento:

En cuanto que el devenir de su ser efectivo, la obtención por él de su propio contenido, su surgimiento en él mismo con la profusión y la consistencia de su realidad interior, se lleva a cabo en la identidad de la pasividad absoluta, (...) está entregado el sentimiento de tal manera que no puede ni cuestionar, ni rechazar, ni asumir, ni aceptar lo que él es en la transparencia de su identidad consigo.²⁶

Todo rechazo o aceptación de sí mismo indicaría, pues, una distancia y una exterioridad que están, por principio, ausentes en la afectividad inmanente de la vida. Esta relación, pasiva e inmediata, que determina la imposibilidad de escaparse de sí del sentimiento significa, afirma Henry, que “el sentimiento es el don que no puede ser rechazado; es la llegada de lo que no puede ser apartado”.²⁷

Por medio del análisis del sufrimiento, Henry garantiza que la afectividad, como posibilidad fenomenológica del ego, despliegue su poder de determinación ontológica, pues, en el sufrimiento, el ego conquista el ser que le es propio. Esto se explica por medio de la explicitación del concepto de “sobrepasamiento” o “rebasamiento” [*dépassement*]. A propósito de esto, Henry sostiene que en el sufrir, el sobrepasamiento del sentimiento se encuentra definido por su no sobrepasamiento.²⁸ Esta afirmación, en apariencia paradójica, sugiere que el sobrepasamiento o la superación del sentimiento hacia lo que siente es un sobrepasamiento que, gracias a la imposibilidad de su realización, confluye en una identidad. En las palabras de Henry esto significa que:

²⁶ *Ibid*, p. 591, trad. esp., p. 450.

²⁷ *Ibid*, p. 593, trad. esp., p. 452.

²⁸ Cf. *ibid*, p. 590, trad. esp., p. 449.

Con la pasividad original del ser respecto de sí mismo tal como se realiza en el sufrir se lleva a cabo, como sobrepasamiento de la inmanencia idéntico a ésta, el sobrepasamiento del Sí-mismo hacia lo que él es: la obtención por él de su ser propio e, idénticamente, el sobrepasamiento en la identidad del sentimiento hacia su propio contenido, su surgimiento en él mismo en la profusión de su riqueza interior; el devenir de su ser efectivo y su consistencia.²⁹

En suma, el ego, al no poder sobrepasarse a sí mismo, se toma a sí como contenido. Asimismo debe advertirse que la relación del sentimiento consigo mismo no es una relación estática o una mera tautología.³⁰ En cambio, se efectúa una especie de movimiento que concluye en la identidad consigo mismo, pues la superación o rebasamiento del sí del sentimiento hacia lo que es sentido, se revela siempre imposible y, por lo tanto, muestra la coincidencia del sentir con su contenido y posibilita la obtención del ser propio. En este sentido, “la interpretación de la esencia de la ipseidad como afectividad recibe su significación ontológica última y se hace posible con la interpretación de la afectividad como hallando su esencia en el «sufrir»”.³¹ El sufrir como tal no alude a un estado particular del sujeto sino que atañe al modo universal en que el sentir mismo se experimenta y, por lo tanto, funda en última instancia la ipseidad. En las palabras de Henry: “en el sufrir considerado en cuanto tal, se origina y se forma la espesura del sentimiento, su ser real”.³²

Ahora bien, la impotencia del sufrimiento es la condición para la potencia del sentimiento, pues, gracias a él, el sentimiento puede tener experiencia de sí y gozar de sí. El segundo carácter de la pasividad ontológica originaria es, por lo tanto, el goce. Éste define el surgimiento y el devenir

²⁹ *Ibid*, p. 591, trad. esp., p. 450.

³⁰ Cf. Henry, M., “Notes...”, *op. cit.*, p. 100, Ms A 4-21-2455.

³¹ Henry, M., *L'essence...*, *op. cit.*, p. 591, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, p. 450.

³² *Ibid*, p. 590, trad. esp., p. 449.

del sentimiento como tal y, en consecuencia, es la razón de la efectividad del sufrimiento. Dado que sufrimiento y goce no son dos sentimientos particulares sino la efectuación del sentimiento como tal, constituyen un único contenido fenomenológico y, en consecuencia, son una unidad. Henry explica esto en el último párrafo de *La esencia de la manifestación*, en el cual afirma que:

El sufrimiento es alegría [joie] porque en él, en su contenido y en lo que él es, se realiza el ser-dado-a-sí-mismo, el gozo [jouissance] del ser, porque su efectividad fenomenológica es este gozo. La alegría es sufrimiento porque el ser-dado-a-sí del ser, su gozo, reside y se realiza en el experimentarse a sí-mismo de su sufrir, porque el contenido fenomenológico efectivo del goce es el sufrimiento de este sufrir.³³

Entonces, el ego, en tanto determinado por una pasividad ontológica originaria, adquiere su ser independientemente de cualquier otra realidad. Más aun, el ego alcanza su ser gracias a su independencia respecto de otros factores. La inmediatez y la transparencia con la que se da la identidad entre forma y contenido, el encuentro sin pausa del ego consigo mismo, fundamentan la autosuficiencia absoluta del ego. El sufrir y el gozo como elementos de la estructura eidética del sentimiento le otorgan a éste la efectividad de su ser y, en consecuencia, la posibilidad de darse a sí mismo en una perfecta adherencia.

³³ *Ibid*, p. 833, trad. esp., p. 629.

§8. El carácter trascendental de la subjetividad

a. La filosofía trascendental: los casos de Kant y de Husserl

Henry reconoce que Kant y Husserl exploraron, desde una perspectiva trascendental, la dimensión de la subjetividad. Sin embargo, ninguno de los dos logró dar con la esencia de la subjetividad trascendental. Veamos a continuación los motivos de este rechazo.

La filosofía trascendental kantiana tiene como meta principal el fundamento de un cuerpo de conocimientos. Las condiciones trascendentales del conocimiento que Kant describe carecen, según Henry, de una instancia de efectividad y quedan, por lo tanto, en una total indigencia ontológica. Por esa razón, Henry sostiene lo siguiente:

Kant dice exteriormente la verdad: la unidad debe ser buscada en el ego, pero es necesario mostrarla interiormente, decir cómo y por qué; ahora bien, Kant es totalmente incapaz de ello, porque este *cómo y este por qué es el Cómo [Wie] del modo originario de revelación, mientras que en el kantismo no hay modo originario de la revelación del ego.*³⁴

Haciendo abstracción del elemento empírico que proporciona la intuición, el entendimiento carece de realidad y posee, por eso, una naturaleza meramente lógica. Por ese motivo, Henry sostiene que la decisión de Kant de asignarle al conjunto de condiciones de posibilidad del conocimiento el nombre de subjetividad es absolutamente arbitraria. Más aun, en un artículo de 1969, denominado “Le concept d’âme a-t-il un sens?”, Henry subraya que “semejante

³⁴ Henry, M., “Notes...”, *op. cit.*, p. 93, Ms A 4-20-2314.

designación es impropia porque justamente esta subjetividad no es una vida, una existencia, solamente una suerte de entidad lógica”.³⁵

Henry suele abordar simultáneamente las filosofías de Husserl y Kant y, generalmente, acaba inclinándose más por la una o por la otra. Como ya pudo advertirse, en lo que respecta al método, Henry opta por la argumentación trascendental kantiana que, prescindiendo de todo tipo de evidencia particular, descubre el conjunto de las condiciones trascendentales de los fenómenos en general.³⁶ Sin embargo, la conciencia confusa o, como también puede llamarse a la subjetividad trascendental, la conciencia general, desempeña una función meramente lógica y, como tal, no posee un carácter fenoménico. Por lo tanto, en lo referente al análisis del carácter concreto de la subjetividad y a la posibilidad de dar cuenta de su aparición, la balanza se inclina a favor del fundador de la fenomenología.

Esta preferencia se basa, como se advierte en uno de los apuntes preparatorios a *La esencia de la manifestación* en que “Husserl comprendió [la] necesidad de hacer del constituyente kantiano algo concreto y no = x”.³⁷ Esta “x” que figura en el apunte remite, naturalmente, al carácter formal y no fenoménico del “yo” kantiano, el cual le evita a Kant tener que enfrentarse a los problemas relativos al aparecer de la subjetividad trascendental a los cuales se enfrenta la fenomenología, esto es, explicitar cómo aquello de lo que depende todo aparecer y todo ver, puede en sí mismo aparecer y ser captado. Dan Zahavi afirma que, en virtud de las exigencias de la fenomenología, en cambio, ésta no puede

³⁵ Henry, M., *Phénoménologie de la vie*, Tomo I, *op. cit.*, “Le concept d’âme a-t-il un sens?”, p. 13.

³⁶ Véase § 5, b de este trabajo.

³⁷ Henry, M., “Notes...”, *op. cit.*, p. 181, Ms A 6-12-4284.

aceptar que la subjetividad trascendental no se manifieste. De hacerlo, se estaría “negando la posibilidad de la fenomenología trascendental en general”.³⁸

Que el tema principal de Husserl sea la subjetividad es una consideración que se deduce de sus propias afirmaciones. Por caso, en el primer tomo de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, asegura lo siguiente: “Subjetividad, éste universal y exclusivamente, es mi tema. Es un tema puramente cerrado en sí mismo e independiente. Para mostrar que es posible y cómo es posible existe la tarea de la descripción del método de la reducción fenomenológica”.³⁹ A diferencia de Kant, Husserl no busca otorgarle un fundamento a un conjunto de conocimientos, sino que se atiene a la esfera de la experiencia y, por lo tanto, tiene como objetivo fundamentar los sentidos y vivencias que forman parte de ella. Por lo tanto, la reducción del mundo al sujeto cumple una función capital para descubrir el proceso correlativo de constitución del mundo por el sujeto. Esta constitución significa, para Husserl, no sólo la posibilidad de la manifestación del mundo y los objetos externos que están en él sino también de los objetos inmanentes que pertenecen a la corriente de la conciencia. La pregunta por la subjetividad -que en *Investigaciones lógicas* estaba circunscripta a la perspectiva de la psicología, en virtud de la cual la conciencia era una apercepción empírica- se vuelve en *Ideas I*, por medio de la reducción fenomenológica o trascendental, una investigación sobre el dominio puro y trascendental de la conciencia.

Con todo, Henry afirma con respecto a Husserl: “[él] habla del ego pero no estudió la ipseidad. La ipseidad es lo que hace que el ego sea un ego. Ella es vivida, ella es la

³⁸ Zahavi, Dan, “Michel Henry and the phenomenology of the invisible”, en *Continental Philosophy Review*, n° 32, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 224.

³⁹ Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil (1905-1920)*, ed. Iso Kern, Husserliana: Edmund Husserl-Gesammelte Werke, Vol XIII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 200.

esencia de la vivencia”.⁴⁰ Esta cita expresa la crítica principal que el filósofo francés dirige a la filosofía husserliana: haber hecho de la aprehensión del ego una captación intuitiva. Según Henry, que el ego sea así determinado como fundamento no obedece sino al mandato de una posición racional, cuyo objetivo es alcanzar, por medio de un método radical, aquel dato intuitivo que cumpla con la exigencia de la evidencia.⁴¹ La consecuencia de esto es que el ego se da en el contexto del despliegue de un horizonte de visibilidad y, por lo tanto, como un ente particular. Pues, “en tanto que es el objeto de una posición racional, el ego cogito está subordinado a un horizonte de verdad. Su privilegio sólo tiene un significado limitado, es relativo al *télos* de la razón”.⁴² En contra de esto, Henry asegura que su investigación tiene como meta fundamental demostrar que el ego no deviene fenómeno bajo la condición de someterse al horizonte trascendente de la visibilidad.⁴³ Por el contrario, se propone explorar el sentido de la vida interior y asegurarle a ella una explicitación fenomenológica que no se deje guiar

⁴⁰ Henry, M., “Notes...”, *op. cit.*, p. 107, Ms A 4-23-2627.

⁴¹ “Lo dado [*le donné*] intuitivo originario que se manifiesta en la evidencia apodíctica del cogito es solamente el motivo de una posición racional. Ésta halla en el contenido originario del campo intuitivo su fundamento original de validez. La evidencia es precisamente la unidad de la posición racional con lo dado que la motiva. En el caso del *cogito*, esta unidad reviste una forma privilegiada en razón del carácter específico de la región de ser de la que la intuición extrae su contenido”. Henry, M., *L’essence...*, *op. cit.*, p. 8, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, p. 21. Traducción levemente modificada.

⁴² *Ibid.*, p. 47-48, trad. esp., p. 53.

⁴³ A este respecto puede hacerse referencia a un fragmento central de la obra henryana: “¿Cómo puede el *ego* volverse “fenómeno”? ¿No es a condición de someterse a un horizonte de visibilidad en y por el cual todas las cosas pueden volverse «visibles»? El poder que despliega tal horizonte, *la trascendencia*, ¿no es acaso la condición del ser del *ego*? Las presentes investigaciones se han emprendido para mostrar la necesidad de responder negativamente a estas preguntas fundamentales. Lo que ellas quieren sacar a la luz es que, aunque él [el *ego*] mismo sea *lo que realiza* la condición de posibilidad de todo fenómeno en general, *el modo* en que el *ego se vuelve fenómeno* es algo tan *fundamental* que no puede ser sometido a ninguna condición”. *Ibid.*, p. 47, trad. esp., p. 52-53.

por los parámetros fenomenológicos de la intuitividad.⁴⁴ De otro modo, señala Lipsitz, “no habría motivo alguno para que un Ego descubierto por la mirada intencional de la reflexión se presentase con el sentido de ser un ‘Ego’ y, aun menos, el mío”.⁴⁵

Henry resume la problemática trazando la siguiente comparación entre la filosofía kantiana y la filosofía husserliana, según la cual en ambos casos el hilo conductor de la investigación trascendental yace en la objetividad:

Así se traba entre la fenomenología husserliana y su prestigioso antecedente kantiano una involuntaria comunidad de destino. Así como Husserl iba a verse obligado a tomar como guía trascendental de sus descripciones subjetivas, y particularmente noéticas, el objeto intencional llamado «inmanente», así mismo se vio en la *Crítica de la razón pura* que el análisis de la subjetividad trascendental se realiza como el análisis de las condiciones *a priori* de todo objeto posible, es decir, en realidad, de la objetividad como tal. Pero cuando la subjetividad se encuentra reducida a la estructura de la objetividad, aquella no es nada más que la esencia de ésta.⁴⁶

Así, por medio de esta evaluación, podemos formarnos una idea acerca de lo que implica, para Henry, llevar adelante un verdadero proyecto trascendental. Éste debe procurar llevar la donación inmanente de la subjetividad al foco de la investigación trascendental sin tomarla como una objetividad. Por el contrario, “el sujeto kantiano se agota en la relación con los objetos de la experiencia, relación que es la objetividad misma captada en su posibilidad pura y la subjetividad husserliana, en la intencionalidad, en la conciencia de objeto, es decir, todavía en la apertura”.⁴⁷ No obstante,

⁴⁴ Cf. Henry, M. *L'essence...*, *op. cit.*, p. 58, trad. esp., p. 62.

⁴⁵ Lipsitz, Mario, *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Lévinas y Michel Henry*, Buenos Aires, Prometeo, 2004, p. 48.

⁴⁶ Henry, M., *Phénoménologie de la vie*, Tomo II, *op. cit.*, “Philosophie et subjectivité”, p. 46.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 46.

la estima de Henry por la filosofía husserliana es, en este punto, incuestionable. Hasta tal punto lo es, que el filósofo francés le reconoce especialmente a ella los esfuerzos hechos en explicitar la experiencia trascendental sin volverla un objeto. Sin embargo, como veremos más adelante, este enfoque no alcanza la meta propuesta, pues, de acuerdo con Henry, acaba reduciéndose a un análisis sobre la constitución de la subjetividad.

b. La inmanencia trascendental

Comprender el intento henryano de fundar una fenomenología trascendental merece especial atención, pues está acompañado del reconocimiento del carácter concreto de la subjetividad. A propósito, Henry advierte:

*¿Por qué una filosofía trascendental es un existencialismo?**

No porque la conciencia que ex-siste por otra parte insiste, o más bien esto significa (...): la conciencia trascendental no es un espectador imparcial, ella es el Ego, el que *vive en el mundo* (en el sentido trascendental). Ella no es la condición de posibilidad de la matemática trascendental sino tal matemático.

Esto supone pues que la conciencia, tal conciencia no sea tomada como un sujeto empírico, etc. sino como una subjetividad *trascendental*.

* [Al margen, con otro color]: A causa del lazo *absoluto-ipseidad*.⁴⁸

Aclaremos ante todo, qué sentido tiene para Henry el término “trascendental”. La fuente principal en la que Henry se inspira para forjar su teoría trascendental de la subjetividad es Maine de Biran. A su pensamiento Henry dedica su obra de 1965, *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (destinada en principio a ser un capítulo de *La esencia de la manifestación*, pero publicada dos años más tarde que ésta

⁴⁸ Henry, M., “Notes...”, *op. cit.*, pp. 95-96, Ms A 4-20-2393.

a pedido de Jean Hypolite).⁴⁹ El objetivo fundamental de la interpretación de Biran consiste en transformar la actividad de la razón, supuesta en la filosofía kantiana, en una actividad sentida. Henry retoma la crítica que Biran realiza de la deducción trascendental de las categorías kantiana y destaca de tal proyecto el haber reparado en que “hacía falta darle al término «trascendental» una significación radicalmente inmanente para que el conjunto de condiciones a priori de posibilidad de la experiencia dejase de flotar en una región indeterminada y en la trascendencia de un cielo cuasiplatónico”.⁵⁰

Entonces, el sentido henryano de lo trascendental no se aleja del significado tradicional: la subjetividad trascendental es la condición última de la manifestación de los fenómenos y, por lo tanto, de la experiencia de ellos. Sin embargo, en la medida en que también se define como la manifestación inmanente de sí, la subjetividad se presenta como la única vía de acceso para dar cuenta de las condiciones trascendentales. En consecuencia, un examen de las condiciones de la manifestación deviene en definitiva “una simple lectura de las características fenomenológicas

⁴⁹ Fundamentalmente Henry comenta un texto de Maine de Biran titulado *Essai sur les fondements de la psychologie*, publicado en 1812.

⁵⁰ Henry, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p. 31, trad. esp. de Juan Gallo Reyzábal: *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007, p. 50. En el racionalismo, agrega Henry, “la categoría, condición de posibilidad de la experiencia encargada de realizar su síntesis (...) se convierte en un término trascendente «x» como cualquier otro término trascendente «x». Podría mostrarse la necesidad de admitir este hecho, pero así se habría construido meramente una hipótesis explicativa: hemos salido de la esfera de certeza que es la de la subjetividad, y elaborado teorías del conocimiento cuyo contenido no puede superar la reducción fenomenológica (...)”. Luego agrega, Henry, nuevamente haciendo coincidir la teoría kantiana con la husserliana: “El resultado es que entre el método empírico, que obtiene las categorías por abstracción a partir de la experiencia sensible, y el método reflexivo, que se limita a descubrir en una mente «x» esas mismas categorías que, por su parte, ha logrado conocer, por así decir, leyéndolas en la experiencia sensible como aquello que es necesario para dar cuenta de la misma, no hay diferencia sustancial”. *Ibid.*, p. 35, trad. esp., *ibid.*, p. 53.

del ego”.⁵¹ En el estudio del aparecer de la subjetividad, esto es, del modo en que la subjetividad se automanifiesta, se agota, por así decirlo, la investigación del fundamento de la manifestación de toda la realidad. Por otra parte, es necesario también especificar qué significa, en el contexto de la fenomenología inmanente de Henry, que la subjetividad “viva en el mundo” en un sentido trascendental. Pues, ¿no habíamos afirmado ya que el ego es independiente de la esfera de la trascendencia y anterior al mundo?

Para desanudar este dilema nos debemos remitir, ante todo, al sentido de la naturaleza concreta del ego, el cual es proporcionado, como ya vimos, por la efectuación de la afectividad. En primer lugar, Henry distingue la existencia concreta de un tipo de existencia óptica. Con respecto de lo óptico, el filósofo apuntó en una de sus notas: “Si [lo] óptico = lo que encuentra su ser, el fundamento de su ser [en la] trascendencia, [entonces en la] esfera del ego no hay nada de óptico”.⁵² Entonces, la subjetividad, en tanto no tiene su fundamento en la trascendencia del mundo, no es en absoluto óptica. A pesar de esto, la subjetividad, en la medida en que es el sentirse a sí mismo del sentimiento, es concreta. Por eso, cuando Henry afirma que el ser no puede darse como un ego en general sino como *este* Ego, quiere decir que se da siempre como un ego concreto.⁵³ La novedad del planteo trascendental henryano radica en que éste hace de la subjetividad absoluta y trascendental una existencia concreta. En este aspecto nos parece adecuada la formulación de Dufour-Kowlaska, según la cual “la forma universal de toda experiencia no es una pura posibilidad de experiencia, ella es en sí misma una experiencia”.⁵⁴

⁵¹ *Ibid.*, p. 31, trad. esp.: *ibid.*, p. 50.

⁵² Henry, M., “Notes...”, *op. cit.*, p. 93, Ms A 4-20-2329.

⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 107, Ms A 4-23-2637.

⁵⁴ Dufour-Kowalska, G., *Michel Henry...*, *op. cit.*, p. 71.

c. El ego y el mundo

Como se deduce de lo expuesto arriba, la afirmación según la cual el ego vive en el mundo en sentido trascendental se explica en virtud de su carácter concreto. Ahora debemos abordar las particularidades de la relación que el ego mantiene con el mundo. En un artículo posterior a *La esencia de la manifestación* puede leerse:

En la medida en que la subjetividad hace la experiencia del mundo o, más bien que ella *es* esta experiencia, ella no es solamente la pura y simple experiencia de sí, la autoafección muda en la cual no hay para ella nada más que ella, hay también para ella el mundo. Sin duda sólo experimentamos el mundo sobre el fondo de esta primera experiencia de sí que es la subjetividad absoluta.⁵⁵

De esto se deduce que la subjetividad posee una prioridad fenomenológica y ontológica con respecto al mundo. Tal prioridad se encuentra explicitada en la sentencia henryana según la cual “la esencia de la trascendencia reside en la inmanencia”.⁵⁶ Esto implica que la ipseidad del ego, entendida como afectividad, es el fundamento del despliegue del poder de la sensibilidad, entendida como la capacidad de recepción de los contenidos sensibles. Pero Henry, aclarando -insistiendo una vez más en el carácter inadecuado de todo análisis reflexivo- que la afectividad no es la mera condición lógica del sentir sino que le otorga a éste la posibilidad de su efectividad, de su aparecer.⁵⁷ Por ese motivo, “*el sentir, como sentir de un contenido sensible y como su recepción, (...) sólo es por principio posible sobre el fondo del sentirse a sí mismo que lo entrega a él mismo y le da la realidad de lo que él es, sólo es posible por principio como afectivo*”.⁵⁸ Para que haya efectivamente

55 Henry, M., *Phénoménologie de la vie*, Tomo II, *op. cit.*, “Philosophie et subjectivité”, pp. 25-26.

56 Henry, M., *L'essence...*, *op. cit.*, p. 479, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, p. 368.

57 Cf. *ibid.*, p. 598, trad. esp.: *ibid.*, p. 456.

58 *Ibid.* Traducción ligeramente modificada.

una tonalidad afectiva particular o una afección sensible es necesario que bajo éstas subyazga un Sí-mismo, cuya estructura afectiva no sólo permite reconocer lo afectante como propio sino que le otorga la posibilidad misma de ser sentido. Aquí se advierte cómo Henry logra expandir el campo del análisis fenomenológico. Si en principio sólo era irrecusable el sentimiento a partir del ego, entendido en principio como una inmanencia autosuficiente, ahora Henry hace ingresar progresivamente, al sistema del análisis fenomenológico, el horizonte de la trascendencia.

Esta ampliación del análisis se logra, en sentido general, mediante la elucidación del carácter concreto del ego, pero, específicamente, por medio del examen de la dimensión de la corporalidad. En este marco, Henry establece que la unidad del ser originario es la unidad del ego absoluto y el cuerpo subjetivo, y que es allí donde debemos rastrear el origen de la donación. La autoafección pática del cuerpo consigo mismo y la afectividad que lo colma, son la raíz del cuerpo que sabe de sí mismo sin mediación, en tanto “no es conocido por ninguna otra cosa, por una mirada de reflexión por ejemplo, ni por una intencionalidad de cualquier tipo que se dirigiera sobre él mismo”.⁵⁹ El “yo puedo” y el “yo pienso” del cuerpo, las capacidades del cuerpo subjetivo y su aplicación originaria sobre sí mismo que lo devela como cuerpo sintiente y cognoscente, tienen un mismo estatuto ontológico.

El cuerpo no es, pues, la instanciación mundana de un supuesto ego encerrado en sí mismo o el vehículo que éste toma para abrirse a las cosas. Por el contrario, el movimiento originario del cuerpo es un movimiento inmanente; el cuerpo subjetivo es la permanencia en sí mismo, dado que supone el esfuerzo de ir más allá de sí. Correlativamente, el mundo es el término que resiste a este esfuerzo y se constituye, en consecuencia, como el correlato de los poderes

⁵⁹ Henry, M., *Philosophie et Phénoménologie...*, op. cit., p. 80, trad. esp.: *Filosofía y fenomenología...*, op. cit., p. 95.

y movimientos que el cuerpo despliega. En conclusión, el vínculo entre la inmanencia del ego y la trascendencia no es exterior sino que se fundamenta en la realidad interior del cuerpo.

§9. El problema de la constitución del ego

Nos dedicaremos, en lo que sigue, a un aspecto de la teoría henryana de la subjetividad que, si bien posee cierta especificidad, puede resultar ampliamente problemático. Con esto nos referimos a la cuestión de la constitución del ego. En las notas preparatorias para *La esencia de la manifestación*, Henry sostiene que el estudio acerca de la subjetividad debe excluir toda consideración relativa a la constitución del ego. Allí afirma: “Al decir que hay un problema más originario que el de la verdad del ser, el problema de la verdad del ego, ¿no se debería oponer a una cierta constitución, una proto-constitución (del Ego) más originaria? No. *Se abandona deliberadamente el campo de toda constitución posible.*”⁶⁰ Ahora bien, qué significa rechazar cualquier constitución posible del ego y cuál es el motivo de tal rechazo es algo que debe ser aclarado.

En primer lugar, la no-constitución del ego se vincula con el hecho de que, según Henry, la esencia última de la manifestación debe ser absolutamente incondicionada, es decir, no debe suponer ninguna instancia previa para su aparición. Por eso, el ego, en tanto esencia del aparecer, no puede ser el producto de una constitución previa u originaria. Si lo fuera, no sólo se traicionaría el carácter presuntamente incondicionado de lo absoluto sino que también se estaría llevando la investigación a un regreso al infinito.

⁶⁰ Henry, M., “Notes...”, *op. cit.*, p.100, Ms A 4-21-2441.

En segundo lugar, y a la luz de lo expuesto sobre las filosofías de Kant y Husserl, puede afirmarse que el rechazo de una instancia constitutiva del ego es parte de la crítica al sentido trascendental que dichos filósofos adoptaron. Éstos, al analizar las condiciones de posibilidad del aparecer, acudieron a una esfera que excede el aparecer en tanto tal y, por lo tanto, no le pertenece esencialmente. La fenomenología no sólo remite el aparecer a la intencionalidad de la conciencia, sino que también lo inscribe necesariamente en una estructura horizóntica.⁶¹ Esta estructura, que permite referir la cara intuita del objeto a las caras meramente intencionadas de él, es la responsable de la constitución de una objetividad. Pero cuando de lo que se trata es del aparecer de la subjetividad trascendental, Henry se niega a aceptar la validez de la estructura horizóntica.⁶² Henry evalúa, bajo este mismo concepto, los análisis husserlianos que indagan sobre los estratos fundamentales de la génesis del yo y, por eso, afirma:

Este análisis regresivo, que no se puede evitar calificar de reflexivo, puede parecer a veces partir de la subjetividad misma y esta es una posibilidad que Husserl le reconoce expresamente. Pero los modos subjetivos que funcionan entonces como las guías trascendentales para los análisis de las capas

61 En la *Krisis* se puede leer: "(...) la percepción tiene en cada caso 'conscientemente' un horizonte pertinente a su objeto (...) En el cambio, todas [las perspectivas] juegan su papel, de pronto desapareciendo, de pronto apareciendo, y en verdad, como exposiciones, ellas ofrecen multiformes multiplicidades de exposiciones (...) En su transcurso funcionan de de tal modo que de pronto configuran una síntesis discreta de identificación o, mejor, de unificación (...)", Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. Walter Biemel, Husserliana: Edmund Husserl-Gesammelte Werke, Vol VI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 161, trad. esp. de Julia V. Iribarne: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 199. Véase también Husserl, Edmund, *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, ed. Ulrich Claesges, Husserliana: Edmund Husserl-Gesammelte Werke, Vol XVI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 55.

62 Cf. "No hay horizonte del yo [moi]. El yo [moi] no aparece en un horizonte". Henry, M., "Notes...", *op. cit.*, p. 122, Ms A 5-3-2761.

más profundas de la vida sólo intervienen a este título en la medida en que ellos se presentan ellos mismos como objetividades intencionales, como vivencias inmanentes autoconstituidas en la autotemporalización de la subjetividad absoluta.⁶³

Otorgarle a la conciencia absoluta un horizonte temporal, gracias al cual puede hablarse de una unidad de la conciencia, significa para Henry hacer de ella algo constituido. En esta misma línea, Henry hace referencia al § 37 de las *Meditaciones cartesianas*⁶⁴ y afirma que allí “sólo se trata de una génesis exterior, no de la génesis originaria, i. e. de la pasividad ontológica originaria”.⁶⁵ En este contexto, considera que el intento de constitución de la esfera de la subjetividad trascendental implica adjudicarle notas propias de los objetos trascendentes y replicar, por así decir, el mundo trascendente. Sin embargo, como se advierte en el fragmento, el filósofo francés reconoce que los análisis husserlianos de la manifestación de la conciencia “parecen a veces partir de la subjetividad misma”. Por otra parte, que Kant haya dejado al yo trascendental en una indigencia ontológica no significa, según Henry, que haya abandonado el campo de la constitución. En cambio, y en la medida en que la subjetividad no es más que la condición de posibilidad de la objetividad, ella es constituida como la objetividad misma.

En tercer lugar, debe subrayarse que la constitución no remite a la manera en que lo presuntamente constituido se manifiesta. El campo de la constitución es, en la filosofía henryana, independiente de la elucidación de las condiciones de manifestación. Por lo tanto, que la constitución sea

⁶³ Henry, M., *Phénoménologie de la vie*, Tomo II, *op. cit.*, “Philosophie et subjectivité”, p. 44.

⁶⁴ Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. S. Strasser, Husserliana: Edmund Husserl-Gesammelte Werke, Vol I, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, pp. 109-111, trad. esp. de José Gaos y Miguel García-Baró: *Meditaciones cartesianas*, México D. F., Fondo de cultura económica, 2004, pp. 120-122.

⁶⁵ Henry, M., “Notes...”, *op. cit.*, p. 105, Ms A 4-22-2560.

inmanente a la esfera trascendental, es decir, que la conciencia absoluta se autoconstituya, como sucede en el planteo de Husserl, no evita, según Henry, la paradoja de que la subjetividad trascendental se muestre a sí misma como una particularidad. Ante esto, recordemos, la subjetividad trascendental henryana es la experiencia del sí mismo y por lo tanto, su ser coincide con su automanifestación. Por esa misma razón, el sistema filosófico de Henry no parece necesitar de una instancia constituyente. El modo de ser de la subjetividad equivale a la experiencia que tiene de sí. En consecuencia, el rechazo deliberado de todo proceso constitutivo no sólo se apoya en el hecho de que éste conduciría a una objetivación del plano trascendental sino también en que la subjetividad, definida por medio de la pasividad del sufrimiento y el goce, agota su esencia en la manifestación de sí misma. Lo que Henry procura dejar establecido por medio de la elucidación del par conceptual sufrimiento-goce no es sólo que la manifestación del ego es eminentemente independiente. Lo que se debe tener en cuenta es que además pretende asegurarle al ego un carácter unitario, el cual queda garantizado por la identificación y la adherencia perfecta entre la forma y el contenido del sentimiento. La ganancia incuestionable que se extrae de este escenario es, para Henry, que la unidad queda establecida sin necesidad de excederse del análisis de las características fenomenológicas del mismo ego.

Como mencionamos, la discusión sobre la constitución reconduce la problemática a la discusión acerca de la temporalidad de la subjetividad. Es precisamente en este punto en el que más se concentra Henry cuando se ocupa de la temática de la constitución. Entonces, ahora que han quedado asentadas las bases para comprender las razones de la exclusión de la constitución del campo de la subjetividad, nuestra tarea debe ser evaluar las implicancias que una concepción como esta puede tener, sobre todo, cuando de la constitución de la que se trata es la temporal.

La temporalidad

§10. Caracterización y delimitación del problema

El objetivo de este capítulo, el último de este trabajo, es proporcionar una clave de lectura útil para el abordaje de la temática de la temporalidad en la obra de Henry. A propósito de esto, es necesario distinguir dos perspectivas que colaboran conjuntamente para la formación de dicha clave de lectura. Por un lado, se tendrán en cuenta los obstáculos de tipo interpretativo y, particularmente, los problemas vinculados con la ambigüedad de las reflexiones de Henry sobre el tema. Este primer punto incluye simultáneamente la precisión de la lectura que realiza Henry de las filosofías de Kant, Husserl y Heidegger y la determinación del papel que en ellas juega la consideración del tiempo. Por otro lado, es necesario abordar la problemática desde la perspectiva de la lógica interior a la filosofía de Henry. En otras palabras, se evaluará en qué medida y bajo qué aspectos la fenomenología inmanente de Henry tiene en consideración el análisis temporal. A la vez, se debe tener en cuenta que el estudio de la problemática de la temporalidad cobra sentido dentro del marco más general del análisis de la subjetividad. Esto implica que lo que se quiere explicitar no es la naturaleza del tiempo del mundo, es decir, el tiempo objetivo. Lo que interesa aquí, por el contrario, es determinar si la subjetividad henryana, cuya donación se da gracias a la ausencia de toda distancia fenomenológica, admite una determinación temporal.

Realizar una exégesis acabada del problema de la temporalidad en la filosofía de Henry es una tarea que generalmente tropieza con el carácter poco sistemático y lacónico que detentan las afirmaciones del filósofo sobre el tópicos. Henry no destina al análisis de la temporalidad una obra o una determinada sección de una obra sino que sus reflexiones al respecto se encuentran repartidas en diversos sitios. Con todo, llama la atención que la fuente más valiosa y la que de modo más completo refleja la concepción henryana sobre la problemática son los manuscritos preparatorios a *La esencia de la manifestación*, a los cuales ya hicimos referencia en ocasiones previas. Asimismo, y como ya se advirtió en la “Introducción”, el presente estudio no pretende abarcar la totalidad de la producción filosófica henryana sino que se encuentra limitado a aquella anterior a la década del noventa, momento en el cual Henry comienza a dedicarse a la elucidación del concepto de nacimiento y la noción de tiempo cobra, en consecuencia, una relevancia que antes no poseía.

§11. Exposición del estado de la cuestión

a. Algunas interpretaciones

La hipótesis según la cual la preocupación de Henry por la temática de la temporalidad sufre un vuelco a partir de la década del noventa es introducida y defendida por François-David Sebbah. No nos detendremos en evaluar en toda su amplitud tal hipótesis, pues ello no sólo excedería el marco bibliográfico de esta tesis, sino que también exigiría el examen del contexto general en el cual este cambio tiene lugar, a saber, la fenomenología cristiana de la encarnación. En un trabajo de 2001, Sebbah se hace eco de este viraje y afirma que de lo que se trataría, en este segundo momento,

es de descubrir, en la inmanencia, el tiempo verdadero.¹ Nos limitaremos entonces a enunciar brevemente en qué consiste tal modificación según Sebbah y, particularmente, cómo éste define el lugar que ocupa el problema del tiempo en la primera etapa. El intérprete sostiene que, en un primer momento, la filosofía henryana puede ser comprendida “como la exigencia de desprenderse del tiempo”.² Inmediatamente, intenta matizar esta afirmación y aclara: “en tanto que es «afección de sí», la inmanencia está habitada por un «movimiento» interno: ella es lo que se da, es dado, se recibe, y ante todo es este proceso mismo. Ella es la venida a sí del Sí, la Vida, y no la inmovilidad muerta de la cosa”.³ Sin embargo, Sebbah no investiga las implicancias que tiene este supuesto movimiento ni aclara cómo él es posible. Por eso, no extraña que luego insista en esto y agregue que a partir de 1992, año de la publicación de “Phénoménologie de la naissance”,⁴ Henry considera necesario “«pensar» el tiempo, y no simplemente excluirlo”.⁵ Más adelante, también señala que Henry denuncia que en la filosofía husserliana del tiempo tiene lugar “una temporalización extática de la inmanencia de la afectividad que es, por otro lado, la que excluye el tiempo”.⁶

Por cierto, hay numerosos fragmentos que apoyan la interpretación de Sebbah, según la cual la temporalidad es excluida de las observaciones sobre la subjetividad en *La esencia de la manifestación*. En la “Introducción” de esta obra, Henry anticipa los objetivos de su investigación y se muestra enfático acerca del lugar que debe ocupar en ella el estudio del tiempo:

1 Cf. Sebbah, F.-D., *L' épreuve de la limite...*, op. cit., “Naitre a la vie, naitre a la mort. La naissance de la subjectivité chez M. Henry”, p. 191.

2 Sebahh, F.-D., “Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry et E. Lévinas des *Leçons sur la conscience intime du temps*” en *Alter*, N°2, 1994, p. 252.

3 *Ibid.*

4 Henry, M., *Phénoménologie de la vie*, Tomo I, op. cit., “Phénoménologie de la naissance”.

5 Sebahh, F.-D., “Aux limites...”, op. cit., p. 252.

6 *Ibid.*, p. 254.

El *ego* no tiene que manifestarse en el medio del ser trascendente un día u otro, antes o después, en el curso de una historia, individual o universal, o en el seno del progreso de la filosofía, si es verdad que está ya de entrada presente a sí mismo, en el seno de una revelación que no debe nada al tiempo ni a la trascendencia, sino que se cumple en la esfera de inmanencia radical de la subjetividad absoluta.⁷

Con esto se completa el análisis que se realizó a propósito de la constitución del *ego*. Mientras que en el capítulo anterior había sido tangencialmente abordado, el rechazo del tiempo fuera de la esfera de la inmanencia del *ego* se vuelve aquí innegable. Por lo tanto, se propone, como una clave de lectura posible, que cuando Henry aborda el problema de la temporalidad lo hace o bien en relación con las condiciones de la donación del *ego*, o bien en relación con el problema de su constitución. Sin embargo, en definitiva, el primer enfoque condiciona el segundo. En otras palabras, en la medida en que el *ego* se manifiesta a sí mismo sin mediación, el campo de la constitución temporal queda excluido del planteo trascendental. Si la modalidad -para evitar decir "movimiento"- bajo la cual el *ego* se manifiesta no tiene duración, entonces es imposible identificar en el *ego* que así aparece algún momento o fase temporal que puedan servir como base del proceso de síntesis que conforman la unidad durable del *ego*. El *ego* henryano parece, en consecuencia, absolutamente atemporal. La cita permite asimismo deducir que la razón por la cual Henry considera que otorgarle al *ego* una instancia temporal es la antesala de la objetividad es que la temporalidad es una nota exclusiva de la trascendencia. Esto mismo se extrae del siguiente fragmento:

⁷ Henry, M., *L'essence...*, op. cit., p. 54, trad. esp.: *La esencia...*, op. cit., p. 58.

La sustitución final del sujeto clásico por un «sujeto temporal» no hace sino afirmar la interpretación ontológica implícita o explícita del ser de este sujeto como trascendencia. La temporalidad es la esencia de la trascendencia. Ella es solidariamente la subjetividad del sujeto y el «horizonte del ser».⁸

El carácter inmanente de la subjetividad se opone a la naturaleza trascendente del sujeto temporal. Esta perspectiva pone el acento en la ausencia de una sucesión temporal entre la condición que permite el aparecer y el aparecer mismo, es decir, alude a la ausencia de una distancia fenomenológica.⁹ En este sentido, Henry también afirma que “*la ipseidad de la esencia no se realiza en el tiempo*”.¹⁰ En el estado de la cuestión sobre el tema pueden distinguirse dos posturas. Entre aquellos que consideran que la temporalidad se encuentra excluida de la especificación de la donación del ego ya hemos mencionado a Sebbah. Junto a éste hay que mencionar a Dan Zahavi, quien continúa la línea interpretativa del anterior. Sostiene que mientras en un primer momento “Henry no concebía la autoafección como un autocolocarse temporal extático”¹¹ más tarde reconoce que la noción de autoafección no es estática sino dinámica, aunque en un sentido particular, a saber: como un movimiento subjetivo en el cual lo que afecta y lo que es afectado coinciden.

Mario Lipsitz, tomando como punto de partida la ausencia de una separación o distancia fenomenológica en el seno de la manifestación inmanente del ego, se pronuncia en un sentido similar y sostiene:

⁸ *Ibid.*, p. 116, trad. esp., p. 105

⁹ Cf. Henry, M., “Notes...”, *op. cit.*, p.169, Ms A 6-7-4048. Véase para la definición de “distancia fenomenológica” el § 4 a. También se puede leer en las notas: “La ausencia de tiempo es la ausencia de distancia fenomenológica (...) Pues el Ego escapa al tiempo. El tiempo no habría de ser el horizonte del ser”. *Ibid.*, p. 174, Ms A6-8-4090.

¹⁰ Henry, M., *L'essence...*, *op. cit.*, p. 583, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, p. 444.

¹¹ Zahavi, D., “Michel Henry and the phenomenology...”, *op. cit.*, p. 232.

Sin duda, todo sentimiento es temporal, todo amor ‘dura’ y a ese título es que decimos también, por ejemplo, que ‘las sensaciones están en el tiempo’. Pero ‘las sensaciones’ puras no son nada más que una abstracción del filósofo, una escisión artificial sobre el continuo de su afectividad, del sentirse interior que le ofrece toda su realidad. Es precisamente esta impresionalidad la que, en su automanifestación inmanente, desconoce el tiempo y no deviene en él, si bien constituye la realidad más interior del tiempo mismo, aquello que lo hace posible en su trascendencia. ‘La vida es eterna’ no significa en Henry la eternidad del tiempo o la de aquello que el tiempo nos ofrece sino el carácter absoluto de su realidad afectiva interior.¹²

La segundo postura es la que intenta matizar las consideraciones de Henry y se rehúsa a creer que la donación inmanente carezca de una determinación temporal. Dentro de esta temática, Natalie Depraz aborda la relación entre la estructura de la donación pasiva y la temporalidad a partir del carácter simple de la manifestación del ego, el cual alude a la unidad de la esencia. La autora considera que, sobre la base de esta característica ya presente en *La esencia de la manifestación*, se desarrolla la estructura temporal del ego, en la medida en que denota la realización plena de los momentos temporales.¹³

Por su parte, Sébastien Laoureux, en su libro *L'immanence à la limite*, considera que no hay que dejarse engañar por las observaciones que le niegan un despliegue temporal a la manifestación del ego y argumenta que éstas responden, en realidad, a la necesidad de remarcar el contraste entre el plano de la inmanencia y el plano de la trascendencia. En el fondo, la filosofía henryana afirmaría la intemporalidad de la inmanencia, sólo en la medida en que se entienda la temporalidad en el sentido tradicional.¹⁴

¹² Lipsitz, M., *Eros y nacimiento...*, op. cit., p. 45.

¹³ Depraz, N., "En quête d'une phénoménologie...", op. cit., p. 265.

¹⁴ Laoureux, S., *L'immanence...*, op. cit., p. 110.

Pero posicionarse de tal modo frente a la problemática significa, a nuestro parecer, simplificarla. Henry enfatiza tantas veces y de tantos modos diversos aquel contraste, que resulta poco probable que haya tenido que acudir a una caracterización no del todo precisa o cierta para establecer la heterogeneidad entre esos dos planos. Por otro lado, para dar apoyatura textual a su afirmación, Laoureux cita fragmentos de textos posteriores a la década del noventa, década en la cual Henry comienza a ahondar positivamente en el fenómeno del nacimiento desde la perspectiva del cristianismo.¹⁵ En consecuencia, en lugar de restar importancia a los mentados fragmentos o de acudir a textos posteriores para completar lo que Henry afirmaba en la década del sesenta, nuestra intención es comprender la tensión existente al interior mismo de *La esencia de la manifestación*.

b. La fenomenología primera como guía

Si bien es indudable que las interpretaciones introducidas arriba deben ser consideradas y que los fundamentos que proponen son válidos, creemos que no hay en ellas un tratamiento comprensivo de la problemática sino sólo parcial. Ignoran la tensión que, desde las primeras páginas de *La esencia de la manifestación* -más precisamente en el § 8 de la obra- se encuentra definitivamente instalada, aunque no directamente abordada por Henry. Esta tensión se advierte, entonces, en una de las precisiones que recorre el texto, aquella que distingue entre la fenomenología primera, es decir aquella que se ocupa de los fundamentos últimos del aparecer, y la fenomenología segunda, la cual se ocupa de elucidar el sentido del ser de las diversas regiones del ser. Es en este contexto en el cual Henry plantea la pregunta sobre el status del tiempo:

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 112.

Expresiones tales como «fenomenología del ser», «fenomenología del *ego*», «fenomenología del tiempo», son por sí mismas esencialmente ambiguas, ya que las disciplinas que indican corren el riesgo de encontrarse yuxtapuestas en nuestro espíritu con una fenomenología de las formas sociales o del objeto matemático, por ejemplo (...) se plantea, por el contrario, el problema de saber si la fenomenología del *ego* o del tiempo no son fenomenología entendida en un sentido primero. En tal caso, el *ego* y el tiempo no serían realidades del mismo orden que la sociedad o las matemáticas, *en el sentido de que, lejos de estar sometidas a la esencia, pertenecerían, por el contrario, a su estructura interna y entrarían así, como elementos constitutivos, en la definición inmanente de la verdad absoluta.*¹⁶

Ya tuvimos ocasión de comprobar que la fenomenología del *ego* pertenece de manera eminente a la fenomenología primera, pues en él se hace real la posibilidad de la experiencia interna de la revelación originaria. Es inevitable entonces que surja el siguiente interrogante: ¿por qué motivo Henry se hace la misma pregunta sobre dos campos de estudio para los cuales habría luego dos respuestas opuestas? ¿No se debe aceptar, en cambio, que si la fenomenología del *ego* pertenece a la esfera de la fenomenología primera entonces también lo hace la fenomenología del tiempo? En principio, esta es una posibilidad que se debe reconocer. Ahora bien, la evidencia en contra es, como vimos, considerable. Sin embargo, en lugar de volcarnos por uno de los dos extremos interpretativos -como parece ser la tendencia en las opiniones expresadas- nuestro propósito es proporcionar algunas claves para desentrañar este dilema. Pues, ya sea que se le niegue al tiempo su pertenencia a la definición de la esencia inmanente, ya sea que se hable de un movimiento inmanente de la esencia, se está dando una visión parcial del asunto. Ciertamente es que contamos hoy con

¹⁶ Henry, M., *L'essence...*, *op. cit.*, p. 67, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, p. 69. La misma reflexión se encuentra bajo un modo aun más afirmativo en Henry, M., "Notes...", *op. cit.*, p. 94, Ms A 4-20-2330.

la ventaja de tener acceso a los apuntes que Henry tomaba como instancia previa a la escritura definitiva de la obra de 1963. Ellos, por más fragmentarios que sean, son una herramienta invaluable para el tema que estamos considerando. Sin embargo, también hacia el final de *La esencia de la manifestación*, Henry se expresa de un modo tal que despierta cierta controversia:

La determinación ontológica estructural y fundamental de la esencia originaria de la revelación como inmanencia y como afectividad es lo único que hace posible el desarrollo coherente y seguro de sí de una problemática que apunta al ser de la subjetividad absoluta, así como a las cuestiones esenciales que le están ligadas; es lo único que hace posible el desarrollo de una filosofía y de una filosofía fenomenológica de la experiencia vivida, del ego, del conocimiento de sí, de la vida interior y de la temporalidad que le pertenece en exclusiva, de la estructura de la experiencia en general y de sus formas esenciales.¹⁷

Como se advierte, resulta que la conclusión final de la obra mayor de Henry es que la temporalidad se encuentra, por lo menos, vinculada esencialmente con la subjetividad. Aclarados, pues, los principales problemas interpretativos que envuelven la determinación de la naturaleza de la temporalidad en relación con la estructura fenomenológica del ego, es momento de ahondar en los principales análisis que Henry lleva a cabo a propósito de esto y extraer de ellos algunos elementos para poder dar con una respuesta lo más completa posible.

¹⁷ Henry, M., *L'essence...*, *op. cit.*, p. 862, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, p. 651.

§12. Las fuentes de Henry: dos enfrentamientos

a. Heidegger y la filosofía kantiana: la autoafección del tiempo como trascendencia

Ya hemos realizado algunas precisiones sobre la recepción que hace Heidegger de la *Crítica de la razón pura* en la obra *Kant y el problema de la metafísica*. No podemos detenernos en la validez o no validez de la interpretación heideggeriana, pues esta sección tiene la simple meta de encontrar algún indicio de las consideraciones henryanas acerca de la temporalidad.

Henry se dedica al tópico del tiempo en el § 24 de *La esencia de la manifestación*, titulado “La reafirmación del carácter central del problema de la receptividad y la interpretación ontológica del tiempo como autoafección”. Henry dice allí que a partir de Kant el tiempo es comprendido “como lo que hace posible en general una manifestación, es decir, como su esencia”.¹⁸ Esta afirmación refleja la interpretación henryana de la doctrina kantiana del sentido interno que sostiene que “el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general”.¹⁹ Henry afirma entonces que el tiempo constituye, en este contexto, la esencia misma de la fenomenalidad. Por esta razón, el estudio de la temporalidad reafirma el carácter central del problema de la receptividad, en la medida en que ésta muestra la estructura interna de la esencia de la manifestación. Como habíamos examinado antes, la receptividad, antes de ser desligada de la interpretación monista y comprendida como sentimiento, mentaba el fundamento del horizonte de la trascendencia y su estructura estaba determinada por una esencia que, al oponerse a sí misma, se autoafectaba.

¹⁸ *Ibid.*, p. 227, trad. esp., p. 186.

¹⁹ Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Meiner Verlag, 1998, trad. esp. de Mario Caimi: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2007, p. 102. A 34/B 50.

Este proceso es a la vez, la efectuación de la objetivación como horizonte general en el cual los fenómenos pueden manifestarse. Ahora bien, si en la filosofía kantiana la problemática del tiempo se recubre con la de la manifestación, advierte Henry, debe hacerlo de un modo muy preciso. Es decir, no puede resolverse simplemente que el tiempo es otro nombre para referir a la esencia de la manifestación, dado que él “*se muestra de hecho como lo que funda este acto de objetivación en su posibilidad más última*”.²⁰ Por ese motivo, el examen de la temporalidad como posibilidad intrínseca de la objetividad no puede constituir una simple repetición del tema concerniente a la receptividad. Debe, por el contrario adquirir una especificidad propia que, de acuerdo con la interpretación heideggeriana de Kant, consiste en la autoafección del tiempo. Entonces, “*debido a que el tiempo es comprendido por Heidegger, siguiendo a Kant, como auto-afección, se lo presenta como «la posibilidad intrínseca del acto de objetivación»*”.²¹

Si bien este vocabulario parecería estar muy cercano a la lógica henryana, el filósofo francés observa que, en efecto, y de acuerdo a cómo la problemática se desarrolla, la constatación de la autoafección es una prolongación de la comprensión monista de la receptividad. La estructura de la autoafección del tiempo comprende el tiempo originario y el tiempo puro. El tiempo puro es el horizonte de sucesión originariamente formado por los lugares puros de futuro, pasado y presente. Dado que no se forma ni se manifiesta por sí mismo, remite necesariamente al tiempo originario. Éste, situado en una instancia más originaria que el tiempo puro, es capaz de recibirlo. Por lo tanto, es su condición y también es el fundamento de todo lo que se despliega en la trascendencia. Ahora bien, los contenidos del tiempo puro surgen gracias a la imaginación trascendental, entendida como el poder originario del despliegue del horizonte

²⁰ Henry, M., *L'essence...*, op. cit., p. 228, trad. esp.: *La esencia...*, op. cit., p. 186.

²¹ *Ibid.*, p. 229, trad. esp., p. 187.

del tiempo correspondiente al tiempo originario. En suma, dado que el tiempo es imaginación, éste no es afectado por nada más que por sí mismo.²² Él es simultáneamente afección de sí y afección por sí. Ahora bien, el horizonte de la trascendencia no existe sino porque él afecta otra cosa, es decir, porque es recibido por el tiempo originario.

Sin embargo, ¿cómo, se pregunta Henry, puede el tiempo asegurar la recepción del horizonte de la trascendencia? La respuesta termina definiendo la postura de Henry con respecto a la propuesta kantiana-heideggeriana: “El tiempo asegura la recepción del horizonte de la trascendencia *en cuanto que intuye* el contenido ontológico puro que la trascendencia se objeta bajo la forma de este horizonte”²³ Esta respuesta inaugura, según Henry, un círculo interpretativo, pues funda el tiempo en una intuición, cuando, en realidad, la intuición es aquello que debería apoyarse en el tiempo.²⁴ Henry explicita este punto del siguiente modo:

Porque es como intuición que el tiempo desempeña a fin de cuentas el papel central que le corresponde en el esquematismo, dado que la intuición que constituye así la esencia del tiempo originario de la afección de sí es pensada como la condición de la trascendencia en la cual se encuentra sin embargo su propio fundamento, el carácter circular de la problemática del esquematismo no es superada por la intervención del tiempo sino solamente hecha más evidente por ella.²⁵

Henry sostiene que los análisis del tiempo reconstituyen el planteo monista, pues, lejos de indagar en la posibilidad interna de la manifestación, toman la trascendencia, en tanto horizonte puro del tiempo, como la condición de toda fenomenalidad. Esto conduce, por otra parte, a que el

22 Heidegger, M., GA 3, *op. cit.*, p. 191, trad. esp.: *Kant y el problema...*, *op. cit.*, p. 160.

23 Henry, M, *L'essence...*, *op. cit.*, p. 237, trad. esp.: *La esencia...*, *op. cit.*, p. 193.

24 Cf. *Ibid.*, p. 238 y ss., trad. esp., p 193 y ss.

25 *Ibid.*, p. 239-240, trad. esp., p. 195.

horizonte mismo del tiempo sea un resultado de la apertura de la exterioridad. Entonces, si bien este proyecto se comprende y se interpreta en conformidad con la forma originaria de toda afección por sí, como autoafección, “la esencia se afecta como tiempo en el sentido interno no por sí sino por el contenido irreal en el que se aliena”.²⁶ Estos resultados, o mejor dicho, el fracaso que mientan estos resultados, llevan a Henry, finalmente, a identificar la esencia de la ipseidad con la estructura de la afectividad.

b. La conciencia absoluta del tiempo en la filosofía de Husserl

La propuesta de Husserl sobre el tiempo inmanente tampoco le resulta satisfactoria a Henry. Sobre ella afirma:

El tiempo y el recurso a la temporalidad (cf. filosofía moderna, subjetividad = tiempo), lejos de ser una forma de repensar la esencia de la subjetividad y de volver (o de venir) a una filosofía de la inmanencia, sólo es una forma de poner más adelante el monismo de la trascendencia -y esto es cierto también del tiempo «inmanente» de Husserl.²⁷

La pregunta que impulsa a Husserl a preguntarse por el tiempo es la pregunta moderna por la unidad de la experiencia. Para que se le pueda asegurar una constitución objetiva a lo intencionado es necesario establecer las condiciones bajo las cuales lo que aparece a la conciencia pueda darse de modo estable y permanente. A la vez, tales condiciones refieren necesariamente a la unidad de la conciencia, es decir, al modo en que ella se constituye como una identidad que permanece a lo largo de los diferentes actos intencionales. Por eso, de lo que se trata es de lograr fundar el tiempo externo, es decir, el tiempo que tiene en sí todo objeto exterior. El objetivo último de Husserl es, por medio

²⁶ *Ibid.*, p. 583, trad. esp., p. 444. Traducción ligeramente modificada.

²⁷ Henry, M., “Notes...”, *op. cit.*, p. 180, Ms A 6-12-4259.

de la puesta en práctica de la fenomenología regresiva, remontar los análisis relativos al tiempo externo u objetivo a las operaciones de constitución del sujeto trascendental. En esta línea de investigación, debe distinguirse el nivel del tiempo externo del nivel de la conciencia inmanente y de la conciencia absoluta. En el nivel del tiempo inmanente se constituyen las vivencias como unidades que poseen a la vez una duración determinada. Por último, en el estrato de la conciencia absoluta del tiempo, estrato en el cual Husserl sitúa la subjetividad trascendental, opera la constitución del tiempo inmanente de los actos. Pero, la conciencia absoluta del tiempo no obtiene su constitución sino de ella misma, es decir, se autoconstituye. Para aclarar cómo esto es posible, es preciso realizar algunas consideraciones sobre las características de la constitución temporal en su presentación general. Después veremos de qué manera esto se precisa en la autoconstitución de la conciencia absoluta del tiempo.

En términos generales, la constitución del tiempo tiene lugar gracias al enlazamiento de tres fases temporales: el ahora, el pasado y el futuro. En este sentido, cada momento “ahora” está acompañado necesariamente de un momento pasado y un momento futuro. Si bien el momento ahora es un concepto límite y, en tanto tal, inapresable, tiene una preponderancia por sobre los demás momentos pues él contiene el máximo acercamiento al objeto intencionado y es la fuente del más alto nivel de intuitividad. Si completamos el lado noemático (es decir, la comprensión del tiempo como la sucesión de momentos pasados, presentes y futuros) con el costado noético de la constitución del tiempo veremos que tales momentos se corresponden con un determinado acto intencional: la protoimpresión [*Urimpression*] constituye el ahora, la retención constituye el pasado y la protensión constituye el futuro. La impresión originaria o protoimpresión no puede separarse de sus horizontes temporales dados por la retención y la protensión, pues el “ahora” se encuentra siempre mediatizado por sus fases no “ahoras”.

Ahora bien, la retención y la protensión son actos intencionales, pero a diferencia de la protoimpresión, carecen de un contenido impresional. En este sentido, en el § 12 de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Husserl distingue la retención de otro acto perceptivo, como el de la resonancia. Pues, mientras que en la resonancia o mero eco un sonido sigue siendo percibido como tal, la retención mantiene en la conciencia un contenido impresional que ya dejó de ser un contenido impresional. Sin embargo, en el § 17 Husserl sostiene que deben señalarse dos sentidos en que un acto puede ser tomado como un acto de percepción. En un sentido limitado, la percepción es “el acto que constituye originariamente el ahora”²⁸ y, en consecuencia, la conciencia primaria del pasado, la retención, no es una percepción. Pero en un sentido más amplio, dice Husserl, “llamamos percepción al *acto en que todo ‘origen’ se halla*, al acto que *constituye originariamente*”.²⁹ En este segundo sentido, la retención recibe la denominación de percepción, pues en ella se da presentativamente el pasado. Por tal razón, Husserl afirma que la retención es una modificación de la intencionalidad impresional.

Una vez aclarados los elementos principales de la filosofía husserliana del tiempo, podemos explicar, a continuación, cómo se efectúa la autoconstitución de la subjetividad trascendental, en tanto conciencia absoluta del tiempo. Husserl distingue dos intencionalidades que colaboran para ello. En primer lugar, la conciencia absoluta dispone de una intencionalidad longitudinal, capaz de apuntar, por medio de la retención y la portensión, hacia las fases pasadas y futuras de su propio flujo. De esta suerte, la conciencia alcanza la percatación de sí misma. En segundo lugar, y actuando a la par, la intencionalidad transversal

28 Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ed. R. Boehm, Husserliana: Edmund Husserl-Gesamelte Werke, Vol X, 1966, (en adelante, Hua. X), p. 41, trad. esp. de Agustín Serrano de Haro: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 63.

29 *Ibid.*

apunta directamente hacia las fases temporales de las vivencias mismas, asegurando la conservación de la relación de la conciencia absoluta con las vivencias intencionales que ella constituye. Gracias a esta doble intencionalidad queda constituida la conciencia trascendental como una unidad temporal y es fundamentada, por consiguiente, la experiencia temporal.

Henry aborda específicamente el planteo husserliano en un artículo titulado “Fenomenología hylética y fenomenología material”. Este artículo fue publicado por primera vez en el verano de 1987 en el número 15 de la revista *Philosophie* y luego formó parte de la compilación de textos realizada por el mismo Henry en 1990 llamada *Fenomenología material*. Allí, Henry reconoce que en las consideraciones introducidas en las *Lecciones...* Husserl se pregunta “por el modo en que el poder trascendental, que da toda cosa, se da él mismo” y agrega:

Toda fenomenicidad efectiva y concebible, a decir verdad, se fenomeniza primero ella misma, y solamente bajo esa condición puede un fenómeno cualquiera fenomenizarse en ella, en su fenomenicidad previamente cumplida y dada. La auto-donación de la intencionalidad es una cuestión que la fenomenología husserliana no ha eludido totalmente; (...) A esta ambición última se debe que este texto [las *Lecciones...*] sea el más bello de la fenomenología. Aflora en él, explicitándose a veces en abruptos enunciados, la inaudita afirmación según la cual la Impresión es aquello que da principio al principio que hace ver toda cosa, aquello que revela originalmente la intencionalidad a sí misma.³⁰

Tal enaltecimiento es, empero, simultáneamente matizado por la consideración según la cual también allí la fenomenología husserliana fracasa, pues, en lugar de la

³⁰ Henry, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presse universitaires de France, 1990, “Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle”, p. 33, trad. esp. de Javier Teira y Roberto Ranz: *Fenomenología material*, Madrid, Encuentro, 2009, “Fenomenología hylética y fenomenología material”, p. 65.

impresión, afirma Henry, ella conocerá tan sólo su constitución o su estar dado a la intencionalidad. Si la apreciación de Henry es justa o no, es discutible, pues, el mismo Husserl aclara que en el caso de la conciencia absoluta del tiempo no existe una distancia intencional respecto del correlato intencional.³¹ A pesar de lo dicho, debemos considerar las críticas específicas que están a la base de aquel rechazo.

En primer lugar, Henry sostiene que si el momento “ahora” mienta la impresión que permite a la conciencia darse a sí misma con el nivel más alto de intuitividad, en la medida en que esta donación depende de una intencionalidad, ella se encuentra reducida a una pura idealidad. No es la aparición de la conciencia a sí misma la que tiene lugar, “no es la impresión ella misma y por sí, en su propia carne afectiva en cierta manera, la que lleva a cabo la donación sino una conciencia originaria que la da como siendo ahí ahora”.³² Esta crítica apunta al aspecto noético de la manifestación de la conciencia, es decir, a la condición de su aparición. Entonces, “la conciencia originaria de la sensación en su ahora no da precisamente esta sensación en la realidad subjetiva de su ser impresionalmente dado a sí mismo, sino que la arroja en una irrealidad en la que sólo puede ser ya representada mas no experimentada”.³³ Sebba subraya al respecto que Henry procura mostrar los límites que presenta la intencionalidad al momento de aprehender la impresión originaria en su materialidad. La razón de ello radica en que la intencionalidad, puesto que se realiza como temporalidad, somete la donación de la impresión al límite ideal del “ahora”. Por tanto, la impresión originaria, en lugar

³¹ Cabe resaltar que los análisis de Henry se ciñen a las *Lecciones...* y a *Ideas I*. No parece haber ningún registro aquí o en otro texto de que el autor francés haya accedido a los manuscritos posteriores de Husserl, en los que éste tematiza la temporalidad en un nivel anterior a la constitución intencional.

³² Henry, M., *Phénoménologie matérielle*, op. cit., “Phénoménologie hylétique...”, p. 35; trad. esp.: *Fenomenología material*, op. cit., “Fenomenología hylética...”, p. 68.

³³ *Ibid.*, p. 37, trad. esp., p. 69.

de ser considerada a partir de su propia fenomenalidad, se ve reducida a ser el contenido informe de la forma trascendente del “ahora”.

El segundo obstáculo que entorpece, según Henry, la pretensión ontológica de la conciencia del ahora de ser una percepción, es que el “ahora” sea un límite ideal. En la medida en que el “ahora” se hunde progresivamente en el pasado, hasta el punto de desaparecer, no puede designar en el flujo de la conciencia ninguna porción fija. El “ahora” es, en realidad, la división al infinito de un momento extendido o “grueso” que contiene en sí mismo las retenciones y protensiones que constituyen la fase del presente. Si bien esto es considerado por el mismo Henry como una crítica al sistema husserliano, en verdad no es más que la constatación de lo que Husserl quiso expresar. Para Husserl, en efecto, el momento discreto “ahora” sólo puede ser determinado analíticamente y abstractamente. En cambio, el momento “ahora” vivido es constituido por las fases del pasado y el futuro y es una sucesión de “ahoras” que se suceden sin solución de continuidad.

En tercer lugar, que Husserl insista en que la conciencia absoluta se autoconstituye no parece influir en las críticas del filósofo francés, pues éste considera que esa tesis se desdobra:

Por una parte ella incluye la afirmación según la cual es el flujo mismo quien lleva a cabo su propia manifestación: por ejemplo, que cada retención hace ver la fase que retiene y, a través de ella, todas las fases precedentes, toda la corriente pasada del flujo por consiguiente y, de este modo, ese flujo mismo. Pero por otra, esta tesis, todavía especulativa, que es la de la autodonación, que establece que el flujo es a la vez lo que da y lo que está dado, implica otra, explícitamente formulada, a saber: que lo dado por el flujo es justamente el flujo mismo, el flujo en persona, en su realidad propia (*Selbst*). Tal

cosa es falsa si la realidad original del flujo designa el conjunto de sus fases constituyentes, las cuales no están dadas precisamente como tales sino sólo en calidad de constituidas.³⁴

Ahora bien, lo que esta serie de críticas deja entrever es que, para Henry, dar cuenta de la manifestación de la conciencia absoluta por medio de su constitución temporal lleva a serias complicaciones, pues, aquí, el sentido de la constitución se encuentra especificado como proceso de determinación intencional. Por lo tanto, se llega a la paradoja de que aquello que debe ser el origen de toda constitución, es decir, la subjetividad trascendental, aparece ella misma constituida por una instancia intencional anterior. Por esta razón, Henry sostiene en las notas que “el ego del cual estoy separado es constituido, no es el Ego”.³⁵

Henry ya había elaborado algunas consideraciones generales sobre la obra de Husserl mientras preparaba *La esencia de la manifestación* (a pesar de que el análisis pormenorizado de la teoría husserliana es recién presentado veinticinco años después). Allí, el filósofo francés explicita su intención de separar el problema del ego del problema del tiempo, en tanto el tiempo es la causa de la alienación del ego y, en definitiva, lleva a hacer de éste una existencia empírica. Tal proyecto, dice Henry, se encuentra inscripto en el contexto de su discusión con Husserl y consiste en demostrar, contra éste, “que [la] pertenencia del flujo al Ego no puede descansar en su pertenencia al flujo temporal”³⁶ sino que es lo contrario lo que es verdad. Es decir, el flujo temporal se apoya en la manifestación del ego. A la vez, sostiene que la diferenciación de las vivencias no puede ser hecha por la diferenciación de sus contextos temporales sino por su ipseidad originaria, es decir, por la individualidad del sentimiento.

³⁴ *Ibid.*, pp. 44-45, trad. esp., p. 78.

³⁵ Henry, M., “Notes...”, *op. cit.*, p. 178, Ms 6-8-4104.

³⁶ *Ibid.*, p. 105, Ms A 4-22-2546.

Ahora bien, observaciones como las que recién introdujimos nos obligan a preguntarnos si Henry reparó en los obstáculos que podrían presentársele. Uno de ellos puede resumirse así: si el ego no contiene en sí una estructura temporal capaz de darle unidad a sus vivencias, ¿cómo es posible que pueda haber en absoluto una experiencia en general? Pero el problema no sólo radica en la posibilidad de la unidad de la experiencia, es decir, en la posibilidad de dejar que algo efectivamente se manifieste. Lo que debe evaluarse a continuación es si Henry no cae en una contradicción todavía mayor. Es decir, si al negarle toda instancia de constitución a la subjetividad, no le niega también el carácter concreto que, ya vimos, tan enfáticamente le atribuye. De acuerdo con las bases de la fenomenología henryana de la subjetividad, la ipseidad del ego tiene como condición al sentimiento, en tanto autoafección de sí. El riesgo que se corre, sin la seguridad de una constitución temporal, es que el ego, cuya unidad es garantizada por la identidad entre el sentimiento y el contenido sentido, no sea en realidad más que una sumatoria de distintas unidades discretas. Es decir, si bien la estructura de la afectividad, en virtud de la identidad entre lo afectante y lo afectado, asegura efectivamente la forma unitaria del ego, no asegura que tal unidad sea permanente. Como señalamos en el capítulo anterior, afirmar con seguridad que el ego es una sustancia implica necesariamente enfrentarse con el problema de su unidad y, puesto que éste no parece estar resuelto aun, tal afirmación tiene un alcance un tanto acotado. Pero, ésta no es una licencia que el intérprete se toma sino que es el mismo Henry quien asegura que “el Ego es la forma superior de unidad, pero es necesario comprender bien que esta unidad es la sustancia misma de la existencia, y no una forma pura”.³⁷ Estos son, entonces los problemas que debemos abordar a continuación, en el último párrafo de esta tesis.

³⁷ *Ibid.*, p. 119, Ms A 5-3-2742.

§13. Sentimiento de sí, instante y temporalidad

En principio, que la subjetividad no se funde en la temporalidad, no significa necesariamente que la subjetividad no adquiera algún tipo de despliegue temporal. Este es el primer punto que debemos destacar y para ello contamos con suficiente apoyo textual proveniente de las notas. Por ejemplo, Henry afirma en una de ellas que “el Ego es el origen de *su* tiempo, pero no es en el tiempo, él es temporalizante pero no temporal (...). El ego no es temporal pero es el lugar originario de la constitución del tiempo”.³⁸ De acuerdo con esto, proponemos interpretar que, cuando Henry afirma que el ego no es temporal, se refiere a que él no deviene tal gracias a un proceso mediato, o, lo que es lo mismo, gracias a una intencionalidad previa que lo constituye. De modo más general, esto remite a otra cuestión que ya fue mencionada, a saber, que el ego no deviene ego un día u otro. Por eso debemos insistir en lo siguiente: el ego -no una conciencia impersonal sino el ego mismo que yo soy- es el lugar en el que se opera la constitución.³⁹ Simultáneamente, la efectuación de la constitución temporal que tiene como origen al ego posibilita la unidad del tiempo. Es decir, ese es el tema mismo del ego.⁴⁰ En el ego y también en los sentimientos, los actos y las pasiones (los cuales son unidades constituyentes y no constituidas) se funda la unidad de los momentos temporales. Esto implica, en consecuencia, que la automanifestación del ego, definida como una unidad inmanente, constituye la temporalidad en virtud de las vivencias que se hayan ligadas a él.

Pero, ¿cómo es posible que las vivencias se encuentren ligadas al mismo ego? Al hacernos esta pregunta, alcanzamos un claro en la problemática relativa a la unidad del ego. Henry parece retornar a un planteo similar al kantiano

³⁸ *Ibid.*, p. 177, Ms A 6-8-4101.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 117, Ms A 5-2-2733.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 119, Ms A 5-3-2742.

relativo a la apercepción trascendental, con la salvedad de que el filósofo francés procura otorgarle a ella un contenido fenomenológico concreto garantizado por el sentimiento. Es decir, la posibilidad de la pertenencia de cada vivencia al flujo del ego estriba en la continua presencia de un sentimiento de sí, el cual posee un carácter absolutamente irrecusable. Este punto se advierte en el siguiente fragmento:

A cada una de estas determinaciones afectivas, sin duda, a cada sentimiento particular, le pertenece un Sí. *Le pertenece en cuanto que este sentimiento es cada vez y necesariamente sentimiento de sí; no en razón de su carácter particular, sino en razón de su carácter afectivo. Él es el «sentirse a sí mismo» que vive en él como lo que lo hace posible, como lo que hace posible la identidad del sentimiento y de su contenido; en resumen, su esencia, la afectividad en cuanto tal.*⁴¹

Esto quiere decir que la constitución del ego no se puede identificar con el sentimiento de un contenido particular, sino con el sentirse del sentimiento de cada contenido, lo cual ya no es particular o pasajero sino parte de la estructura esencial de la afectividad. Para apoyar esta interpretación puede acudir nuevamente a una observación de Lipsitz, quien sostiene:

En cada experiencia singular, en cada sentimiento particular, se ofrece también la experiencia del absoluto. Que el sentimiento se revele a sí como este sentimiento particular es la obra de la vida en él, la obra del absoluto. Pero la esencia del absoluto es la afectividad misma, su automanifestación; de tal suerte que en cada tonalidad afectiva determinada también se revela aquello que la revela, el absoluto.⁴²

Hemos propuesto, pues, una respuesta posible a la pregunta por la unidad del ego y la relación de ésta con la temporalidad. Nos resta examinar cómo es posible que el

⁴¹ Henry, M., *L'essence...*, p. 582, trad. esp.: *La esencia...*, op. cit., p. 443.

⁴² Lipsitz, M., *Eros y nacimiento...*, op. cit., p. 45.

origen de la temporalidad carezca de una temporalidad propia y pueda, aun así, constituir el tiempo como tal. Por ello, con respecto a la manifestación del ego, deben asimismo realizarse algunas observaciones.

En virtud de que el ego no puede estar separado de sí, Henry señala que su donación responde al modo del instante. En otras palabras, la ausencia de distancia fenomenológica, en el marco de la donación del ego, es traducida por Henry a los términos de una donación instantánea.⁴³ Por lo tanto, la única teoría capaz de conjugar la temporalidad con la pasividad ontológica originaria es una teoría del instante (a la cual Henry considera como cercana a la teoría de la creación continua de Descartes). El instante, afirma, “es el advenir de la verdad en mí, advenir que es también aquel del yo”.⁴⁴ Y agrega, en otra nota, que “*la significación ontológica última del cogito instantáneo de Descartes es la irrealidad del pasado y del advenir*”.⁴⁵ La realidad del ego se opone, una vez más, a la idealidad que le otorga una constitución temporal, pues ésta supone el flujo que se extiende desde el pasado hacia el futuro, el cual, al no darse de modo absoluto, tornan el ego en una presencia irreal. A la vez, como ya se advirtió a propósito del análisis henryano de las *Lecciones...*, la realidad del presente quedaría así fundada en las otras instancias temporales, perdiendo su impresionalidad originaria. En suma, inscribir el aparecer del ego en la lógica del instante, es decir, de aquello que contiene la particular cualidad de estar en el tiempo pero carecer de duración, es la solución henryana al problema de la temporalidad del ego. Es decir, el pasaje al tiempo se realiza en la autoafección del ego, en el sentirse a sí mismo de éste. Por eso, el tiempo se produce, dice Henry -anticipando la noción principal de sus estudios

⁴³ Cf. Henry, M., “Notes...”, *op. cit.*, p. 169, Ms A 6-7-4048.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 168, Ms A 6-7-4023.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 168, Ms A 6-7-4037.

posteriores-, como una nacimiento inmanente. El tiempo, finalmente, *“es algo real, es una producción, un nacimiento interior y no una muerte exterior.”*⁴⁶

⁴⁶ *Ibid.*, p. 166, Ms A 6-7-3986.

Conclusiones

El concepto de subjetividad que desarrolló Henry, en tanto revelación originaria no sólo es la prueba de que en el fondo de la vida subjetiva se encuentra la fuente de toda manifestación. La afectividad del ego, la donación pasiva del sufrimiento, es la inmanencia constituyente de toda aparición y, como tal, se encuentra fuera del mundo. Por esa razón, la noción de subjetividad refleja, a la vez, los límites del *lógos* del pensar, pues ella se muestra como intuitiva y reflexivamente inaprehensible. Al respecto, Henry afirma:

(...) se pone de manifiesto que la revelación, que encuentra en la afectividad su presentación efectiva, es una revelación escondida. La fenomenalidad que la constituye y en la que se resuelve por entero, por entero extraña a la luz del mundo, no es sino que el experienciarse a sí mismo del ser que se experiencia a sí mismo y permanece en sí y, en el secreto de este morar y permanecer-en-sí-mismo, hace la experiencia de sí; no es sino la interioridad del sentimiento y de la vida, la afectividad misma como tal. Nadie ha visto nunca un sentimiento, un sentimiento nunca ha hecho ver nada.¹

El camino que condujo desde los principios del método fenomenológico hasta la comprobación de la efectuación de la esencia de la manifestación como experiencia subjetiva e interior del ego, dio como resultado la identificación de éste con la condición absoluta e incondicionada del aparecer. Por otra parte, de acuerdo con la subordinación de la ontología a la fenomenología, si se afirma que la subjetividad es, entonces debe también garantizársele una cualidad fenomenológica. Ésta, explicitada en los términos de una

¹ Henry, M., *L'essence...*, op. cit., pp. 679-680, trad. esp.: *La esencia...*, op. cit., 516.

donación inmanente e inmediata del Sí del sentimiento, es lo que le otorga al individuo su fenomenalidad, el cual, a su vez, constituye el mundo como aquello que en el esfuerzo de los movimientos corporales y de los poderes intencionales le presenta resistencia. Por lo tanto, caracterizada de este modo, la relación de la subjetividad trascendental con la trascendencia se efectúa siempre en virtud de la determinación del sentimiento, es decir, como la manifestación de una tonalidad afectiva particular. Ésta revela a la vez la relación con la instancia absoluta que se encuentra a su base, en la medida en que ella mienta el sentimiento del Sí mismo, es decir, la ipseidad.

Ahora bien, vimos asimismo que Henry considera que debe abandonarse el campo de la constitución para dar cuenta del ego en su esencia. El sentido que posee el intento de proporcionarle al ego una instancia constitutiva significa, para Henry, dos cosas. En sentido estrecho, referirse a la constitución del ego implica instaurar una distancia fenomenológica e intencional en el seno mismo de la subjetividad para dar cuenta de su carácter unitario y concreto. En un sentido más general, suponer una constitución del ego sería admitir que el ser fenomenológico del ego, es decir, el modo en que éste se da a sí mismo, no alcanza para asegurarle a éste su efectividad. En el pensamiento de Henry, entonces, el intento de constitución no sólo es contrario a las bases de su fenomenología sino también innecesario: en la medida en que la subjetividad henryana no debe comprenderse sino como la experiencia irrecusable y completamente transparente que tiene de sí el sentimiento, su esencia se agota en su donación fenomenológica. Las características de esta solución condujeron la problemática al planteo de si, en estas condiciones, es posible admitir una determinación temporal del ego y si, lo es, cuál sería su sentido y alcance. Por lo tanto, se enunciarán a continuación cuáles han sido los resultados parciales obtenidos.

Hemos comprobado la validez de nuestra primera hipótesis, según la cual no es correcto excluir de la comprensión de *La esencia de la manifestación* la problemática de la temporalidad. Si bien ella no es abordada sistemáticamente, su presencia es fácilmente palpable, sobre todo, a la luz de los análisis que se extraen de los manuscritos preparatorios a dicha obra. Así, la distancia que existe entre afirmar que no puede encontrarse una teoría relativa al papel que cumple el tiempo en el análisis fenomenológico del ego y lo explicitado en las últimas líneas del capítulo 4, es considerable. De este modo, puede advertirse que la segunda parte de nuestra hipótesis, que mencionaba la existencia de una articulación positiva entre ego y tiempo, es decir, una solidaridad de análisis entre la fenomenología del ego y la fenomenología del tiempo, obtuvo un nivel de comprobación considerable, a pesar de que deben realizarse, al respecto algunas advertencias.

El problema de la temporalidad ingresa en el planteo general sobre la subjetividad por tres vías. En primer lugar, lo hace en relación con la donación del ego a sí mismo. Hemos comprobado en el capítulo 3 que, en el contexto de la pasividad ontológica originaria, la aparición del ego tiene como condición la perfecta identidad y adhesión entre el contenido sentido y aquello por lo que éste es sentido. En la medida en que no hay diferencia alguna entre estos dos elementos, el ego es definido como el sufrimiento de sí, es decir, como la imposibilidad de sobrepasarse a sí mismo. Por otro lado, tuvo lugar la aclaración de que esta identidad no mienta, empero, una instancia estática sino un movimiento que concluye en la efectividad del sufrimiento de sí. Un esbozo de la posibilidad de la conjugación de estas dos interpretaciones puede ser rastreado, como se mencionó al término del último capítulo, en la teoría del instante. Sin embargo, el apoyo textual que puede encontrarse sobre esta teoría es particularmente escaso, lo cual dificulta la comprensión. Lo que sí podemos afirmar, sin mucho riesgo a equivocarnos, es que la autoafección del ego sucede

instantáneamente. Esto significa, como puede derivarse de las afirmaciones de Henry, que la donación del ego a sí mismo no presupone un despliegue o proceso temporal previo o posterior. Esto se resume en la reflexión henryana, según la cual el ego no se da en el tiempo.

Esta primera conclusión es la antesala de la segunda vía de ingreso del problema de la temporalidad a la temática de la subjetividad, que se vincula con la constitución de la temporalidad por parte del ego. Comprobamos que, si bien el ego no aparece en el tiempo, es la fuente de la que emana toda constitución temporal posible. Es el instante que instituye, como una primera venida a sí de la ipseidad, el tiempo como tal. Gracias a esta advertencia, puede considerarse resuelto el problema de la posibilidad del tiempo. Por lo tanto, la fenomenología del tiempo pertenece a la fenomenología primera en la medida en que en el ego tiene su origen el devenir temporal. Antes de la manifestación del ego no hay tiempo, es en ella, en su acontecimiento, que surge el tiempo. Entender cómo sucede esto requiere el mismo esfuerzo que se encuentra supuesto, por ejemplo, en la comprensión de las particularidades de la doctrina de la *creatio ex nihilo* y la eternidad en la que tiene lugar la creación divina. Dios, que da lugar a la totalidad de las cosas, lo hace desde la eternidad, la cual no debe entenderse como un tiempo que no tiene principio ni fin, sino como la permanencia en sí mismo del creador. El paralelo que puede aquí trazarse - probablemente para el regocijo de Janicaud- es aquel que existe entre las características del ego y Dios, es decir, entre la constitución del mundo y la constitución de la temporalidad por parte del ego y la creación del mundo y el tiempo por parte de Dios. Esto no implica, empero, la adhesión a la interpretación que recorre *La esencia de la manifestación* a partir de los escritos posteriores a la década del noventa. Lo contrario es cierto. Pues, mientras en un primer momento, el individuo parece contener las cualidades divinas, en el

segundo período éste es considerado como un viviente que llegó a la vida, es decir, que nació, gracias al desarrollo de la vida absoluta que reside a Dios.

El tercer camino por el que ingresa la temporalidad en la esfera de los análisis de la subjetividad no se muestra con tanta claridad. Esta vía refiere a la posibilidad de que la unidad del ego se apoye en una síntesis de tipo temporal. Sin embargo, las referencias textuales parecen ir en contra de tal posibilidad. En la medida en que la subjetividad es la esencia de la manifestación y la condición de la aparición del mundo, no admite ninguna condición ulterior. Entonces, querer dar cuenta de ella por medio de una constitución temporal -que, a pesar de los esfuerzos de Husserl por demostrar lo contrario, según Henry, no deja de ser intencional- lleva a la alienación y objetivación de la subjetividad. La unidad del ego remite, en cambio, al sentimiento de sí que acompaña a cada una de las determinaciones afectivas particulares. A pesar de este reconocimiento, el pensamiento de Henry continúa presentando ciertas complicaciones. La permanente constatación del sentimiento de sí mismo que acompaña a cada sentimiento asegura que las determinaciones afectivas, es decir, cada particularización de los sentimientos de sufrimiento y gozo, pertenezcan al mismo individuo concreto que soy yo. Así puede asegurarse que existe una cierta instancia a la cual todas las experiencias concretas y temporalmente dispersas pueden ser remitidas. Puede, incluso, sospecharse que el sentimiento del sí mismo sea siempre idéntico. Pero, nada parece poder garantizar, por el contrario, que esta instancia absoluta a la cual el sentimiento de sí remite sea siempre la misma. Un modo de evitar esta complicación es recordando que la subjetividad henryana no es más que el sentimiento del sí mismo, cuestión que fue explicitada por medio de la especificación de la estructura de la pasividad ontológica originaria. Con esto en mente, puede bastar, para asegurar la unidad del ego, la noción de no-libertad que fue también vinculada al

concepto de sufrimiento: la imposibilidad del rebasamiento es lo que funda esta unidad tan particular que conforma la relación del sentimiento consigo mismo.

Bibliografía

Textos de Michel Henry

- Henry, Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, trad. esp. de Javier Teira: *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2001.
- *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, trad. esp. de J. Teira, G. Fernández y R. Ranz: *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001.
 - *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, trad. esp. de Miguel García-Baró y Mercedes Huarte: *La esencia de la manifestación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2015.
 - “L'essence de la révélation. Résumé analytique”, en Brohm, Jean-Marie; Leclercq, Jean (dir.), *Michel Henry*, Lausanne, Editions L'Age d'Homme Editions, “Les Dossiers”, 2009, pp. 55-60.
 - “Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation*: la subjectivité”, *Revue internationale Michel Henry*, N° 3, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012.
 - *Phénoménologie de la vie*, Tome I: *De la phénoménologie*; Tomo II: *De la subjectivité*, Tomo IV: *Sur l'éthique et la religion*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.
 - *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p. 31, trad. esp. de Juan Gallo Reyzábal: *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007.

- *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presse universitaires de France, 1990, trad. esp. de Javier Teira y Roberto Ranz: *Fenomenología material*, Madrid, Encuentro, 2009.

Otros textos

- Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Tomo 3, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, trad. esp. de Gred Ibscher Roth: *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de cultura económica, 1996.
- *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967, trad. esp. de José Gaos: *Ser y tiempo*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2007.
 - *Seminare*, Gesamtausgabe, Tomo 15, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1986.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. S. Strasser, Husserliana: Edmund Husserl-Gesammelte Werke, Vol I, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, trad. esp. de José Gaos y Miguel García-Baró: *Meditaciones cartesianas*, México D. F., Fondo de cultura económica, 2004.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. Walter Biemel, Husserliana: Edmund Husserl-Gesammelte Werke, Vol VI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, trad. esp. de Julia V. Iribarne: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
 - *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, ed. Ulrich Claesges, Husserliana: Edmund Husserl-Gesammelte Werke, Vol XVI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
 - *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, ed. Karl Schuhmann, Husserliana: Edmund Husserl-Gesammelte Werke, Vol

- III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977, trad. esp. de José Gaos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil (1905-1920)*, ed. Iso Kern, Husserliana: Edmund Husserl-Gesammelte Werke, Vol XIII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, trad. esp. de Jem Cabanes: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- Sartre, Jean-Paul, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1966, trad. esp. de Oscar Masotta: *La trascendencia del ego*, Buenos Aires, Calden Libros, 1988.

Bibliografía secundaria

- Audi, Paul, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- Benoist, Jocely, “Vingt ans de phénoménologie française”, en *Philosophie contemporaine en France*, Paris, Ministère des Affaires Étrangères, Direction générale des Relations culturelles, scientifiques et techniques, Sous-Direction de la Politique du Livre et des Bibliothèques, 1994, pp. 27-51.
- Bernet, Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- Courtine, François (ed), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996.

- Descombes, Vincent, *Le même et l'autre. Vingt-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, trad. esp. de Elena Benarroch: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1988.
- Depraz, Natalie, "En quête d'une phénoménologie: le référence henryenne a Maître Eckhart" en Greisch, Jean; David, Alain (dir.), *Michel Henry, L'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001, pp. 255-279.
- Dufour-Kowalska, Gabrielle, *Michel Henry. Un philosophie de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980.
- Fichant, Michel, "Michel Henry et l'histoire de la philosophie", en Brohm, Jean-Marie; Leclercq, Jean (dir.), *Michel Henry*, Lausanne, Editions L'Age d'Homme Editions, "Les Dossiers", 2009, pp. 258-268.
- Gondek, Hans-Dieter; Tengelyi, László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011.
- Haar, Michel, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.
- Janicaud, Dominique, *La Phénoménologie éclatée*, Combas, Édition de l'éclat, 1998.
- *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Édition de l'éclat, 1991.
- Jean, Grégori, "La subjectivité, la vie, la mort" en *Revue internationale Michel Henry*, N° 3, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012, pp. 15-92.
- Laoureux, Sébastien, *L'immanence à la limite*, Paris, Cerf, 2005.
- Lipsitz, Mario, "Autour de la différence ontologique: l'étant et le monde en *L'essence de la manifestation*" en Jean, Grégori; Leclercq, Jean; Monseau, Nicolas (ed.), *La vie et les vivants, (Re-)lire Michel Henry*, Lovaina la Nueva, Presses Universitaires de Louvain, 2013, pp. 147-156.
- *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Lévinas y Michel Henry*, Buenos Aires, Prometeo, 2004.

- “Sur Kant et le problème de la métaphysique dans *L'essence de la manifestation*”, en Brohm, Jean-Marie; Leclercq, Jean (dir.), *Michel Henry*, Lausanne, Editions L'Age d'Homme Editions, “Les Dossiers”, 2009, pp. 281-290.
- Madison, Gary, *The phenomenology of Merleau-Ponty*, Athens, Ohio University Press, 1981.
- Marion, Jean-Luc, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris, Vrin, 2012.
- Sebbah, François-David, “Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry et E. Lévinas lecteurs des *Leçons sur la conscience intime du temps*” en *Alter*, N°2, 1994, pp. 245-259.
- *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- Van Breda, H. L., “Merleau-Ponty and the Husserl Archives at Louvain”, en Silverman, Hugh J.; Barry, James, *Texts and Dialogues*, Atlantic Highlands, Humanity Press, 1992.
- Zahavi, Dan, “Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal”, en Toadvine, Ted; Embree, Lester (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 3-31.
- “Michel Henry and the phenomenology of the invisible”, en *Continental Philosophy Review*, n° 32, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 223-240.

