

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**TESIS DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

El carácter pasivo de la manifestación en la fenomenología de Michel  
Henry: de la afectividad inmanente al nacimiento trascendental

TESISTA: MICAELA SZEFTTEL

DIRECTOR: DR. ROBERTO J. WALTON

**BUENOS AIRES, ARGENTINA**

**2018**

**A Jason.**

## **Agradecimientos**

Me gustaría agradecer, principalmente, a mi director, el Dr. Roberto J. Walton, quien me ha guiado en estas investigaciones, desde hace ya varios años, con sabiduría, comprensión y paciencia.

También dedico mi más profunda gratitud al Dr. Mario Lipsitz por compartirme siempre tan generosamente su conocimiento de la filosofía henriana.

Asimismo me gustaría agradecer, a la distancia al Dr. Markus Enders y al Dr. Rolf Kühn por haberme recibido tan amablemente durante mis estancias de investigación en la Universidad de Freiburg (Alemania) y por apoyarme en todos mis proyectos en esa ciudad. En ese sentido, agradezco también a ICALA y al DAAD por haberme otorgado apoyo financiero para mis estancias en Freiburg durante los años 2015 y 2017. Dedico también mis palabras de gratitud al director de los Fondos Michel Henry (Universidad Católica de Lovaina-la-Nueva, Bélgica), Jean Leclercq, por haberme permitido el acceso a los manuscritos de Henry que se encuentran allí. También agradezco a CONICET por haberme otorgado la beca de doctorado que hizo posible esta tesis.

Estas investigaciones son el resultado de un largo trayecto junto a amigos y colegas del Grupo Husserl a los que también deseo agradecer. Sobre todo, a Andrés Osswald y Verónica Kretschel, que estuvieron siempre dispuestos a auxiliarme cuando lo necesité. A los otros integrantes del grupo, Alan Savignano, Azul Katz y Alejandro Lumerman a quienes también les debo un parte de esta tesis.

Especialmente, quiero darle unas gracias infinitas a Celia Cabrera, también integrante del grupo Husserl, pero fundamentalmente, mi apoyo y compañía constante en este camino. Sus palabras de aliento y sus comentarios siempre justos han hecho posible este trabajo.

Agradezco también a mi familia y amigos. A mi madre y a mi padre por acogerme toda una temporada en su casa para que pudiera escribir. Y, por supuesto, por mucho más que eso. No me alcanzarían las palabras para agradecerles a mi hermano Matías y a Victoria por las largas horas leyendo y corrigiendo. A Josefina, Gabriela y Martín por soportarme y entenderme de todos los modos posibles durante estos últimos meses.

Por último, a Jason, por sostenerme y quererme sin reparos.

## **Aclaraciones preliminares**

Las citas estarán insertas en el cuerpo del texto, a excepción de aquellas que excedan las cuatro líneas de longitud, las cuales formarán un texto separado con margen izquierdo ampliado.

Sólo se emplearán comillas francesas (“«»”) cuando se trata de una cita en la cual ellas fueron utilizadas.

Se utilizarán corchetes únicamente para agregar una aclaración que contribuya a la comprensión de una cita.

Además de su función habitual, los paréntesis se emplearán para introducir palabras en idioma extranjero, tanto en el texto principal como en los fragmentos citados.

La bastardilla se utilizará para introducir términos en otros idiomas o para enfatizar un término o una expresión. Si una parte de un texto citado se encuentra en bastardilla será del autor o de la autora, a no ser que se especifique lo contrario.

Con respecto a la bibliografía, si no se menciona una edición en castellano, la traducción es propia. Los títulos de libros y textos sólo se introducirán en castellano si existe una traducción.

Las obras de M. Henry serán citadas de acuerdo con su edición en castellano, a excepción de *La esencia de la manifestación*, de la cual también se ofrecerá su paginación de la edición francesa.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	7
---------------------------	---

### PRIMERA SECCIÓN: LA PASIVIDAD COMO IMPOTENCIA

<b>Capítulo 1</b> .....	21
La radicalización del método fenomenológico .....	21
§ 1. La reducción henriana en perspectiva .....	21
a. Fenomenología radical .....	24
b. Fenomenología material .....	30
c. Fenomenología de la vida .....	37
§ 2. El objeto como método de la fenomenología .....	39
§ 3. Una fenomenología de la subjetividad sin subjetivismo .....	42
<b>Capítulo 2</b> .....	47
Pasividad y auto-afección en la filosofía de M. Henry .....	47
§ 4. Diálogos sobre la pasividad .....	47
a. El caso de Maine de Biran y el espiritualismo francés .....	47
b. La pasividad en la fenomenología: Husserl y Merleau-Ponty .....	52
§ 5. La pasividad de la esencia como no-libertad en <i>La esencia de la manifestación</i> .....	61
§ 6. Análisis metodológico-estructural de la esencia de la revelación como inmanencia .....	63
§ 7. La relación inmanencia-trascendencia y la amenaza del “monismo inverso” .....	69
<b>Capítulo 3</b> .....	77
La afectividad .....	77
§ 8. Sentido amplio y sentido estrecho de la afectividad .....	77
§ 9. La afectividad y sus afectos .....	83
a. Sufrimiento y goce .....	83
b. Los sentimientos particulares .....	85
§ 10. El sentimiento en la fenomenología y el problema de su referencia .....	90
§ 11. El sentimiento como revelación de lo absoluto .....	100
<b>Capítulo 4</b> .....	103
La ipseidad y el tiempo .....	103

§ 12. Algunas aclaraciones previas sobre la especificidad del concepto de ipseidad .....	103
§ 13. La fundación afectiva de la ipseidad y su relación con el ego .....	107
a. Del sentimiento <i>de sí</i> al sentimiento <i>del Sí</i> .....	107
b. Del sentimiento <i>del Sí</i> al ego .....	109
§ 14. La singularidad inmanente de la ipseidad.....	112
§ 15. Ipseidad y tiempo .....	115
a. El problema del tiempo en la filosofía temprana de Henry .....	115
b. La crítica a la temporalidad ekstática: Heidegger y la filosofía kantiana .....	119
c. La conciencia absoluta del tiempo en la filosofía de Husserl.....	123

## SEGUNDA SECCIÓN: LA PASIVIDAD EN LA POTENCIA

<b>Capítulo 5</b> .....	135
La vida y sus sentidos.....	135
§ 16. Introducción al concepto de vida: los orígenes.....	135
§ 17. La sobreabundancia de la vida: las formas de la praxis y la cultura .....	140
§ 18. La Vida absoluta en el último Henry .....	146
§ 19. ¿La fenomenología de la vida es un vitalismo? .....	149
§ 20. Fenomenología y cristianismo .....	154
a. El debate dentro de la fenomenología francesa .....	154
b. El cristianismo en y según Henry .....	157
c. La Vida: continuidades y rupturas.....	159
<b>Capítulo 6</b> .....	163
El nacimiento trascendental .....	163
§ 21. Los misterios de la vida .....	163
§ 22. La teoría eckhartiana del engendramiento y la repetición henriana .....	166
a. El lugar de Meister Eckhart en <i>La esencia de la manifestación</i> : la interpretación fenomenológica de la identidad ontológica entre el alma y Dios .....	166
b. El nacimiento trascendental en <i>Yo soy la verdad</i> .....	175
c. “¿Soy Cristo?” .....	178
§ 23. El nacimiento en la carne.....	181
§ 24. Variaciones de la auto-afección y la pasividad.....	183

§ 25. El ego: entre la ilusión y la verdad .....	187
<b>Capítulo 7</b> .....	191
La temporalidad inmanente .....	191
§ 26. Una nueva temporalidad.....	191
§ 27. La auto-temporalización de la Vida .....	193
a. El yo kierkegaardiano .....	194
b. Kierkegaard y la temporalidad cristiana: la síntesis del instante.....	197
c. La temporalidad del nacimiento .....	202
§ 28. La temporalización del viviente en la auto-temporalización de la Vida .....	208
a. El presente viviente en Husserl y Henry.....	208
b. Gozo y sufrimiento como formas de la dinámica de la temporalidad inmanente .....	213
c. El hábito de la carne.....	215
<b>Capítulo 8</b> .....	218
Por una nueva arqueología del Sí mismo.....	218
§ 29. La refundación del Sí mismo .....	218
§ 30. El Archi-Hijo: ¿fenomenología o ética?.....	222
§ 31. <i>Moi, Je</i> y <i>ego</i> .....	229
§ 32. ¿Por qué se sufre? El sentido de la carga de la existencia .....	233
§ 33. De la pasividad como no-libertad a la pasividad como hiper-potencia .....	240
<b>Conclusión</b> .....	244
<b>Bibliografía</b> .....	253

# Introducción

## PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y DE LA HIPÓTESIS

El concepto de pasividad es una de las claves para la comprensión del proyecto fenomenológico general de Michel Henry (1922-2002), no sólo porque está presente desde la primera hasta la última obra del filósofo, sino también porque permite echar luz sobre la estructura y función de la auto-manifestación inmanente, columna vertebral de la reflexión henriana. La inmanencia o, lo que es lo mismo, la esencia de la revelación, muestra, por un lado, el aparecer puro carente de toda remisión a la trascendencia o al ente y, por otro, la forma más simple de la auto-afección, entendiendo por ésta la perfecta identidad y la falta de distancia entre lo que afecta y lo que es afectado. Una de las convicciones que guían estas investigaciones es que la elucidación de la pasividad contribuye sustancialmente a determinar qué significa que la esencia de la revelación se auto-afecte, cuando bajo esta auto-afección se entiende la pura simplicidad y la ausencia de alteridad.

No obstante, no existe todavía un estudio sistemático que recoja el significado de la pasividad a lo largo de la obra henriana y esta tesis es un intento por llenar ese lugar vacante. Por el contrario, sí se puede hallar en la literatura secundaria una importante variedad de trabajos muy significativos sobre otros elementos emparentados con la pasividad como la inmanencia, la afectividad, la



auto-afección y la vida<sup>1</sup>. Ciertamente, todas estas nociones cumplen un rol inestimable para la comprensión de la filosofía henriana. Pero nuestro punto de partida es que todas ellas exigen la precisión del concepto de pasividad y, por ese motivo, consideramos que tomar como hilo conductor tal concepto puede ayudar a comprender más acabadamente las estructuras fenomenológicas descritas por Henry.

Este énfasis en la pasividad no implica ignorar la preeminencia del concepto de inmanencia. Gabrielle Dufour-Kowalska, una de las intérpretes más importantes dentro de la teoría henriana, ha sostenido que la inmanencia debe ser el concepto privilegiado, puesto que “representa el *milieu* estructural que instauro un modelo de fenomenología radicalmente nuevo que pretende superar la fenomenología clásica, la de Husserl, la de la mayoría de sus discípulos”<sup>2</sup>. Ciertamente la importancia de la inmanencia para elaborar una contraposición entre la fenomenología henriana y la que Dufour-Kowalska llama “clásica” es incuestionable. Mientras que esta última se enfoca en la fenomenalidad ínsita en la intencionalidad o en la trascendencia, la filosofía henriana se centra en el carácter no-intencional e inmanente del aparecer último. En efecto, el énfasis en la inmanencia por parte de Henry hace que éste se coloque en una posición llamativa con respecto a la tradición fenomenológica. Como bien lo expresa Dan Zahavi:

Mientras que la fenomenología poshusserliana ha intentado generalmente rectificar lo que se creyó que era un ambivalencia en las consideración de Husserl sobre la relación entre inmanencia y trascendencia, fundamentalmente su ignorancia de la exterioridad, Henry acusó a Husserl de no haber podido revelar nunca la verdadera interioridad de la subjetividad en una manera suficientemente radical y pura<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Sébastien Laoureux, *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Passages (Paris: Cerf, 2005); Frédéric Seyler, *Barbarie ou culture: l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*, Philosophie en cours (Paris: Kimé, 2010); Gabrielle Dufour-Kowalska, *Michel Henry, une philosophie de la vie et de la praxis* (Paris: J. Vrin, 1980); Gabrielle Dufour-Kowalska, *Michel Henry: passion et magnificence de la vie* (Paris: Beauchesne, 2003).

<sup>2</sup> Dufour-Kowalska, *Michel Henry: passion et magnificence*, 43.

<sup>3</sup> Dan Zahavi, *Self-awareness and alterity: a phenomenological investigation*, Northwestern University studies in phenomenology and existential philosophy (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1999), 87.

Si bien mucho se puede decir sobre la tensión que retrata Zahavi, los próximos análisis no pondrán el foco en el vínculo de Henry con la fenomenología o con lo que Henry llama “monismo ontológico” —entendido como aquella tendencia filosófica que redujo toda manifestación a la manifestación en el mundo—, sino en la especificidad propia de la filosofía henriana. Esto no significa que se hagan a un lado los diálogos que Henry entabla con la fenomenología y con otras líneas filosóficas, puesto que éstos son una parte fundamental del recorrido del autor y permiten indagar en la propia dinámica del pensar henriano. Nos detendremos particularmente en los intercambios que Henry tiene con René Descartes, Maine de Biran, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Søren Kierkegaard y Meister Eckhart.

El primer indicio que se puede hallar en el *corpus* henriano que demuestra que el lugar central de la pasividad no puede ser subestimado, proviene de su primera gran obra, *La esencia de la manifestación* (1963). En esta obra, concebida a lo largo de quince años (su redacción comienza en 1946 y termina en 1961) y defendida como tesis de doctorado en febrero de 1963, Henry desarrolla el concepto de “pasividad ontológica originaria”. La pasividad describe la estructura interna de la inmanencia o, para decirlo de otro modo, lo que tiene lugar dentro de ella, “lo que ocurre últimamente con el ser mismo”<sup>4</sup>. Dos años más tarde, Henry publica *Fenomenología y filosofía del cuerpo*, texto originalmente pensado para formar parte de *La esencia de la manifestación* pero finalmente presentado de manera independiente, en virtud de que el protocolo de doctorado exigía la defensa de dos tesis<sup>5</sup>. La noción de pasividad tampoco ocupa un lugar menor en esta obra. Su elucidación es el punto de partida para el distanciamiento de Henry con respecto a la filosofía de Maine de Biran, autor que oficia de fuente de inspiración para la redacción de *Filosofía y fenomenología del cuerpo* y que seguirá presente en muchas de las problemáticas que delimitan la reflexión henriana.

Luego, Henry se dedica a estudiar el *Capital* de Marx y el resultado de ello fue la publicación, en 1976, de dos extensos tomos sobre el pensador alemán, donde

<sup>4</sup> Michel Henry, *La esencia de la manifestación*, trad. Miguel García-Baró López y Mercedes Huarte Luxán (Salamanca: Sígueme, 2015), 446. Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (Paris: Presses universitaires de France, 2011), 585. (En adelante, *EM*). En las siguientes referencias la página correspondiente al texto en francés será indicada entre paréntesis.

<sup>5</sup> Si bien la obra *Filosofía y fenomenología del cuerpo* fue publicada en 1965 su redacción culminó en 1949, mucho tiempo antes de que sea publicada esta obra y *La esencia de la manifestación*.

Henry demuestra un amplísimo conocimiento no sólo de la obra marxiana, sino también de las discusiones en las que participa Marx y aquellas que su obra suscita. En este autor, y en la filosofía de la realidad y de la economía que él desarrolla, Henry halla la posibilidad para una extensión del campo de su fenomenología de la inmanencia hacia reflexiones vinculadas con la vida práctica. En este contexto, comienza a tomar forma la estrecha relación entre pasividad y *praxis*. Asimismo, se profundiza el interés de Henry por entender la inmanencia y, con ella, la pasividad, como vida. La vida es, según Henry, el Comienzo que se revela siempre antes de cualquier movimiento del pensamiento y de cualquier discurso sobre la conciencia.

Más tarde, hacia la década del ochenta, más precisamente en 1983, Henry es invitado a Osaka por su traductor al japonés, Yorihiro Yamagata, para dictar una serie de cursos en la universidad de esa ciudad. En esa estadía de tres meses, Henry comienza a elaborar, a partir de los cursos que imparte, lo que en 1985 será publicado como *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*. Allí analiza los devenires filosóficos que condujeron al forjamiento del concepto de inconsciente en Freud y, para ello, repasa los pensamientos de Descartes, Kant, Schopenhauer y Nietzsche. Fundamentalmente, Henry describe el movimiento iniciado por el ideal de la objetividad y del cientificismo, el cual, al no poder enmarcar la vida dentro de la naturaleza o la realidad del mundo, la empujó hacia la esfera de lo inconsciente. Para Henry, lo inconsciente, tal y como es entendido por la teoría psicoanalítica, es una entidad metafísica, puesto que se sustrae al aparecer fenomenológico. Si bien en este texto apenas aparece la pasividad, se puede concluir, en virtud de la asociación entre vida y pasividad, que ésta no puede ser concebida como sinónimo de lo inconsciente, pues éste no es en realidad nada.

En 1987, Henry publica *La barbarie*, obra cuyo objetivo principal es definir las características de las formaciones sociales y culturales como parte de la “teleología de la vida” y enunciar los motivos de la crisis que ellas atraviesan en la civilización occidental. Allí reaparece el concepto de pasividad en dos sentidos. Uno, opuesto a la actividad y el otro, fundándola. Sobre el segundo sentido, Henry dice que en los hechos de la cultura no se trata

(...) de nada distinto para la vida que de hacer la experiencia de sí misma y de su propio Fondo, de abandonarse al hiperpoder que lleva a cada uno de sus poderes a

su punto más elevado. Esta *pasividad* profunda de toda acción verdadera, este dejar que la vida llegue hasta sí misma como crecimiento de sus diversos poderes, se experimenta en cada proceso auténtico de cultura<sup>6</sup>.

Aquí se complementa lo aludido un poco más arriba: la pasividad es la relación de la vida consigo misma que, en su tomarse a sí misma siempre como su contenido, no puede hacer más que crecer en sí misma y desde sí misma, deviniendo así puro poder. La primera pasividad, en cambio, es la que refrena la potencia y bloquea la liberación de la vida entendida como actividad. A propósito de esto, Henry menciona particularmente los efectos de la era industrial, es decir, la reducción del trabajo del hombre a un mero trabajo de vigilancia del funcionamiento de las máquinas y la consecuente atrofia de las potencialidades subjetivas. La actividad de esos actos carentes de sentido se torna *pasividad* total y conduce a la inculturación o a la barbarie<sup>7</sup>. La diversidad de los temas abordados por Henry que acabamos de mostrar lleva a Hans-Dieter Gondek y László Tengelyi a sostener 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 con el marxismo, en la década del ochenta con la primera línea del psicoanálisis y en la década del noventa casi exclusivamente con la religión cristiana”<sup>8</sup>.

Efectivamente, los escritos que Henry redacta a partir de la década del noventa y que inauguran un nuevo período en la fenomenología henriana, están caracterizados fundamentalmente por el abordaje del cristianismo y de la filosofía de la encarnación. Dentro de esta etapa deben destacarse los siguientes textos, generalmente reunidos bajo la rúbrica de “trilogía cristiana”: *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo* (1996), *Encarnación. Una filosofía de la carne* (2000) y *Palabras de Cristo* (2002). El tema en común de todas estas obras es la relación de los hombres con la Vida absoluta, entendida como Dios. Esta perspectiva implica especificar las propiedades de esa relación, teniendo en cuenta que Henry no abandona nunca las exigencias teóricas y metodológicas de su fenomenología de la inmanencia.

<sup>6</sup> Michel Henry, *La barbarie*, trad. Tomás Domingo Moratalla (Madrid: Caparrós Editores, 1996), 93. El subrayado es nuestro.

<sup>7</sup> Cf. Henry, 71.

<sup>8</sup> Hans-Dieter Gondek y László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich* (Berlin: Suhrkamp, 2011), 13.

Hecha esta presentación bibliográfica, es necesario aclarar que si bien se recorrerá una parte muy significativa del *corpus* henriano en función de algunas temáticas que se precisarán correspondientemente, la presente tesis estará centrada en la relación entre *La esencia de la manifestación* y los textos enmarcados dentro de la fenomenología del cristianismo. En la primera obra, la pasividad ontológica originaria es definida como la imposibilidad de romper el vínculo que ata al ego a sí mismo. Es decir, alude al carácter de la subjetividad de no poder abandonarse a sí misma. Por lo tanto, prescinde de la concepción tradicional que ve a la pasividad como la recepción de una afección proveniente de algo externo, para pasar a entenderla como una relación sin distancia o sin dualidad. No es, por decirlo de otro modo, una relación de hetero-afección, sino una relación basada en la auto-afección. En el contexto de la trilogía cristiana, reaparece en primer plano el concepto de pasividad, pero principalmente para describir el lazo que une la Vida con los vivientes. Es decir, la pasividad designa el modo en el cual la vida subjetiva, la vida del ego, recibe el don del poder de la vida que le adviene sin posibilidad de rechazarlo. Si bien esta segunda caracterización no repone una relación de exterioridad, como si se tratara de una mera receptividad, sí modifica sustancialmente la primera propuesta de Henry. Como se irá esclareciendo, la primera presentación del concepto puede relacionarse con la impotencia mientras que la segunda, con la potencia.

El objetivo más general de esta tesis es identificar, caracterizar y evaluar el desplazamiento de un concepto de pasividad al otro. Esto se hará bajo la hipótesis de que tal desplazamiento permite elucidar las modificaciones que sufre el concepto de subjetividad a lo largo de la filosofía henriana. Para ilustrar eso se tomarán tres elementos dentro del pensamiento henriano: la ipseidad, la carga y la temporalidad. No todos ellos detentan la misma jerarquía dentro de la teoría henriana pero en todos se articula palpablemente la variación en el concepto de pasividad al que nos referimos. Con esto también queremos decir que la introducción de elementos de la fenomenología del cristianismo no tiene como meta —al menos, no exclusivamente— colocar un fundamento absoluto y más originario que las vidas subjetivas, sino que reestructura, profundiza y complejiza la estructura fenomenológica de la subjetividad misma. Lo que se intentará probar es que los análisis de la fenomenología de la vida conducen menos a la postulación de una

trascendencia divina, ajena a la inmanencia de la auto-afección, que a una reevaluación de la estructura de la subjetividad y a un enriquecimiento de sus diversas capas subjetivas.

## CUESTIONES METODOLÓGICAS

Para François-David Sebbah, la noción de radicalidad guió una porción importante de las investigaciones contemporáneas llevadas a cabo por los fenomenólogos franceses<sup>9</sup>. Puntualmente, Sebbah se refiere a los pensamientos de Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion y, por supuesto, Michel Henry. Con el origen último de la fenomenalidad como objeto de estudio, 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. En consecuencia, según Sebbah, la tensión entre lo dado y lo no-dado está inscrita 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.

Por lo tanto, si bien esta tesis tiene una cierta intención de contemplar la filosofía henriana desde un punto de vista genealógico e histórico, en absoluto lo hace para describir etapas o circunscribir estilos, sino para evidenciar el gesto radical que acompañó a los análisis henrianos. Tampoco creemos que los cambios en el seno de la teoría henriana (negar los cuales sería de una violencia hermenéutica no recomendable) impliquen el continuo reemplazo de unas tesis por otras. Por el contrario, esta investigación llama a concebir el decurso filosófico de Michel Henry como una sucesión de pliegues que van construyendo progresivamente una reflexión cada vez más radical sobre la vida. En este aspecto, Henry es fiel a sus propios preceptos. Si la vida es un constante acrecentamiento de

<sup>9</sup> François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, 1re éd, Collection Bibliothèque du Collège international de philosophie (Paris: Presses universitaires de France, 2001).

sí, pero en virtud de su inmanencia, no puede sino mutar en formas cada vez nuevas, se entiende por qué el filósofo francés visitó tantos tópicos a lo largo de su trayectoria filosófica, reelaborando y reconfigurando su propia teoría en busca de una inteligibilidad cada vez más profunda.

Semejante tarea, pensamos, no podría haber sido realizada si Henry hubiese aceptado el insistente ofrecimiento que cada año le hacían Pierre Aubenque y Jean Hyppolite de tomar una cátedra en la Sorbona. Sobre eso, relata Anne Henry, la esposa del filósofo hasta la muerte de éste: “Michel era demasiado parisino como para ignorar lo que eso habría implicado: consagrar la mitad de su tiempo a la dirección de tesis, lo que él no quería, y dispersarse con conferencias. Evidentemente, ha pagado su precio: su nombre nunca fue pronunciado en un curso de la Sorbona, a excepción de Levinas”<sup>10</sup>. Michel Henry se “recluye” así en la Universidad de Montpellier, donde trabaja desde 1960 hasta su retiro, en 1982. Sumado a estos motivos de índole personal, Henry criticó duramente el rumbo que habían tomado las universidades en general, y las francesas en particular, a las cuales tilda de “galileanas”, “aculturales” y “microcósmicas”<sup>11</sup>. La Universidad moderna, asegura, prescinde de la cultura y se vuelve artificialmente objetiva y neutral. Eso, denuncia Henry, no puede sino entenderse como el resultado de la hegemonía del principio galileano que le quitó a los saberes de la vida su contenido específico. Entre estos saberes, la más perjudicada, según Henry, ha sido la filosofía, cuya tarea esencial debe ser definir la *humanitas* del hombre, entendida como la subjetividad reconducida a su inmanencia radical.

Henry sostiene que la filosofía es uno de los efectos de la vida, “aquel en el que, embriagada de sí misma y experimentándose a sí misma como lo absoluto, la subjetividad viviente intenta conocerse a sí misma”<sup>12</sup>. Tomaremos esta indicación teniendo en cuenta las complicaciones que esto acarrea para el interesado en el pensamiento henriano. No siempre las ideas son claras ni los conceptos fijos, sino que la mayor parte del tiempo se está ante un pensar embriagado de sí, profundamente personal y en un movimiento tan irrefrenable como la vida en su *pathos* absoluto. Considerando lo dicho, las pocas aclaraciones metodológicas que

<sup>10</sup> Jean-Marie Brohm y Jean Leclercq, eds., *Michel Henry* (Lausanne [Suiza]: L'Age d'homme, 2009), 27.

<sup>11</sup> Cf. Henry, *La barbarie*, 157.

<sup>12</sup> Henry, 159-60.

podemos adoptar atañen al gesto de radicalidad presente en la filosofía henriana. Esto lo haremos con el fin de iluminar y precisar las preguntas e inquietudes que motivan el filosofar henriano en su ininterrumpida excedencia.

## ESTRUCTURA DE LA EXPOSICIÓN

Como ya se aclaró, el concepto de pasividad en la filosofía de Michel Henry no es unívoco y recorre diferentes temáticas. Esta tesis toma en consideración tal equívocidad y, en consecuencia, se organiza en dos secciones principales, las cuales se apoyan en una concepción distinta de la noción de pasividad.

La primera (“La pasividad como impotencia”) se asocia con la auto-afección fundante del aparecer inscripta en el contexto de la afectividad, especialmente en el proceso por medio del cual el sujeto se percibe a sí mismo en el sentimiento. En la segunda sección (“La pasividad en la potencia”) se pone el acento en la auto-afección de la Vida absoluta y en la generación de la ipseidad trascendental que tiene lugar en ese proceso. De acuerdo con este sentido, se pone en evidencia que el yo no se puso a sí mismo en esa condición de experienciarse a sí mismo (expresada por el primer sentido de pasividad), sino que es “pasivamente” entregado a la potencia de la vida, entendida como la pura posibilidad de la auto-afección.

El primer capítulo de la primera sección versará sobre las particularidades de la metodología henriana y su relación con la reducción fenomenológica (§ 1). Se abordará la relación de Henry con la fenomenología y se introducirán tres abordajes: la fenomenología radical, la fenomenología material y la fenomenología de la vida. Conscientes de la arbitrariedad de esta clasificación, se intentará mostrar el entrecruzamiento y el enriquecimiento que tiene lugar entre esos enfoques. En segundo lugar, se enunciará la tensión presente en Henry entre la investigación fenomenológica y su objeto (§ 2). Por último, se especificará la forma que toma la “fenomenología del ego” henriana, considerando las críticas que tienen como blanco al intuicionismo y al subjetivismo (§ 3).

En el segundo capítulo se tratarán las investigaciones que Henry lleva adelante en torno a la auto-afección y a la pasividad durante su “filosofía temprana” (entendiendo por esto principalmente las tesis presentes en *La esencia de la*



*manifestación y Filosofía y fenomenología del cuerpo* y aquellos textos, conferencias y entrevistas que si bien son más tardíos no muestran un compromiso firme con el vocabulario o los principios del cristianismo). En primer lugar, se presentarán los pensadores fundamentales que Henry tiene en cuenta para forjar su propia teoría de la pasividad: Maine de Biran, Edmund Husserl y Maurice Merleau-Ponty (§ 4). Se intentará explicitar las semejanzas y disimilitudes entre estas teorías, señalando, a la vez, la necesidad de repensar la pasividad a la luz de un nuevo concepto: la no-libertad (§ 5). En ese contexto, hará su primera aparición la primera conceptualización de la pasividad que guía las presentes investigaciones, es decir, la pasividad como impotencia. Para finalizar este capítulo se llevará a cabo una explicitación de la tesis henriana, según la cual toda manifestación debe ser reconducida al aparecer inmanente y auto-afectivo, y se argumentará que no cabe identificar la postura henriana con un monismo inverso (§§ 6 y 7).

El tema del tercer capítulo es la afectividad. Allí se mostrará que ésta presenta dos sentidos diferentes (§ 8). Por un lado, la afectividad refiere a la forma concreta pero general que toma la auto-afección en el puro sentirse-a-sí-mismo y por otro, refiere a los sentimientos. A su vez, dentro de la esfera de los sentimientos, se distinguirá el sufrimiento y el goce (sentimientos concretos eidéticos) y los sentimientos concretos particulares (es decir, los que habitualmente llamamos sentimientos, pero en su pura dimensión inmanente y no-mundana) (§ 9). Después de un relevamiento de la presencia de los sentimientos en la fenomenología y de la discusión que entabla Henry con algunos de su referentes principales (Scheler, Husserl y Heidegger) (§ 10), se concluirá el capítulo señalando por qué Henry vincula a los sentimientos con el absoluto y qué sentido tiene eso para el concepto de carga (§ 11).

El cuarto capítulo tendrá como tema la ipseidad y el tiempo. En primer lugar, se precisará el concepto de ipseidad, señalando que por ella hay que entender la mera forma de ser un Sí o un Sí-mismo (§ 12). Aquí alcanza su culminación la fenomenología henriana del ego, en la medida en que la ipseidad del ego deriva del carácter auto-afectivo del constante darse-a-sí-mismo en la afectividad (§ 13). De esta cuestión se derivan tres problemáticas: la relación afectividad-ipseidad, la relación afectividad-ego y, por último, la relación afectividad-singularidad. Se mostrará que, gracias al enraizamiento de la subjetividad en la afectividad, Henry

evita darle a ella la forma ekstática de la dimensión temporal (§ 14). A propósito de eso se precisarán y evaluarán las críticas de Henry a las teorías de la temporalidad de Husserl y Heidegger (§ 15).

A partir de la segunda sección, el análisis se concentrará en el concepto de vida. El primer capítulo de esa sección presentará los pasos que toma Henry en la progresiva especificación de la estructura de la vida hasta dar con la forma que determina gran parte del último período de su filosofía (§ 16). La vida se auto-revela a sí misma como una ipseidad originaria. Gracias a este proceso, los vivientes, es decir, los hombres, adquieren su especificidad y su carácter fenomenológico. Una de las principales notas de la vida es su carácter productivo, el cual se hará ostensible en la recepción henriana de la obra de Marx y en las consideraciones del filósofo francés sobre las formas de la cultura, en tanto formas elaboradas de la vida (§ 17). Luego se precisará la forma particular que toma el concepto de vida dentro de la fenomenología del cristianismo, la cual debe ser entendida como una Vida en mayúscula, una Vida absoluta, i. e. Dios (§ 18). Desplegado el carácter productivo y sobreabundante de la vida se presentará la interpretación vitalista de la fenomenología henriana que se deriva de tal carácter y se precisará su alcance y validez (§ 19). Un apartado especial será dedicado a las discusiones en torno al “giro teológico” que tuvo lugar en la fenomenología francesa contemporánea y a las características que obtiene dicho giro en el caso particular de Henry (§ 20).

El capítulo seis tendrá como tema el nacimiento trascendental. Para empezar, se enunciarán los —así denominados— “misterios de la vida”, los cuales reflejan el contrapunto entre una Vida entendida como absoluta y otra entendida como singular (§ 21). Para este capítulo se hará indispensable la apelación al pensamiento de Meister Eckhart, el cual influyó fuertemente en el desarrollo de la teoría henriana. Se desplegarán, a propósito de esto, los principales aspectos de la teoría eckhartiana del engendramiento, la cual será entendida como la posibilidad de poner en relación la Vida absoluta y los vivientes, sin hacer de aquélla una realidad trascendente a los vivientes. El lugar de la Archi-Ipseidad, o Cristo, y sus cualidades estructurales permiten articular la Vida absoluta y los vivientes, según la doctrina de Eckhart del engendramiento del Verbo en el alma de los hombres (§ 22). Luego de realizar algunas precisiones sobre la fenomenología henriana de la carne (§ 23), se presentarán los dos sentidos de pasividad que guían la presente tesis. Esto se hará

poniéndolos en relación con la distinción henriana entre una afección en sentido fuerte (el de la Vida absoluta consigo misma) y una afección en sentido débil (el de cada viviente consigo mismo). Aquí se introducirá la tesis según la cual la pasividad como no-libertad es ahora reconducida a la pasividad más originaria del viviente con respecto a la Vida (§ 24). Dedicaremos el último párrafo de este capítulo a entender uno de los nuevos aspectos que es introducido en el marco de la fenomenología del cristianismo, el de la ilusión trascendental del ego, el cual, como demostraremos, sólo puede entenderse a partir del sentido de la pasividad como potencia (§ 25).

El capítulo siete tratará uno de los tópicos más complejos y menos visitados dentro de la literatura sobre Henry: la temporalidad inmanente. Ésta muestra una forma no-ekstática y no-intencional del tiempo que Henry vincula con el cristianismo (§ 26) y que sólo puede ser elucidada a partir de los conceptos de instante y de eternidad. En un primer momento se tratará la auto-temporalización propia de la Vida, entendida como el auto-movimiento de sí, en el seno del cual, la Vida libera continuamente singularidades. Para comprender esto, se apelará nuevamente a la filosofía de Eckhart y, fundamentalmente, a la filosofía del danés Søren Kierkegaard. Se argumentará que la concepción kierkegaardiana, también cercana al cristianismo, permite sentar las bases para la articulación, por medio del instante, entre la eternidad del Absoluto divino y de la temporalidad (§ 27). El último apartado procura captar qué implicancias tiene la auto-temporalización de la Vida absoluta para la temporalidad de los vivientes. Para ello se visitarán tres tópicos: el presente viviente en la filosofía de Husserl, la historialización del Absoluto por medio de la oscilación inmanente entre sufrimiento y goce y la dimensión de la habitualidad carnal (§ 28).

Finalmente, el octavo y último capítulo de la tesis sentará las bases para una elucidación de la ipseidad que, tal como ya se mencionó, es uno de los conceptos en los que se articula las variaciones en el concepto de pasividad. Henry se refiere a una arqueología del Sí-mismo y a una arqueología de la carne, lo que será comprendido como una estratificación de las capas más interiores de la subjetividad (§ 29). Retornaremos al concepto de Archi-Ipseidad para realizar una evaluación final acerca de su carácter fenomenológico y estructural (§ 30). A continuación, propondremos un modo de entender la estructura fenomenológica de la

subjetividad de acuerdo con los resultados obtenidos de la distinción entre una pasividad como impotencia y una pasividad de la potencia (§ 31). En el siguiente párrafo el tema será el concepto de carga y sus modificaciones a lo largo de la filosofía de Henry, siguiendo para ello, nuevamente, nuestra caracterización de la pasividad. De acuerdo con ésta, puede hablarse de una “carga liviana”, vinculada con la potencia que proviene de la Vida como origen absoluto de mi vida propia, y de una “carga pesada”, que remite al sufrimiento o a la carga que experimenta el ego, en la medida en que éste no es libre para separarse de sí (§ 32). Por último, precisaremos la relación entre los dos modos de la pasividad (§ 33).

**PRIMERA SECCIÓN**  
**LA PASIVIDAD COMO IMPOTENCIA**

# Capítulo 1

## La radicalización del método fenomenológico

### § 1. La reducción henriana en perspectiva

La estrategia de Michel Henry con respecto al método fenomenológico oscila entre dos perspectivas. La primera consiste en reclamar la necesidad de adoptarlo, cuestionando, sin embargo, su validez y eficacia. Mayormente, y de manera explícita, Henry aborda la cuestión a partir de la problematización y crítica de las bases del proceder fenomenológico (o de las consideradas por él como tales), las cuales generalmente son introducidas en forma de máximas o principios: “tanto ser tanto aparecer”, “a las cosas mismas” y el “principio de los principios” que Husserl había enunciado en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (en adelante, *Ideas I*)<sup>13</sup>. Como veremos a continuación, las

<sup>13</sup> Los textos en los que Henry aborda esta problemática son: «Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir», «Quatre principes de la phénoménologie» en *Phénoménologie de la vie*, vol. I: De la phénoménologie (Paris: Presses universitaires de France, 2003); Henry, *Fenomenología material*, particularmente el segundo estudio: «El método fenomenológico». En su artículo de 1991, “Quatre principes de la phénoménologie”, Henry introduce un cuarto principio referente a la reducción pero, del cual afirma, es propio del pensamiento de Jean-Luc Marion: “a tanta reducción, tanta donación”. Cf. Jean-Luc Marion, *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, 2. éd, Epiméthée (Paris: Presses Univ. de France, 2010), 297-302. En *Réduction et donation*, Marion presenta esa máxima para describir un tipo de reducción que se distingue de la reducción epistémica que lleva a la objetividad y de la reducción ontológica que se relaciona con el ser de los entes. Se trata de una reducción al llamado (*appel*) puro, en la cual se alude a la emergencia del Absoluto en el sujeto. Este último tipo de reducción supone, entonces, que la donación de lo Absoluto responde a una exacerbación de la reducción. A pesar de que Henry presenta esta formulación como una marca de la nueva fenomenología francesa, ella está lejos de ser aceptada por todos los que se reconocen como parte de ese movimiento. Richir de hecho propone el principio contrario: “a más reducción, menor donación”.

objeciones de Henry a estos principios parecen a veces ser tan definitivas que es válido preguntarnos qué sobrevive realmente del método fenomenológico. A pesar de esto, el filósofo sostiene en “Qu’est-ce que cela que nous appelons la vie?” que la fenomenología es la única que dispone de los medios para afrontar los problemas últimos de la filosofía, pues ella evita (o debería evitar) la construcción lógica o dialéctica de la verdad y prioriza la búsqueda de las condiciones de la fenomenalidad por medio de la vía del análisis reflexivo. En otras palabras, la fenomenología no se contenta con decir, “es necesario que” (*il faut que*)<sup>14</sup>, sino que se apoya siempre en fenómenos experienciables, es decir, en una comprobación fenomenológica.

La segunda estrategia consiste en poner en cuestión toda indicación de tipo metodológico, ya sea dentro del marco de la fenomenología o fuera de él. Tal cuestionamiento se apoya en el hecho de que, para el filósofo francés, la esencia del aparecer escapa a toda condición previa y es, en sentido absoluto pero no tematizable, el origen y el comienzo de la investigación. Ahora bien, si Henry sostiene que el método carece de una vía de acceso a tal origen debemos preguntarnos por qué una de sus preocupaciones principales cuando se refiere a la “fenomenología histórica” (esto es, principalmente la filosofía de Husserl y Heidegger) es la pregunta por el método. Esto es, las observaciones de Henry sobre el método fenomenológico, ¿traducen el rechazo de los preceptos metodológicos de la fenomenología o constituyen, en cambio, un intento por profundizarlos? Pero si su meta es efectivamente repensar el método de la fenomenología, nos topamos con un problema aún más apremiante que el que se nos presenta al momento de determinar el particular vínculo de Henry con la fenomenología. Este problema consiste en la convivencia de la preocupación por establecer las condiciones de un método fenomenológico acorde a la esencia de la manifestación con la idea de que ésta no sólo es inalcanzable por el método, sino invisible en sí misma y no podría, en consecuencia, ser pensada o elucidada.

No es deseable ni posible definir —al menos aquí— cuál de estos dos abordajes tiene mayor peso, especialmente si tenemos en cuenta que el desarrollo de una cierta metodología no se agota en las declaraciones concretas que un filósofo

Marc Richir, «Intentionnalité et intersubjectivité», en *L'intentionnalité en question: Entre phénoménologie et recherches cognitives*, ed. Dominique Janicaud (Paris: Vrin, 1995), 154.

<sup>14</sup> Cf. Michel Henry, «Qu’est-ce que cela que nous appelons la vie?», en *Phénoménologie de la vie*, vol. I: De la phénoménologie (Paris: Presses universitaires de France, 2003), 50.

hace al respecto, sino que se alimenta de la recurrencia de determinados procedimientos y preguntas y de los criterios con los que se juzga la satisfacción de los resultados de la indagación. Por lo tanto, en lugar de responder a la pregunta de si existe una verdadera edificación de un método en Henry, es preferible observar cómo las estrategias aludidas se entrelazan y se redefinen mutuamente. En el caso que nos ocupa es evidente que hay una cierta variación en los intereses que guían la investigación henriana, bajo la firme meta de extender el campo de la fenomenalidad hasta su frontera más lejana. En este contexto, parece acertada la apreciación marioniana que pone a la fenomenología en directa relación con la función extensiva de la reducción:

En su movimiento de extensión —de hecho, el acrecentamiento no sólo de su dominio sino también, y por consecuencia, de su validez— la fenomenología no cesa de provocar a la fenomenalidad nuevos campos de investigación para instalarla en la morada de los fenómenos que ningún ojo había constituido hasta ahora, ni por lo tanto visto. Su legitimidad consiste de manera íntegra en este trabajo de hacer venir a la visibilidad lo que, sin ella y su esfuerzo, habría permanecido no-visto y considerado invisible<sup>15</sup>.

Si observamos las particularidades del movimiento henriano de “extensión”, se pueden identificar tres enfoques metodológicos, los cuales aluden a diversos modos de entender la esencia de la manifestación y de acceder a ella o, dicho de otro modo, a distintos modos de entender la reducción: fenomenología radical, fenomenología material, fenomenología de la vida<sup>16</sup>. Dos salvedades deben ser hechas sobre la clasificación introducida. En primer lugar, ella no implica una distinción entre categorías cerradas, sujetas completamente a la evolución del pensamiento henriano, sino la de perspectivas que se solapan y enriquecen mutuamente en un diálogo constante. Por eso, los tres enfoques metodológicos mencionados no serán desarrollados de manera sucesiva con el fin de demostrar la necesidad de su superación, sino para dar cuenta de los incansables intentos de

<sup>15</sup> Jean-Luc Marion, *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida* (Paris: Vrin, 2012), 95.

<sup>16</sup> Cf. Frédéric Seyler, «Michel Henry», ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/michel-henry/>>. Si bien Seyler alude a estas categorías, lo hace de manera informal y no explora sus características y relaciones.



radicalización fenomenológica que motivan la fenomenología henriana a lo largo del tiempo. Por otro lado, podrían agregarse a esta enumeración otros títulos que describen aspectos también centrales del pensar henriano como “fenomenología no-intencional”, “fenomenología inmanente”, “fenomenología de la encarnación”. Sin embargo, se hará de inmediato evidente que estos aspectos están, en cierta medida, presentes en cada una de las categorías.

#### a. Fenomenología radical

El forjamiento de la perspectiva radical se remonta a las primeras obras de Henry y está presente en todo su pensamiento<sup>17</sup>. La radicalidad de la fenomenología henriana adopta su forma original en el marco de la discusión con la fenomenología husserliana y, particularmente, en oposición al corto alcance de la reducción en tanto método. Por lo tanto, puede afirmarse que Henry se presenta como el conductor de un pensamiento que “radicaliza” la fenomenología histórica<sup>18</sup>, de la cual simultáneamente recupera los resultados alcanzados.

Cuando Edmund Husserl reduce toda aparición óptica a la condición de su manifestación da con las *cogitationes* o vivencias en general, las cuales, en efecto,

<sup>17</sup> Es necesario aclarar que el calificativo de “radical” no proviene de una mera evaluación historiográfica, sino de las definiciones que el mismo Henry ofrece de su filosofía. Dentro de la fenomenología el calificativo “radical” ya había hecho algunas apariciones. Husserl se refiere al gesto radical de Descartes frente al subjetivismo, cuyos inicios pueden rastrearse, según queda expresado en *Erste philosophie* (Hua VII), en el ideal sofista, de acuerdo con el cual el objeto se reduce al hombre. El carácter radical que Husserl le atribuye a las *Meditaciones metafísicas* alude al despojamiento de todos los supuestos teóricos y objetivistas que empañan la investigación en busca de lo esencial de la subjetividad. Cf. Hua VII, 60-61. (La sigla Hua con indicación de tomo y página, corresponde a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XLII, Dordrecht et. al.: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2014). Pero, a su vez, en Hua XXVII se refiere al radicalismo de Descartes como un germen (*Keim*) que no fue abierto ni por aquél ni por los filósofos posteriores. Cf. Hua XXVII, 219-220. A su vez, Heidegger critica la filosofía de Husserl por no haber sido lo suficientemente radical y no haberse preguntado por el ser de la intencionalidad. Si la fenomenología de Husserl no es suficientemente radical, es porque no es suficientemente fenomenológica, olvidando su máxima guía que indica ir “a las cosas mismas” y reemplazándola por el principio de los principios, el principio de la evidencia. Cf. Jean-François Courtine, «The preliminary conception of phenomenology and of the problematic of truth in Being and Time», en *Martin Heidegger: Critical Assessments*, ed. Christopher E. Macann, vol. I: Philosophy (London; New York: Routledge, 1992), 69-70.

<sup>18</sup> Así llama Henry a la fenomenología de Husserl, Heidegger y, eventualmente también a la de Merleau-Ponty.

cumplen exitosamente con el precepto de pureza que tal condición debe poseer<sup>19</sup>. La efectuación de la reducción lleva a determinar que la conciencia es el aparecer absoluto. Sin embargo, añade Henry, “por más pura que sea, el aparecer que ella [la reducción pura de Husserl] aísla no subsiste por sí misma”<sup>20</sup>. Esto tiene dos sentidos: por un lado, no subsiste por sí misma porque se vuelve “dato absoluto” únicamente en la medida en que aparece como evidente ante la mirada de la reflexión y, por otro, porque su esencia le exige un correlato intencional al cual estar referida, lo que pone en cuestión su carácter autónomo.

Empecemos por la primera crítica. Ésta tiene la forma de la explicitación de un absurdo: es absurdo, escribe Henry, que

(...) la *cogitatio* real —aquella que debe constituir la esfera de conocimientos absolutos que la teoría del conocimiento necesita para simplemente comenzar— sólo sea un dato absoluto en la medida en que esté sometida a una mirada, a una vista pura, en la medida en que por consiguiente, en cuanto *cogitatio* real, esté subordinada a un poder de donación ajeno a ella misma<sup>21</sup>.

Si el aparecer del fundamento queda sujeto a un proceso de elucidación fenomenológica, entonces el verdadero comienzo en este caso es la posición teórica que se adopta para llevar adelante tal elucidación, es decir, la posición que identifica la verdad con la intuición de una evidencia apodíctica. En definitiva, dice Henry, no es jamás el contenido cierto y evidente lo que es susceptible de proponerse como un fundamento para el conocimiento, sino solamente aquello que lo hace evidente, es decir, la evidencia misma. Tal es el sentido en que la evidencia y sólo la evidencia es un principio. Por lo tanto, el ego sólo surge como tema porque es el único susceptible de proporcionarle a la conciencia racional la plenificación a la que ella tiende<sup>22</sup>. En

<sup>19</sup> Es de aclarar que el texto de referencia que Henry toma para analizar la temática y que explica el vocabulario que aquí se despliega, es *La idea de la fenomenología*, el cual reúne cinco lecciones impartidas por Husserl en 1907 en Gotinga.

<sup>20</sup> Michel Henry, «Quatre principes de la phénoménologie», en *Phénoménologie de la vie*, vol. I: De la phénoménologie (Paris: Presses universitaires de France, 2003), 93.

<sup>21</sup> Henry, *Fenomenología material*, 106.

<sup>22</sup> Apuntando particularmente contra la estrategia cartesiana pero en la misma línea de lo expuesto, Henry afirma: “*El «ego cogito» se vuelve necesariamente su tema: no lo era en el origen. Ni el ego en cuanto tal, ni el conocimiento de sí, ni alguna clase de individualismo, ni el solipsismo afectivo o metafísico, tienen inicialmente el favor de la conciencia cartesiana. Ésta es una conciencia racional que apunta a lo universal y lo apodíctico. El ego sólo surge ante ella porque es el único ser susceptible de proporcionar a tal conciencia un cumplimiento intuitivo adecuado. Es el contenido y de alguna*

este contexto, es central la influencia que tiene en Henry la crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl, en tanto el autor de *Ser y tiempo* también alude a los prejuicios teóricos y científicos que dieron forma a la investigación de su maestro. Citemos esta elocuente cita de *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*:

La cuestión primordial de Husserl no es en absoluto la cuestión acerca del carácter de ser de la conciencia; lo que a él le guía es, más bien: *¿cómo puede hacerse de la conciencia objeto posible de una ciencia absoluta?* Lo primordial, lo que a él le guía, es la *idea de una ciencia absoluta*. Esta idea: *la conciencia ha de ser la región de una ciencia absoluta*, no es que sea algo simplemente inventado, sino que es la idea que ocupa a la filosofía moderna desde Descartes. La elaboración de la conciencia pura en cuanto campo temático de la fenomenología *no se ha realizado fenomenológicamente, en el retorno (Rückgang) a las cosas mismas*, sino en el retorno hacia una idea tradicional de la filosofía<sup>23</sup>.

En el fondo de las críticas de Henry se encuentra el pleno rechazo del intuicionismo. Este pensamiento, que anima toda la filosofía de la conciencia inaugurada por Descartes, se caracteriza por apuntar a un ser determinado, particular y finito y por elucidar sus caracteres propios<sup>24</sup>. El modelo racional que pone como prototipo intuitivo el ego no da sino con una estructura determinada del ser, aun cuando se lleve adelante la reducción eidética. Esta crítica tiene como blanco fundamental a *Ideas I*. Más precisamente, Henry hace alusión al § 24, donde está expuesto el denominado “principio de los principios”, según el cual, “toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; (...) todo lo que se nos ofrece en la ‘intuición’ originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que ella se da”<sup>25</sup>. Luego, Husserl agrega que toda proposición que se ajuste a los datos provistos por la intuición es también “un comienzo absoluto,

manera el elemento real que debe captar y ordenar a sí una filosofía esencialmente orientada a la idea de una certeza absoluta (...)”. Henry, *EM*, 20-21 (8).

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza (Madrid: Alianza, 2006), 139-40. Traducción modificada.

<sup>24</sup> Cf. Mario Lipsitz, *Eros y Nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry* (Buenos Aires: Prometeo libros, 2004), 28-30.

<sup>25</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, trad. José Gaos y Antonio Zirión Quijano (México: Fondo de cultura económica, 2013), 129 (En adelante, *Idea I*).

destinado a la fundamentación en el genuino sentido, un *principium*"<sup>26</sup>. Sin embargo, Henry destaca que lo dado intuitivamente por medio de una percepción interna se encuentra en perfecta analogía con la percepción trascendente, en tanto requiere, para mostrarse, un proceso de elucidación de aquellos datos que no son intuitos pero que permanecen en el campo de la percepción al modo de un horizonte indefinido pero potencialmente plenificable. Por lo tanto, dice Henry: "no hay totalidad intuitiva, porque la elucidación de lo que está implicado en el dato aparente (*donné apparent*) no puede proseguirse más que si este dato sacrifica su presencia al desarrollo ulterior del proceso fenomenológico"<sup>27</sup>. Puesto que depende de la estructura intencional de la conciencia y de un proceso mediato de elucidación, lo intuitivo no posee un carácter absoluto, sino relativo a un horizonte indeterminado. Henry afirma en relación con esto que "*esta experiencia, privilegiada en el caso del cogito, sigue siendo una experiencia estrictamente determinada*" y que no es, por lo tanto, "más que un modo de una *vida intencional finita*"<sup>28</sup>.

Ahora bien, el motivo por el cual la limitación de lo intuitivo en la reflexión reductiva fue pasada por alto en la fenomenología husserliana es que ésta, al igual que la filosofía cartesiana, fue presa de una confusión, según la cual la *cogitatio* real (es decir, la vivencia tematizada, la percepción real, la representación real, el juicio real) toma las características de la vista pura que le permite a dicha *cogitatio* mostrarse de manera verdadera. Hay, en definitiva, una duplicación de la *Gegebenheit*: no sólo es la mirada fenomenológica, esto es, lo que da, la que se presenta como principio del aparecer, sino también lo dado. Henry es claro cuando afirma:

(...) lo que impugnamos desde el principio es el error por el que dicho proceso de pensamiento se toma por el proceso de la realidad misma; en este caso, el error por el que la venida de la *cogitatio* a la e-videncia en la vista del pensamiento se toma por la esencia de dicha *cogitatio*; o sea, el error por el que el fenómeno reducido, el fenómeno puro, el fenómeno en sentido de la fenomenología se toma por la esencia original de la fenomenicidad misma en cuanto tal<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Husserl, 129-130.

<sup>27</sup> Henry, *EM*, 66 (63).

<sup>28</sup> Henry, 29 (18).

<sup>29</sup> Henry, *Fenomenología material*, 106.

Para Henry, lo que aparece bajo la mirada de la evidencia pura no puede ser el aparecer, sino otra cosa más que él, a saber: aquello que el aparecer muestra, la aparición, el elemento opaco de la determinación óptica. Esta confusión que pervierte el proyecto de la reducción pura sólo puede ser superada por una reducción radical que distinga dentro de las *cogitationes* presuntamente absolutas la duplicidad que todavía existe entre el aparecer y lo que aparece y que reduzca finalmente el aparecer a sí mismo<sup>30</sup>.

Por lo tanto, el precepto fenomenológico “a tanto aparecer, tanto ser” (*autant d’apparaître, autant d’être*)<sup>31</sup>, el cual implica la preeminencia de la fenomenología con respecto a la ontología, debe ser radicalizado, pues sólo tematiza el aparecer en virtud de su relación con lo óptico, lo cual es para Henry, lo mismo que considerar el aparecer mismo como un aspecto particular. En lugar de descubrir el aparecer a partir del ser, se debe alcanzar el aparecer del aparecer mismo, sin el cual las cosas no podrían mostrarse en absoluto. Pero, se pregunta el filósofo, “¿por qué la fenomenología clásica se limitó al aparecer del ente, al punto de ignorar todo lo que, en lo tocante al aparecer, sería radicalmente de otro orden, sino porque tomó como guía al ente?”<sup>32</sup>. A los ojos de Henry, la reducción husserliana duplica la experiencia trascendente porque tomó como guía la fenomenalidad que define la percepción de los objetos, es decir, un hacer ver, un poner a distancia. El ego es reducido a la forma de la representación y, por lo tanto, a la de una mediación, emulando el tipo de intercambio según el cual se vinculan conciencia y mundo. En suma, los motivos del tan corto alcance que aqueja, según Henry, a la reducción fenomenológica, no estriban en principio en una falta de profundidad, sino en que el proyecto estaba desde sus comienzos limitado por una comprensión unilateral del concepto de “fenómeno”.

Así llegamos a la segunda crítica que mencionamos al inicio de la sección, la cual se muestra estrechamente vinculada con la anterior. Esta segunda crítica a la filosofía de la conciencia atañe a la estructura de la conciencia en tanto tal, pues ella es presentada como un constante trascender, como una constante alienación en el ente. Para Husserl la conciencia es la conciencia de un mundo, en tanto su esencia se

<sup>30</sup> Cf. Henry, «Quatre principes de la phénoménologie», 90.

<sup>31</sup> Esta indicación se remonta, según Henry, a las ideas de la Escuela de Marburg y sin duda también a la máxima berkeleyana “*esse est percipi*”.

<sup>32</sup> Henry, «Quatre principes de la phénoménologie», 93-94.

corresponde con el movimiento de la intencionalidad. Henry rechaza el “dogmatismo de la intencionalidad”<sup>33</sup> que provoca la dependencia de la conciencia con respecto a su correlato intencional y que conduce así a la paradoja consistente en hacer descansar lo condicionante en lo condicionado<sup>34</sup>. Esto habilita a Henry a afirmar que “*la conciencia designa la esencia de la manifestación interpretada según los presupuestos ontológicos fundamentales del monismo (...) la conciencia es presentada siempre en su obra y en su devenir, como un acto del separarse del ser, de elevarse por encima de él*”<sup>35</sup>.

En este sentido, en un texto de 1985, compilado en el tomo IV de *Phénoménologie de la vie*, titulado “La question de la vie et de la culture dans la perspective d’une phénoménologie radicale”<sup>36</sup>, Henry aborda la reducción fenomenológica husserliana en contraste con la reducción cartesiana. Ésta, a diferencia de la primera, no ha dejado sobrevivir nada a lo cual el *cogito* podría ser referido. Distinta es la situación de la reducción husserliana, en el marco de la cual las *cogitationes* están siempre referidas a sus *cogitata*. Henry afirma que el punto de partida de los análisis es siempre el *cogitatum* y que a partir de un método regresivo se alcanzan las síntesis constituyentes que subyacen a la donación del objeto. Para Henry, en cambio, pensar que el objeto debe regir la donación de las vivencias es confundir un tipo de conocimiento con el otro. Finalmente, el autor sostiene:

(...) aquello que pasó inadvertido (...) no es nada menos que lo que Descartes llama “conocimiento del alma” el cual, según la segunda meditación, precede el “conocimiento del cuerpo”. No hay un conocimiento y dos objetos de este conocimiento, el alma y el cuerpo, sino dos modos fundamentales según los cuales se lleva a cabo la fenomenalización de la fenomenalidad pura. El primero de esos modos es la intencionalidad y lo que ella funda, el *ék-stasis* en el cual se despliega, el segundo es la vida<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Henry, *EM*, 65 (62).

<sup>34</sup> Cf. Henry, 37 (27), 120 (137) y ss.

<sup>35</sup> Henry, 90 (95).

<sup>36</sup> Aquel año es además el año en el que Henry publica *Genealogía del psicoanálisis*, exponiendo no sólo la historia de los derroteros filosóficos que conduce a la ignorancia de la vida en la teoría freudiana, sino también, una de las versiones más originales de la filosofía cartesiana, a lo cual nos referiremos en seguida.

<sup>37</sup> Michel Henry, «La question de la vie et de la culture dans la perspective d’une phénoménologie radicale», en *Phénoménologie de la vie*, vol. IV: Sur l’éthique et la religion (Paris: Presses universitaires de France, 2004), 17.

El conocimiento del alma, la vida, es la auto-captación del pensamiento, que se atesta a sí mismo sin una puesta a distancia y funda el conocimiento de los cuerpos, pero la heterogeneidad ontológica entre ambas especies de conocimiento se mantiene. Por el contrario, en el pensamiento husserliano la *cogitatio* significa la fenomenalidad del *cogitatum*, la luz del ékstasis. Por ese motivo, Henry considera que el verdadero “Comienzo”, absoluto y plenamente fenomenológico, fue alcanzado por Descartes, pero no así por Husserl, en tanto y en cuanto el primero traspasa el ente y se enfoca no en el aparecer de este ente, sino en el aparecer de ese aparecer, es decir, en la auto-fenomenalización de la pura fenomenalidad<sup>38</sup>.

#### b. Fenomenología material

En el prefacio a *Fenomenología material*, Henry alude al estrecho vínculo que existe entre el enfoque radical y el material. Allí afirma que la fenomenología radical debe inquirir el modo en el cual la fenomenalidad pura “se fenomeniza originalmente, su sustancia, su tejido, la materia fenomenológica de la que está hecha —su materialidad fenomenológica pura”. Luego asegura de manera contundente que “[l]a fenomenología material es capaz de designar esta sustancia fenomenológica invisible”<sup>39</sup>. Como se aclaró antes y como se deduce de este fragmento, no se puede separar la fenomenología radical de la fenomenología material como si se tratara de dos enfoques mutuamente excluyentes. Sin ir más lejos, Henry subraya que bajo la rúbrica de “fenomenología material” también se incluyen las conquistas alcanzadas en *La esencia de la manifestación* (en adelante, *La esencia*), así como las de las investigaciones ulteriores<sup>40</sup>. Lo que sí puede asegurarse es que si la fenomenología radical había valido como un modo de reducir el aparecer a su propio aparecer, entonces la fenomenología material se encarga de indagar en aquello que le da al aparecer puro su contenido o materia fenomenológicos.

Pero, ¿qué es en definitiva la materia o el contenido de la fenomenalidad a la que se llega por medio de la reducción material? Aquí las interpretaciones parecen

<sup>38</sup> Cf. Mario Lipsitz, «Vida y subjetividad: los Descartes de Michel Henry», *Tópicos*, n.º 14 (2006): 36.

<sup>39</sup> Henry, *Fenomenología material*, 32-33.

<sup>40</sup> Cf. Henry, 94.

estar divididas. La lectura más aceptada, defendida por ejemplo por Bruce Bégout, entiende que la meta de la fenomenología material se plantea en el marco de la discusión con Husserl en torno a la unidad de la conciencia e implica separar la *hýle* de la forma intencional con el objetivo de captarla en su pureza e independientemente de su aprehensión noética y de su constitución noemática. Una lectura alternativa, impulsada por Grégori Jean, se opone a esta interpretación y asegura que la presentación original y más general de la fenomenología material nada tiene que ver con la duplicidad husserliana entre *hýle* y *morphé* criticada en *Fenomenología material*. En verdad, se remonta a 1985, es decir, a las reflexiones expuestas en *Genealogía del psicoanálisis*, particularmente en su primer estudio, “Videre videor”. Es preciso aclarar que el motivo por el cual Henry se expresa sobre la fenomenología hylética es porque Didier Franck le había postulado la siguiente pregunta —dejando entrever, por otra parte, que el interés por la materialidad del aparecer ya había sido manifestado previamente—: “¿En qué se distingue la fenomenología material que da título a su proyecto de lo que Husserl denomina fenomenología hylética?”<sup>41</sup>. Jean señala que el malentendido en torno al origen de la fenomenología material se debe precisamente a que Henry respondió a esa pregunta en los términos planteados por ella<sup>42</sup>. Presentaremos brevemente ambas posturas e intentaremos dar cuenta de sus coincidencias e incompatibilidades, esperando dar con algunas definiciones acerca de la naturaleza de este novedoso abordaje metodológico.

Es conveniente comenzar con la segunda interpretación, pues ésta pone el foco en la obra más temprana. En “Videre videor” Henry revisa su postura crítica hacia Descartes y en ese proceso toma de éste la concepción de un aparecer, independiente de todo contenido particular exterior, que sobrevive en su evidencia inmediata, aun cuando todo lo que ese aparecer deja aparecer sea falso o simplemente inexistente. El Descartes que había recibido tantas críticas en *La esencia* por llevar a un intuicionismo de la conciencia y por ser indiferente a la pregunta por el ser del ego, es decir, al contexto ontológico del cogito<sup>43</sup>, es ahora

<sup>41</sup> Henry, 36.

<sup>42</sup> Grégori Jean, «De quelle matière parle, finalement, la phénoménologie matérielle?», en *Approches phénoménologiques de la matière*, de Pierre-Jean Renaudie y Claude Vishnu Spaak, Éditions du CNRS (Paris). Texto inédito que será publicado en 2018.

<sup>43</sup> Cf. Henry, *EM*, 52 (46).



valorado por haber conducido la pregunta por el aparecer al Comienzo mismo, independiente de los entes y, por lo tanto, de todo tipo de intuición. El aparecer en sentido absoluto lleva el nombre de “pensamiento” en Descartes, o para decirlo más propiamente, es el aparecer del pensamiento, pero no entendido como la facultad de la *ratio*, sino como un sentir inmanente que se encuentra a la base de toda actividad, ya sea esta dudar, imaginar, percibir, pasear, etc. Tal sentir puede encontrarse reflejado en la famosa afirmación de la segunda meditación, “*at certes videre videor, audire, calescere*” (“al menos me parece ver, oír, sentir calor”)<sup>44</sup> y en su equivalente en la carta que Descartes envía a Plempius en 1637, “*sentimus nos videre*” (“nos sentimos viendo”)<sup>45</sup>. El *videor* o el sentir del *sentimus nos videre* postulan una inmediatez esencial que antecede al conocimiento adquirido pero que lo atraviesa, ocultándose tras él. Así, pensar que se ve es igual a sentir que se ve pero de ninguna manera esa instancia fundamental puede ser reconducida al ver ekstático (ya sea de tipo sensible o intelectual), sino que es aquello sin lo cual dicho ver no podría ver nada o sería totalmente nulo.

Así, una vez aclaradas las líneas generales de la problemática, resta ver qué es en este contexto la materia fenomenológica. Lo primero que señala Jean es que ella no tiene nada que ver con los contenidos sensibles que esperan recibir un sentido o una forma por parte de un acto intencional, entendiendo esto en el marco del esquema husserliano aprehensión-contenido de aprehensión. Por el contrario, la fenomenología material es independiente de todo contenido que pueda aparecer en una vivencia; es, paradójicamente, un estudio acerca de la forma del aparecer en su pureza y de la “estructura” *a priori* que ésta posee y le permite cristalizarse en su fenomenalidad. Tal estructura es precisamente la materia del aparecer, la cual puede fenomenalizarse de dos modos, es decir, de acuerdo a dos estructuras fenomenológicas heterogéneas: la primera describe un aparecer que se pone a distancia de sí o se aliena y es denominado por Henry aparecer trascendente, y la segunda supone una ausencia de distancia entre el aparecer y aquello que hace aparecer, lo cual supone una estructura inmanente. Esto hace que se vuelva ilegítimo hablar de un aparecer “en general” (lo cual es la piedra de toque para la crítica

<sup>44</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. Vidal Peña (Madrid: Alfaguara, 1977), 27.

<sup>45</sup> René Descartes, *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam y Paul Tannery, vol. I: Correspondance (Paris: Léopold Cerf, 1897), 413.

henriana al monismo ontológico) que obtendría su contenido concreto del horizonte mundano o del horizonte de la subjetividad inmanente, fundando dos tipos de apariciones diferentes. En suma, la materia de la que habla la fenomenología material no es el “contenido” del aparecer, los *data* sensibles que llenan la mención intencional tomados de manera independiente, sino que se trata de “la materia *de* la forma, y más exactamente de la materia *como* forma”<sup>46</sup>. El aparecer no es sólo el “cómo” originario de la fenomenalidad, sino el “qué” de ese “cómo”. En otros términos, la fenomenología material contribuye a comprender qué es lo que aparece cuando aparece el aparecer y a partir de qué lo hace concretamente. Esta lectura puede encontrar apoyo en fragmentos como el que sigue:

Al referirse de entrada la idea de la cosa a la cosa que piensa y al pretender fundarla exclusivamente sobre ésta, Descartes no sólo descarta de forma explícita toda interpretación del ser a partir del ente y como ser del ente: hace dar sus primeros pasos a una disciplina completamente nueva y que apenas se desarrollará tras él, y a la que en lo sucesivo daremos el título de *fenomenología material*. En ella no se considera por sí mismo el hecho de aparecer en su diferencia radical con respecto a lo que aparece, sino que explícita y exclusivamente se toma en consideración su contenido ontológico y fenomenológico puro (...) Esto es lo que inicialmente significa la idea de *res cogitans*, por cuanto es una cosa cuya esencia consiste por entero en pensar, es decir, cuya sustancialidad y materialidad son la sustancialidad y materialidad de la fenomenicidad pura como tal, y nada más<sup>47</sup>.

La disciplina aquí descrita, la fenomenología material, no es en absoluto extraña a los objetivos enunciados dos décadas antes en *La esencia*. El tema fue y continúa siendo el aparecer del aparecer e incluso el vocabulario relativo al contenido ya había sido empleado en aquella obra y, en repetidas ocasiones, Henry habla de la coincidencia entre contenido y condición del aparecer. Por caso: “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

<sup>46</sup> Jean, «De quelle matière parle, finalement, la phénoménologie matérielle?» Una postura similar a la esgrimida en este texto se encuentra en Grégori Jean, *Force et temps. Essai sur le «vitalisme phénoménologique» de Michel Henry* (Paris: Hermann, 2015), 33-43.

<sup>47</sup> Michel Henry, *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido* (Madrid: Síntesis, 2002), 35.

forma paradójica, una significación *material*. *La revelación originaria es para ella misma su propio contenido*<sup>48</sup>.

Continuemos ahora con la respuesta estándar a la pregunta por la naturaleza de la fenomenología material. En el ya clásico escrito “Fenomenología hylética y fenomenología material” (redactado y publicado por primera vez en el verano de 1987 y luego compilado en *Fenomenología material* en 1990), el pensador francés señala dos problemas centrales en la interpretación husserliana de la relación entre los actos aprehensores de la conciencia y los contenidos sensibles que son interpretados. Por un lado, denuncia un problema en la unidad de los componentes integrantes de la conciencia, ya que la *hýle* excluye de sí la intencionalidad mientras que la conciencia, aquel sitio del aparecer por excelencia, posee necesariamente la forma de un “apuntar” intencional. Husserl procede en *Ideas I* a subsumir la impresión pura bajo la forma de la intencionalidad, produciendo así un “deslizamiento inadvertido”, consistente en reemplazar el sentido original de la impresión, en tanto donación no-intencional, por otro sentido, según el cual es una materia para una forma, es decir, se da a la forma y por la forma. Por otro lado, las particularidades de la materia se descubren de manera regresiva, es decir, se extraen de los escorzos del objeto noemático ya constituido.

La definición más exacta de la fenomenología material que encontramos en el texto la pone oportunamente en sintonía con su carácter radical: ella “resulta de esta reducción radical de toda trascendencia que libera la esencia de lo sub-yacente a la sub-jetividad en calidad de su «componente» hylético o impresional”<sup>49</sup>. Implica, por lo tanto, descubrir el fondo impresional de la subjetividad, dejando de lado los enfoques intencionales que ocultan la impresionalidad de la conciencia y la muestran como una unidad ya constituida. En suma: la materia de la conciencia es la esencia del aparecer de la conciencia; es, mejor dicho, la conciencia misma. Según Dufour-Kowalska, la fenomenología material descubre el yo (*moi*) en el “retorno del pensamiento poco confortable y para algunos chocante hacia la *materia* sensible del conocimiento, investigando el sujeto originario en la recepción del dato concreto tal como nos afecta en la inmediatez de su donación primitiva”<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Henry, *EM*, 56 (51-52). El subrayado de “material” es nuestro.

<sup>49</sup> Henry, *Fenomenología material*, 44.

<sup>50</sup> Dufour-Kowalska, *Michel Henry: passion et magnificence*, 6. Como se advierte, la lectura de la teórica francesa es otra expresión de la interpretación clásica del sentido de la fenomenología material.

El retorno a lo sensible puede ser pensado como una “contra-reducción”, en la medida en que lo que en ella pervive como fundamental es lo que la reducción galileano-cartesiana, que reemplaza las propiedades sensibles por su naturaleza matemática, y el privilegio de la *morphé* intencional en Husserl habían relegado a un segundo lugar. Todo aquello que la filosofía no ha podido catalogar, por no encontrarse bajo la luz ekstática de la representación fue hecha a un lado y definido como “donación misteriosa” o parte de lo “inconsciente”. Por el contrario, para Henry, aquello “no es nada menos que lo que somos, aquello para cuyo reconocimiento la fenomenología material dispone de medios y que se da como tarea para comprender”<sup>51</sup>. Además, el enfoque no-intencional o puramente impresional, en lugar de conducir a “un misticismo encerrado en sí mismo y librado a su noche”, permite dar cuenta de la materialidad, y con ello de la especificidad concreta de todo ente, junto con la variabilidad infinita de la vida del ego<sup>52</sup>. Mientras que la separación intencional de la fenomenología husserliana sólo logra captar el ente en su pertenencia al horizonte ekstático del mundo, la fenomenología centrada en la materialidad permite dar con las características que diferencian a los entes de otros entes.

¿Cuáles son concretamente, entonces, los medios de los que dispone la fenomenología material para dar con la impresionalidad pura e independiente de la forma intencional? En un artículo de 1992 llamado “Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir”, Henry admite que las indicaciones acerca de los medios de exploración de la impresionalidad están en un estado fragmentario y se encuentran apenas sugeridas por intuiciones abruptas. La especificación del dominio impresional y de los métodos adecuados forma parte de la tarea de “la fenomenología del mañana”. Sin embargo, allí mismo afirma que en

<sup>51</sup> Henry, *Fenomenología material*, 95.

<sup>52</sup> Cf. Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, trad. Juan Gallo Reyzábal (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007), 138 (en adelante, FFC). “Cuando hablamos de la unidad de la vida absoluta del ego no pretendemos decir en modo alguno que esta vida sea monótona; de hecho, es infinitamente diversa. El ego no es un puro sujeto lógico encerrado en su tautología; es el ser mismo de la vida infinita que sigue siendo una dentro de esta diversidad y actividad en la que traza figuras, las ve y las siente, pues esta diversidad suya precisamente le pertenece en cuanto le es dada en una experiencia interna trascendental. Otra vez aquí, el estatuto ontológico de esta vida infinita es el principio de la unidad del ego y, por ende, de la unidad del mundo. La unidad de los sentidos, más radicalmente la unidad de la vida corporal, tiene su fundamento en la estructura ontológica de la subjetividad y, por tanto, la teoría de esta unidad está incluida por principio dentro de la teoría ontológica del cuerpo”.

ese aspecto “las artes u otras formas diversas de espiritualidad han sido más pródigas que la filosofía misma”<sup>53</sup>.

En esta confrontación, consideramos acertada la lectura de Grégori Jean a propósito del origen de la fenomenología material: ésta sigue menos el camino de una crítica de la fenomenología hylética husserliana que el de una profundización o incluso explicitación de la propuesta metodológica y filosófica inicial de Henry. Sin embargo, esto no significa que la fenomenología material no lleve eventualmente a la tarea destacada por Bégout, es decir, que no pueda paralelamente dar cuenta de una pre-donación de los contenidos sensibles, afectivos y volitivos tal y como aparecen<sup>54</sup>. En este sentido, si bien Henry no tenía en principio en mente el cuestionamiento de la función de la *hylé* husserliana, es necesario aceptar que ella ingresa en la problemática en tanto y en cuanto la fenomenología material se interroga sobre el carácter concreto y efectivo del aparecer. Pues, ¿qué podría significar la “materia de la forma”, sino lo vivido concretamente en el aparecer? Naturalmente, no importa “qué” es específicamente lo que se da, sino que se debe dar algo concreto, que demande uno u otro tipo de fenomenalización del aparecer. El interés de Henry por los sentimientos y por otras vivencias no intencionales como las pulsiones y los instintos debe entenderse justamente en ese contexto. Su estima por la filosofía de Nietzsche también muestra la valoración de la materia concreta de la vida, pues, como señala Joseph Rivera aquella “ofrece (...) una presentación poderosa de una vida subjetiva movida por afectos y por sentimientos instintivos,

<sup>53</sup> Henry, «Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir», 121. No es para nada casual que por esa época, Henry se haya dedicado al estudio del arte abstracto del pintor ruso Wassily Kandinsky. El libro *Voir l'invisible, sur Kandinsky*, publicado en 1988, expone algunas precisiones acerca de lo que significa experimentar las sensaciones sensibles de modo absolutamente puro, es decir, de manera no-intencional. En la pintura abstracta, el filósofo ve la posibilidad de que los colores y las formas sean reducidos al plano inmanente de la subjetividad, es decir, que aparezcan como meras impresiones y fuerzas, sin estar identificadas como elementos de una objetividad.

<sup>54</sup> Aún más, el enfoque material o radical-material será clave para abordar las vivencias del sentimiento en el capítulo 3, en tanto, son para Henry vivencias absolutamente independientes de un eventual contenido u objeto. En el marco de la fenomenología clásica, las características de lo impresional se alcanzan por medio de la nóesis que constituye el objeto noemático. En el caso de la percepción, identificada como uno de los modos intencionales de la conciencia, el objeto noemático es la cosa visible, temporal y espacialmente determinada que posee ciertas cualidades sensibles que se remontan, en un análisis regresivo, a los datos hyléticos que escorzan el objeto. Pero, se pregunta Henry, “¿(...) qué es de la impresión (...) cuando ya no se produce correlato alguno de este género? Ahora bien, esto es lo que sucede en el caso del sentimiento, del conjunto de vivencias de la esfera afectiva, pulsional y volitiva. Resulta imposible definir un miedo, una angustia, un dolor, un placer, un deseo, una pura cabezonería de otro modo que por su carácter afectivo”. Henry, *Fenomenología material*, 52.

aspectos de la auto-efectuación que Henry celebra como la esencia universal de la subjetividad”<sup>55</sup>. Existe entonces un tratamiento —o al menos, un proyecto de tratamiento— de la materia en el sentido fenomenológico tradicional pero tomada en su carácter de “vivida”, pues “sólo percibimos en el sentido de la percepción bajo la condición de una sensación, es decir, de la vida”<sup>56</sup>, a la cual es necesario reconducir el análisis como a la fuente de toda materialidad.

### c. Fenomenología de la vida

Lo que está preanunciado en lo inmediatamente anterior es el tránsito desde la fenomenología radical y material hacia una fenomenología de la vida. El gesto radical de Henry se despliega nuevamente, pero ahora para descubrir la fenomenalidad de la impresión, o, como también la llama, la “impresionalidad”; es decir, el origen fenomenológico que posibilita que la subjetividad tenga cada vez una materia fenomenológica concreta. En el § 9 de *Encarnación*, el cual lleva justamente el sugestivo título de “El origen de la ‘impresión originaria’. Inevitable remisión de una fenomenología de la impresión a la fenomenología de la vida”, Henry escribe: “se trata de saber cómo, fuera del mundo e independientemente de su aparecer, antes de él, «al principio», una impresión, en efecto originaria, se edifica interiormente a sí misma de modo que venga a sí, se experimente y se impresione a sí misma en su propia carne impresiva —con objeto de ser una impresión—”<sup>57</sup>. Si la impresión, o lo que es lo mismo, la vida afectiva, tuviese el poder de darse a sí misma su ser, entonces podría también elegir el tipo de contenido que quisiera ser o cuánto tiempo permanecer como tal. Pero ninguna impresión, del tipo que sea, puede fundarse a sí misma. Escribe Henry:

<sup>55</sup> Joseph Rivera, *The Contemplative Self After Michel Henry: a Phenomenological Theology* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2015), 114. Pero en *Yo soy la verdad*, como ejemplo de la ambivalencia habitual con la cual Henry aborda sus fuentes dice que la muerte de Dios de Nietzsche “destruye la posibilidad interior del hombre”. Michel Henry, *Yo soy la verdad. Para una fenomenología del cristianismo*, trad. Javier Teira (Ediciones Sígueme: Salamanca, 2004), 304.

<sup>56</sup> Henry, «Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir», 119.

<sup>57</sup> Michel Henry, *Encarnación: una filosofía de la carne*, trad. Javier Teira, Gorka Fernández, y Roberto Ranz (Salamanca: Sígueme, 2001), 78.

El origen de la impresión es su aparecer; un aparecer tal que todo lo que se revela en él adviene como fragmento o momento siempre presente y siempre real de la carne impresiva de la que hablamos. No es el aparecer del mundo cuyo «fuera de sí» excluye a priori la posibilidad interior de toda impresión concebible, sino el aparecer de la Vida, que es la Vida en su fenomenización originaria<sup>58</sup>.

La vida es la Venida a sí originaria, la Afectividad originaria, el fondo en el cual las sensaciones, las pulsiones, los sentimientos se vuelven impresivos, es decir, afectantes<sup>59</sup>.

La radicalización de la fenomenología implicó en un primer paso reconducir el aparecer a su propia fenomenalidad y, una vez concentrados en ella y en su afectividad, reducir su fenomenalidad a un modo que se revela como aún más originario y necesario, la estructura en la cual el aparecer se muestra a sí mismo y se vuelve concreto. Sin embargo, advierte el mismo Henry, se pueden vislumbrar en estas dos primeras perspectivas rastros de la “fenomenología clásica”, cuyo supuesto más básico era que “lo esencial era el aparecer”<sup>60</sup>. Aquello a lo que Henry denomina Vida, por el contrario, se inscribe estrictamente por fuera del campo de la inmanencia subjetiva y dentro de una lógica de lo absolutamente inaparente. Si bien en *La esencia* se hace mención de la vida como la esencia de la revelación, ella se identifica con la subjetividad, mientras que más adelante, las notas que habían sido atribuidas a la vida subjetiva e individual se apoyarán en una Vida más originaria y absoluta, que, como veremos en el capítulo 5, obtendrá progresivamente una interpretación teológica.

El nuevo enfoque, la versión más acabada de la fenomenología inmanente de Henry, no sólo implica una radicalización de la fenomenología, sino una inversión de su lógica. Es como si, habiendo llegado al fondo fenomenal de la vida por medio de la radicalización de la reducción, Henry pudiese “comenzar de cero” y construir una filosofía basada en la donación de la vida, cuyo punto de partida no esté “fuera” de ella, sino en la vida misma. En este sentido, dice nuestro filósofo en *Encarnación*: “La inversión de la fenomenología piensa la prelación de la Vida sobre el

<sup>58</sup> Henry, 79.

<sup>59</sup> La distinción entre una Vida en mayúscula y una en minúscula responde a que la primera refiere a Dios y la segunda a la vida de los vivientes y la vida en general, como propia tanto de los vivientes como de Dios. Esta precisión se tornará más clara y evidente a partir del capítulo 5.

<sup>60</sup> Michel Henry, *Entretiens* (Paris: Sulliver, 2005), 56.

pensamiento. Pensar la prelación de la vida sobre el pensamiento bien puede ser propio de un pensamiento —del que desarrollamos ahora—; sin embargo, eso sólo es posible porque, en el orden de la realidad y, por lo tanto, en el de la misma reflexión filosófica, la vida ya se ha revelado a sí”<sup>61</sup>. Por lo tanto, la preocupación por la metodología se vuelve, como advertíamos arriba, aún más apremiante: la pregunta que debe hacerse es cuál es la relación entre el pensamiento y la vida<sup>62</sup>. En otras palabras, ¿cómo se logra respetar la heterogeneidad absoluta entre lo constituido —el pensamiento— y lo constituyente —la vida— y aun así poder hacer filosofía, sin a la vez, proyectar las categorías de lo primero a lo segundo? Esta pregunta implica, para Henry, una de las problemáticas centrales de la fenomenología y, como veremos a continuación, puede ser abordada a partir de la relación entre objeto y método.

## § 2. El objeto como método de la fenomenología

Reparemos ahora en la discusión que Henry lleva adelante con el tercer principio de la fenomenología, “¡A las cosas mismas!” (*Zu den Sachen selbst!*). La exhortación husserliana plasmada en *Investigaciones lógicas* contradice según Henry la prioridad de la fenomenología con respecto a la ontología, pues si la meta de nuestra investigación está signada por las “cosas” y hacia ellas debemos dirigirnos para dejarlas aparecer, el ser no puede reducirse al aparecer, pues está allí antes de que lo podamos alcanzar.

En contraposición, la fenomenología debe dejarse guiar únicamente por su objeto entendido como la fenomenalidad del aparecer, el “cómo” del aparecer, en oposición al “qué” de la aparición. Se debe comprender desde el principio que la fenomenología, en tanto es la ciencia de los fenómenos *en su realidad*, tiene como objeto la esencia de la fenomenalidad en tanto tal, es decir, la esencia sobre cuyo fundamento todo lo que se nos da puede precisamente estar ahí para nosotros. Se hace patente entonces la dependencia de lo que aparece con respecto al acto de aparecer. En cambio, la fenomenología anterior se dejó llevar por la indistinción de

<sup>61</sup> Henry, *Encarnación*, 125-126.

<sup>62</sup> Cf. Henry, *EM*, 59 (55).



la aparición y del aparecer que se presenta en los objetos mundanos. En *Encarnación* Henry se refiere a este punto:

Ciertamente en el fenómeno van juntos su contenido, por un lado, y el hecho de que aparezca, por otro, y parecen no ser más que uno. Ésta es la razón por la que el pensamiento ordinario o científico no se preocupa por disociarlos. La taza puesta sobre la mesa se me muestra. No obstante: ni la mesa ni la taza tienen por sí mismas la capacidad de darse a sí mismas la condición de “fenómenos” (...) <sup>63</sup>.

Henry admite que la relación entre la fenomenología y su objeto no es en absoluto simple. Por el contrario, la fenomenología se encuentra siempre en un apuro (*embarras*) y “la dificultad con la que choca puede expresarse formalmente de la manera siguiente: cómo puede volverse algo manifiesto la misma condición de posibilidad de toda manifestación” <sup>64</sup>. El objeto de la filosofía fenomenológica no es la manifestación “a secas”, sino la manifestación de la manifestación, lo cual mienta para Henry el “cómo” originario de todo aparecer, o para decirlo más propiamente, la esencia de la revelación. Esta esencia es tan fundamental, según Henry, que no puede estar sometida a ninguna condición, de modo que es, en su fondo originario, absolutamente autónoma e independiente de toda aparición particular.

Por consiguiente, ya sea que nos situemos en el inicio de la filosofía henriana, en el marco de la cual el fondo de la fenomenalidad es el aparecer del aparecer de mis vivencias, ya sea que nos situemos en su culminación y aceptemos la reducción hacia una vida o una Vida absoluta, la esencia de la revelación no aparece en el mundo y, por lo tanto, tampoco hay en el mundo ningún indicio, ningún sendero cierto, que nos lleve a ella. Si esa imposibilidad es tal, entonces la fenomenología y la filosofía en general, limitadas por el lenguaje del mundo, se topan con un dilema: aceptar su derrota, su impuntualidad sistemática o redefinirse a la luz del despliegue originario de la verdad. En “*Phénoménologie matérielle et langage (ou: pathos et langage)*”, texto publicado en inglés e italiano en 1999 y en francés, dos años más tarde, Henry explora la segunda opción dándole un nuevo rostro al método fenomenológico:

<sup>63</sup> Henry, *Encarnación*, 85.

<sup>64</sup> Henry, *EM*, 55 (50).

¿Para qué sirve la fenomenología? La fenomenología material ejerce con completa lucidez su poder de pensar *après coup*, de mediar con la vida (este poder que nosotros también recibimos). Entonces es capaz de *fundar el método fenomenológico al proceder a su crítica radical*. Husserl quería ver y tomar —*Sehen und Fassen*— la vida en una evidencia apodíctica. Desafortunadamente, no hay ninguna evidencia posible de la subjetividad trascendental porque, en la distancia de un Afuera, en el lenguaje del mundo, toda vida se desvanece<sup>65</sup>.

En lugar de dirigirse hacia el objeto de investigación, hacia la subjetividad trascendental, como si fuese algo a “desocultar” por medio de una elucidación, Henry limita la tarea de la fenomenología a una función de “mediación” que permite reconocer que habitamos desde siempre en lo esencial, en la experiencia que tenemos de la vida y que por lo tanto, estamos en una posesión originaria de lo que la fenomenología persigue<sup>66</sup>. Finalmente, dice Henry, “fenomenología de la vida quiere decir todo menos aplicar el método fenomenológico a este objeto particular que sería la vida. No es la fenomenología la que va a dar acceso a la vida”<sup>67</sup>.

Justamente uno de los sentidos que tiene, para Henry, apoyarse en el cristianismo es que tanto sus intuiciones como su movimiento interior logran dar cuenta de la prioridad de la donación de la vida con respecto a cualquier tipo de método o indagación. Por lo tanto, si el único acceso a la vida puede darse en la vida misma y el método fenomenológico fracasa en establecer ese acercamiento, es el cristianismo entendido como la profundización de la relación del hombre con la Vida, es decir, Dios, el indicado para dar acceso a la vida de una manera no teórica.

<sup>65</sup> Michel Henry, «Phénoménologie matérielle et langage (ou: pathos et langage)», en *Michel Henry, l'épreuve de la vie. Actes du Colloque de Cerisy 1996*, ed. Alain David y Jean Greisch (Paris: Les éditions du Cerf, 2001), 37.

<sup>66</sup> Véase para una interpretación detallada de esta cuestión el trabajo de Jeffrey Hanson, quien sostiene que la filosofía de Michel Henry está más cerca de ser una teoría *escatológica* que una filosofía. Hanson se refiere a esto en los siguientes términos: “(...) en la obra de Henry, la fenomenología está complementada con —e incluso, superada por— una escatología realizada que revela la verdad no al final del proceso fenomenológico o luego de la tarea de reducción, sino al comienzo, valiendo como suposición para todo el trabajo fenomenológico”; y en estos otros: “[la fenomenología] está complementada por una especie de escatología realizada que capta lo esencial pero que por eso no tiene nada que ver con la filosofía”. Jeffrey Hanson, «Phenomenology and Eschatology in Michel Henry», en *Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now*, ed. Neal DeRoo y John Panteleimon Manoussakis, Ashgate new critical thinking in religion, theology, and biblical studies (Farnham, England; Burlington, VT: Ashgate, 2009), 153-54, 160.

<sup>67</sup> Michel Henry, «Le christianisme: une approche phénoménologique», en *Phénoménologie de la vie*, vol. IV: Sur l'éthique et la religion (Paris: Presses universitaires de France, 2004), 103.

Luego precisa que de este modo la fenomenología de la vida se hace una con la dogmática que a primera vista parece no ser más que una imposición exterior. Sin embargo, “esta *pasividad* del pensamiento con respecto a un contenido dogmático remite a una pasividad mucho más fundamental: a la pasividad del viviente con respecto a la vida”<sup>68</sup>. Volveremos sobre esto en el capítulo quinto pero baste por ahora con señalar que la premisa henriana de la coincidencia entre el método y el objeto lleva al filósofo a ratificar el fracaso del método de la fenomenología y a ahondar en otro tipo de discurso que excede lo estrictamente filosófico.

### § 3. Una fenomenología de la subjetividad sin subjetivismo

Es momento ahora de evaluar las metas y los límites del método de Henry a la luz de la que, según él mismo lo apunta en sus notas preparatorias a *La esencia*, es la tarea fundamental de su fenomenología, a saber: elucidar el sentido de la subjetividad o, como lo formula en la versión definitiva de la obra, el sentido del ser del *ego*<sup>69</sup>. El interrogante que surge en este contexto es cómo convive este objetivo con el rechazo, en gran parte de sus escritos sobre el método, de la preeminencia metodológica y fenomenológica del *cogito*, sujeto, espíritu o razón<sup>70</sup>. Una declaración, que proviene de los mismos manuscritos, ofrece algún indicio para esclarecer esta tensión: “la tarea de la filosofía de la subjetividad es exorcizar para siempre el subjetivismo”<sup>71</sup>. Esto es, si la filosofía henriana pretende ser una filosofía de la subjetividad, entonces tendrá que poder echar por tierra las bases del pensamiento subjetivista, es decir, las teorías que toman al sujeto como el punto de partida de la reflexión ontológica y gnoseológica. El objetivo es saber entonces “si el primado de la analítica de la realidad humana es de orden metodológico o si debemos reconocerle una significación ontológica última”<sup>72</sup>. Para esclarecer esta cuestión se debe responder a dos cuestiones fundamentales: por un lado, si Henry

<sup>68</sup> Henry, 104.

<sup>69</sup> Michel Henry, «Notes préparatoires à L'essence de la manifestation: la subjectivité», *Revue internationale Michel Henry*, n.º 3 (2012): 123, Ms A 5-7-2919. La numeración indica la página y la nomenclatura identificatoria del manuscrito en cuestión.

<sup>70</sup> Henry, *EM*, 45 (37).

<sup>71</sup> Henry, «Notes préparatoires», 98, Ms A 4-21-2423.

<sup>72</sup> Henry, *EM*, 52 (46).

consigue darle a la subjetividad una “significación ontológica última” y, por otro lado, en qué consiste la naturaleza de la subjetividad que Henry intenta desarrollar.

En cuanto al primer punto, hay que resaltar la reformulación que Henry lleva adelante de la relación entre el ego y el ser. Mientras que el ego cartesiano y poscartesiano se presenta como la fuente de la comprensión ontológica y, en consecuencia, del horizonte de visibilidad en el cual las cosas son; para Henry, en cambio, el ego no es la condición del ser sino que es el ser. A propósito de esto, Grégori Jean subraya que, en realidad, Henry no busca estudiar las estructuras trascendentales de la subjetividad, es decir, las condiciones de posibilidad de su manifestación, sino que pretende demostrar que lo trascendental como tal es intrínsecamente subjetivo<sup>73</sup>. En este sentido, Henry señala que:

(...) hay que entender además de una manera correcta la prelación de la problemática que apunta fenomenológicamente al ser del *ego*. Esta prelación no significa en absoluto que cierto ente (por ejemplo, el que dice «yo») deba ser preguntado en primer lugar respecto a su ser, al menos si ha de poderse despejar el sentido del ser en general. *Lo que está en cuestión, muy al contrario, y de una manera explícita, es la solidaridad del sentido del ser de la realidad humana con el ser en general*<sup>74</sup>.

Por lo tanto, la investigación deberá antes que nada elucidar la estructura ontológica de la manifestación en general, independientemente de cualquier posición particular u óptica. Tanto el intuicionismo como su heredera, la fenomenología, han fracasado en responder la pregunta por el ser: en el caso de Descartes por causa de su olvido, en el caso de la fenomenología, por supeditarla a la naturaleza del ego. La prelación husserliana de la evidencia es ciertamente superada por la postulación de la diferencia ontológica heideggeriana, la cual hace valer la diferencia entre ser y aparecer, quebrando así la univocidad del aparecer. No obstante, ese gesto es para Henry insuficiente, en tanto la diferencia sigue siendo una diferencia en el seno de la identidad de la auto-comprensión del *Dasein*. El error de Heidegger ha sido entonces confundir el Ego con la manera en la que el Ego se

<sup>73</sup> Cf. Grégori Jean, «La subjectivité, la vie, la mort», *Revue internationale Michel Henry*, n.º 3 (2012): 22.

<sup>74</sup> Henry, *EM*, 52 (46).

comprende<sup>75</sup>. La crítica henriana al subjetivismo va más lejos que la heideggeriana, en tanto la subjetividad no es el lugar en el que se “expone” el ser, sino que es el ser mismo y la verdad originaria del ser.

La inauguración del abordaje radical de la subjetividad presupone entonces “arrancar el *Wie* originario del subjetivismo haciendo de ese *Wie el ser* mismo de la subjetividad; de modo que este *Wie* como forma pura que es Ser y contenido no tiene nada que ver con el fenómeno a menudo descripto por Husserl y que es el par de una evidencia y un contenido (...)”<sup>76</sup>. De este modo, la esencia de la revelación, el *Wie* de la manifestación, no mienta otra cosa más que la subjetividad, pero en su definición Henry evita, retomando el gesto inaugural de la analítica existencial, identificarla con el sujeto para no aludir así a una sustancia cerrada, definida y autónoma. Debemos subrayar pues que si bien el análisis es originariamente ontológico, su efectuación es necesariamente fenomenológica y su sitio, la vida subjetiva del ego. Por lo tanto, si se habla de “esencia de la revelación” o de “subjetividad” es una cuestión de énfasis; en ambos casos se alude al aparecer originario. En este sentido deben leerse las palabras que se encuentran en la sección final de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*:

Las observaciones que preceden deberían servir de introducción a una nueva filosofía de la vida (...) cuando se relaciona con el ser humano, el concepto de vida solo adquiere su sentido originario si viene a designar para nosotros una vida en primera persona, es decir, la vida absoluta del ego (...) ella se revela en una esfera de inmanencia radical de tal manera que ella no es otra cosa para nosotros que la vida misma de nuestro cuerpo originario<sup>77</sup>.

Estas advertencias tienen en la obra de Henry un lugar relevante y también lo tendrán para nosotros: las especificaciones ontológicas se completan con una atestación fenomenológica, lo cual no quiere decir, como se deduce de lo anterior, que sean dos planteos distintos. Esto se hará evidente cuando se examine el sentido de la auto-afección y la afectividad.

<sup>75</sup> Henry, «Notes préparatoires», 98, Ms A 4-21-2424.

<sup>76</sup> Henry, 161, Ms A 6-4-3898.

<sup>77</sup> Henry, *FFC*, 272.

En cuanto al segundo punto, esto es, las características de la subjetividad henriana, puede afirmarse que Henry llama a cuestionar la autonomía del sujeto moderno que se piensa a sí mismo como la fuente de validez y verdad y que, a pesar de ser dado como una evidencia particular, pretende ser el fundamento de una universalidad. Joseph Rivera señala esto y lo vincula con la relación tratada arriba entre ego y ser:

En su propuesta constructiva, Henry toma un rumbo que parece estar en contra de la modernidad poscartesiana. Pero hace eso al invertir, no al evitar, la relación entre el ego y el Ser (...) Para Henry el ego no da, sino que recibe, el sentido del Ser, que es Dios. Henry demostrará a lo largo del curso de varias centenas de páginas en *La esencia de la manifestación*, cómo una variedad de intentos se desorientan en su misión de proyectar la estructura filosófica del ego en una luz puramente “moderna”. El error, según estima Henry, es simplemente este: los filósofos poscartesianos hacen explícita la relación interna del ego consigo mismo bajo la base de sí mismo, y entonces, luego, articulan cómo el ego le confiere sentido al Ser<sup>78</sup>.

Otra cuestión que se tornará ostensible en las páginas siguientes es el rechazo del presupuesto moderno, según el cual es necesario atribuir todo pensamiento, acción, sentimiento o parecer a un núcleo de mismidad constituido *a priori* que sería el encargado de realizar y soportar esos modos. Según esto, el reconocimiento reflexivo de uno mismo supone necesariamente un centro de familiaridad intuitiva y directa con nosotros mismos. Con esto se alude, en definitiva, al mismo supuesto que habilitaba a Descartes a pasar inmediata e inadvertidamente del *cogito* al *sum* o a Kant, a postular un “yo pienso” que deba poder acompañar mis representaciones. Para Henry, el “yo pienso” equivale a un “yo me represento que pienso” y, por lo tanto, a una mera “intuición intelectual”. El sujeto queda definido así como un “super-ente”, ya que si bien tiene un rango privilegiado, en la medida en que de él parte el sentido y la medida del ser, su *status* es el de un objeto, pues se sitúa a distancia de sí, alienado y exiliado de sí mismo. La constante asociación de la subjetividad del sujeto con la objetividad del objeto, es decir, la proyección de las categorías de la trascendencia en la subjetividad, le permite a Henry sentenciar que

<sup>78</sup> Rivera, *The Contemplative Self After Michel Henry*, 17.

“es la filosofía del sujeto la que planteó contra éste la más grave objeción, hasta volver problemática su simple existencia. Sin duda, Kant no elimina el Sujeto de la problemática, como los pedantes de hoy, pero lo reduce a «una simple proposición», sobre la que, a lo sumo, nos concede el derecho de pronunciarla, y ello, sin dar la más mínima razón”<sup>79</sup>. Para Henry, en cambio, esta estrategia tiene un carácter especulativo, pues son afirmaciones abstractas o, para decirlo de otro modo, metafísicas, en tanto traspasan los límites de lo que se muestra.

Lo primordial para Henry es descubrir la vida del sujeto, que escapa a la mirada de la intuición pero que, simultáneamente, se experimenta íntima e inmediatamente como el principio pasivo de la subjetividad. Esto último es lo que atañe especialmente a la presente investigación: la refundación del sujeto a la luz de los procesos pasivos es un interés que tiñe todos los niveles de la reflexión henriana. Si tomamos en cuenta las conclusiones del apartado anterior y el rechazo del camino de la evidencia que conduce al ego, podemos concluir que el estudio de la subjetividad no es más que la contracara de una reducción pasiva a la interioridad.

<sup>79</sup> Michel Henry, «La critique du sujet», en *Phénoménologie de la vie*, vol. II: De la subjectivité (Paris: Presses universitaires de France, 2003), 12.

## Capítulo 2

### Pasividad y auto-afección en la filosofía de M. Henry

#### § 4. Diálogos sobre la pasividad

##### a. El caso de Maine de Biran y el espiritualismo francés

La actual presentación del concepto henriano de pasividad debe comenzar con el análisis del primer texto en el que Henry aborda explícitamente tal concepto: *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Para Grégori Jean, de hecho, el diálogo y las tensiones que surgen entre Maine de Biran (1766-1824) y los espiritualistas franceses del siglo XIX, recogidos en el mencionado libro, es lo que da forma a la filosofía henriana temprana<sup>80</sup>. Jean sostiene además que la perspectiva que adopta Henry frente a la cuestión de la pasividad es prácticamente ajena al vocabulario y a las problemáticas de la fenomenología: “Más que estimar que Henry lee a Maine de Biran «en fenomenólogo», parece pues filológicamente más justo considerar que él descubrirá la fenomenología —o al menos que él tomará parte en un auténtico debate con los textos fenomenológicos que por supuesto, al menos algunos de ellos, ya había leído— con los ojos del «biraniano» o *pseudo*-biraniano que ya era”<sup>81</sup>. Desde nuestro punto de vista, si bien el encuentro de Henry con Biran es fundacional en lo

<sup>80</sup> Cf. Grégori Jean, «Habitude, effort et résistance: Une lecture du concept henryen de passivité», *Bulletin d'analyse phénoménologique* VIII, n.º 1 (2012): 455.

<sup>81</sup> Jean, 456.



que respecta a la problemática de la pasividad, sólo con el vocabulario y los enfoques de la fenomenología puede Henry darle forma a lo pasivo.

La historiografía tradicional rastrea los orígenes del espiritualismo hasta Biran, quien habría inspirado a sus más importantes representantes, como Ravaisson, Lachelier, Lagneau y, parcialmente a Bergson. A pesar de que Henry acepta que hay una cierta filiación histórica, rechaza esta clasificación ya que considera que los espiritualistas dedicaban sus investigaciones a descubrir la vida interior por medio de una introspección, tarea que nada tiene que ver con la ontología de la subjetividad que desarrolla Biran<sup>82</sup>. En otras palabras, los espiritualistas se habrían creído herederos de la tradición biraniana cuando en realidad la habían malentendido rotundamente. Pero hay que subrayar desde el principio que la forma que toma la pasividad en Henry responde a una toma de distancia respecto de la propuesta biraniana (lo cual no implica necesariamente un acercamiento con el espiritualismo).

Antes de aclarar qué toma Henry de Biran y qué deja atrás mencionemos las líneas centrales del diálogo entre los dos pensadores. Maine de Biran es heredero de la tradición cartesiana, y Henry añade que es en verdad el “único”, en tanto profundiza la pregunta por el aparecer del *cogito* que había quedado pendiente en las *Meditaciones metafísicas*<sup>83</sup>. En su intento por dar respuesta a esa pregunta, Biran procura superar el dualismo cartesiano, caracterizado por una visión estática y sustancialista del *cogito*, postulando la igualdad entre el ego y el cuerpo subjetivo y, en consecuencia, conduciendo la cuestión de la donación de la subjetividad a la cuestión de la donación del cuerpo. El cuerpo subjetivo no se identifica con la materialidad trascendente del cuerpo que es objeto de estudio de la biología y que,

<sup>82</sup> Cf. Henry, *FFC*, 33.

<sup>83</sup> El recorrido filosófico de Maine de Biran es variopinto y laberíntico y todo análisis de su filosofía, por más general que sea, requiere una nota al pie en torno a sus distintos períodos. La periodización clásica, propuesta por Ernest Naville a mediados del siglo XIX, plantea que la obra del francés puede dividirse en tres etapas. La primera etapa (1794-1804) corresponde al período en el que Biran se acerca a la teoría sensualista de Condillac, la cual defiende el lugar de las sensaciones como única fuente posible del conocimiento y representa una visión materialista del hombre, y al pensamiento de los ideólogos como Cabanis, Destutt de Tracy, Degérando. En el segundo período (1804-1818), Biran desarrolla su filosofía de la voluntad y del esfuerzo, en el marco de la cual discute fuertemente la hipótesis humeana detrás de la irrealidad de la causalidad alegando que ella puede ser rastreada en la vivencia inmediata del poder causal de la voluntad. En el tercer período (1818-1824), Biran desarrolla una filosofía de la religión y reevalúa el *locus* del hecho primitivo en la gracia de Dios. Vale aclarar, entonces, que tanto el espiritualismo filosófico como el pensamiento henriano se encuentran influenciados, ante todo, por las reflexiones del segundo período. Cf. Ernest Naville, *Maine de Biran. Sa vie et ses pensées* (Paris: Joel Chebuliez, 1857).

en tanto conjunto de *partes extra partes*, permite el acceso al mundo físico, sino que es una experiencia interna trascendental. Mientras que la mano que siente, toca o aprehende el cuerpo como algo sentido, tocado o aprehendido, en realidad, conoce el cuerpo como ente objetivo que se muestra en el horizonte de visibilidad del mundo, la relación en la que la mano se conoce originariamente a sí misma no es una relación intencional sino una experiencia inmediata de sí, lo que Biran llama “reflexión” —dándole a este término un significado distinto del que le había dado la tradición—. La reflexión no es una relación de trascendencia consigo mismo (como en una introspección o intuición interna) sino que se opone a ésta de manera absoluta. Antes de que el cuerpo abra el mundo y nos conduzca a tener un saber original de él, este cuerpo sabe de sí mismo en una experiencia inmediata y transparente. De lo contrario, el encuentro con el mundo sería un mero encuentro entre dos objetos inertes que nada sabrían del otro.

Biran denomina a este saber original que el cuerpo tiene de sí el “esfuerzo” del cuerpo. El “hecho primitivo”, aquello sobre lo cual se debe fundar la “ciencia de los hechos interiores” o psicología es, según Biran, el esfuerzo, en tanto “es lo más íntimo o lo más cercano a nosotros, o más bien porque es nosotros mismos”<sup>84</sup>. El esfuerzo alude a un poder de movimiento que se siente a sí mismo antes de su efectucción concreta e independientemente de ella. La definición del hecho primitivo también puede enunciarse como la certeza de la eficacia de la acción causal de la voluntad, es decir, como el testimonio que da la experiencia interna de que mi voluntad y mi movimiento están vinculados sin mediaciones. El esfuerzo se manifiesta, para decirlo de algún modo, como ese ínfimo instante antes de pasar a la acción en el cual tenemos la plena certeza de que poseemos el poder de llevar a cabo tal o cual movimiento.

Entre la subjetividad absoluta y sus poderes no hay ninguna distancia, esto es: el ego no toma sus poderes para llevarlos a la práctica, sino que el ego es la posesión misma de estos poderes que son manifestados como un esfuerzo. Se trata de este poder con el cual coincido, al interior del cual estoy colocado, de este “Yo puedo” inmanente que soy. Henry afirma sobre esto: “Si el saber incluido en el movimiento de las manos, y que hace a éste posible, tuviera un objeto, por ejemplo:

<sup>84</sup> Pierre Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, Oeuvres de Maine de Biran, VIII (Paris: Félix Alcan, 1932), 179-180.

las manos y su desplazamiento potencial, este movimiento no se produciría. El saber se quedaría ante él como ante algo objetivo del que siempre le separaría la distancia de la objetividad, que sería incapaz de salvar”<sup>85</sup>. En resumen, el ego no es un “Yo pienso” sino un “Yo puedo” que se define en su continuo encuentro con una resistencia, entendida como el término del movimiento subjetivo. Henry también toma la distinción biraniana entre una resistencia que cede al esfuerzo del poder del cuerpo subjetivo y una resistencia absoluta que no puede ser modificada. La primera forma de resistencia se corresponde con el cuerpo orgánico, la masa real que el cuerpo subjetivo mueve y, por así decir, le “obedece”. Pero, lejos de ser indeterminada y amorfa, esta masa deja aparecer las estructuras a las que luego daremos los nombres de “huesos”, “órganos”, “músculos”, etc. Henry insiste, sin embargo, en que el cuerpo orgánico es uno con el cuerpo subjetivo y, en ese sentido, “escapa” a la reducción fenomenológica, es decir, es pura inmanencia<sup>86</sup>. En cambio, la resistencia que resiste absolutamente y que no tiene lugar en la interioridad del cuerpo subjetivo se corresponde con el cuerpo cósmico u objetivo que es el objeto de una percepción exterior y puede ser tema de una indagación científica.

Ahora bien, la presentación y el examen del pensamiento de Biran que Henry lleva adelante concluyen con una observación crítica basada fundamentalmente en la puesta a la luz de aquellos elementos que son extraños a su filosofía y que no muestran ninguna originalidad. Según Henry, Biran reduce el *ego cogito* al esfuerzo o, mejor dicho, al sentimiento del esfuerzo, y por lo tanto, la pasividad, en tanto es contraria al esfuerzo, no puede sino provenir de una esfera extraña a la conciencia. Henry afirma:

Maine de Biran, tras haber identificado el ego con el esfuerzo, se encuentra totalmente desvalido a la hora de dar cuenta de la vida afectiva, la imaginación y la sensibilidad. Se limita entonces a tomar de otras filosofías ciertas concepciones que parecen formar parte integrante del biranismo, pero que en realidad sólo disimulan su laguna esencial: la ausencia de toda teoría de la vida afectiva, imaginativa y sensible, es decir, *la ausencia de toda teoría ontológica de la pasividad*<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> Henry, *La barbarie*, 27.

<sup>86</sup> Henry, *FFC*, 176, 182.

<sup>87</sup> Henry, 223.

Dada la limitación de la definición del cuerpo subjetivo, las vivencias de la intuición, la afectividad, la sensibilidad y la imaginación quedan atrapadas en un nivel “infraconsciente” y pierden, por lo tanto, su carácter de *Erlebnis*. De acuerdo con la doctrina de las tres vidas que Biran desarrolla en el último período de su pensamiento, la pasividad es entendida a partir de su vínculo con los elementos naturales y trascendentes que definen lo que Biran llama vida orgánica o animal<sup>88</sup>. Es decir, la pasividad se expresa por medio de la vida vinculada con las sensaciones, los apetitos y los movimientos mecánicos, lo cual implica confundir, en contra de los propios principios de Biran, la descripción de la vivencia tal como es vivida por el ego con la explicación de las causas de tal vivencia por medio de la recepción pasiva de un apetito o una sensación. Esto va en contra de los presupuesto de Biran, dado que él mismo había insistido en la necesidad de la exclusión de las sensaciones de la esfera del cuerpo subjetivo y la reducción de éste al sentir como un puro poder<sup>89</sup>. En suma, Henry denuncia la ausencia de una teoría positiva sobre la pasividad y, en consecuencia, la repetición del dualismo cartesiano, fundamentalmente de aquel desarrollado en el *Tratado de las pasiones*.

La unidad de la actividad, entendida como esfuerzo del cuerpo subjetivo, y de la pasividad, entendida como afección por parte de elementos externos, es resuelta por los espiritualistas atribuyéndole incluso a la vivencia más pasiva rasgos de actividad. Pero Henry se pregunta: ¿qué sucede cuando el cuerpo no actúa? ¿Qué sucede cuando se interrumpe el esfuerzo motriz de un mirar y este mirar activo se transforma en un ver pasivo? ¿Qué diferencia hay entre la escucha de un sonido y la reproducción que yo hago del mismo sonido? En lugar de correr el riesgo de identificar la inmovilidad del cuerpo con una “interrupción” en la donación de la subjetividad, lo cual llevaría a un poder destructivo difícil de detener<sup>90</sup>, Henry propone identificar el cuerpo subjetivo con un fondo más originario en el que la pasividad libera tanto la potencia de la actividad como la tranquilidad de la inactividad.

<sup>88</sup> Cf. Henry, 222. La doctrina de las tres vidas implica la subordinación de la vida orgánica o animal (es decir, aquella que se rige por leyes de necesidad e involucra las impresiones, los apetitos y el movimiento) y de la vida humana (que es la vida de la voluntad y la razón) a la vida del espíritu, en la cual el alma busca a Dios en la gracia. El “nuevo hecho primitivo” en la última etapa del pensamiento biraniano es la vida espiritual.

<sup>89</sup> Cf. Henry, 120.

<sup>90</sup> Cf. Henry, 236.

En consecuencia, Henry reconoce que hay una clara diferencia existencial entre el acto de escuchar el sonido y el acto de proferir el mismo sonido, pero considera que tales actos tienen su lugar en el mismo medio ontológico y, por lo tanto, son ontológicamente homogéneos. Si no hubiese una subjetividad absoluta o un cuerpo originario subjetivo que subyaga a ambos fenómenos no sería posible el paso de la audición a la palabra, no podríamos repetir lo que hemos escuchado ni escuchar lo que hemos dicho. En cuanto al tema de la atención, el argumento es similar: “Entre el esfuerzo de inspiración deliberada y la aprehensión subjetiva involuntaria de un olor no hay diferencia ontológica esencial: *actividad y pasividad son más bien dos modalidades diferentes de un único y mismo poder fundamental que no es sino el ser originario del cuerpo subjetivo*”<sup>91</sup>. De hecho, afirma Henry, la homogeneidad ontológica entre la pasividad y la actividad es lo único que puede hacer posible su distinción. Esto significa que se lleva al plano de la ontología lo que antes había sido presentado como un fenómeno óptico y redefine la pasividad como la posibilidad originaria de desplegar todos los poderes del cuerpo, ya estén estos vinculados con una acción voluntaria y atenta o con una receptividad sensible o afectiva. La oposición entre pasividad y actividad es derivada y surge en la medida en que haya tenido lugar previamente, en un nivel primordial, una experiencia de la pasividad que le proporcione el contenido fenomenológico a la vida íntegra del ego. El concepto de una “pasividad ontológica originaria”, apenas esbozado aquí, y ceñido casi exclusivamente a la descripción del “Yo puedo” corporal, es profundizado en *La esencia* y su estructura interna es especificada a raíz de la pregunta por el origen de la revelación. Sobre esto volveremos en seguida, luego de abordar el lugar de la pasividad en la fenomenología.

b. La pasividad en la fenomenología: Husserl y Merleau-Ponty

La filosofía ha insistido constantemente en el privilegio de la actividad del sujeto tanto en el proceso cognoscitivo como en las tomas de decisión en el terreno práctico. La oposición entre la razón teórica autónoma y la recepción de estímulos

<sup>91</sup> Henry, 229.

externos, junto con el contraste entre las tendencias y la razón práctica pura, se cristaliza en la filosofía moderna dejando a la pasividad del lado de la irracionalidad o de lo ingobernable. Desde el punto de vista de la filosofía práctica, la contraposición es evidente: la contingencia, lo incalculable y lo perturbable que rodea al hombre ponen en jaque su potencia racional y le exigen una reconfiguración de sus facultades racionales, evitando recluirse así en el lugar del paciente.

La fenomenología reposiciona la pasividad como un tema fundamental e intenta explicar el papel que juega en la estructura fenomenológica del ego y del mundo. La pasividad toma aspectos muy disímiles pero, en principio, ya no está meramente reducida a ser una amenaza al poderío de la razón ni es aquello que debe ser vencido o superado. Esto se traduce en un florecer de nuevas temáticas, antes no tratadas explícitamente: la subjetividad encarnada en un cuerpo vivido, el habitar en un *Lebenswelt* determinado por sus tradiciones y habitualidades comunes y la influencia de los afectos, son algunas de las cuestiones que comienzan a cobrar protagonismo. En este apartado se realizarán algunas indicaciones en torno a las concepciones de la pasividad que pueden encontrarse dentro del contexto del pensamiento fenomenológico y que son, en mayor o en menor medida, directa o indirectamente, tratadas en la obra henriana. Con este objetivo en mente, nos referiremos así a la filosofía de Edmund Husserl y Maurice Merleau-Ponty. El objetivo de esta sección es establecer el estado de la reflexión en torno a la pasividad en la fenomenología para luego precisar en dónde radica la originalidad de la propuesta henriana.

Henry es sensible a los análisis en torno a la pasividad que Husserl llevó adelante. El filósofo alemán desarrolla amplios estudios sobre el tema, el cual comprende una gran diversidad de niveles de análisis, reunidos bajo una meta común: dar con las operaciones que no provienen del yo atento pero que fundan su actividad. La indagación en torno a la pasividad cobra una relevancia especial en la fenomenología husserliana a partir de 1917. En los *Manuscritos de Bernau*, escritos durante este y el siguiente año, Husserl comienza a desarrollar la perspectiva genética, encargada de describir la historia trascendental de la conciencia, tanto en lo que se refiere a la constitución de la conciencia o de la subjetividad concreta, como en lo que se refiere a la constitución de objetividades. Hasta entonces, el catedrático de Friburgo había emprendido sus investigaciones fenomenológicas desde una

perspectiva exclusivamente estática, la cual tenía como punto de partida los objetos ya constituidos y dados a un sujeto maduro. De este modo, los resultados del estudio sobre los distintos tipos de objetos y su ordenación en actos son tomados como un hilo conductor con el fin de dar con las operaciones subjetivas que se encuentran a la base de la constitución de los objetos y con el de especificar las variadas posibilidades de plenificación. Entonces, mientras que en el lado noemático nos encontramos con objetos ya acabados o devenidos, el lado noético muestra un polo vacío, fijo y siempre idéntico que efectúa actos de aprehensión. En contraposición, la fenomenología genética investiga la cadena de adquisiciones que están a la base de los actos constituyentes descritos por la fenomenología estática. Así, la investigación parte de lo descubierto por ésta y se remonta retrospectivamente a la génesis de cada constitución de sentido. Husserl se refiere pues al “doble rostro de la fenomenología” (*das Doppelgesicht der Phänomenologie*)<sup>92</sup>, sugiriendo que no se trata de un reemplazo de un método por otro sino de una complementariedad. De hecho, afirma, “lo fundante (*das Fundierende*) debe ser experimentado (*erfahren sein*) en el mundo acabado, para que lo fundado (*das Fundierte*) pueda ser experimentado”<sup>93</sup>.

Si bien la pasividad surge como tema una vez que Husserl formula la pregunta por el origen del sujeto activo, adulto y constituyente, dando así con las capas pasivas de la vida de la conciencia, eso no significa que el enfoque estático haya sido indiferente a los niveles pasivos de la conciencia. Por caso, en las *Lecciones fenomenológicas sobre la conciencia interna del tiempo* (en adelante, *Lecciones*), los análisis son de naturaleza exclusivamente estática, pues refieren a las operaciones actuales de la conciencia, pero describen las intencionalidades de tipo pasivo que están a la base de las síntesis temporales que organizan la estructura formal y acabada de una conciencia adulta entendida como un yo<sup>94</sup>. En otras palabras, los análisis estáticos permiten observar en qué medida los desarrollos históricos de la conciencia desvelados por la fenomenología genética configuran el centro pasivo del proto-yo que funda la actividad. De este modo, las dos perspectivas pueden alternarse en la evaluación de un mismo fenómeno.

<sup>92</sup> Hua XV, 617.

<sup>93</sup> Hua XV, 616.

<sup>94</sup> Cf. Andrés M. Osswald, *La fundamentación pasiva de la experiencia: Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*, Filosofía UC 03 (Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2016), 37-43.

Husserl reconoce dos grandes esferas de la pasividad: la pasividad primaria u originaria y la pasividad secundaria. La primera tiene lugar antes de que el ego realice cualquier tipo de acto e incluye: la auto-temporalización de la conciencia que hace posible la duración de toda donación en la conciencia; la pre-donación de los datos sensibles, los sentimientos e instintos originarios que componen el relieve afectivo del presente viviente, la institución de campos sensibles por medio de síntesis asociativas (contraste, semejanza), la formación de unidades sensibles complejas por medio de las proto-kinestesis y los nexos asociativos que despiertan las experiencias pasadas y predelinean las futuras<sup>95</sup>. Es decir, la pasividad primaria especifica los procesos inadvertidos que tienen lugar para que algo se dé a la conciencia y para que ésta se vuelva hacia los contenidos que ejercen cierto estímulo o atracción. Según Bruce Bégout, el estudio de las síntesis asociativas, es decir, del modo en que se preconstituyen los datos sensibles, es una manera dinámica de desmontar el esquema hylemórfico de la conciencia, “al conferirle a la hýle misma una potencia de autotransformación, una morphé propia, es decir, al reconocerle a los datos sensoriales una forma de intencionalidad específica”<sup>96</sup>, logrando de este modo una progresiva exteriorización de la hýle. Esto muestra que el camino de retroceso que toma Husserl no tiene como fin dar con el elemento simple y último que habita en la conciencia, sino descubrir los procesos sintéticos más elementales. Esto es así, según Victor Biceaga, porque “la conciencia es sintética de principio a fin”<sup>97</sup>.

Dentro de la esfera de la pasividad primaria, Husserl alude también a las estructuras que fundan la forma intencional de la conciencia. Es decir, se pregunta cuáles son los procesos pasivos que permiten el surgimiento de la relación bilateral entre el yo y lo extraño al yo. En el nivel más originario de la vida de la conciencia, podemos encontrar una formación preintencional en la que reina la indistinción entre las dos fuentes originarias de la constitución objetiva. Husserl escribe en manuscritos de los años treinta que la constitución del mundo se refiere a dos supuestos originarios: por un lado, un proto-yo (*Ur-Ich*) operante o yo originario y,

<sup>95</sup> Cf. Osswald, 55; Victor Biceaga, *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Contributions to Phenomenology 60 (Dordrecht; New York: Springer, 2010), xvii-xviii.

<sup>96</sup> Bruce Bégout, «Le sens du sensible. La question de la hylè dans la phénoménologie française», *Études phénoménologiques*, n.º 39-40 (2004): 35.

<sup>97</sup> Biceaga, *The concept of passivity*, xvi.



por otro, un no-yo originario (*urtümliches Nicht-Ich*) como proto-forma de la cosidad. Estos dos proto-fundamentos (*Urgründe*) son en realidad inseparables<sup>98</sup>. Las proto-vivencias de la conciencia en un nivel preintencional, que conforman a la vez su estrato fundante, refieren a una estructura originaria dentro de la cual todavía no hay una intencionalidad propiamente dicha sino un fluir de proto-instintos que se articulan en función de los sentimientos originarios de placer y dolor. Considerando esto, la primera forma de intencionalidad está dada por la distancia o la cercanía que se da con respecto a la satisfacción de esos instintos.

Dentro de la pasividad secundaria, podemos señalar todas aquellas experiencias pasadas que quedaron sedimentadas en la conciencia y que motivan un acto presente. Nos referimos con esto fundamentalmente a las habitualidades que se configuran a partir de nuestros desarrollos anteriores pero que permanecen en la vida de la conciencia sin que nosotros podamos moldearlas. También forma parte de la pasividad secundaria el horizonte de expectativa que prefigura la experiencia futura.

Como se advierte, el camino que traza Husserl parte de una pasividad no-intencional, en el marco de la cual no hay una constitución objetiva sino un fluir de instintos originarios, y continúa hacia la esfera de la pasividad intencional donde hay una distinción entre el yo y el no-yo. Esta continuidad entre pasividad no-intencional y pasividad intencional no es vista con buenos ojos por Henry: "Husserl ha desconocido la esencia más originaria de la pasividad. No existe relación alguna entre una pasividad que adquiere su condición última en la intencionalidad y otra cuya posibilidad fenomenológica la excluye ineludiblemente"<sup>99</sup>. Para Henry, esta última pasividad, más originaria, invisible e inextática caracteriza la auto-revelación de la conciencia y se distingue tajantemente de la pasividad intencional, en virtud de la cual la conciencia absoluta, en su nivel más básico, otorga tiempo a sus vivencias y a sus correlatos. Husserl reúne la intencionalidad y la pasividad bajo el concepto de síntesis pasiva, llevando, a los ojos de Henry, la ruinosa indistinción de los dos modos de fenomenización hasta su culmen. Lo que se encuentra a la base de esta crítica es el hecho de que Henry sostiene una idea estricta de síntesis, según la cual, ella siempre supone una acción intencional del ego. Según esta idea, la síntesis

<sup>98</sup> Cf. Hua Mat VIII, 199.

<sup>99</sup> Henry, *Encarnación*, 82.

sólo puede ser ejecutada por el yo despierto y activo que se despliega intencionalmente. En las palabras del filósofo francés, “por originales, pasivas o anteriores al ego que sean —de modo que el ego mismo venga a estar constituido por ellas—, estas síntesis no son menos intencionales, su estructura fenomenológica es incompatible con la de la impresión”<sup>100</sup>. En suma, mientras que la filosofía husserliana admite una forma intencional y sintética de la pasividad, la pasividad henriana se presenta como absolutamente ajena a la distancia intencional y a las operaciones sintéticas.

Otra concepción sobre la pasividad discutida por Henry es la de Maurice Merleau-Ponty. Es conocido el prólogo a la segunda edición de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, en el cual Henry escribe:

[esta obra] no debe nada a las investigaciones contemporáneas de Merleau-Ponty, las cuales yo desconocía en ese momento. Además difieren por completo. Si el cuerpo es subjetivo, su naturaleza depende de la de la subjetividad (...) La corporeidad es un *pathos* inmediato que determina nuestro cuerpo de arriba abajo antes de que este llegue siquiera a pisar el mundo<sup>101</sup>.

Es probable que “ese momento” al que se refiere Henry sean los últimos años de la década del cuarenta, durante los cuales redacta la obra mencionada, y no el año de su publicación, 1965, puesto que ya en *La esencia*, publicada en 1963, Henry alude concretamente a la obra merleauPontiana. A estas alusiones nos referiremos en breve.

El concepto merleauPontiano de pasividad comienza a perfilarse en *Fenomenología de la percepción*. Allí puede rastrearse la presencia de elementos husserlianos y, particularmente, una profundización de las principales tesis del segundo libro de *Ideas*, “Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución” (en adelante, *Ideas II*). En este sentido, la pasividad alude fundamentalmente a la modalidad de acuerdo con la cual se configura el esquema corporal, entendido como la composición de habilidades motrices y aprendizajes adquiridos que determinan toda experiencia nueva. El cuerpo actual se apoya, entonces, en el cuerpo habitual

<sup>100</sup> Henry, 82.

<sup>101</sup> Henry, *FFC*, 21.

pasivo y anónimo que se configura como un esquema corporal. Así, “nuestra existencia abierta y personal reposa sobre una primera base de existencia adquirida y coagulada. Pero no podría ser de otra manera si somos temporalidad porque la dialéctica de lo adquirido y del porvenir es constitutiva del tiempo”<sup>102</sup>. Esta tensión entre lo adquirido en el pasado y lo esperado en el futuro constituyen, según Graciela Ralón, la forma más acabada de la paradoja de la existencia, entendida como tensión entre pasividad y actividad, en la medida en que “el sujeto no es el autor del tiempo porque el fluir temporal no surge ante su impulso, pero tampoco lo padece porque la temporalización le permite alcanzar la existencia personal”<sup>103</sup>. Ningún acto puede ser reducido absolutamente a su novedad ni ninguna percepción a aquello que efectivamente hace visible. Por lo tanto, la pasividad alude al ser-en-el-mudo, pero no sólo refiere al cuerpo habitual sino también a la cultura, el lenguaje, la religión, las costumbres, etc. La pasividad, en suma, “no es la recepción por parte nuestra de una realidad ajena o la acción causal del exterior en nosotros: es un investir, un ser en situación, ante el cual no existimos, que perpetuamente recomenzamos y que es constitutivo de nosotros mismos”<sup>104</sup>.

Esto último se vincula con el segundo texto en el que encontramos importantes referencias al concepto de pasividad, *Lo visible y lo invisible*. Lo que excede mis posibilidades de captación, lo que está ausente, no conduce a la postulación de un realismo ingenuo, sino que lleva al reconocimiento de un halo de negatividad en el corazón mismo del hombre. Por consiguiente, Merleau-Ponty afirma que lo negativo no es algo que es positivo desde otra perspectiva o en otro tiempo sino que es un “negativo verdadero” por donde se cuele la naturaleza. Esto alude a la paradoja enunciada en la última sección de *Lo visible y lo invisible*, “El quiasmo, el entrelazo”. Esta paradoja explicita la situación inapresable y enigmática que caracteriza la relación entre el sujeto y el objeto, precisamente, la relación entre un mundo de cosas que aparece como trascendente a mí (perspectiva del objetivismo) y una trascendencia que es, al fin de cuentas, únicamente una

<sup>102</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes (Barcelona: Planeta Agotini, 1985), 439.

<sup>103</sup> Graciela Ralón de Walton, «La paradoja pasividad-espontaneidad en la filosofía de Merleau-Ponty», *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía* VI (2001): 117.

<sup>104</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 435.

trascendencia para mí (perspectiva del subjetivismo). En ese contexto, Merleau-Ponty escribe:

Lo visible alrededor de nosotros parece descansar en sí mismo. Es como si nuestra visión se formara en su centro o como si hubiera entre él y nosotros una intimidad tan estrecha como la del mar y la playa. Y, sin embargo, no es posible que nos fundamos en él, ni que él pase a nosotros, porque entonces la visión se desvanecería en el mismo momento de hacerse, por desaparición del vidente o de lo visible<sup>105</sup>.

Para abordar esta relación tan estrecha, Merleau-Ponty refiere a la cuestión de la reversibilidad entre lo tocante y lo tocado, o entre lo sintiente y lo sensible del cuerpo propio. La carne del cuerpo, nombre que recibe la instancia percipiente, posee dos dimensiones: en tanto cuerpo sintiente, remite a la instancia fundadora, y en tanto cuerpo sensible, remite a una instancia fundada y deviene, en tanto es sentido por mi cuerpo propio sintiente, una prolongación del mundo. Así, el cuerpo pertenece al orden de las cosas, y el mundo es carne universal: "(...) las cosas son la prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo es la prolongación del mundo, por medio de él el mundo me rodea"<sup>106</sup>. Que las cosas sean la prolongación del cuerpo, y el cuerpo la prolongación de las cosas, implica un uno-en-otro o entramado (*Ineinander*), una relación envuelto-envolvente por parte de cada uno de los términos de la relación. Hay así un entrelazamiento entre lo invisible y lo visible que implica también un entrelazamiento entre lo pasivo y lo activo. La actividad es idénticamente pasividad. En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty sostiene que:

El quiasmo, la reversibilidad, es la idea de que toda percepción está acompañada por una contra-percepción (oposición real de Kant), es acto de dos caras, ya no se sabe quién habla ni quién escucha. Circularidad hablar-escuchar, ver-ser visto, percibir-ser percibido (es ella que hace que nos parezca que la percepción se produce *en las cosas*) – *Actividad = Pasividad*<sup>107</sup>.

<sup>105</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2010), 119.

<sup>106</sup> Merleau-Ponty, 225.

<sup>107</sup> Merleau-Ponty, 233.

Esta comprensión de la relación entre pasividad y actividad es solidaria con la paradoja que se presentó arriba: la experiencia es el mundo, es la apertura a la trascendencia y el mundo es esa experiencia; tesis que, por otro lado, pone en contexto la sentencia merleauPontiana de que es imposible separar mundo y conciencia y, por lo tanto, no se puede realizar la reducción fenomenológica de manera completa. En otras palabras: “Por estar en el mundo estamos *condenados al sentido*; y no podemos hacer nada, no podemos decir nada que no tome un nombre en la historia”<sup>108</sup>.

Una de las referencias más importantes que podemos hallar en la obra de Henry al concepto merleauPontiano de pasividad merece ser copiada *in extenso* a continuación:

A decir verdad, cuando Merleau-Ponty nos habla de «esta existencia corporal que brota a través mío sin mi complicidad», de «esta corriente de existencia dada de la cual nunca sabemos si las fuerzas que nos llevan son las suyas o las nuestras», el poder de verdad que habita estas proposiciones y que genera nuestra adhesión, se refiere quizás a proposiciones radicalmente diferentes de aquellas que reclama Merleau-Ponty. Porque la pasividad fundamental e insuperable que encontramos aquí [en el texto que Henry escribe] no es el delicado despliegue de un mundo, el libre pro-yecto de un horizonte, el sobrepasamiento perpetuo, la negatividad, la imaginación, la posibilidad, esta pasividad no es, como lo cree Merleau-Ponty, extraña a la ipseidad, bien al contrario ésta se hunde en ella y la define<sup>109</sup>.

Como se deriva de este fragmento, la complementariedad entre pasividad y actividad no contenta en absoluto a Henry. Éste considera que su coterráneo finalmente subordina la pasividad, es decir, la negatividad que habita en el hombre, a los actos de libertad, en la medida en que la existencia en el mundo consiste en captarme a distancia de la negatividad que opaca mi existencia y “realizarme en calidad de yo”<sup>110</sup>. Para Henry, la pasividad no es algo a ser superado, no es aquello

<sup>108</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 19.

<sup>109</sup> Michel Henry, «Le concept d'âme a-t-il un sens?», en *Philosophie de la vie*, vol. I: De la phénoménologie (Paris: Presses universitaires de France, 2003), 36-37. Por eso, si bien Henry acepta la tesis merleauPontiana que considera la relación entre la mano izquierda y la mano derecha de un mismo cuerpo propio como una relación quiasmática, considera que Merleau-Ponty, “de manera tan subrepticia como ilegítima, ha procedido a la extensión al mundo entero de la relación tocante/tocado, característica del cuerpo propio y que nunca se produce más que en él” Henry, *Encarnación*, 152.

<sup>110</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 435.

que nos define positivamente sólo en la medida en que es dominada, sino la materia fenomenológica de la subjetividad misma. Por ese motivo, la caracterización merleau-pontiana del cuerpo habitual como un saber latente y preconsciente que nunca está verdaderamente en posesión de sí y queda siempre en una oscuridad, es la expresión de una confusión que Henry se va a esforzar en desterrar: la pasividad como sinónimo de opacidad. Por eso, afirma también a comienzos del § 54 de *La esencia* que “la tesis según la cual «se siente» («*on sent*») es ontológicamente absurda”<sup>111</sup>. La “pasividad ontológica originaria”, noción fundamental en *La esencia*, se opone así a la oscuridad que Henry rastrea en el pensamiento biraniano bajo la idea del silencio del “Yo puedo” o en el “*on sent*” merleau-pontiano. Asimismo su primordialidad ontológica y fenomenológica, es decir, el hecho de que ella funda la revelación y es, en sí misma, experienciable, no es el resultado de una constitución sino que escapa a todo proceso sintético y a toda dualidad.

## § 5. La pasividad de la esencia como no-libertad en *La esencia de la manifestación*

Una de las definiciones más precisas de la pasividad que proporciona Henry se relaciona inmediatamente con una idea clave en *La esencia*, la no-libertad. En el § 37 escribe:

Lo que no tiene ya ningún poder respecto de sí y de su propia realidad revela ser en su naturaleza más íntima esencialmente pasivo. *La pasividad es la determinación ontológica estructural de la esencia originaria de la revelación, es decir, del ser mismo considerado en su realidad interna como fundamentalmente determinado en sí por la esencia de la no-libertad*<sup>112</sup>.

Reparemos aquí en que la esencia de la revelación es presentada por medio de la negación de dos notas, por lo demás, intrínsecamente emparentadas: la esencia no tiene poder ni libertad. Esta falta de poder y de libertad son las particularidades que,

<sup>111</sup> Henry, *EM*, 456 (599).

<sup>112</sup> Henry, *EM*, 289 (366).

a pesar de expresarse de modo negativo, definen la pasividad de la esencia en su positividad.

En primer lugar, la esencia carece de poder y, consecuentemente, de toda potencialidad posible. Es, por lo tanto, pura actualidad. Esto también puede expresarse diciendo que a la esencia le falta la negatividad que está siempre supuesta en un poder, en un deseo o en una acción, es decir, ese vacío que nos enfrenta a una irrealidad, a algo que no es pero puede ser. Esto significa que la esencia no posee ningún elemento extraño a ella ni necesita de uno para realizarse. La esencia —veremos el funcionamiento de esta tesis en el próximo capítulo— está desde siempre realizada y es ajena a todo proceso de cumplimentación. Por eso, puede añadirse también que la esencia no tiene poder porque es pura simplicidad, unidad y coincidencia consigo misma. En este sentido, escribe Henry: “la esencia no quiere nada, no se propone nada. No tiene proyecto ni deseo. Porque no quiere nada, porque no tiene ni proyecto ni deseo, porque no hay en ella nada de lo que esté separada, también todo en ella es reposo; ella es, en esta ausencia de perturbación, sin nada que la divida, la calma de su absoluta simplicidad”<sup>113</sup>. En segundo lugar, la pasividad de la esencia es también la no-libertad. Ahora bien, ¿de qué no es libre la esencia? Si entendemos que todo poder supone una distancia, una cisura en el ser mismo, un cierto sobrepasamiento de lo actual, entonces la esencia no tiene libertad para poder. La esencia es incapaz de vivir en la no-adequación, en la no-coincidencia del ser consigo en la totalidad de su realidad. En suma, el poder que le falta a la esencia es el poder de escaparse o “liberarse” de sí<sup>114</sup>.

La esencia está anclada en una imposibilidad de arrancarse de sí, de separarse de sí, lo cual es entendido por Henry como una carga, como una impotencia insuperable, pero a la vez como la mayor de las libertades, pues, por un lado, implica el rechazo de la imposición de una exterioridad y, por otro, la sitúa en posesión de sí. Esto debe entenderse adecuadamente: cuando se afirma que ese lazo

<sup>113</sup> Henry, 280 (353).

<sup>114</sup> Dado que la libertad supone el intento de su ejercicio por medio de una acción, la percatación de la imposibilidad de esta actividad, es decir, la percatación de la radical impotencia que define la esencia, constituye la pasividad en su sentido más amplio. Es evidente la presencia de un problema en la filosofía henriana, el cual cumple un papel relevante en la presente tesis: si la característica esencial de la esencia de la revelación es su no-libertad pero ésta supone el intento frustrado del ejercicio espontáneo de sus poderes, entonces resulta que más originaria que la no-libertad es la libertad. Este absurdo, quizás uno de los menos explorados en la filosofía de Henry, recibirá un tratamiento detallado más adelante. Ver capítulo 8.

pasivo consigo mismo no puede ser roto hay que subrayar que no es la existencia física y espiritual la que no puede ser involuntaria o voluntariamente interrumpida —pues esto naturalmente puede hacerse— sino la relación pasiva que se mantiene con uno mismo, en tanto es justamente eso lo que define la subjetividad en la filosofía de Henry, a saber, la experiencia pasiva de sí mismo.

Esta pasividad no supone ya la receptividad de la alteridad o la indiferencia ante algo heterogéneo, características recurrentes en la concepción tradicional, ni se enuncia en el contexto de una relación con la actividad (ya sea ésta de total oposición o de complementación), tal como quedó establecido en el apartado previo. Para decirlo de algún modo, Henry describe una pasividad desde adentro. Por eso estamos de acuerdo con Natalie Depraz, cuando sostiene que Henry postula una pasividad “no-dual”, la cual, según la autora, está emparentada con el pensamiento místico de Meister Eckhart<sup>115</sup>. Ésta sostiene que la pasividad no-dual prescinde de una oposición entre dos elementos, uno que afecta y el otro que es pasivamente afectado y que tampoco implica una sustancialización. En *La esencia*, por lo tanto, la pasividad no implica la separación entre algo afectante y algo afectado, sino que es, en definitiva una auto-afección. Por lo tanto, en lugar de aludir a los procesos más oscuros e inalcanzables de la subjetividad, la pasividad mienta en realidad lo más transparente, lo más inmediato, es decir, la inmanencia.

## § 6. Análisis metodológico-estructural de la esencia de la revelación como inmanencia

En este párrafo se abordará el vínculo entre la forma o estructura que detenta la inmanencia y la “vía de acceso” que Henry reconoce para ella.

<sup>115</sup> Natalie Depraz, «En quête d’une métaphysique phénoménologique: la référence henryenne à Maître Eckhart», en *Michel Henry, l’épreuve de la vie: actes du Colloque de Cerisy, 1996*, ed. Alain David y Jean Greisch, La nuit surveillée (Paris: Cerf, 2001), 255-80. Allí la autora francesa distingue cinco elementos de inspiración eckhartiana que definen la pasividad henriana en *La esencia*. Ellos son la pobreza (entendida como desnudez y nadificación del sí mismo, de cualquier identidad o diferencia que éste pueda tener), el desinterés (la esencia no tiende ya hacia la trascendencia, no proyecta nada, no desea nada), la soledad (entendida como la inmediata relación de la esencia consigo misma y la exclusión de todo elemento ajeno a ella), la simplicidad (como unidad y plenitud) y la no-libertad (como la imposibilidad de la esencia de escaparse de sí). Este último carácter es tomado en esta investigación como el fundamental, siguiendo las indicaciones de Henry al respecto. Estas cuestiones y, particularmente la presencia del pensamiento eckhartiano en Henry, serán retomadas en el capítulo 6 a propósito de los conceptos de nacimiento y temporalidad.



Retornamos, entonces, al problema del método pero ahora para ver qué lugar ocupa en el seno del desarrollo de la filosofía temprana de Henry. Si el movimiento de retirada hacia la esencia de la revelación supone un proceder reductivo, entonces no parece ser demasiado arriesgado suponer que se trata de un abandono de una esfera, cuyo aparecer se advierte desde el comienzo. Jean-François Lavigne señala a propósito de esto que “lo que primero llevó a Henry a articular su descubrimiento fenomenológico fundamental de la inmanencia, como auto-afección originaria y *Esencia* en *La esencia de la manifestación*, se basó precisamente en el análisis de las condiciones trascendentales de posibilidad de la trascendencia”<sup>116</sup>. El análisis al que alude Lavigne condujo a Henry a la conclusión de que “la manifestación de la trascendencia no es obra de la trascendencia misma”<sup>117</sup>. Esto significa que la manifestación del mundo se sostiene en que éste se aparece para algo que no es el mundo y que está por fuera del mundo, la conciencia, y que ésta, a la vez, sólo puede aparecer separándose de sí y objetivándose. Expresado más precisamente y con el vocabulario típico de la segunda sección de *La esencia*: la trascendencia se lanza hacia adelante, proyectándose en el afuera de sí, creando así el horizonte, el cual, en tanto primer plano de luz, constituye la dimensión efectiva de la fenomenalidad.

De este modo, la esencia de la manifestación, tal como fue concebida por la filosofía de la trascendencia<sup>118</sup>, sólo se manifiesta bajo la forma del horizonte puro que ella pone frente a sí, separándose de sí misma para siempre. Por lo tanto, la realidad de la trascendencia como condición de la formación del medio fenomenológico del ser permanece totalmente indeterminada, o lo que es lo mismo, obtiene la forma de aquello mismo que produce, es decir, el horizonte, llegando así a un absurdo insuperable. En estas páginas se anuncia también el *quid* de la propuesta henriana: “Al acto de poner delante de la trascendencia le falta, sin embargo, para ser real, la manifestación de sí”<sup>119</sup>. Este problema queda plasmado en lo que Henry caracteriza como “la paradoja de la filosofía de la trascendencia”: ésta, en lugar de captar la trascendencia, la presupone. Esta conclusión, alcanzada hacia

<sup>116</sup> Jean-François Lavigne, «The Paradox and Limits of Michel Henry's Concept of Transcendence», *International Journal of Philosophical Studies* 17, n.º 3 (2009): 378.

<sup>117</sup> Henry, *EM*, 224 (279).

<sup>118</sup> Con esta denominación Henry se refiere a la filosofía occidental en general desde su nacimiento en Grecia y encierra bajo ella, tanto la filosofía del ser como la filosofía de la conciencia. Sin embargo, el blanco concreto de sus críticas, fundamentalmente a lo largo de una importante parte de *La esencia*, es la filosofía heideggeriana.

<sup>119</sup> Henry, *EM*, 198 (244). Ver también el § 22 de *EM*.

la mitad de la segunda sección de *La esencia*, es el primer paso para la elucidación de la estructura de la inmanencia, cuyo desarrollo está presente en el resto del libro y en toda la obra de Henry, marcando además el hito fundamental que rompe con la fenomenología clásica. Así, este camino descubre la insuficiencia de la filosofía de la trascendencia y lleva, en consecuencia, a la consideración de la inmanencia como el verdadero fundamento del aparecer, en tanto ella se manifiesta sin ponerse a distancia, sin alienarse. A este punto de vista, que parte de la insuficiencia de la trascendencia para explicarse a sí misma y se refugia entonces en la inmanencia, es denominado por Lavigne punto de vista “lógico” y “conceptual”. En oposición, Lavigne menciona la perspectiva “ontológica”, según la cual la trascendencia o aparecer del mundo se muestra como secundaria con respecto a y fundada en la inmanencia. Esta revelación surgiría una vez que se profundiza en las características fenomenológicas de la estructura de la trascendencia. Para Lavigne, la contradicción parece entonces inevitable:

(...) con el fin de establecer su concepción totalmente *nueva* de la realidad absoluta (...) y de mostrarla paradójicamente idéntica a la *inmanencia* de la vida trascendental, el pensamiento de Henry permanece dependiente de un concepto de trascendencia clásico y ya *pasado de moda*, ¡cuya raíz es precisamente el mismo monismo ontológico clásico que su fenomenología radical de la vida invisible intenta superar!<sup>120</sup>

La perspectiva bautizada por Lavigne como “lógica” tendría como punto de partida un concepto de trascendencia acuñado justamente por el monismo ontológico que Henry intenta superar. Esta apreciación presenta dos inexactitudes. Por un lado, a ciencia cierta, no es el concepto de trascendencia lo que Henry intenta poner en cuestión sino la reducción del aparecer al aparecer trascendente. En otras palabras, la definición unilateral de la fenomenalidad. Por otro lado, la trascendencia no es, en realidad, un punto de partida válido para la propuesta filosófica henriana. A pesar de que parece un camino legítimo y transitado por el mismo Henry se puede

<sup>120</sup> Lavigne, «The paradox and limits», 381. Aparte de esta supuesta contradicción, Lavigne señala dos problemas, los cuales también trataremos en las páginas que siguen: cómo es posible partir del dato previo del mundo para luego presentarlo como una “nihilización” o “ilusión” y cómo pueden estar separadas la esfera de la trascendencia y a la esfera de la inmanencia implica si la primera depende de la segunda. Para Lavigne, esto último implica, que habría una fusión de ambas esferas.

recoger en *La esencia* una fuerte crítica a tal planteamiento. En efecto, no sería la única vez en la que Henry desarrolla ampliamente una teoría o un punto de vista para luego ponerlos en cuestión. Según Dufour-Kowalska, “[t]oda su vida, Henry permanecerá fiel a este principio: compartir una porción de un camino con el adversario antes de invertirlo y derribarlo”<sup>121</sup>. De hecho, el vocabulario con el que Henry se expresa en la primera y segunda sección de *La esencia* (“horizonte”, “trascendencia”, “receptividad”, etc.) es tomado del campo problemático de la filosofía de la trascendencia y de las filosofías del sujeto y utilizado para poner en práctica una de sus estrategias más recurrentes: el llevar al absurdo la teoría que se discute para así revertirla. Por así decir, Henry juega el juego de sus predecesores con el fin de demostrar sus fallas e invertir sus posiciones.

El carácter inmanente de la esencia de la revelación es complementado por otra nota definitoria de la esencia: ésta se oculta, es decir, se sustrae a la luz del mundo y, en consecuencia, cae en el “olvido”<sup>122</sup>. Lo que fue olvidado, dice Henry, ciertamente permanece de alguna manera latente. Sin embargo, esta indicación, que parece transmitir un mensaje esperanzador en la medida en que da una pista acerca de cómo habría de “recuperarse” la esencia, y que acaso fue el origen de las imprecisiones del diagnóstico de Lavigne, choca inmediatamente con la intransigencia henriana de la siguiente manera:

Al pensamiento que se mueve en general en la exterioridad, igual que al que, en el Re-memorial del ser que él cree auténtico, se da explícitamente como tema el objeto de la ontología, esta exterioridad misma se les escapa, en cambio, necesariamente y se les hurta por principio la condición más última de ésta. He aquí por qué y cómo el olvido es obra del pensamiento, por qué y cómo él es el olvido de la esencia: *porque el pensamiento se dirige hacia la exterioridad fuera de la cual se mantiene, en razón de su estructura misma, la esencia original de la presencia pura, la inmanencia*<sup>123</sup>.

<sup>121</sup> Dufour-Kowalska, *Michel Henry: passion et magnificence*, 6.

<sup>122</sup> Cf. Henry, *EM*, 371 (482).

<sup>123</sup> Henry, 372 (485). En la última sección de *EM*, Henry vuelve sobre esto a propósito de la filosofía kantiana y afirma: “Vemos de este modo en Kant, donde las condiciones de la fenomenalidad se comprenden explícitamente como la objetividad, que la problemática se muestra incapaz de determinar el ser de la conciencia original del ego, de su vida concreta, igual que, en general, de todo lo que se relaciona con la esencia, y en su pretendido rechazo de la especulación, recurre por el contrario a ésta para reconstruir como puede, tomando el sesgo de una moral precisamente especulativa, el reino de la realidad que presiente misteriosamente tras la apariencia. Pero esta realidad, puesto que es el producto de una construcción especulativa, se da finalmente como un trasmundo (...) *Pero lo invisible no es nada que esté más allá de lo visible, nada «trascendente»; es la*

Resulta entonces que el pensamiento siempre concibe la inmanencia como una otredad porque procede de acuerdo al ideal propio de su esencia, el de la representación, la cual supone una distancia que separa lo que mira de aquello que ha de aparecer, denominada por Henry simplemente “distancia fenomenológica”. El pensamiento no podrá nunca transformar el olvido de la esencia en su contrario sino que cuando lo intenta cae en un olvido aún más profundo. Es importante aclarar que por “pensamiento” Henry entiende, en el fondo, una variedad muy específica —o, mejor dicho, la forma particular que había tomado el pensar en Occidente—, a saber, “el pensamiento que no concibe para la fenomenalidad ninguna forma de realización que no sea la manifestación de un horizonte trascendente”<sup>124</sup>. Henry afirma que el presupuesto más antiguo y menos explorado de la filosofía tradicional coincide con la premisa del “pensamiento ordinario”, la cual consiste en la desastrosa confusión entre lo que aparece en el mundo y la esencia de todo aparecer concebible<sup>125</sup>. Esta caracterización es precisamente la del “monismo ontológico”, del cual también dice páginas más adelante, que es la “teoría del pensamiento”. Henry admite entonces que “*el trabajo metodológico de la fenomenología se interpreta, de entrada, a la luz de una filosofía de la trascendencia*” pero agrega que “la fenomenología recibe una significación radicalmente diferente cuando comprende que su tarea (...) es preguntarse si no existe *otro modo de revelación* cuya toma en consideración es lo único que puede introducirnos en el problema del fundamento”<sup>126</sup>. Con todo, la captación de aquel “otro modo de revelación” no puede ser entendida como el resultado de un “descubrimiento” o un “sacar a la luz”, pues la revelación original no está en realidad oculta sino que “está presente a ella misma en el seno de una experiencia interna trascendental que, en rigor, no se puede ni «obtener» ni «perder»”<sup>127</sup>. La esencia del aparecer es en realidad tan cercana y tan evidente que le pasa desapercibida al pensamiento, destinado a mirar en lontananza.

En suma, la cuestión no se dirime entre diversos modos de conducir el pensamiento, entre diversos “puntos de vista”. Por el contrario, el escollo al que

*esencia original de la vida, que cumpliéndose en una esfera de inmanencia radical, no se revela jamás a la trascendencia y tampoco puede mostrarse en ella*”. Henry, 432-433 (567-568).

<sup>124</sup> Henry, *EM*, 367 (377). Algunas páginas más tarde, Henry escribe: “*El monismo ontológico es la teoría del pensamiento*”. Henry, 373 (484).

<sup>125</sup> Cf. Henry, «Phénoménologie matérielle et langage (ou: pathos et langage)».

<sup>126</sup> Henry, *EM*, 58 (54).

<sup>127</sup> Henry, 58 (54).

conduce el intento de superación de la lógica del pensamiento le permite a Henry declarar esta empresa absurda en su totalidad y concluir que es necesario hallar una alternativa a ella. Esto es advertido por Anthony Steinbock, quien a partir de una descripción pormenorizada del significado del ocultamiento y olvido de la esencia, entendido como un “olvido ontológico”, es decir, esencial, llega a la conclusión de que la inmanencia no puede permanecer escondida,

(...) porque eso implicaría interpretar la inmanencia desde la trascendencia, sino que la inmanencia es dada en un modo que es enteramente diferente de la manifestación, a saber, como revelación. Por lo tanto, a pesar de que Henry expresa el no-olvido de la esencia en términos de pensamiento, en realidad está apuntando a otro camino (...) dado que hay una revelación de la inmanencia en lugar de manifestación, puede ser dado en el modo de ser “vivido” pasivamente, inmanentemente, como misterio<sup>128</sup>.

Henry desarma así el edificio de la reflexión filosófica: sirviéndose de ella, descubre su infertilidad para dar con la condición de la trascendencia, es decir, la inmanencia, y revela así otro camino, absolutamente opuesto a la lógica del pensar, el saber de la vida o como también lo presenta, el camino del “misterio” que es el camino de la pasividad. Las limitaciones del pensamiento son también advertidas por Henry cuando analiza la configuración del método de la filosofía trascendental, la cual reviste “la forma del análisis reflexivo y no puede, pues, más que proyectar, por medio de la intuición, las condiciones del objeto”<sup>129</sup>.

Esta duplicidad, la del pensamiento y la inmanencia es retomada con otro vocabulario en *La barbarie*, donde Henry presenta el saber de la vida y el saber de la ciencia (y de la conciencia) como diametralmente opuestos. Henry se vale del siguiente ejemplo para exponer su interpretación: un estudiante de biología que debe leer un libro sobre el código genético, usa sus manos para dar vuelta las hojas, mueve los ojos con la intención de recorrer con la mirada las líneas del texto, eventualmente deja la biblioteca cuando está cansado y retorna después de recobrar energía para continuar estudiando. Si nos preguntamos qué es lo que le permite al

<sup>128</sup> Anthony Steinbock, «The problem of forgetfulness in Michel Henry», *Continental Philosophy Review*, n.º 32 (1999): 282.

<sup>129</sup> Henry, *EM*, 383 (499).

estudiante conocer los fundamentos de la biología genética bajo ningún concepto podría admitirse que es su conocimiento de lo que es una célula, una cadena de ADN o una proteína, ni siquiera el libro del cual extrae esos conocimientos. Por el contrario, Henry sitúa a la base del saber de la conciencia (encargado de las constituciones objetivas a partir del material sensible y categorial) y del saber de la ciencia (en tanto forma más elaborada de la vida de la conciencia y ocupado en forjar conceptualizaciones e idealizaciones teóricas), el saber de la vida. En *La barbarie*, Henry apunta: “no es el saber científico el que permite adquirir el saber científico contenido en el libro; no es gracias a él por lo que mueve sus manos o sus ojos, o concentra su espíritu”<sup>130</sup>. Esto es así porque sólo en el saber de la vida hay una total identificación entre lo que aparece y su esencia, es decir, entre lo que se muestra y aquello que le permite mostrarse. El saber de la vida carece de la objetividad que define al saber de la ciencia. Si el saber incluido en el movimiento de las manos, y que hace a éste posible, tuviera un objeto, por ejemplo, las manos y su desplazamiento potencial, este movimiento no se produciría. El saber se quedaría inmóvil ante su objeto y no tendría cómo alcanzarlo.

## § 7. La relación inmanencia-trascendencia y la amenaza del “monismo inverso”

Se puede afirmar que Henry, en contra del monismo ontológico que solamente reconocía en la trascendencia la posibilidad de una manifestación, distingue dos modos contrarios del aparecer. El uno, el fundamental, atañe a la vida subjetiva —o, más tarde, a la Vida absoluta— y toma la forma de una donación inmanente, en la cual la condición de la manifestación y lo que se muestra como tal coinciden. El otro modo de manifestación atañe al mundo y supone una disociación entre lo que se manifiesta, i. e. el fenómeno, y la esencia de esa manifestación, i. e. el mundo en tanto horizonte. El fenómeno del mundo que se da sólo en la conciencia, es decir, lo “otro” del mundo, y el mundo son así absolutamente heterogéneos<sup>131</sup>. Los

<sup>130</sup> Henry, *La barbarie*, 27.

<sup>131</sup> También es posible afirmar que los modos de manifestación señalados no se corresponden con esferas diversas y separadas del ser sino que describen una duplicidad en el seno mismo de cada cosa que se muestra. Esto es, tanto la subjetividad como el mundo aparecen, primero, como interioridad (como afectividad e impresionabilidad respectivamente) y luego como exterioridad (como conciencia

errores de la filosofía señalados por Henry se apoyan principalmente en un intercambio ilegítimo entre ambos modos; particularmente, en la interpretación de la subjetividad según la lógica devastadora de la trascendencia que hacen de la subjetividad finalmente una aparición anónima, vaciada y abstracta, producto de la puesta a distancia con respecto de sí<sup>132</sup>.

Ahora estamos en condiciones de afirmar que uno de los aportes más importantes de la filosofía henriana, sino el más importante, fue el considerar la posibilidad de un tipo de manifestación, la manifestación pasiva e inmanente, que se muestre a sí misma sin necesidad de un contenido exterior de ningún tipo. Dicho concretamente, la subjetividad no requiere una intencionalidad que esté dirigida ya sea a un objeto exterior, ya sea a un contenido interior para manifestarse; no es primeramente una “conciencia-de”.

Uno de los problemas más debatidos entre los *scholars* es el vínculo que existe entre la absoluta unidad y simpleza de la esencia inmanente y la trascendencia que tal esencia funda, la que sin embargo, no le es esencial. Esta concepción radical sobre las condiciones de manifestación de la esencia del aparecer ha generado una serie de críticas que no puede pasar desapercibida. En líneas generales, pueden mencionarse dos enfoques, sin duda complementarios, sobre la problemática: en primer lugar, se le señala a Henry que la reducción a la interioridad y la declaración de la no intervención de la trascendencia en ningún plano de la inmanencia es de hecho absolutamente imposible (Barbaras); y en segundo lugar, se le objeta que, aun si se acepta la absoluta autonomía y unidad de la esencia inmanente, se volvería imposible la salida de la subjetividad hacia la exterioridad, hacia el enfrentamiento de algo que no es sí mismo. Esto conduciría, según algunos autores, a un idealismo subjetivo o a, como también aparece en la literatura, un “monismo inverso”, el cual postularía la atribución de fenomenalidad únicamente a las experiencias enmarcadas en el nivel de la inmanencia (Hanson, Rivera, Lavigne)<sup>133</sup>.

intencional y mundo). Cf. Jérôme Porée, «Le temps du souffrir: Remarques critiques sur la phénoménologie de Michel Henry», *Archives de Philosophie* 54, n.º 2 (1991): 213-40.

<sup>132</sup> Ver capítulo 1, § 3.

<sup>133</sup> Se pueden mencionar otros trabajos en donde se plantea el mismo problema. Emmanuel Falque, tomando una perspectiva similar a la de Barbaras, considera que Henry falla en poner en vinculación el cuerpo y la carne y que, por lo tanto, termina cayendo en un “monismo carnal”. Cf. Emmanuel Falque, «Y-a-t-il une chair sans corps?», en *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, ed. Philippe Capelle (Paris: Cerf, 2004), 125. Por su parte, Van Riet sostiene: “a pesar de que defiende una concepción dualista, nos parece que M. Henry no le

Empecemos por el primero de los problemas, el cual fue recogido en la literatura como el debate en torno a la relación entre auto-afección y hetero-afección<sup>134</sup>. Desde una perspectiva de corte merleau-pontiano, Renaud Barbaras considera que el vínculo entre el sujeto y el mundo es inquebrantable y que, por lo tanto, la donación a sí del sujeto ya comporta necesaria y efectivamente un paso por la exterioridad. Por lo tanto, en lugar de cuestionar el monismo ontológico, propone profundizarlo “no porque el sujeto estaría dado a sí mismo intencionalmente, a distancia, como Michel Henry lo pensaba, sino porque la venida a sí del sujeto en su ser subjetivo reposa sobre la apertura de la distancia del mundo y, en verdad, consiste en esta distancia. En otros términos, es la distancia la que comanda toda fenomenalidad (...)”<sup>135</sup>.

Barbaras basa sus críticas fundamentalmente en un análisis de la fenomenología henriana del cuerpo y denuncia su inconsistencia al momento de reunir en la esfera de la corporalidad la posibilidad de un cuerpo que conoce el mundo y un cuerpo que basa su experiencia de sí únicamente en una donación inmanente, dejando de lado todo elemento trascendente. El cuerpo estaría por principio habitado por una fisura: o bien se trata de un cuerpo que se conoce a sí mismo como conoce el mundo (la auto-percatación del cuerpo propio sería ya producto de la sensibilidad, y por lo tanto, de la distancia intencional) o bien se trata de una donación puramente inmanente, de acuerdo con la cual ya no se estaría hablando propiamente de un “cuerpo”, pues nunca podría ser “sentido”. Esto conduce, según el crítico, a una alienación insalvable entre el cuerpo entendido como cuerpo orgánico, que cede al esfuerzo del cuerpo subjetivo y el cuerpo subjetivo que se esconde ante todo intento de visibilización. En otras palabras: “La exploración de la mano descubriría un cuerpo, pero la mano no podría descubrirse

hace justicia a la trascendencia y profesa más bien un monismo ontológico, inverso al que él combate”. Georges Van Riet, «Une nouvelle ontologie phénoménologique: La philosophie de Michel Henry», *Revue philosophique de Louvain* 64 (1966): 456. Laoureux plantea la problemática en los siguientes términos: “El dualismo ontológico que quiere exponer con tanta fuerza, ¿no parece ser otro *monismo* donde sólo la inmanencia se proyecta en el ser, [y] la trascendencia en el no-ser?”. Sébastien Laoureux, «De l’auto-affection à l’auto-affection. Remarques sur l’expérience d’autrui dans la phénoménologie de Michel Henry», *Alter* 7 (1999): 153, nota 18.

<sup>134</sup> Cf. Roberto Walton, «Auto-affection et événement», *Revue internationale Michel Henry* 7 (2016): 19.

<sup>135</sup> Renaud Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, Passages (Paris: Les éditions du Cerf, 2016), 198.



a sí misma como lo que ella es, a saber, como parte del cuerpo”<sup>136</sup>. Habría así una disociación dentro de la dimensión de la corporalidad que no parece muy coherente sostener: mientras que lo sintiente sería del orden de lo inmanente, lo sentido sería del trascendente. El autor se opone a la concepción henriana y propone entender que esta división no sólo es insatisfactoria a nivel teórico sino que tampoco es posible, pues “el conocimiento de sí del sentir y el conocimiento del cuerpo por el sentir son indiscernibles, la autoafección es una heteroafección”<sup>137</sup>. Volveremos sobre estas observaciones al final del párrafo.

Los especialistas que tienen en cuenta el segundo problema señalan que la reducción radical llevada adelante por Henry conduce a un encierro insuperable. Jeffrey Hanson afirma que Henry se acercó peligrosamente a otro tipo de monismo, privilegiando la Parousía y su modo auto-afectante de fenomenalidad con respecto a los fenómenos y su pseudo-verdad<sup>138</sup>. No hay en realidad dos verdades para Henry, como lo presentaba al comienzo de *Yo soy la verdad*<sup>139</sup>, sino sólo una que merece ese nombre en sentido propio. El mundo, por el contrario, no sólo es incapaz de fundarse a sí mismo sino que además es falso e ilusorio. Esta apreciación también es defendida por Joseph Rivera quien presenta el mundo como un concepto demónico o nihilizado<sup>140</sup>. La reducción henriana es tan radical que se aleja del mundo de manera definitiva (si bien el mundo sigue estando allí, sin ningún motivo señalable), un tipo de reducción que Husserl nunca sugirió. En efecto, la reducción fenomenológica que encontramos en *Ideas I* consiste en una puesta entre paréntesis o desconexión de la tesis de la actitud natural que permite otorgarle al mundo una fundación válida y una legitimidad renovada. La inhabilitación (*disqualification*) del mundo, según Rivera, “implica una ruptura irrefutable con el mundo, la cual, por más improbable que suene, no aniquila ni niega el mundo. El mundo está siempre allí, según la estimación de Henry, acechando al sí-mismo interior como una amenaza contra la seguridad de la autopresencia (...)”<sup>141</sup>. De acuerdo con Rivera, Henry

<sup>136</sup> Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: J. Vrin, 1998), 142.

<sup>137</sup> Barbaras, 143.

<sup>138</sup> Hanson, «Phenomenology and Eschatology in Michel Henry», 164.

<sup>139</sup> Cf. Henry, *Yo soy la verdad*, 33.

<sup>140</sup> Cf. Rivera, *The Contemplative Self After Michel Henry*, 68-75, 136.

<sup>141</sup> Rivera, 139-140.

parecería estar afirmando que el mundo está allí pero que carece de relación con la esfera inmanente de la subjetividad.

Si bien en principio parece acertado pensar que la radicalidad de la reducción henriana supone también una radicalización de la distancia con respecto al mundo, eso es refutado si tomamos en cuenta algunas afirmaciones de Henry. Por ejemplo, la siguiente: “De la reducción radical a la inmanencia pura, no sólo es necesario decir que ella no olvida ni suprime nada sino también que únicamente gracias a ella, aquello que ha puesto entre paréntesis recibe sus propiedades particulares, mientras que el ver, la intuición, la evidencia dejadas a sí mismas no las explican en absoluto”<sup>142</sup>. Asimismo, y en varias ocasiones, Henry no arriesga una respuesta acerca del “por qué”<sup>143</sup> del mundo pero en absoluto lo califica como una “ilusión” ni conduce a un idealismo subjetivo como sugiere Lavigne en el texto ya aludido, del cual se reproduce un largo pero importante fragmento:

(...) si la fundación de Henry del aparecer exterior y mundano en la inmanencia es verdad, entonces *toda trascendencia es inmanente* –dado que el proceso de la proyección trascendental (o intencionalidad) es en sí mismo un proceso inmanente. Pero si toda trascendencia, en el sentido original de *La esencia de la manifestación*, resulta ser finalmente inmanente, entonces no será ni necesario ni correcto caracterizar el proceso de la vida como ‘inmanencia’: trascendencia e inmanencia deberían ser entonces vistas como fusionadas en un único proceso de fenomenalización. Pero esto significaría que ya no podríamos enunciar ninguna diferencia ontológica radical entre la realidad mundana y el ser de la vida. Como consecuencia de esta *homogeneidad ontológica* del mundo, como meramente apareciendo-como-trascendente y la vida afectiva como la *única* forma de realidad, nos quedaríamos con un *idealismo subjetivo*<sup>144</sup>.

Pero, ¿qué significa que Henry no da cuenta de la “realidad mundana”? ¿Qué es lo que se pretende de él cuando se le critica que hizo del mundo una nada o, como lo expresa Lavigne, que terminó fusionando el mundo con la inmanencia? Pensar que Henry debería dar cuenta del mundo “en tanto tal” es una exigencia que nada

<sup>142</sup> Henry, «Quatre principes de la phénoménologie», 92.

<sup>143</sup> En una entrevista, Henry declara: “Pero ¿por qué hay mundo? Lo ignoro. La fenomenología se contenta con describir”. Henry, *Entretiens*, 115.

<sup>144</sup> Lavigne, «The paradox and limits», 381-382.

tiene que ver con el contexto problemático de sus meditaciones sino que proviene de contextos tan infructíferos como el mismo realismo ingenuo. Una crítica de ese talante no es pertinente e ignora el sentido de la perspectiva trascendental que tanto Henry como gran parte de la fenomenología adoptaron. La adopción de la perspectiva trascendental lo exime de esa objeción, así como eximía a la fenomenología husserliana. Si Henry se refiere en algunos casos a la realidad del mundo como algo “ilusorio” o “irreal” ello sólo puede querer decir que tal mundo es una proyección o una alienación de la esencia de la vida, de la subjetividad, único *locus* en el que acontece la auto-afección originaria: “en el mundo no es posible ningún ser real, ningún ‘ente’ real. El aparecer del mundo es por ejemplo incapaz de diferenciar las cosas de las cuales habla el poeta de aquellas que me rodean en la pieza en la que leo (...) el contenido del mundo es la objetivación de la vida (...) la presentación mundana no es más que una re-presentación”<sup>145</sup>.

Por eso, es preferible abordar esta problemática siguiendo las apreciaciones que ofrece Gabrielle Dufour-Kowalska. Según la especialista, el *quid* de la cuestión radica menos en aclarar cómo la inmanencia puede alcanzar la trascendencia —como si se tratara de un mundo independiente— que en explicar cómo la trascendencia puede ingresar en la inmanencia, es decir, cómo en la vida interior del ego tienen efectivamente lugar experiencias que son vividas por el ego como experiencias de objetos que se presentan como separados de él, como enfrentándosele. En efecto, en el contexto de la elucidación de la esencia de la revelación, Henry apunta: “Esto no significa simplemente: todo lo que se relaciona con el ser trascendente, todo lo que se va a la exterioridad es exterior y como tal ajeno a la esencia; sino, más precisamente: *en la esencia* no hay nada exterior, nada ajeno”<sup>146</sup>.

La tarea de explicar cómo la trascendencia puede ingresar en la inmanencia debe tener en cuenta que la inmanencia no es un ente privilegiado sino una estructura, la cual justamente funciona como fundante de la fenomenalidad de todos los fenómenos. Esto es patente en el § 8 de *La esencia*, en el cual el filósofo comienza a esbozar algunos aspectos de su programa. Allí afirma:

<sup>145</sup> Henry, «Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir», 112.

<sup>146</sup> Henry, *EM*, 279 (352).

(...) la fenomenología es la ciencia de los fenómenos *en su realidad* (...) La reducción fenomenológica no pretende salvar determinados contenidos considerados como «ciertos», mientras que otros quedarían desechados o suspendidos. *La realidad que ella extrae como fundamento irreducible no es un fenómeno privilegiado, sino la esencia omnipresente y universal de todo fenómeno como tal*<sup>147</sup>.

Dufour-Kowalska condensa estas consideraciones en la máxima de que “la inmanencia es la inmanencia de la trascendencia” y a partir de ella le responde a Barbaras y a su reclamo de una inmanencia que no excluya la donación del mundo, destacando que:

(...) este es precisamente el caso de la inmanencia fundante, al mismo tiempo heterogénea y unida a la trascendencia con el fin de fundarla. El desconocimiento de esta relación con sus propiedades y sus metas explica la confusión, en la crítica de la inmanencia henriana, de la dualidad ontológica que a la vez opone dos órdenes distintos del ser, con un dualismo tan extraño a la intención del filósofo como el monismo de la manifestación trascendente que denuncia<sup>148</sup>.

Esto pone en jaque la crítica de Barbaras a la que hicimos referencia más arriba. Que el cuerpo cósmico sea tocado por el cuerpo orgánico (que, como ya sabemos, es uno con el cuerpo inmanente subjetivo) no significa que el cuerpo cósmico sea sentido como algo extraño, pues el “ser-tocado” del cuerpo cósmico sólo puede fundarse en la inmanencia entendida como auto-afección. Barbaras estaría entonces confundiendo la pasividad óptica con la pasividad ontológica originaria. Es decir, si bien el cuerpo

<sup>147</sup> Henry, 67 (64). El subrayado es nuestro.

<sup>148</sup> Dufour-Kowalska, *Michel Henry: passion et magnificence*, 53-54. Otros autores, además de Dufour-Kowalska, han señalado lo lejos que se encuentra Henry de plantear la distinción entre dos regiones del aparecer, o lo que es lo mismo, del ser. Tengelyi señala que el término “doble manifestación” “es engañoso porque sugiere que Henry es el defensor de un dualismo ontológico, lo que no es el caso. En realidad, él trata de reducir la dimensión del mundo enteramente a la dimensión de la vida, sosteniendo, al mismo tiempo, que la inmanencia es la esencia misma de la trascendencia”. László Tengelyi, «Selfhood, Passivity and Affectivity in Henry and Lévinas», *International Journal of Philosophical Studies* 17, n.º 3 (2009): 402. Jérôme Porée va un paso más allá y sostiene que “inmanencia y trascendencia no designan dos modos de manifestación independientes, sino dos puntos de vista diferentes sobre la esencia de la fenomenalidad”. Porée, «Le temps du souffrir», 224. Como ejemplo de la posición contraria podemos aludir a lo escrito por Haar, quien subraya en Henry la adopción de un dualismo ontológico: “el corte de lo interior y de lo exterior, de la inmanencia y la trascendencia, de la conciencia y del mundo, del sentimiento y de la representación, del sujeto y de su proyección deformada en la objetivación — este corte es tomado como un presupuesto inatacable y jamás puesto en cuestión”. Michel Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), 127.

*es tocado* y, por lo tanto, pasivo en un sentido existencial, eso no implica que carezca de una instancia originaria de fenomenalización, la cual precisamente es la que posibilita la experiencia de “ser tocado”.

El despliegue de la trascendencia a partir de la inmanencia ocurre entonces como un ocultamiento de la esencia en la exterioridad, como aquello que denominamos el “olvido de la esencia” o, según Steinbock, el “olvido ontológico”, de manera tal que el aparecer visible le prohíbe al aparecer invisible contar como un campo del aparecer. Esto no significa, sin embargo, que la manifestación ekstática carezca de una realidad por sí misma. Por el contrario, dice Henry,

(...) la fenomenología del mundo tiene su derecho propio. Hay en Husserl y en Heidegger extraordinarias descripciones de este mundo, pero su fenomenología es unilateral. Ahora bien, si no podemos ver la vida es porque la experimentamos. Yo trabajé tempranamente sobre otra región. Mi progreso fue descubrir una fenomenalidad que no es del orden de la exterioridad pero que nos habita a pesar de que no podamos verla, una fenomenalidad invisible<sup>149</sup>.

Así, tanto la trascendencia como la inmanencia designan dos estructuras del aparecer, pero no mientan dos sectores del ser opuestos como si fueran dos “realidades” divergentes. La radical separación entre el *milieu* de la manifestación y aquello que ha de manifestarse es el principal error de la filosofía desde la Grecia clásica. La preeminencia que se le dio a este tipo de separación condujo, según Henry, a la fijación de un modelo representacionista del yo. La reducción de la conciencia a la distancia significa que la conciencia sucumbe finalmente a la lógica nihilista del ékstasis: en el análisis final, la conciencia no es nada más que una mera consecuencia de la distancia. Henry, en contraposición, busca fundar la conciencia con independencia de toda estructura trascendente, es decir, en su fenomenalidad autónoma, que como veremos, es entendida como afectividad.

<sup>149</sup> Henry, *Entretiens*, 130.

## Capítulo 3

### La afectividad

#### § 8. Sentido amplio y sentido estrecho de la afectividad

Quizá la noción de “afectividad” sea la que más relevancia posee en *La esencia*. Es, de hecho, la que protagoniza la última sección y lleva la obra hasta su culminación. Ella designa la naturaleza auto-manifestante de las vivencias, es decir, el hecho de que cada vivencia se siente a sí misma y es afectada, no por otra cosa, sino por ella misma, permitiendo de este modo que ella misma pueda aparecer. La afectividad no alude así a un algo determinado, sino que muestra el aparecer puro, la pura forma fenomenológica originaria. Como se advierte, con la afectividad se ingresa ya definitivamente en el examen de la subjetividad y ella lidera la batalla herriana contra el subjetivismo al que se aludió al final del primer capítulo.

Vale resaltar que el concepto de auto-manifestación ínsito en la afectividad es muy distinto del concepto reflexivo de auto-manifestación que alude a la percatación de la pertenencia de los actos que llevo adelante a una misma esfera yoica, es decir, a mi yo. Para tomar un ejemplo cualquiera, pensemos en la ingesta de una naranja. De manera inmediata y natural, mi conciencia está dirigida hacia el sabor, el color, la textura y el olor de esa naranja. En un segundo momento puedo tomar conciencia del acto singular de estar comiendo una naranja y de que tal acto pertenece a mi yo como polo de irradiación de actos. Estas son vivencias de la

conciencia que nada tienen que ver con la afectividad auto-afectante a la que se refiere Henry. La afectividad en el sentido henriano es precisamente la condición de posibilidad de que yo efectivamente pueda volverme sobre la fuente de mis actos y de que haya en general un “sí” sobre el cual volverme que haya hecho o “sentido” la experiencia de comer la naranja. Como lo expresa Zahavi, tomando expresiones provenientes de la filosofía de la mente pero pertinentes en este contexto, “todas las experiencias conscientes están esencialmente caracterizadas por el hecho de que tienen un ‘sentir’ subjetivo, esto es, una cierta cualidad de ‘cómo se siente’ (*‘what it is like’*), o cómo se ‘siente’ tenerlas (*or what it ‘feels’ like to have them*)”<sup>150</sup>. Estas descripciones contribuyen a resaltar la naturaleza dinámica y continua de la afectividad que está ausente de la concepción tradicional de la auto-captación, según la cual ésta consiste en la relación entre mi sí-mismo como sujeto y mi sí-mismo como objeto, como un ente.

Es evidente la familiaridad entre la afectividad y la auto-afección descrita en el capítulo anterior, pero su relación no es de absoluta equivalencia. Henry llega a la sección IV de *La esencia*, titulada “Interpretación fenomenológica fundamental de la esencia originaria de la revelación como afectividad”, con la certeza de que la manifestación del fundamento de la revelación está dada de manera autónoma, invisible e inmanente pero aun con una preocupación capital: lo invisible, entendido como la revelación de la esencia en la Noche que se sustrae a la luz de la trascendencia, no parece ser “más que la negación formal y vacía de este mundo que es el nuestro, y de la manifestación que lo constituye”<sup>151</sup>. Por eso, Henry se pregunta: ¿puede lo invisible referirse a un contenido manifiesto? Ante ese interrogante, el autor llega a la afirmación de que la auto-afección, 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 su efectucción en la afectividad. Así, Henry sostiene que “la afectividad es la esencia de la auto-afección, su posibilidad no teórica ni especulativa sino concreta, la inmanencia misma captada ya no en la idealidad de su estructura sino en su efectucción fenomenológicamente

<sup>150</sup> Dan Zahavi, «Michel Henry and the phenomenology of the invisible», *Continental Philosophy Review* 32 (1999): 227.

<sup>151</sup> Henry, *EM*, 435 (571).

indudable y cierta”<sup>152</sup>. En suma, mientras la auto-afección describe la estructura ontológica de la esencia de la revelación, la afectividad alude a su carácter fenomenológico.

Además de cumplir con la realización efectiva de la auto-afección, la afectividad proporciona la estructura que permite todo tipo de afección<sup>153</sup> y, por lo tanto, todo fenómeno y toda representación en general<sup>154</sup>. La consideración de la afección, entendida como “el surgimiento inmediato de un dato y, precisamente, su pre-donación pasiva, tal como se cumple con anterioridad a toda operación de conocimiento”<sup>155</sup>, nos permite determinar cuál es el dato afectante originariamente primero de la subjetividad, cuál es su origen y de qué modo esa afección configura la vida en general.

Como ya se dijo, Henry desarrolla su filosofía de la inmanencia a partir de la reducción de la trascendencia a la inmanencia y por eso, una parte importante de su argumentación consiste en diferenciar la afectividad de otros niveles tradicionalmente asociados con la manifestación. En primer lugar, afirma que ella nada tiene que ver con el sentido interno, entendido como el horizonte puro de tiempo que hace posible la aparición de la objetividad. Esto es así, puesto que el acto que forma el horizonte (en lenguaje kantiano, la imaginación trascendental), antes de recibirlo y también de formarlo, se recibe él mismo, de modo que esta recepción de sí asegura su posibilidad última<sup>156</sup>. En segundo lugar, la afectividad se distingue

<sup>152</sup> Henry, 440 (577-578). Repárese en que aquí, como en muchas otras ocasiones, el término “esencia” es empleado por Henry para designar la posibilidad fenomenológica concreta de un fenómeno cualquiera. No está entonces ligado a la concepción tradicional, según la cual la esencia es justamente aquello que es ontológicamente anterior a cualquier determinación particular.

<sup>153</sup> Cf. Henry, 536 (706).

<sup>154</sup> Cf. Henry, 444 (583). “La afectividad constituye no un contenido de la experiencia, sino su forma, la forma de toda experiencia posible en general, la fenomenalidad misma *como condición de todos los fenómenos, significa que la afectividad no es un fenómeno, algo que se manifiesta: es la manifestación misma y su esencia*”. Henry, 507 (667).

<sup>155</sup> Henry, 437 (574).

<sup>156</sup> Cf. Henry, 439 (576). El impacto que tuvo en Henry la lectura de *Kant y el problema de la metafísica* no puede ser subestimado. Cf. Mario Lipsitz, «Sur Kant et le problème de la métaphysique dans *L'essence de la manifestation*», en *Michel Henry*, ed. Jean-Marie Brohm y Jean Leclercq, *Les Dossiers* (Lausanne [Suiza]: L'Age d'homme, 2009), 281-90. En lo estrictamente temático, la lectura crítica del libro de Heidegger lo llevó a Henry a cuestionar la originariedad del horizonte de mundo desplegado como temporalidad. Pero en lo formal, el impacto es tan importante o aun mayor puesto que determina el modo mismo en el que Henry hace filosofía. Henry toma del filósofo alemán la estrategia de la “repetición” (*Wiederholung*), consistente en retomar una problemática previamente abordada y mostrar cómo en su mismo despliegue ella se choca con obstáculos insuperables y debe ser reconducida a su posibilidad originaria que había permanecido oculta. Esto es lo que hace Heidegger con respecto a la fundamentación de la metafísica y lo que luego hace Henry con respecto al concepto de fenómeno en la segunda sección de *La esencia*.



tajantemente de la sensibilidad. Ellas son estructuralmente heterogéneas, ya que la sensibilidad es la capacidad de sentir algo o de dejarse afectar por un ente por medio de un sentido, mientras que la afectividad es afectada por ella misma. Esto implica además que la afectividad no puede ser sentida, nunca es el contenido de un sentido ni se nos puede dar por medio de éste<sup>157</sup>. En tercer lugar, y como corolario de estas dos distinciones, la afectividad no puede en general vincularse con ningún tipo de distancia fenomenológica o intencional.

Según Henry, tanto la sensibilidad como el sentido interno son ontológicamente dependientes de la afectividad y, en este sentido, nada puede alcanzar la afectividad si ella primero no surge en el seno de una subjetividad como revelación absoluta, independientemente de toda relación con la exterioridad. De acuerdo con Henry, *“lo que sucede no es lo que determina la afectividad, sino que la afectividad hace posible la llegada de lo que llega y lo determina, determina lo que sucede como afectivo”*<sup>158</sup>. Expresado en una terminología más cercana a la llamada “fenomenología histórica”, “el objeto es dado por medio de un acto, y si no hay conciencia del acto, el objeto no aparece en absoluto”<sup>159</sup>. Pero la afectividad no sólo está a la base de toda donación intencional trascendente sino de todo poder concreto del cuerpo subjetivo: es el sentirse a sí misma de la visión, es el saber mover las manos para pasar las hojas de un libro, es el poder poner en funcionamiento la máquina de una fábrica, etc. Si abordamos la fenomenología del cuerpo desde esta perspectiva, se puede afirmar que la vivencia de un determinado poder corporal (por ejemplo, levantarme de la silla en la que estoy sentada) antecede a la ejecución de dicho poder; mi “Yo puedo” afectivo se hace patente en su interioridad y antes de su despliegue concreto. En esta misma línea interpretativa Henry afirma que el ser de la acción es la no-acción, la acción misma en tanto que se siente a sí misma originariamente<sup>160</sup>.

La afectividad, a diferencia de la hetero-afección, supone la falta de mediación entre la materia y la condición de la afección. Por eso la afectividad lleva también el nombre de “sentirse-a-sí-mismo” o de “sentimiento”, entendiendo por éste —al

<sup>157</sup> “Lo que se siente sin que ello sea por la mediación de un sentido es en su esencia afectividad”. Henry, *EM*, 440 (577). Toda la oración está en mayúsculas en el original.

<sup>158</sup> Henry, 465 (611).

<sup>159</sup> Zahavi, «Michel Henry», 226.

<sup>160</sup> Cf. Henry, *EM*, 453-454 (595).

menos inicialmente— no un sentimiento particular cualquiera sino el acto puro y simple de sentirse a sí mismo. Si retomamos lo indicado por los análisis de la fenomenología material, podemos verificar aquí el carácter originariamente impresional de la revelación, en la medida en que ella está constituida por el más simple afectarse a sí misma, por el darse a sí misma su propia materia, de manera que aquello que siente no es más que el sentirse a sí misma. La afectividad mienta, entonces, la experiencia perfecta y absoluta que buscaba Henry, en la medida en que el contenido de la afectividad (el degustar la naranja, el deseo de comer una naranja y el agrado que siento al comerla) se me aparece desde el principio como algo concreto, como allí en mi sentir, sin la necesidad de un momento intencional que aprehenda lo dado en él. En otras palabras, no hay, en el terreno de la afectividad, la posibilidad de someter mi sentir a un proceso de cumplimentación y por lo tanto, tal sentir no puede ser matizado por ninguna tesis, incluyendo la tesis de la cancelación. La donación del sentir de una vivencia sobrevive incluso a la anulación de la realidad del polo objetivo. Esta reflexión, es heredera de la hipótesis cartesiana de un error sistemático: “existe, pues, el sentirse-a-sí-mismo de la visión que permanece, que es ‘verdadero’ absolutamente, incluso cuando el ver de esta visión y todo lo que viera fuese falso”<sup>161</sup>.

Ahora bien, la afectividad tiene un significado doble. El sentido amplio remite a lo que recién fue descrito e implica, en suma, la condición de todo fenómeno. Las investigaciones que Henry lleva adelante en *La esencia, Genealogía del psicoanálisis* y *La barbarie* ponen en evidencia la amplitud de la afectividad. Por ejemplo, en esta última obra se puede leer:

Al no ser el pavor más que la afectividad de su auto-afección, es absolutamente, y no lo sería menos, aunque en el mundo no hubiera nada más que él o, más bien, aunque no hubiera mundo alguno (...) lo que es verdadero del pavor, intacto en su ser propio, en la carne de su afectividad, incluso cuando las representaciones que lo acompañan en el sueño del mundo se revelaran ilusorias, no lo es menos de la visión misma, por poco que en ella hagamos abstracción de todo lo que ve y del ver mismo en cuanto poder de relacionarse con lo que es visto, en cuanto hacer ver. Ya que si este hacer ver fuese, en realidad, un disimular, un deformar y un inducir al error, no

<sup>161</sup> Henry, *La barbarie*, 30-31.

por ello existiría en menor medida en su pura experiencia de sí, como ver sintiéndose y experimentándose a sí mismo en cada punto de su ser, como visión viva<sup>162</sup>.

Pero la afectividad en sentido más estrecho refiere a un caso de la afectividad en sentido extendido, a saber: los fenómenos afectivos, los sentimientos particulares o, como finalmente los llamará Henry siguiendo a Heidegger, las “tonalidades afectivas” (*Stimmungen*). A pesar de que cuando Henry presenta la afectividad no habla en principio de tal o cual sentimiento sino de un sentimiento de Sí mismo, entiende que es necesario que la afectividad se realice concretamente como un sentimiento determinado<sup>163</sup>. El pensador francés afirma:

*A la esencia de la afectividad pertenece que ella se fenomenalice bajo la forma de un sentimiento particular. El sentimiento precisamente es siempre un sentimiento particular, y no en razón de una determinación extrínseca, de una determinación de la existencia afectiva a partir de la afección o de la acción, sino en razón de su esencia, como una consecuencia de la afectividad misma y de lo que ella es. Pues la afectividad es la autoafección, es el experimentarse a sí mismo interiormente, y lo que se experimenta a sí mismo interiormente se experimenta necesariamente tal como es, como un contenido determinado, por consiguiente<sup>164</sup>.*

László Tengelyi interpreta esta distinción afirmando que los sentimientos como tales poseen una característica de la cual el resto de las vivencias carece, a saber: mientras que las otras vivencias de la conciencia se refieren a sí mismas sólo de manera secundaria (en la percepción no se percibe usualmente la percepción sino el objeto percibido, en la valoración no se capta el acto valorante sino el valor presente en el objeto, en el juzgar no se capta en primer lugar el acto de juzgar sino el objeto categorial), el sentimiento se dirige a sí mismo originaria y necesariamente, es decir, “es el dolor mismo lo que sentimos en el dolor y es el miedo mismo lo que sentimos en el miedo”<sup>165</sup>. Sin embargo, creemos que esta lectura conduce a ciertas

<sup>162</sup> Henry, 30-31.

<sup>163</sup> “[...] las cosas nunca se nos dan más que revestidas de cualidades axiológicas”. Henry, *Yo soy la verdad*, 50.

<sup>164</sup> Henry, *EM*, 624 (825).

<sup>165</sup> Tengelyi, «Selfhood, Passivity and Affectivity», 403.

confusiones, pues afirma que la diferencia entre la percepción (o cualquier otro acto ponente) y el sentimiento es que la primera es reflexiva sólo en un sentido derivado, mientras que el segundo lo es de manera primordial. De este modo, parece sugerirse que el sentimiento es esencialmente “reflexivo”. Esta lectura nos parece errada no sólo porque ignora que todas las vivencias tienen a su base la afectividad (o sea, ignora el sentido amplio de afectividad) sino también porque confunde la donación inmediata y pasiva de los sentimientos con la manera en la que un sentimiento es dado a sí por medio de la percepción inmanente, que supone ya cierta distancia intencional.

En realidad, la diferencia entre los sentimientos y las demás vivencias no radica en que unos tienen a la base la afectividad y las otras no, sino en que los primeros se agotan en esa afectividad, no son más que esa afectividad. En el caso de los sentimientos la forma de la afectividad se solapa con ellos, mientras que en el caso de la donación de la exterioridad funciona como el momento de la auto-percatación del acto intencional. Por lo tanto, en rigor, la auto-referencialidad de los sentimientos es su afectividad misma, en tanto y en cuanto están siempre atados a sí. De esta manera, la distinción no radica en su carácter auto-afectante fundante (pues todas las vivencias comparten esa característica) sino en que el sentimiento no tiene, al menos en su nivel más elemental, un objeto al cual dirigirse mientras que en el resto de las vivencias su contenido fenomenológico las trasciende. Esta peculiaridad, junto con otras derivadas de ella, presenta ciertas complicaciones y debe ser el tema de un estudio detallado en torno a la estructura fenomenológica de los sentimientos, el cual incluye también un paso por las formas madre del sufrimiento y del goce.

## § 9. La afectividad y sus afectos

### a. Sufrimiento y goce

Señalemos en principio una distinción fundamental: la afectividad no son los sentimientos pero la afectividad posee sentimientos originarios que le pertenecen ontológicamente. Estos fueron denominados por Henry sufrimiento (*souffrance*) y

goce (*jouissance*) y le dan a la afectividad su estructura y su realidad, es decir, la dejan aparecer. Henry señala al respecto que la afectividad, “al realizarse conforme a la estructura que la hace posible, en la pasividad original del ser respecto de sí, reviste necesariamente en ésta la forma por la cual, vuelta fenomenológicamente efectiva y concreta, se propone a nosotros y se impone y, dándose testimonio a sí misma con la fuerza de su fenomenalidad propia, no se deja en absoluto cuestionar”<sup>166</sup>. En otras palabras, si la pasividad ontológica originaria alcanza su realidad fenomenológica en la afectividad, inversamente, la afectividad obtiene su estructura de la pasividad, del sentirse a sí sin posibilidad de inadecuación y en una perfecta transparencia. Aún más, si definimos la afectividad, el “sentirse-a-sí-mismo”, como la forma no-intencional y pasiva que está a la base de toda vivencia, ella debe poder ser sentida de manera concreta y efectiva. Esto es, la afectividad no es una mera forma o una pura posibilidad sino que se presenta concretamente como la pasión de sí misma o, en los términos preferidos por Henry, como sufrimiento. En el sufrir, dice Henry, se forma la “espesura” del sentimiento o, siguiendo con las metáforas espaciales, el tejido de la existencia y el lugar donde la vida se vuelve viva<sup>167</sup>. Este sufrimiento pasivo refleja la impotencia de la esencia con respecto de sí y está en sintonía con la definición de pasividad que analizamos anteriormente.

Ahora bien, la impotencia del sufrimiento es la condición para su potencia, pues, gracias a ella, el sentimiento puede tener experiencia de sí y gozar de sí. La impotencia del sufrimiento implica su adherencia perfecta consigo mismo y, por lo tanto, la obtención de sí en el gozo de lo que es. El segundo carácter de la afectividad es, por lo tanto, el goce. Éste define el surgimiento y el devenir del sentimiento como tal, su revelación triunfante y, en consecuencia, es la razón de la efectividad del sufrimiento.

Dado que sufrimiento y goce no son dos sentimientos particulares ni son despertados por una experiencia hetero-afectante sino que significan la efectuación del sentimiento como tal, constituyen un único contenido fenomenológico y, en consecuencia, son una unidad<sup>168</sup>. Según Henry, “sufrimiento y alegría no son dos

<sup>166</sup> Henry, *EM*, 446 (585-587).

<sup>167</sup> Henry, 449 (590), 626 (828).

<sup>168</sup> “La unidad del sufrimiento y del gozo es la unidad del ser mismo, la unidad del acontecimiento ontológico uno y fundamental (...) Ellos nacen conjuntamente de un mismo acontecimiento que ellos hacen posible y constituyen, ellos son la efectividad”. Henry, 629 (832).

tonalidades preexistentes y separadas, que se basten a ellas mismas y que a continuación y vanamente trataríamos de reducir a la unidad, como, en ciertas filosofías, lo múltiple a lo uno”<sup>169</sup>. Esto es algo difícil de comprender para el pensamiento: cómo dos tonalidades diferentes se encuentran reunidas en una unidad originaria, de manera que no cabe realmente hablar de una escisión entre ambas. El sufrimiento es alegría porque en él el sentimiento se conquista a sí mismo, la alegría es sufrimiento porque sólo puede realizarse en la experiencia inquebrantable de sí.

Esta presentación de la “dicotomía de la afectividad” es complementada por la descripción del modo en el que a partir del sufrimiento y el goce se despliegan las distintas tonalidades particulares que adopta la afectividad a cada momento. Las tonalidades ontológicas fundamentales, el sufrimiento y el goce, hacen posibles todas las tonalidades particulares que se distribuyen esencialmente según dos clases: las tonalidades “negativas” y las tonalidades “positivas”, las cuales “modalizan” la vida subjetiva.

#### b. Los sentimientos particulares

El lugar que ocupan los sentimientos particulares o tonalidades afectivas en la trama argumentativa de *La esencia* es el tema que abordaremos a continuación. Por un lado, Henry afirma, como vimos más arriba, que la afectividad se revela esencialmente como un sentimiento particular. De este modo, el sentimiento no puede ser entendido como una ilustración de la afectividad, es decir, como una instancia que simplemente haría más evidente la naturaleza inmanente y auto-afectante de la afectividad<sup>170</sup>. Sin embargo, la cuestión persiste: ¿cuáles son las características de la relación que existe entre la afectividad y los sentimientos particulares que hacen que la primera devenga necesariamente un sentimiento determinado?

<sup>169</sup> Henry, 629 (832). Henry había advertido ya en el §37 que se puede hablar de dos tipos de unidad: una “unidad exterior del término aislado” y una “unidad que reúne”. Ésta última es la que se refiere a la esencia y es asimismo la que conquista aquí la potencia del goce. Henry, 281 (355).

<sup>170</sup> Cf. Zahavi, «Michel Henry», 227.

En su traducción al español del texto de Henry, Miguel García-Baró pone en duda la legitimidad de esta relación, puesto que ella no tiene fundamento en ningún análisis previo y que, por tratarse de una característica de la esencia absoluta, tampoco puede derivarse de un análisis de hecho. Los intentos de Henry por dar con la especificidad de los sentimientos conducen continuamente a circunstancias poco satisfactorias como la que se deriva de la siguiente afirmación: “lo que hace que la alegría sea alegría es, por tanto, lo que hace que el odio sea odio”<sup>171</sup>. Este abordaje si bien da cuenta de la pertenencia de todos los sentimientos a una misma unidad fundante, i. e. la afectividad, deja nuevamente sin explicar en dónde radica la especificidad de cada uno, es decir, su “cómo se siente”. Finalmente, lo que se obtiene de esta concepción es básicamente que lo que explica la diferencia de cada tonalidad particular es su “realidad propia”<sup>172</sup>. La forma determinada y singular de cada sentimiento, esto es, cómo es en cada caso sentir ira, amor, angustia, aburrimiento, es una cuestión cuya validez no puede explicarse si no es apelando al dato fenomenológico concreto. Por fuera de este ensayo de respuesta, el silencio de Henry al respecto es absoluto: no existe en la filosofía henriana una tipificación de los sentimientos ni un intento por rastrear una. En este punto debemos entonces darle la razón a García-Baró. Sin embargo, que la afectividad se revele como sentimiento, es decir, como un sentimiento determinado, sea cual fuere su particularidad, sí es una evidencia que se remonta a su estructura *a priori*. Henry escribe:

*(...) en cuanto que la afectividad revela como afectividad, en ella misma y en cuanto tal, y el modo de presentación fenomenológica de la revelación que ella determina se propone como esencialmente afectivo, lo que ella exhibe, el contenido de la revelación que encuentra en ella su esencia es la afectividad misma. Eso es, en efecto, lo que significa para la afectividad ser el modo mismo según el cual se realiza la revelación original, su modo de presentación fenomenológica, la efectividad de esta revelación, su fenomenalidad propia, su sustancia, el aparecer, en fin, que determina y en el que se realiza: ser su contenido*<sup>173</sup>.

<sup>171</sup> Henry, *EM*, 530 (698).

<sup>172</sup> Henry, 530 (697).

<sup>173</sup> Henry, 526 (692).

Ahora se puede explicar finalmente una equivocidad que hasta aquí apenas habíamos enunciado. La afectividad en sentido amplio es el mero sentirse a sí mismo cuya revelación, en virtud de su misma estructura inmanente, no puede ser otra que ella misma, desplegando en esta instancia el segundo sentido de afectividad, el de la afectividad como contenido, es decir, el de la afectividad como sentimiento. En las palabras de Henry, *“la realidad del sentimiento es coextensiva y consustancial a su revelación, como idéntica al contenido de ésta”*<sup>174</sup>. Esto es: el “cómo” y el “qué” de la afectividad son idénticos. De este modo, el esquema fenomenológico henriano adquiere progresivamente su determinación sin apelar a un elemento extrínseco. Tal determinación progresiva puede entenderse como el pasaje de la afectividad, en tanto modo originario de revelación, a su concreción y, luego, a su particularidad. Los sentimientos son entendidos, en primer lugar, como los sentimientos concretos eidéticos, es decir, como sufrimiento y goce y, en segundo lugar, como los sentimientos particulares que se alternan de acuerdo a la oscilación de las tonalidades afectivas eidéticas. En suma, mientras que goce y sufrimiento son sentimientos concretos pero eidéticos, los sentimientos en general no sólo son concretos sino también particulares.

Según Henry, en los sentimientos no hay una diferencia entre lo sentido y lo que siente, es decir, entre el contenido de la manifestación y su condición. Tomemos, además, los ejemplos que proporciona para explicitar este punto: el amor y el aburrimiento. Al respecto, nuestro autor 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 co-extensiva y consustancial a su revelación y como idéntica a su contenido, funda el carácter

<sup>174</sup> Henry, 527 (693-694).



absoluto de esta realidad, la designa y la instituye como aquello que, mostrándose en la apariencia que ella da de sí misma y agotándose en esta apariencia, coincidiendo con ella y encontrando en ella, en la realidad de su aparecer y de lo que hace aparecer, su propia realidad se afirma en la positividad de su ser fenomenológico irrecusable y desnudo, y no se deja refutar: el odio es odio, el sufrimiento sufrimiento<sup>175</sup>.

Por consiguiente, los sentimientos particulares están constituidos y definidos por el hecho de sentirse a sí mismos, es decir, por la afectividad, y, por lo tanto, deben ser distinguidos de la mera capacidad de sentir y del acto de sentir un contenido. Una breve caracterización de los sentimientos puede ayudar a comprender qué significa esto y cuál es la originalidad del planteo henriano: (a) los sentimientos son independientes de cualquier otra vivencia, ya sea esta de carácter intencional (por ejemplo, un acto perceptivo) o de carácter no intencional (por ejemplo, los datos de sensación); (b) los sentimientos se revelan a sí de manera inmediata, sin distancia intencional e independientemente del horizonte ekstático del tiempo; (c) los sentimientos se dan de manera plena y completa, es decir, no requieren de un proceso de plenificación; (d) los sentimientos, justamente por no estar sujetos a un proceso de plenificación, no pueden ser nunca falsos<sup>176</sup>; (e) los sentimientos no pueden ser afectados o modificados por obra de una acción exterior<sup>177</sup>; (f) los sentimientos se sufren a sí mismos, en tanto no pueden escapar de sí; (g) los sentimientos no son la materia de un acto de conciencia. Sobre este último punto, Henry sostiene:

El sentimiento se siente, se experimenta, está dado a él mismo de manera que, en este estar-dado-a-sí-mismo que lo constituye, se aparece, no como dado, sino precisamente dado siempre ya a él mismo. Y tal «ya», porque apunta al último fundamento de todo, a la realidad y a su comprensión ontológica adecuada, debe ser rigurosamente elucidado y captado. Pues el sentimiento no se descubre así, dado ya a él mismo, por ejemplo, en una mirada a la que él se propondría (*se proposerait*) como un contenido anterior a su apuntar o independiente de él. El ya del estar-dado del sentimiento no concierne al pasado de éste, a nada que se proponga como ya ahí

<sup>175</sup> Henry, 527 (693).

<sup>176</sup> Cf. Henry, 539 (709).

<sup>177</sup> Cf. Henry, 616 (815).

al poder que lo descubre; concierne a este poder mismo, a su estar ya dado a él mismo desde el momento en que se ejerce (...) <sup>178</sup>.

Aquí se traza nuevamente una conexión con el concepto rector de este trabajo: la pasividad. La posibilidad de que el sentimiento devenga fenomenológicamente efectivo radica en que su donación responde a la forma de la auto-afección pasiva; radica en que está atado a sí mismo de punta a punta. Henry escribe sobre esto: “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” <sup>179</sup>. Estar sometido a soportarse a sí mismo es una nota esencial del sentimiento, la cual es paralela a la no-libertad de la esencia auto-afectante de la revelación y al sufrir de la afectividad <sup>180</sup>.

Ahora bien, si la tesis de Michel Henry es que la afectividad es la realización de la esencia inmanente y que, además, tal afectividad se particulariza como una experiencia concreta en el sentimiento, entonces todo sentimiento particular posee las características ontológicas que le caben a la afectividad inmanente y que, finalmente, no es más que su contenido concreto. Por eso, Henry sostiene en el § 66 de *La esencia*:

(...) es manifiesto que las determinaciones ontológicas estructurales de la inmanencia son idénticamente las de la afectividad y, por consiguiente, las de todo sentimiento como tal. A éste pertenecen, sobre el fondo en él de su esencia, precisamente como sus determinaciones ontológicas estructurales, el estar-vivo, el estar-situado, el ser sí-mismo, la pasividad original respecto de sí en el sufrir, la no-libertad; correlativamente, el conjunto de las determinaciones que se refieren a la trascendencia y tienen en ella su fundamento se encuentran, por el contrario, excluidas del ser real y propio del sentimiento, y eso es lo que hace de éste un contenido inmanente en el sentido radical definido por la problemática <sup>181</sup>.

<sup>178</sup> Henry, 448-449 (589). Traducción modificada.

<sup>179</sup> Henry, 450 (591).

<sup>180</sup> Cf. Henry, § 37.

<sup>181</sup> Henry, 574-75 (758).

Este fragmento puede dar la impresión de que la argumentación henriana alcanzó aquí su culminación. Lejos de eso, una dificultad exige continuar con la indagación. Es innegable, dice Henry, que la experiencia enseña que la realidad del sentimiento depende del objeto en presencia del cual surge tal sentimiento<sup>182</sup>. Por lo tanto, hay que evaluar si las determinaciones que se refieren a la trascendencia quedan efectivamente excluidas por completo. Parecería entonces que la indagación henriana se desarrolla ahora a partir del extremo opuesto del hilo: se trata de explorar la estructura fenomenológica de los sentimientos con la hipótesis de que ella es completamente ajena a la trascendencia. Esta es la empresa a la que estará dedicado el próximo apartado, el cual, no solo desarrollará los problemas presentes en la teoría henriana del sentimiento sino también el diálogo que entabla el propio Henry con aquellos representantes de la fenomenología que más aportaron al estudio de los sentimientos, a saber, Edmund Husserl, Max Scheler y Martin Heidegger.

## § 10. El sentimiento en la fenomenología y el problema de su referencia

La temática de los sentimientos es un punto de discusión en la fenomenología. Incluso al interior mismo de la filosofía husserliana encontramos modificaciones importantes. La principal variación ocurre entre la publicación de *Investigaciones lógicas* y la de *Ideas I* y puede resumirse como sigue. En el §15 de la “Quinta Investigación lógica”, Husserl distingue entre los sentimientos intencionales y los sentimientos no intencionales. Los sentimientos en el primer sentido son la cualidad intencional de un acto no-objetivante cuya materia intencional está dada por el acto objetivante fundante, es decir la representación base. El acto objetivante le “presta” al acto de sentimiento (*fühlende Akte* o *Gefühlsakte*) su materia intencional pero el acto de sentimiento no descubre ningún objeto propio. De esta manera, por ejemplo, un apetecer, un agrado o un acto de placer no tienen sentido sin algo por lo cual sentir atracción, es decir, una referencia intencional, “pero todos ellos «deben» (*verdanken*) su referencia intencional a ciertas representaciones que

<sup>182</sup> Cf. Henry, 533 (701).

les sirven de base. Pero el sentido del término «deber» (*Verdanken*) indica muy exactamente que ellas mismas tienen también lo que deben (*verdanken*) a las otras”<sup>183</sup>. Los sentimientos no intencionales, por otra parte, son también llamados sentimientos sensibles o sensaciones afectivas (*sinnliche Gefühle* o *Gefühlsempfindungen*). Ellas son principalmente las sensaciones de dolor y placer que se sitúan en el cuerpo propio. Tanto en *Investigaciones lógicas* como en *Ideas I*, Husserl traza un paralelo entre estos sentimientos sensibles y las “meras sensaciones”, es decir, los datos de sensación; en ambos casos se trata de “datos vivenciales concretos como componentes de vivencias concretas más amplias, que en cuanto todos (*Ganze*) son intencionales”<sup>184</sup>, pero que en sí mismos no están referidos a objetos. Así, en el § 36 de *Ideas I* Husserl escribe:

En la vivencia de la percepción de este papel blanco (...) nos encontramos, volviendo adecuadamente la mirada, con el dato de sensación blanco. (...) En cuanto contenido exhibidor del blanco aparente del papel, es portador de una intencionalidad, pero no es él mismo conciencia de algo. Lo mismo precisamente cabe decir de otros datos de las vivencias, por ejemplo, de los llamados sentimientos sensibles<sup>185</sup>.

En *Ideas I*, en cambio, los actos del sentimiento (como los actos de la voluntad) no se reducen a ser una cualidad intencional sino que poseen una ontología propia, de acuerdo con la cual ellos son actos objetivantes y originariamente constituyentes de objetividades<sup>186</sup>. Un ejemplo de este punto es la siguiente afirmación husserliana: “el nuevo sentido aporta una totalmente nueva dimensión de sentido; con él no se constituyen nuevos fragmentos de determinaciones de las meras ‘cosas’ (*Sachen*), sino valores de las cosas (*Werte der*

<sup>183</sup> Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, trad. Manuel García Morente y José Gaos, vol. 2 (Madrid: Alianza, 2009), 507 (en adelante IL 2).

<sup>184</sup> Edmund Husserl, *Ideas I*, 282.

<sup>185</sup> Husserl, *Ideas I*, 155-56.

<sup>186</sup> Cf. *Ideas I*, 368: “Tras todo ello, el resultado es que *todos los actos en general —incluso los actos de la emoción y de la voluntad— son “objetivantes”, primigeniamente “constituyentes”* de objetos, fuentes necesarias de diversas regiones del ser y por ello también de las ontologías correspondientes. Por ejemplo: la conciencia valorativa constituye la objetividad “axiológica”, de nueva índole frente al mero mundo de las cosas, o un “ente” de una nueva región (...). Bernet explica la modificación en la teoría husserliana afirmando: “Parece que la decisión en favor del carácter objetivante de la intencionalidad de los sentimientos fue tomada en los años situados entre la aparición de *Investigaciones lógicas* y la de *Ideas I* y que fue motivada por la preocupación por una fundación fenomenológica de la ética (...)”. Rudolf Bernet, *La vie du sujet: recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie* (Paris : Presses universitaires de France, 1994), 312.

*Sachen*), valiosidades (*Wertheiten*) u objetividades de valor concretas: belleza y fealdad, bondad y maldad, el objeto de uso, la obra de arte, la máquina, el libro, la acción, el acto, etc.”<sup>187</sup>. De esta manera se constituye una cierta correlación con el objeto noématico del acto valorativo, i. e. el valor, el cual motiva una acción volitiva que se acerca a él o se aleja de él. Los llamados actos valorativos, fundados en los sentimientos, fundan a la vez los actos de la esfera volitiva: la evidencia que consiste en alcanzar aquellas cosas que exhiben los valores en sí mismos en la esfera de la afectividad motiva los actos de la voluntad, los cuales ponen como meta práctica la realización efectiva de lo positivamente valorado. No debe olvidarse que Husserl se refiere a la afectividad (*Gemüt*) en un sentido restringido, como actos valorantes, y en un sentido amplio, según el cual la afectividad comprende los actos de la conciencia valorativa y de la conciencia volitiva<sup>188</sup>. Se trate de uno u otro sentido, es evidente que ellos no se solapan perfectamente con el concepto henriano de afectividad tal como lo introdujimos arriba.

Si bien los niveles dóxico-teórico y afectivo-valorativo están implicados<sup>189</sup>, Husserl no abandona la máxima de la preeminencia de los actos teóricos sobre los afectivos, ya que aquellos iluminan el aparecer de los valores<sup>190</sup>. Podría decirse entonces, que los actos teóricos tienen una doble función, una función previa a la captación del valor, que pone su base objetiva, y una función posterior, que los vuelve “disponibles” para cualquier otra operación, sobre todo para la predicación. En este sentido, sostiene Husserl en *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)* que “la razón valorativa y la razón práctica son por así decirlo mudas y en cierto sentido ciegas”<sup>191</sup>. Asimismo, Husserl presenta la conciencia afectiva (en el sentido amplio) como una conciencia posicional y con una cierta direccionalidad, es decir, tiene, como todo acto en general, una tesis referente al carácter de ser del objeto y la consecuente posibilidad de plenificación o cancelación. En resumen, los

<sup>187</sup> *Ideas I*, 363.

<sup>188</sup> Cf. Hua XXVIII, 59.

<sup>189</sup> Remitimos para ello al célebre § 27 de *Ideas I*, según el cual “encuentro las cosas ante mí pertrechadas, así como con cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas y feas, como agradables y desagradables, como encantadoras y chocantes, etc. En forma inmediata hay cosas ahí como objetos de uso, la ‘mesa’ con sus ‘libros’, el ‘vaso’, el ‘florero’, el ‘piano’, etc. También estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos pertenecen constitutivamente a los objetos de ‘ahí delante’ en cuanto tales, vuélvame o no a ellos y a los objetos en general”. *Ideas I*, 137.

<sup>190</sup> Cf. Hua XXVIII, 72.

<sup>191</sup> Hua XXVIII, 68.

sentimientos dependen de la constitución de un objeto de la representación y sólo aparecen gracias a la interpretación animadora de la intencionalidad afectiva.

A primera vista, parece que la interpretación de *Investigaciones lógicas* está más cerca de Henry que la que Husserl propone en *Ideas I*, en la medida en que, como señala Rudolf Bernet, allí Husserl “es más sensible al carácter subjetivo-relativo de los sentimientos intencionales y se rehúsa a atribuirles objetos intencionales *sui generis* como lo hará *Ideas I*”<sup>192</sup>. A diferencia de esta interpretación, Sébastien Laoureux sostiene que la teoría husserliana de *Investigaciones lógicas* y la henriana no se asemejan en nada. Después de analizar y comparar detalladamente ambos puntos de vista, concluye que los sentimientos no-intencionales henrianos no tienen nada que ver con los que se mencionan en el famoso § 15 de las *Investigaciones lógicas*. Según Laoureux, el punto fundamental de desacuerdo entre la comprensión husserliana de los sentimientos y la henriana radica en la analogía que traza Husserl entre los sentimientos sensibles y los datos de sensación, ambas vivencias identificadas como vivencias no-intencionales. Para Henry, tal analogía es incorrecta, pues en el segundo caso —y no así en el primero— hay una cierta separación: la sensación como contenido inmanente de la conciencia es un “contenido figurativo”, es decir, es el soporte para la aprehensión perceptiva de un objeto. El color blanco o un gusto amargo irrumpen en la vida inmanente de la afectividad y se diferencian de ella. En el caso de los sentimientos, en cambio, hay una plena identidad entre lo que se fenomenaliza y aquello que es la condición de su fenomenalidad. La interpretación de Laoureux es más adecuada porque toma bajo consideración la distinción tajante que Henry establece entre sensibilidad y afectividad. Mientras que la primera mienta la capacidad de ser afectado por algo en la medida en que esta afección se realiza por medio de un sentido, la segunda no está mediada por ningún sentido y, no puede de hecho, ser sentida. Por lo tanto, “hablar de un sentimiento sensible está en última instancia vacío de sentido, se propone al punto de vista ontológico como un absurdo”<sup>193</sup>.

Esta discrepancia es el producto de un desacuerdo aún más profundo: el motivo por el cual no existe ni una mínima distancia en los sentimientos es que ellos

<sup>192</sup> Bernet, *La vie du sujet*, 310. Subrayemos igualmente que Henry no se dedica en ningún lado de *La esencia* al estudio de las *Investigaciones lógicas*.

<sup>193</sup> Henry, *EM*, 442 (580).

no son el *vehículo* fenomenológico de una trascendencia, mientras que las sensaciones sí lo son. Que los sentimientos no sean el vehículo de una trascendencia significa fundamentalmente: por un lado, que ellos no dependen de la aparición de una cosa en el mundo y, por otro lado, que ellos, en sí mismos y como vivencias completas, carecen de una referencia intencional.

Con respecto al primer punto, Henry y Husserl no están tan lejos como a primera vista parece. Ambos reconocen que hay una cierta correlación entre lo que nos afecta y el sentimiento provocado por aquello. Pero esta relación no puede en absoluto asemejarse a una relación de causalidad real, como si se tratara de un nexo causal como el que se advierte en los fenómenos de la naturaleza, o como si se tratara de una relación “mágica”. Por ejemplo, en las *Investigaciones lógicas*, se puede leer: “el objeto intencional, que es apercibido como ‘causante’ sólo entra en cuenta aquí como intencional, no como existiendo realmente fuera de mí y determinando real, psicofísicamente, mi vida psíquica”<sup>194</sup>. De este modo, mientras que Husserl se refiere a nexos de motivación para explicar el despertar de las vivencias emotivas determinadas, Henry se refiere a la “situación” en la que se despliega la existencia. En el § 55 de *La esencia* Henry trata este punto directamente:

Por supuesto que no deja de producirse una correlación entre las excitaciones múltiples que nos asaltan y por las que la existencia se encuentra continuamente sitiada y, por otra parte, las modalidades sucesivas que componen la historia de esta existencia y que ella las sufre vinculadas con esas excitaciones y como efecto de ellas. La problemática ha dado a entender cómo comprender el vínculo que une las tonalidades sucesivas de la existencia con el objeto que las provoca. Pues este vínculo no es mecánico, no es precisamente el vínculo de la causa y el efecto. Es el objeto, no el ente, lo que nos afecta; el objeto, es decir, aquello en dirección de lo cual se sobrepasa la existencia, lo que ella constituye; de manera que *el sentimiento que ella experimenta en presencia de este objeto es, como hemos visto, la realidad misma del acto que lo constituye*<sup>195</sup>.

Ahora bien, la captación de este objeto —el cual se diferencia del ente en virtud de estar constituido— y del carácter en virtud del cual ese objeto se propone

<sup>194</sup> Husserl, *IL* 2, 507.

<sup>195</sup> Henry, *EM*, 465 (610).

a nosotros como afectivo no es obra de la afectividad (ahora en sentido henriano), como si ella tuviera un doble poder de revelación (esto es, el poder de revelarse a sí misma y el objeto al que se refiere), sino de un acto intencional. Pero, a la vez, este acto intencional, está fundado en la auto-afección de la estructura trascendente, la cual se realiza afectivamente y está determinada por una tonalidad. En lugar de dejar que esta situación conduzca a una circularidad sin salida, Henry asegura que la revelación del sentimiento a él mismo en su realidad propia y la manifestación del objeto se realizan “conjuntamente”<sup>196</sup>. Existe, según Sébastien Laoureux, una relación de “contemporaneidad” entre el sentimiento y la percepción. Expresado en las palabras del mismo Henry, “*el sentimiento que ella [la existencia] experimenta en presencia de este objeto es, como hemos visto, la realidad misma del acto que lo constituye*”<sup>197</sup>. O aún más claramente: “*los sentimientos que provocan las cosas son la conciencia de su constitución*”<sup>198</sup>. Sin embargo, para comprender esta cuestión en profundidad, es preciso recordar la aclaración que hace Henry de que los sentimientos no son fenómenos discretos<sup>199</sup>, son “modulaciones” de la relación entre sufrimiento y goce que, sólo por un proceso de interpretación (ya sea individual o intersubjetiva) son identificados de tal o cual manera y puestos en relación con un objeto motivante<sup>200</sup>.

En respuesta al segundo punto mencionado arriba, debemos afirmar entonces que no hay en la filosofía henriana una instancia de objetivación fundante que proporcione la materia “total” al sentimiento como lo afirma Husserl en las *Investigaciones lógicas* ni la constitución de una objetividad propia como se deduce del planteo de *Ideas I*. Henry asegura en el § 55 de *La esencia* que su visión acerca de los fenómenos afectivos hace que “se invierta el sentido de la relación que el pensamiento establece habitualmente (...) *el sentimiento, no se deriva simplemente de la afección, como su efecto inevitable y garantizado, sino que, por el contrario, está sobreordenado (surordonée) a ella como lo que la regula y como aquello de lo que*

<sup>196</sup> Cf. Henry, 536 (706).

<sup>197</sup> Henry, 465 (610).

<sup>198</sup> Henry, 462 (606).

<sup>199</sup> Henry, 629 (832): “Mientras el sufrimiento y la alegría se captan como hechos, como realidades discretas y separadas, su conjunción dentro de lo absoluto, su unidad en él es impensable. Sin embargo, semejante unidad, la comprenda o no la comprenda el pensamiento, existe, su afirmación no es ni una paradoja ni una postulación de la problemática”.

<sup>200</sup> Sobre las características de la revelación “conjunta” Henry no dice, hasta donde se pudo rastrear, nada más que lo expuesto y en su obra posterior tampoco retoma el tema.



*ésta depende*"<sup>201</sup>. De hecho para que un contenido se me revele como doloroso es condición que el dolor en sí mismo pueda ser sentido, para que una cosa se me manifieste como peligrosa es necesario primero sentir miedo<sup>202</sup>. En suma, esta tesis constata la radical anterioridad de los sentimientos con respecto a la esfera cognitiva. Esto no quiere decir que los sentimientos no tengan relación con el mundo sino que su esencia más particular, el hecho de que los sentimientos se sienten a sí mismos de manera inmediata, sin cumplimentación, sin posibilidad de falsedad, no proviene de su relación con el mundo sino de su más originaria auto-referencialidad, de su más profundo sentirse a sí mismo, que nada tiene que ver con la trascendencia. Sólo porque el fondo de la subjetividad es afectividad es que puede haber sentimientos. La revelación del sentimiento, el sentir el sentimiento en su particularidad más concreta, sólo puede tener lugar en la esfera de la pasividad no-intencional.

Si bien el objetivo de esta sección y de la investigación en su totalidad no es realizar un estudio pormenorizado de los contrastes entre el pensamiento husserliano y henriano en torno al sentimiento, no se puede dejar de plantear algunas posibilidades de conciliación. Estas surgen de lo indagado por Husserl a partir de los años treinta y que es recogido en la edición de los *Manuscritos del grupo C*, y a lo cual, hay que decirlo, Henry no accede en ningún momento. Allí la temática de los sentimientos recibe otro tratamiento, pues Husserl la presenta en relación con el presente viviente. Volveremos sobre este concepto más adelante<sup>203</sup>, pero por ahora señalemos que en el presente viviente Husserl descubre los estratos más pasivos y, por lo tanto, fundantes de la subjetividad, en los cuales existe una suerte de fundición entre el polo yoico y lo extraño al yo. Por ese motivo sostiene que "el yo no es algo para sí y lo extraño al yo lo separado de él, y entre ambos no hay lugar para un volverse, sino que el yo y lo extraño al yo son inseparables"<sup>204</sup>. A partir de esto, Christian Lotz sostiene que Husserl caracteriza los sentimientos como el modo de conciencia dentro del cual auto-afección y hetero-afección se encuentran<sup>205</sup>. Aquí

<sup>201</sup> Henry, 465 (610).

<sup>202</sup> Cf. Sébastien Laoureux, *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Passages (Paris: Cerf, 2005), 108.

<sup>203</sup> Ver capítulo 7, § 28.

<sup>204</sup> Hua Mat VIII, 351-52.

<sup>205</sup> Cf. Christian Lotz, *From affectivity to subjectivity: Husserl's phenomenology revisited* (Basingstoke [England]; New York: Palgrave Macmillan, 2007), 61.

la relación del yo con su propio ser no supone una relación de dos valores, de un “yo” y un “estímulo”, sino que se manifiesta como una textura de muchas capas dentro de la cual el yo se tiene y se siente a sí mismo auto-afectivamente.

Además de enfatizar el carácter auto-afectivo de los sentimientos, Husserl revisita la relación entre los actos representativos y los no-representativos. En el marco del desmontaje (*Abbau*) de la afección hacia las estructuras que componen el presente viviente y que deben ser entendidas como el trasfondo de la intencionalidad activa, Husserl cuestiona el orden de fundamentación aceptado en los análisis estáticos. Este tema fue tratado recientemente por Luis Rabanaque, quien cita un manuscrito de 1931, el cual evidencia perfectamente este cambio:

El sentimiento es la manera en la que la hyle como meramente sensible y sensorialmente temporalizada estimula el yo. Y, *qua* estímulo, el sentimiento muestra diferencias fundamentales de atracción y repulsión en graduaciones mediadas por lo indiferente (*adiaphoron*). En el lado de los datos hyléticos, la afección del yo se corresponde con el tender-hacia-delante (*hintendieren*), aspirar-hacia (*hinstreben*), del lado del yo. Esto, sin embargo, es previo a la actividad. Ésta empieza con el volverse-hacia (*Zuwendung*) en tanto ir hacia la atracción (*Zug*) más extrema —de este modo tienen lugar kinestesias involuntarias como modos pre-activos del “yo actúo”<sup>206</sup>.

Esto significa que la afección de la proto-hyle en el nivel del presente viviente y los lazos asociativos entre los datos afectantes se dan de manera conjunta con el grado de intensidad del sentimiento que despierta en el ego el interés o atracción del yo hacia el dato hylético. Dicho de otra manera, afirma Rabanaque, existe una relación multilateral entre el sentimiento y la percepción<sup>207</sup>.

Dentro de los párrafos centrales de la sección sobre la afectividad de *La esencia*, también cobra especial relevancia la obra de Max Scheler. Éste busca colocarse en las antípodas de la teoría de Husserl, otorgándole una dignidad propia

<sup>206</sup> Ms. B III 9, 70a-70b. Los manuscritos B III 9 del *Nachlass* de Husserl no fueron publicados ni independientemente ni como parte de otro tomo de la *Husserliana*. Se toma la referencia bibliográfica del artículo de: Luis Román Rabanaque, «Percept, Feeling, Pragma: Some Static and Genetic Connections», en *Perception, Affectivity and Volition in Husserl's Phenomenology*, ed. Roberto Walton, Shigeru Taguchi, y Roberto Rubio, *Phaenomenologica* 222 (Cham: Springer, 2017), 31.

<sup>207</sup> Cf. Rabanaque, 31.

a las vivencias afectivas. Henry valora positivamente este intento de Scheler. El filósofo francés también suscribe a la tesis que sostiene la independencia del ser de los valores respecto de sus portadores. Según Scheler, es dable que sean identificados por el sujeto una serie de valores sin que haya sido identificado el portador de tales valores. Por ejemplo, “un hombre nos resulta desagradable y repulsivo, o agradable y simpático, sin que podamos indicar *en qué* reside eso”<sup>208</sup>.

Sin embargo, dice Henry, Scheler también cae en el error de suponer una heterogeneidad entre lo sentido y lo sintiente<sup>209</sup>. Por ese motivo, Henry no acepta la distinción scheleriana entre el sentir o percibir afectivo y los estados afectivos subjetivos, tonalidades emocionales y valores. Para ejemplificar esta cuestión, con un caso que no es en absoluto lejano al tenor que suelen tener los ejemplos que proporciona el mismo Scheler, tomemos la experiencia de un corredor de maratón. Este individuo siente luego de una veintena de kilómetros recorridos un intenso dolor en los músculos y articulaciones de las piernas, una tensión persistente en el diafragma y el malestar de una garganta seca. Estos fenómenos mientan los estados afectivos subjetivos que definen la existencia del corredor en ese momento pero el modo en que éste se vuelve intencionalmente hacia ese estado afectivo es opcional y de tal relación depende cuándo o si alcanzará la meta<sup>210</sup>. De este modo, el percibir afectivo capta por medio de una intencionalidad propia los estados afectivos subjetivos, tonalidades emocionales objetivas y valores.

Si bien la vida afectiva tiene sus fundamentos propios y se distingue en consecuencia de toda percepción sensible, intuición intelectual o de todo acto del entendimiento en general, la percepción afectiva supone un contenido de realización por el cual debe regirse interiormente. La explicación de la estructura de las percepciones afectivas supone la posibilidad de estar en correspondencia o no

<sup>208</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung einer ethischen Personalismus*, Gesammelte Werke 2 (Bonn: Bouvier, 2000), 40.

<sup>209</sup> Cf. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Gesammelte Werke 8 (Bonn: Bouvier, 2008), 109.

<sup>210</sup> Este ejemplo está tomado de un libro de Haruki Murakami llamado *De qué hablo cuando hablo de correr*. Allí el escritor japonés relata sus experiencias como maratonista y reflexiona sobre la cuestión en los siguientes términos: “*Pain is inevitable. Suffering is optional*, el dolor es inevitable, pero el sufrimiento es opcional, depende de uno. Por ejemplo, cuando una persona que está corriendo piensa: «Uf, qué duro, no puedo más», lo de la dureza es un hecho inevitable, pero lo de poder o no poder más, eso queda ya al arbitrio del interesado. Creo que estas palabras resumen de manera clara y concisa lo más importante de una maratón”. Haruki Murakami, *De qué hablo cuando hablo de correr* (Buenos Aires: Tusquets, 2011), 11.

estar en correspondencia con el contenido de esa percepción, lo cual indica una diferencia esencial entre ambos polos. Estas consideraciones conducen a una situación inaceptable para Henry: “Una percepción afectiva determinada puede producirse, puede apuntar a un contenido determinado, por ejemplo, a un dolor, y no alcanzar este contenido; el dolor puede ser solamente un dolor que se mienta y no un dolor ‘real’”<sup>211</sup>. El problema de considerar la posibilidad o imposibilidad de la cumplimentación de un sentimiento (un problema que también se puede derivar de la filosofía husserliana) conduce para Henry al absurdo de pensar que existen sentimientos falsos, en la medida en que éstos no se corresponden finalmente con su contenido. En el § 63, especialmente dedicado a este tema, Henry afirma:

(...) la ilusión o el error nunca conciernen al sentimiento mismo y nunca son interiores a él; como tales, no pueden poner en cuestión la determinación fenomenológica de su realidad. La ilusión o el error se encuentran siempre fuera del sentimiento, en la interpretación que se da de él el pensamiento. Lo que llamamos sentimientos falsos o ilusorios son sentimientos mal comprendidos<sup>212</sup>.

Como último punto dentro de este pasaje por los aportes fenomenológicos a la comprensión del sentimiento, apuntaremos algunos aspectos, sólo los esenciales, sobre el pensamiento heideggeriano. En *Ser y tiempo*, Heidegger pone de relieve el carácter no-intencional de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) en la apertura del mundo. Esta apertura tiene una profundidad y una riqueza que el proceso del conocer no puede captar: “(...) las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo, en los cuales el *Dasein* queda puesto ante su ser en cuanto Ahí”<sup>213</sup>. Así, la disposición afectiva con su apertura al mundo no es consecuencia del pensar o del obrar, ni algo que los acompaña secundariamente. Por el contrario, es el presupuesto para el comprender y el obrar. Henry se encuentra con respecto a la filosofía heideggeriana en una ambigüedad. Por un lado, rescata la preeminencia que Heidegger le adjudica a la afectividad y a las tonalidades afectivas (*Stimmungen*), logrando así finalmente

<sup>211</sup> Henry, *EM*, 548 (722).

<sup>212</sup> Henry, 539 (709).

<sup>213</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge E. Rivera (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997), 159.

independizarlas del contexto psicologista en las que se encontraban hasta el momento. Tradicionalmente los fenómenos afectivos habían sido despreciados, como pasionales o patológicos, como una perturbación de la racionalidad o como simple acompañante del entendimiento. Pero, por otro lado, Henry considera que Heidegger cedió a las estructuras de la trascendencia y de la temporalidad ekstática y, por eso, el francés toma distancia del carácter ontológicamente revelador de mundo que Heidegger le atribuye a la afectividad. Desde la perspectiva henriana en cambio, el carácter revelador de los sentimientos permite, por el contrario, una reducción a una soledad originaria. Pero en esta soledad es donde menos sólo está, puesto que allí fulgura lo absoluto en su pasividad más interior. A esta cuestión nos dedicaremos en la próxima sección.

Pero antes agreguemos que los análisis por los cuales Henry intenta dar cuenta de las profundidades de la estructura fenomenológica de los sentimientos son extremadamente complejos y, lo que eleva aún más su complejidad, poco sistemáticos. Esto es, no hay un tratamiento esquemático de los distintos fenómenos de la emotividad ni se aclara en qué consistiría la conexión entre los sentimientos “a secas” y otros fenómenos de la emotividad que necesariamente tienen una direccionalidad (como la compasión, la envidia, etc.). Entonces, si bien se pueden hallar similitudes entre el pensamiento tardío de Husserl y la filosofía de Henry, ellas únicamente podrían establecerse con respecto a las formas más liminares de la emotividad, es decir, el placer y el displacer. Igualmente hay que aclarar que Henry sólo quiere demostrar que la estructura fenomenológica en la que hunde sus raíces la afectividad concreta no responde a los preceptos del monismo ontológico y que, por lo tanto, su aparecer originario no supone una trascendencia ni una intencionalidad. Las condiciones bajo las cuales “surge” un sentimiento determinado no forman parte de su campo de interés y parecen, por lo tanto, quedar encerradas en los preceptos de la “fenomenología del mundo”, a la cual Henry le reconoce una dignidad propia.

## § 11. El sentimiento como revelación de lo absoluto

El vínculo entre los sentimientos y lo absoluto se presenta de acuerdo con dos variantes. Por un lado, lo absoluto se inscribe en la naturaleza auto-afectiva en que los sentimientos se revelan a sí mismos. Para mostrar esto podemos traer a colación el siguiente pasaje:

El sentimiento se da todo entero, de una sola vez, como un absoluto. El ser del sentimiento se da todo entero en él mismo no simplemente porque no se anuncia, a la manera de la cosa material, en una serie de *Abschattungen* (proyecciones), como un dato intuitivo siempre incompleto y siempre sobrepasado, sino porque no es nunca un dato intuitivo, nada que sea nunca percibido ni sentido. Por eso también la idea de que un sentimiento pueda ser conocido poco a poco, *la idea de que lo absoluto se revela progresivamente* es absurda, esconde una imposibilidad de principio<sup>214</sup>.

También se expresa del mismo modo aquí: “La afectividad revela lo absoluto en su totalidad porque no es otra cosa que su adherencia perfecta a sí, su coincidencia consigo; porque es la auto-afección del ser en la unidad absoluta de su inmanencia radical”<sup>215</sup>. Lo absoluto se descubre en la experiencia misma de la no-libertad, en tanto es la conciencia de lo incondicionado, de lo que no puede ser quebrado. En tanto es imposible escapar al sentimiento, esta experiencia, eminentemente fenomenológica, revela lo absoluto como origen, “*pues el origen es precisamente lo que no tiene ningún poder respecto de sí, ninguna posibilidad de quererse o de comprenderse (...)*”<sup>216</sup>.

Pero, por otro lado, lo absoluto se muestra como la fuente que subyace a la oscilación entre el sufrimiento y el goce. En ese sentido, Henry afirma que “una sola cosa, a decir verdad, el sufrimiento y la alegría no lo son por ellos mismos, sino por la voluntad de lo absoluto y en razón de lo que él es”<sup>217</sup>. La sucesión de las tonalidades afectivas, el pasaje continuo de la pena a la alegría y de la alegría a la pena que se basta a sí mismo se refiere a lo absoluto pero, en la misma medida, son su historia, dicho de otro modo, son el “historial del absoluto”. En este contexto, Henry afirma: “La esencia de la vida (...) es una potencia original de oscilación entre

<sup>214</sup> Henry, *EM*, 649 (859).

<sup>215</sup> Henry, 648-649 (858). Traducción modificada.

<sup>216</sup> Henry, 291 (368).

<sup>217</sup> Henry, 630 (833).

el sufrimiento y el gozo, potencia anterior a estos, precisamente como su fuente, como aquello de lo que ellos derivan necesariamente y que se realiza en ellos”<sup>218</sup>. A qué se refiere Henry con la “voluntad de lo absoluto” es ciertamente una incógnita en el marco de estos análisis fenomenológicos, pero será aclarado más adelante, puesto que se vincula directamente con los principales lineamientos de la fenomenología de la Vida<sup>219</sup>.

Reparemos en la dualidad que se presenta aquí: si el sentimiento indica la revelación del absoluto entonces, ¿por qué la afectividad posee eidéticamente y de manera originaria, la determinación del sufrimiento o de la carga de sí? Para decirlo de otro modo, ¿de qué sufre el ego si en ese sufrimiento se identifica con lo absoluto y, en consecuencia, no tendría nada por fuera de sí? El problema del sufrimiento como carga que la existencia ha de soportar en virtud de estar atada continuamente a sí es un tema que retomaremos más adelante. Ahora debemos dedicarnos a especificar de qué manera la afectividad funda la subjetividad henriana y cuáles son las notas que le caben a ésta.

<sup>218</sup> Henry, 634 (839).

<sup>219</sup> Ver capítulo 5.

## Capítulo 4

### La ipseidad y el tiempo

#### § 12. Algunas aclaraciones previas sobre la especificidad del concepto de ipseidad

Hasta aquí nos hemos referido al ego y a la subjetividad sin especificar concretamente su origen fenomenológico. Partiendo de la presentación de las particularidades del sentimiento (su carácter pre-mundano, originario, no-intencional, transparente y autónomo) estamos ahora en posición de introducir una última característica que nos conduce a la especificación de la noción henriana de subjetividad: el sentimiento, en su adherencia perfecta consigo mismo, funda la ipseidad de la subjetividad, es decir, la posibilidad de que una vida subjetiva se reconozca como propia, como dada a sí misma a cada momento. Estamos entonces ante uno de los momentos clave de la filosofía henriana temprana: por un lado, se trata de determinar si ella logra cumplir con la promesa de dar con una subjetividad que sea independiente de las exigencias de una posición teórica que toma la evidencia de la representación como punto de partida<sup>220</sup> y, por otro lado, se trata de precisar en qué medida ésta puede ser fundada en la afectividad pasiva.

Dentro de la tradición fenomenológica, el concepto de ipseidad fue remitido a la identidad del sujeto consigo mismo, en contraposición con el concepto de mismidad, que quedó reservado para los objetos. En el § 64 de *Ser y tiempo*,

<sup>220</sup> Ver capítulo 1, § 3.



Heidegger distingue entre “el ‘ser sí mismo’ (*Selbstheit*) del yo qua ‘sí-mismo’” y “la ‘mismidad’ y constancia de algo siempre ya ‘ante los ojos’ (*die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen*)”<sup>221</sup>. Por eso, Heidegger considera que el concepto de “sujeto” no traduce tanto el “ser sí mismo” o la ipseidad — traducción también usual de *Selbstheit*— como la mismidad, esto es, como algo que está allí en tanto núcleo de vivencias y propiedades personales. En su lugar, la ipseidad expresa el hecho de reconocerse como un sí-mismo; es decir, la posibilidad de atestiguar que seguimos siendo nosotros mismos, aun cuando ya no seamos *lo que éramos*.

La teoría narrativista de Paul Ricoeur también cumple un rol fundamental en la sedimentación de los conceptos de mismidad y de ipseidad, los cuales remiten a dos modos de la identidad. Mientras que la mismidad (o la identidad en el sentido del *ídem*) alude a un núcleo invariable de determinaciones que permanece a lo largo del tiempo, la ipseidad (o la identidad en el sentido del *ipse*) no alude a un soporte fijo de la personalidad sino a un puro mantenimiento de sí (que Ricoeur ejemplifica en la fidelidad de la promesa como una acción que puede llevarse adelante a pesar de los cambios en el carácter, las preferencias y los valores). Ricoeur habilita la posibilidad de un entrecruzamiento entre ambos modos de entender la identidad para fundar su concepción de la identidad subjetiva. Haciendo alusión al título de su obra *Sí mismo como otro*, Ricoeur afirma que “la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en el lenguaje hegeliano. Al «como», quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación —sí mismo semejante a otro— sino de una implicación: sí mismo en cuanto... otro”<sup>222</sup>. Este cruce permite que la identidad no se hunda ni en el hermetismo de un sujeto idéntico a sí mismo ni en la ilusión constructivista humeana. Por lo tanto, Ricoeur presenta el concepto de identidad como una identidad narrativa, la cual alude, por un lado, a la mismidad entendida como el resultado de un relato de sí y, por lo tanto a la constitución de una cierta alteridad, y, por otro lado, a la ipseidad que asegura la remisión de las vivencias a una identidad-*ipse*, que, sin embargo, no implica la

<sup>221</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 347. Se prefiere en este punto la traducción de Gaos puesto que Rivera traduce a la inversa, es decir, traduce “*Selbstheit*” como “mismidad” y “*Selbigkeit*” como “identidad”.

<sup>222</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (México D. F.: Siglo XXI, 2006), xiv.

afirmación de un núcleo de determinaciones. Si bien la propuesta narrativista ricoeuriana es en todo ajena al enfoque inmanentista henriano por entender la subjetividad a la luz de la distancia que introduce el relato, sí es preciso resaltar que el sentido de la ipseidad que acuña Henry es solidario con el que adopta Ricoeur.

Si bien Husserl no emplea explícitamente el término *Selbstheit* para hablar de la ipseidad, la presencia de esta temática en la filosofía husserliana es relevante y se puede rastrear en la distinción que Husserl introduce en *Meditaciones cartesianas* entre dos modos de entender la evidencia de la conciencia. La primera clase de evidencia apodíctica que se tiene del ego responde al modelo de la percepción inmanente, consistente en una vuelta reflexiva sobre el curso de vivencias de la conciencia. Este modelo, desplegado principalmente en *Ideas I*, supone la cumplimentación adecuada de todas las remisiones vacías que rodean lo percibido. A diferencia de los objetos trascendentes, los cuales, conforme a su naturaleza espacial se dan siempre dentro de un horizonte (interno y externo) actual y potencialmente indeterminado, la vivencia, como componente inmanente y no espacial de la conciencia, se da sin escorzamiento. De este modo, la conciencia se capta a sí misma con una apodicticidad adecuada en virtud de que es no escorzable y por lo tanto, no horzónica. Ahora bien, en *Meditaciones cartesianas* Husserl presenta otra concepción de apodicticidad, la cual no implica necesariamente la adecuación de todo lo dado en la conciencia<sup>223</sup>. El fundamental motivo de esa modificación es la admisión del escorzamiento temporal de los contenidos inmanentes, i. e. de las vivencias. Ante este escenario, Husserl afirma que la experiencia trascendental del yo

(...) sólo ofrece, en todo caso, un núcleo de realidad experimentada de un modo “propriadamente adecuado”. A saber: la actualidad viva del yo, que expresa el sentido gramatical de la proposición *ego cogito*, mientras que más allá de esta actualidad sólo se extiende un indefinido horizonte universal y presuntivo, un horizonte de realidad propriadamente no experimentada, pero necesariamente coasumida. A este horizonte pertenece el pasado del yo, las más veces completamente oscuro, pero

<sup>223</sup> Cf. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García Baró (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 63.

también la facultad trascendental, propia del yo, y las cualidades habituales en cada caso<sup>224</sup>.

En la descripción husserliana de la apodicticidad adecuada se alude a una vivencia que aparece de una manera no temporal y, por lo tanto, no escorzable. A lo que Husserl se refiere aquí con la “actualidad viva del yo” es un núcleo acotado de la conciencia que no es entonces una cierta vivencia como contenido sino la forma trascendental del punto presente que permite toda reflexión, todo acto en general y, en definitiva, la conciencia en tanto tal. Como se extrae también de la cita anterior, el horizonte temporal se encuentra más allá de la actualidad evidente y queda en la oscuridad de la inadecuación. Andrés Osswald analiza esta distinción e interpreta la apodicticidad propia de este núcleo de actualidad viva en sintonía con la auto-manifestación henriana, la cual se da por medio de la pura inmanencia no intencional y es mejor definida como ipseidad<sup>225</sup>.

Esta indicación traza las primeras coordenadas para entender en qué consiste la ipseidad henriana: ella, la forma más seminal de la subjetividad, debe ser entendida como auto-manifestación, como auto-captación, y no supone en absoluto una tematización reflexiva de sí o un autoconocimiento. En otras palabras, la ipseidad no es más que el sufrirse a sí mismo en la inmanencia, no es más que saber que se es en medio de este sufrimiento. Pero si bien la ipseidad es el mero sentirse a sí mismo ella no puede carecer de una naturaleza concreta, la cual, como no podría ser de otro modo, está asegurada por la revelación de sentimientos particulares. Esto añade un segundo nivel a la subjetividad henriana: la singularización que se funda sobre la ipseidad. Esta relación de fundación, ya lo veremos, es lo que inquieta y preocupa a Henry, particularmente durante la última década de su producción filosófica.

Tomando en consideración estos niveles y con el fin de avanzar ordenadamente proponemos distinguir tres problemáticas relativas a la teoría henriana de la ipseidad. En primer lugar nos referiremos a la relación entre afectividad e ipseidad, es decir, a la fundación fenomenológica de la ipseidad en el sentimiento. En segundo lugar, es necesario determinar si, y en qué medida, la

<sup>224</sup> Husserl, 63-64.

<sup>225</sup> Cf. Osswald, *La fundamentación pasiva de la experiencia*, 206.

ipseidad puede ser entendida como una singularidad y conjuntamente, qué vínculo se establece entre ella y el mundo sobre el cual actúa. El tercer y último apartado de este capítulo alude a las implicancias que tiene para la fenomenología inmanente de Henry la consideración de la temporalidad y la pertenencia a la esfera de la subjetividad.

### § 13. La fundación afectiva de la ipseidad y su relación con el ego

#### a. Del sentimiento *de sí* al sentimiento *del Sí*

La afectividad no mienta una especie de esfera pura y separada que resulta de la abstracción de la trascendencia. Ella es, en cambio, la estructura o el “modo” universal que tiene la experiencia de darse. Eso no implica, en absoluto, que la afectividad sea ajena a un carácter concreto. El pensamiento de la afectividad no designa una operación posible, sino que se pone como inmediatamente real<sup>226</sup>.

La realización concreta de la afectividad está dada por la ipseidad. Sin embargo, ésta no es un mero resultado de los procesos afectivos sino que es interior a ellos. Según Henry, la afectividad inmanente reviste necesariamente una forma monádica, dado que la identidad entre lo afectante y lo afectado sólo puede tener lugar en el seno de una experiencia interna<sup>227</sup>. Esta coincidencia funda pues una ipseidad, y por lo tanto, puede afirmarse, con Henry, que la afectividad es la esencia de la ipseidad. Nuevamente nos encontramos con un momento de concretización de la esencia de la revelación: en relación a la estructura de la auto-afección hemos explicado por qué la afectividad es su perfecta realización y ahora, en un paso ulterior, debemos precisar por qué la ipseidad es la realización de la afectividad.

Nuestro filósofo agrega entonces: “Porque la afectividad es la esencia de la ipseidad, todo sentimiento es en cuanto que tal, como sentimiento de sí, un sentimiento del Sí-mismo; deja-ser, revela, constituye el ser de éste”<sup>228</sup>. Se debe

<sup>226</sup> Dufour-Kowalska, *Michel Henry, une philosophie de la vie et de la praxis*, 54.

<sup>227</sup> Henry, *EM*, 57 (53). En la cita completa puede leerse: “una revelación inmanente es una experiencia interna, ella reviste necesariamente una forma monádica. Es en la estructura eidética de la verdad originaria que se enraiza la ipseidad del ego”.

<sup>228</sup> Henry, 443 (581).

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 ambas nociones. 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 vuelve 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 encontraba oculto. Pero tampoco podemos simplemente afirmar que la afectividad “constituye” la ipseidad, puesto que ello reintroduciría la distancia intencional que quería dejarse atrás, sino que es preferente decir que la ipseidad es la auto-afección misma. Gabrielle Dufour-Kowalska se refiere a esta ambigüedad y asegura que la estructura del sentimiento contiene una “doble determinación”. Por un lado, el Sí se determina como afectividad, la tiene a ésta como fundamento. Pero por otro lado, la afectividad es simultáneamente una “operación” del Sí o, en otras palabras, es el Sí el que en definitiva se siente a sí mismo<sup>229</sup>.

En suma: ¿en qué consiste el pasaje del “sentimiento de sí” al “sentimiento del Sí”, esto es, de la afectividad a la ipseidad? En primer lugar, si el sentimiento de sí es una experiencia inmanente e inmediata que supone necesariamente la identidad perfecta entre lo sentido y lo sintiente, entonces es menester renombrar esa “identidad” y darle el nombre de “unidad”. Esto es, la afectividad como auto-afección completa sólo puede ocurrir si ella se entiende estructuralmente como una “mónada”. En segundo lugar, el pasaje se torna indiscutible y hasta se acerca a una tautología si subrayamos que el sentimiento del Sí es el sentir el sentimiento de sí, es decir, no es más que la ratificación de la experiencia de sí. Como se advierte, este primer nivel en la formación de la subjetividad no excede en nada el lenguaje de la afectividad.

<sup>229</sup> Dufour-Kowalska, *Michel Henry, une philosophie de la vie et de la praxis*, 55.

b. Del sentimiento *del Sí* al ego

Un paso ulterior debe ser dado, pues para Henry no se trata de una ipseidad cualquiera, sino de la ipseidad *del* ego, de la «realidad humana»<sup>230</sup>. Sobre esto último, dos cuestiones llaman la atención: por un lado, la necesaria pertenencia de esta ipseidad a la esfera de la naturaleza humana y, por otro lado, la diferencia entre ipseidad y ego dentro de los análisis mismos de la subjetividad humana, lo cual queda evidenciado en principio por el sitio del ego como el genitivo de la ipseidad en la expresión “la ipseidad *del* ego”.

Con respecto a la primera cuestión, Mario Lipsitz sostiene: “La ipseidad de la autoafección deriva del carácter ‘necesariamente monádico’ de la autoafección: aquello que se afecta a sí mismo es precisamente un sí. ¿Pero, por qué motivo aquello que es un sí *debiera ser necesariamente un ego*? No hemos encontrado en toda su obra una justificación de la cuestión”<sup>231</sup>. Además, si es un hecho tan evidente que la ipseidad sea la ipseidad del ego, entonces no cabría posibilidad alguna para que eso no se dé, lo cual es justamente es puesto en jaque en los desarrollos posteriores de la obra henriana. Allí, esta equivalencia se quiebra, dado que la forma de la ipseidad está originariamente reservada para la divinidad encarnada o Cristo y el ego se forma de manera derivada con respecto a ese proceso. Dice Lipsitz que “la afirmación de un ‘sí trascendental’ de la vida (identificado con la divinidad) disocia definitivamente la identidad planteada entre el sí y el ego en *L’essence de la manifestation* (pues el sí architrascendental carece de ‘determinidad’ y por consiguiente de Ego) y por otra parte expulsa a la esencia de la manifestación fuera de la fenomenalidad”<sup>232</sup>. Las complicaciones se multiplican si además nos preguntamos por las vidas no humanas. Por caso, que los animales tengan una cierta experiencia de sí es un hecho que difícilmente puede ser desmentido y Henry mismo lo deja entrever a partir de *Encarnación*, donde aclara en las primeras líneas que “la encarnación atañe a todos los seres vivos que hay sobre la tierra”. Por lo tanto, parecería que los análisis henrianos sobre la ipseidad no sólo se aplican a la

<sup>230</sup> Henry, *EM*, 57 (53).

<sup>231</sup> Lipsitz, *Eros y nacimiento*, 103.

<sup>232</sup> Lipsitz, 103.

subjetividad humana sino también a la no-humana. Pero Henry inmediatamente agrega que:

Para arrojar algo de luz sobre este abismo, tomaremos una primera decisión: dejar fuera del campo de nuestra investigación a los seres vivos diferentes de los hombres. Tal decisión no es arbitraria. Se justifica por una elección metodológica, la de hablar de lo que sabemos en vez de hablar de lo que ignoramos. Cada uno, cada hombre y cada mujer, en cada instante de nuestra existencia experimenta de forma inmediata su propio cuerpo, experimenta la penalidad que le procura la subida de una callejuela empinada o el placer de una bebida fresca en verano o, incluso el de un viento ligero sobre el rostro (...) <sup>233</sup>.

Si las vidas no-humanas quedan excluidas de la investigación es por una cuestión metodológica pero en absoluto porque no se les atribuya una ipseidad o, como Henry prefiere decir en la obra citada, una cierta encarnación. Se sigue aquí entonces lo que Laoureux denomina “el principio de todos los principios” <sup>234</sup> de la fenomenología material y que podemos rastrear en una nota de *Encarnación*, en una de las contadas ocasiones en las que Henry se dirige explícitamente al lector. Allí señala que los resultados alcanzados quedan “a la apreciación del propio lector, según el imperativo fenomenológico: refiriéndolos *a los fenómenos de su propia vida tal como le son dados en esta vida y por ella*” <sup>235</sup>. Entonces, si bien parece posible afirmar que los animales poseen un cierto sentimiento de sí, no es igualmente posible aplicarles las conclusiones del análisis, no por motivos esenciales sino por un hecho tan contingente como incuestionable, esto es, que no nos es posible realizar la efectuación fenomenológica de tal ipseidad.

Junto a la indicación de exclusión de la animalidad como tema de estudio en tanto no cumple con el principio de la experiencia subjetiva inmediata, es preciso además mencionar que uno de los motivos por los cuales la indagación henriana

<sup>233</sup> Henry, *Encarnación*, 9. Otro fragmento que puede mencionarse en relación al lugar de la animalidad en la fenomenología henriana y particularmente de su pertenencia a la esencia de la vida aparece en el texto “Pathos-con” a propósito de la comunidad de vivientes y dice así: “En tanto en cuanto la esencia de la comunidad es la afectividad, no se limita sólo a los humanos sino que comprende todo lo que se halla definido en sí por el Sufrir primitivo de la vida y, así, por la posibilidad del sufrimiento. Podemos sufrir con todo lo que sufre: hay un pathos-con que es la forma más amplia de toda comunidad concebible” Henry, *Fenomenología material*, 232.

<sup>234</sup> Cf. Laoureux, *L'immanence à la limite*, 105.

<sup>235</sup> Henry, *Encarnación*, 242, nota 4.

aborda únicamente la forma necesariamente egoica de la ipseidad es que en *La esencia* el punto de partida es el ego como problema filosófico dentro de la tradición moderna y fenomenológica. Como consecuencia, las investigaciones están exclusivamente destinadas a otorgarle al ego sus bases fenomenológicas más originarias y no dejan ventanas abiertas para la intromisión de otro tipo de problemática.

De la segunda cuestión señalada, esto es, que hay una clara diferencia entre ipseidad y ego incluso al interior de la descripción de la estructura de la subjetividad humana, es testimonio la siguiente anotación de Henry: “Husserl habla del ego pero no estudió la ipseidad. La ipseidad es aquello que hace que el ego sea un ego. Ella es vivencia, ella es la esencia de lo vivido”<sup>236</sup>. Según las críticas a Husserl ya expuestas, podemos deducir que Henry entiende aquí el ego como intencionalidad y, por lo tanto, como actividad y trascendencia. A pesar de que señalamos la posibilidad de un cierto acercamiento entre Henry y el Husserl de las *Meditaciones cartesianas*, las referencias del francés a esta obra reafirman sus objeciones a un modelo intuicionista del ego y además ponen en cuestión la alegada pureza del yo trascendental planteado por Husserl<sup>237</sup>. Recordemos por un instante que la meta fundamental de Henry es trazar un camino alternativo al intuicionismo en el cual el ego no se presente como una mera evidencia teórica sino como una experiencia viva. En otras palabras, Henry busca echar luz sobre “los presupuestos implícitos de toda filosofía”<sup>238</sup>, marcando así la vía adecuada para llegar a dar con el ego, la cual, estamos en condiciones de afirmar, es la vía que investiga la ipseidad.

Precisemos entonces nuestra terminología: mientras que la ipseidad alude a la pura auto-manifestación pasiva de sí, el yo o ego henrianos mientan eminentemente la posibilidad de disponer de los poderes y las capacidades de los cuales me apropio en la experiencia interna trascendental. No obstante, esta distinción no debe ser interpretada como la distinción entre la esfera de la pasividad y la esfera de la actividad. Esto es, el ego henriano no es el yo activo y mundano que dirige su intencionalidad de manera temática y constituye objetivamente su entorno, sino el “ego actuante” al que se refiere Henry en *Filosofía y fenomenología*

<sup>236</sup> Henry, «Notes préparatoires», 107, Ms A 4-23-2627.

<sup>237</sup> Cf. Henry, *EM*, 45 (37), 99 (108).

<sup>238</sup> Henry, «Notes préparatoires», 182, Ms A 6-12-4287.



*del cuerpo*. Allí se puede leer que “nuestro cuerpo es un poder pero ese poder es un saber inmediato de sí, un saber que no presupone que esté abierto ya para nosotros el horizonte de la verdad del ser, sino que es en cambio el fundamento y el origen de esta verdad”, de modo tal que “la acción es una modalidad de la vida de la subjetividad absoluta”<sup>239</sup>. El ego se revela en el paso del sufrimiento impotente a la potencia del “yo puedo” entendido primordialmente como un “centramiento” de los poderes que entran en posesión de sí gracias al saber inmediato y afectivo que el cuerpo tiene de sí mismo pero que no suponen una efectuación particular en el horizonte del mundo. Este primer surgimiento del ego henriano puede comprenderse mejor, a nuestro parecer, si se interpreta como el surgimiento de un ego práctico o actuante y se lo distingue del aparecer del ego intencional que ya implica la apertura del horizonte de mundanidad.

Esto se hace especialmente conspicuo en *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, puesto que allí Henry parte de la ontología biraniana, según la cual la esencia de la subjetividad es justamente el esfuerzo, la realidad del movimiento del cuerpo subjetivo en tanto tal que se enfrenta al continuo resistente. Pero ciertamente el “yo puedo” originario no sería tal si no tuviese a la base una ipseidad, o como también aparece en otras ocasiones, una “egoidad”, la cual es definida en ese texto como la auto-afección del movimiento y del sentido que se realiza independientemente del contenido que ellos despliegan en la exterioridad. Como mencionamos en el capítulo 2, la crítica henriana a la ontología biraniana consiste en haber malentendido el vínculo entre pasividad y actividad —o este especial tipo de actividad que debería recibir el mote de “inmanente”—, es decir, en haber ignorado la “tensión latente que constituye asimismo tanto la esencia del sentir y del poder-ser-afectado como la del esfuerzo motor, es el borboteo interior del saber en cuanto tal saber es una vida, y no un saber muerto”<sup>240</sup>.

## § 14. La singularidad inmanente de la ipseidad

<sup>239</sup> Michel Henry, *FFC*, 139, 276.

<sup>240</sup> Henry, 232.

Ahora bien, la pregunta que surge es si, dada la naturaleza inmanente y acósmica que caracteriza a la ipseidad henriana, ella puede superar la indeterminación en la que parece estar sumida. Se ha señalado en varias ocasiones el peligro de que la ipseidad henriana, absolutamente acósmica, caiga en el anonimato o, para decirlo de otro modo, que, ante la falta de relación con el mundo, ella no sea más que una entidad abstracta. Para Lilian Alweiss, por ejemplo, si se aborda el Sí mismo en aislamiento, tal como lo mostró convincentemente la fenomenología husserliana, el resultado sólo puede ser un caparazón vacío. Con respecto a la filosofía henriana, el hecho de que el Sí mismo sea acósmico, es decir, tratado en abstracción con respecto al mundo o a la alteridad subjetiva, resulta en que no haya nada que pueda posiblemente distinguir mi Sí-mismo de los otros<sup>241</sup>. Además, la autora resalta que no podemos darle sentido a nuestra perspectiva si no accedemos a otra perspectiva distinta a la nuestra.

Ciertamente el reclamo por parte de Henry de una subjetividad viva y real, en contraposición a la forma vacía que hasta entonces había privilegiado la filosofía, no puede tolerar caer en el anonimato. Henry repite en innumerables ocasiones que el ego, la ipseidad del ego, debe ser concreta pero simultáneamente advierte la apariencia anónima y vacía que tiene su concepto de ipseidad. Por ese motivo aclara explícitamente que la vida del ego no puede ser entendida como una tautología sino que es infinitamente diversa<sup>242</sup>. Sin embargo, debemos preguntarnos: ¿se puede efectivamente hablar de una singularidad fundada en la inmanencia o siempre que nos refiramos a una singularidad se debe aceptar también una cierta distancia y un principio de objetivación? Ciertamente, en el caso de que la singularización requiera de una mediación, la búsqueda para Henry estaría perdida desde sus inicios.

Ahora bien, si la inmanencia, como vimos en el tratamiento que se hizo de la pasividad, debe ser entendida en virtud de su profunda falta de libertad, es decir, como lo absoluto, entonces es posible afirmar que todo análisis de la singularidad debe partir de la inmanencia en tanto absoluto. El trabajo de Arina Bozga, *The exasperating Gift of Singularity: Husserl, Levinas, Henry*, es invaluable para fijar el sentido de la singularidad henriana. El vínculo que se establece allí entre lo singular

<sup>241</sup> Cf. Lilian Alweiss, «The bifurcated subject», *International Journal of Philosophical Studies* 17, n.º 3 (2009): 428.

<sup>242</sup> Cf. Henry, *FFC*, 138.

y lo absoluto invita a redefinir el sentido conceptual de la singularidad henriana como una teoría sobre la singularidad absoluta. Esto cobra sentido si se entiende lo absoluto como el origen *sui generis* de la fenomenalidad, donde no cabe hablar ni de un ser sintetizable ni en sí mismo resultado de una síntesis<sup>243</sup>.

Para sacar a la luz las características de la singularidad henriana, Bozga analiza el estudio de *Fenomenología material* llamado “El método fenomenológico” y aborda la discusión que Henry entabla —nuevamente— con Husserl. En esta oportunidad, Henry cuestiona la relación entre la evidencia pura y las *cogitationes* que se postula en *La idea de la fenomenología*. Entre otras cuestiones, a las que ya se aludieron en el capítulo 1, Henry critica a Husserl el haber despojado a las *cogitationes* de su realidad propia, de su singularidad, dado que éstas son conducidas a la donación pura de la evidencia. El resultado de eso es una evidencia universal dada de modo trascendente al ver puro. Pero esta singularidad, añade Henry, es en realidad una particularidad, un esto-aquí (*Dies-da*), y es por ese motivo que las *cogitationes* terminan siendo expulsadas a la trascendencia. En otro sitio, Henry asegura que

(...) conviene, pues, hacer estallar aquí esa pretendida unidad del principio que individualiza (...) Lo que individualiza algo como el Individuo que cada uno somos en su diferencia con cualquier otro —cada yo y cada ego trascendental distinto e irremplazable por siempre—, no se encuentra en ninguna parte del mundo. La individualidad del Individuo no tiene nada que ver con la de un ente que además no existe, que nunca resulta de otra cosa más que de la proyección antropomórfica de aquello cuya condición reside en la esencia única de la individualidad<sup>244</sup>.

Según Henry, la concepción ekstática de la singularidad, es decir, aquella que identifica lo propio de cada individuación a partir de sus caracteres temporales y espaciales, confunde la singularidad con la particularidad de los entes mundanos, la cual supone una generalidad y es entendida, en consecuencia, como una diferencia dentro de lo común. Pero en tanto se trata de la singularidad de la vida pática autoafectiva que caracteriza a la subjetividad absoluta, es imperativo no acudir a un

<sup>243</sup> Cf. Adina Bozga, *The Exasperating Gift of Singularity: Husserl, Levinas, Henry* (Bucharest: ZetaBooks, 2012), 252.

<sup>244</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 143-44.

principio trascendente. Para Henry, el lugar de origen de la singularidad es donde ésta “no designa otra cosa que la estructura interna de la *cogitatio* según su idea, a saber, la ipseidad que la marca con su sello trascendental en cuanto que se afecta a sí misma como ese Sí que ella es y por efecto del cual todas sus modalidades son efectivamente las de dicho Sí, *cogitationes* de un Ego”<sup>245</sup>. Las modalidades a las que Henry alude pueden entenderse a la luz de lo expuesto en *La esencia* como el pasaje y la oscilación continua que tienen lugar entre las dos tonalidades fundamentales: el sufrimiento y la alegría. Ellas permiten el surgir de cada sentimiento particular como modalización de ese juego de la afectividad. La singularidad se da bajo la forma de esta o aquella angustia, de este o aquel temor y estos afectos sólo pueden ser vividos en primera persona y sólo pueden estar contruidos “desde dentro”<sup>246</sup>. La identidad exterior de la ipseidad sólo proporciona, según Henry, una ipseidad ideal. Pero, “[e]n cuanto esencia real, por el contrario, en calidad de vida efectiva y viva, ella es en cada caso un Sí mismo efectivo, la identidad entre lo afectante y lo afectado en una auto-afección que individualiza radicalmente, que pone el sello de la individualidad sobre todo lo que se auto-afecta en ella. La subjetividad es el *principium individuationis*”<sup>247</sup>. En suma, el principio que individualiza se corresponde con la esencia auto-afectiva de la afectividad y no puede ser remitido a ninguna instancia fuera de ella.

## § 15. Ipseidad y tiempo

### a. El problema del tiempo en la filosofía temprana de Henry

François-David Sebbah sostiene que, en un primer momento, la filosofía henriana puede ser comprendida “como la exigencia de desprenderse del tiempo”<sup>248</sup>. Luego agrega que a partir de 1994, año de la publicación de “Phénoménologie de la naissance”, Henry considera necesario “«pensar» el tiempo, y no simplemente excluirlo”<sup>249</sup>. Más adelante, también señala que Henry denuncia

<sup>245</sup> Henry, *Fenomenología material*, 124.

<sup>246</sup> Cf. Henry, 213.

<sup>247</sup> Henry, 213.

<sup>248</sup> François-David Sebbah, «Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry et E. Lévinas des Leçons sur la conscience interne du temps», *Alter* 2 (1994): 252.

<sup>249</sup> Sebbah, 252.

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”<sup>250</sup>. 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*. 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:

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<sup>251</sup>.

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 el modo en el cual el ego se manifiesta no tiene duración, entonces el ego henriano parece ser, 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: “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»”<sup>252</sup>. 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<sup>253</sup>. En este sentido, Henry también afirma que “*la ipseidad de la esencia no se realiza en el tiempo*”<sup>254</sup>. Junto a Sebbah hay que mencionar también a Dan Zahavi, quien continúa

<sup>250</sup> Sebbah, 254.

<sup>251</sup> Henry, *EM*, 58 (54).

<sup>252</sup> Henry, 105 (116).

<sup>253</sup> Cf. Henry, «Notes préparatoires», 169, Ms A 6-7-4048. 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”. Henry, 174, Ms A 6-8-4090.

<sup>254</sup> Henry, *EM*, 444 (583).

la línea interpretativa del anterior. Sostiene que en un primer momento Henry defendía firmemente “que la automanifestación de la subjetividad es completamente no-temporal”<sup>255</sup>.

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 expresa en un sentido similar y sostiene:

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<sup>256</sup>.

Ahora bien, en mayor o menor medida, los especialistas también destacan que Henry desarrolla más tarde una noción de auto-afección ya no 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. En todo caso, la filosofía henriana afirmaría la atemporalidad de la inmanencia, sólo en la medida en que se entienda la temporalidad en el sentido tradicional. Henry acepta así una temporalidad de tipo inmanente cuyas características presentaremos en el capítulo 7.

Pero volvamos ahora a lo que la obra de 1963 afirma sobre la temporalidad. Si bien es indudable que en la filosofía temprana de Henry tiene lugar un apartamiento de las consideraciones en torno a lo temporal, no podemos ignorar la tensión que, desde las primeras páginas de *La esencia* —más precisamente en el § 8 de la obra— se encuentra definitivamente instalada, aunque no directamente abordada por Henry. Esta tensión se advierte en una de las temáticas que recorre el texto, aquella que distingue entre la fenomenología primera, es decir, la que se ocupa de los fundamentos últimos del aparecer, y la fenomenología segunda, la cual se

<sup>255</sup> Zahavi, *Self-awareness and alterity*, 89.

<sup>256</sup> Lipsitz, *Eros y nacimiento*, 45.

ocupa de elucidar el sentido del ser de las diversas regiones del ser. Es en este contexto en el que Henry plantea la pregunta sobre el status del tiempo:

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*<sup>257</sup>.

Ya tuvimos ocasión de comprobar que la fenomenología del ego pertenece de manera eminente a la fenomenología primera, pues en ella se hace real la posibilidad de la experiencia interna de la esencia de la revelación. 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. Ciertamente es que contamos hoy con la ventaja de tener acceso a los apuntes que Henry tomó 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*, Henry se expresa de un modo que puede despertar cierto asombro:

<sup>257</sup> Henry, *EM*, 69 (67). La misma reflexión se encuentra bajo un modo aun más afirmativo en Henry, «Notes préparatoires», 94, Ms A 4-20-2330: "(...) en esta dimensión esencial de la fenomenalidad originaria comprendida como englobando lo que tiene que ver con la esencia del fenómeno, hay lugar para una fenomenología del ego y una fenomenología del tiempo, no la que aplica un método fenomenológico a estos dominios particulares, sino porque *ego y tiempo pertenecen a la esfera del fenómeno, a la estructura interna de la verdad absoluta*".

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<sup>258</sup>.

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. En otro texto encontramos además la siguiente afirmación directamente vinculada con la problemática del último párrafo de *La esencia*, la particularización de la afectividad:

El pasaje del sufrimiento a la alegría nos coloca frente a la realidad del tiempo. La vida es temporalidad, pero la temporalidad de la vida resulta difícil de pensar. La filosofía moderna hizo hacer al pensamiento del tiempo grandes progresos. Con todo, no pudo producir una auténtica fenomenología de la temporalidad de la vida, sino sólo una fenomenología de la conciencia del tiempo, lo que es totalmente diferente<sup>259</sup>.

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 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.

#### b. La crítica a la temporalidad ekstática: Heidegger y la filosofía kantiana

<sup>258</sup> Henry, *EM*, 651 (862). El subrayado es nuestro.

<sup>259</sup> Henry, «Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?», 53.



El lugar que ocupa la filosofía de Heidegger en *La esencia*, y particularmente la interpretación que éste hace de la filosofía kantiana en *Kant y el problema de la metafísica* es, como ya se mencionó, de gran relevancia<sup>260</sup>. En especial, la crítica a la filosofía de la trascendencia que lleva adelante Henry y el resultado de tal crítica, es decir, la afirmación de la necesaria dependencia de la trascendencia con respecto a la inmanencia, se articulan en torno a la lectura que Henry hace de la filosofía heideggeriana. Esta cuestión nos interesa, no para evaluar la validez o invalidez de la interpretación “ontologizante” que hace Heidegger de la filosofía kantiana, sino para explicar los motivos de lo que se planteó arriba, a saber, que el tiempo es, según Henry, la esencia de la trascendencia y que, en tanto tal, debe ser excluido de la esencia inmanente de la revelación.

Es conocida la interpretación heideggeriana: la cuestión de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, esto es, la posibilidad de conocer algo independientemente de la experiencia, de la recepción del ente por medio de la receptividad, demuestra para Heidegger la existencia de un conocimiento ontológico. Es decir, lo que determina la posibilidad de que un ente finito y de conocimiento finito y óntico como el hombre pueda constituirse de modo tal que pueda así recibir al ente es justamente el conocimiento autónomo que tiene del ser. Ahora bien, el modo en el cual tiene lugar este conocimiento autónomo es lo que llama la atención de Henry.

Henry se dedica al tópico del tiempo en el § 24 de *La esencia*, titulado “La reafirmación del carácter central del problema de la receptividad y la interpretación ontológica del tiempo como autoafección”. El filósofo 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”<sup>261</sup>. Esta afirmación refleja la interpretación henriana de la doctrina kantiana del sentido interno que sostiene que “el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general”<sup>262</sup>. Henry afirma entonces que el tiempo constituye, en este contexto, la esencia misma de la fenomenalidad. 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. Esto no puede

<sup>260</sup> Ver nota al pie 156.

<sup>261</sup> Henry, *EM*, 186 (227).

<sup>262</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi (Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2007), 102, A34/B50.

resolverse simplemente postulando que el tiempo es otro nombre para referirse a la esencia del aparecer, dado que él “*se muestra de hecho como lo que funda este acto de objetivación en su posibilidad más última*”<sup>263</sup>. Es decir, la temporalidad funda la manifestación en tanto tal y le es ontológicamente anterior. 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 auto-afección del tiempo. Si bien el concepto de auto-afección parecería cercano a la lógica henriana, el filósofo francés observa que de acuerdo a cómo la problemática se desarrolla, la constatación de la auto-afección es una prolongación de la comprensión monista de la receptividad. A continuación veremos por qué y cómo se despliega este horizonte temporal sobre el fondo del cual se dan los fenómenos.

Según Kant, la imaginación trascendental es el fundamento que posibilita la reproducción de los fenómenos y, gracias a eso, puede generar una representación única y completa a partir de las múltiples representaciones. Esto es, permite referir la diversidad de las intuiciones a la unidad de los conceptos. En este sentido, la imaginación trascendental es la condición de posibilidad de la imaginación que reproduce los contenidos y los nuclea en una representación uniforme, ya que la reproducción necesita ciertamente de un orden o “esquema” que organice temporalmente las diversas representaciones. Este esquema surge, justamente, del actuar de la imaginación trascendental y permite explicar cómo los fenómenos pueden someterse a las categorías del entendimiento. Por ejemplo, permite aplicar la categoría de sustancia a los fenómenos gracias a que dispone de la determinación temporal en la cual se funda la permanencia de un sustrato a lo largo del tiempo y la variabilidad de sus accidentes.

Heidegger entiende entonces que la imaginación es el tiempo originario, el cual proyecta el horizonte del tiempo puro en tanto horizonte del ser que permite la manifestación de los fenómenos. El tiempo puro muestra la sucesión originariamente formada por los lugares puros de futuro, pasado y presente. Esta proyección tiene lugar gracias a que el tiempo originario se separa de sí y se opone a sí mismo. Así, el

<sup>263</sup> Henry, *EM*, 186 (228).

tiempo como condición de posibilidad de la manifestación de todo fenómeno en general sólo se presenta al estar fuera de sí, en su ékstasis. En suma, la estructura de la auto-afección del tiempo comprende el tiempo originario y el tiempo puro. Dado que éste no se forma ni se manifiesta por sí mismo, remite necesariamente al tiempo originario, el cual, situado en una instancia más fundante 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. En suma, dado que el tiempo es imaginación, éste no es afectado por nada más que por sí mismo y es interpretado por Heidegger como un conocimiento ontológico autónomo<sup>264</sup>. Él es simultáneamente afección de sí y afección por sí. 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”<sup>265</sup>. Esta respuesta inaugura, según Henry, un círculo interpretativo, pues se funda el tiempo en una intuición, cuando, en realidad, la intuición es aquello que debería apoyarse en el tiempo<sup>266</sup>. 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<sup>267</sup>.

Henry sostiene que los análisis del tiempo reinstituyen 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

<sup>264</sup> Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth (México D. F.: Fondo de cultura económica, 1996), 160.

<sup>265</sup> Henry, *EM*, 193 (237).

<sup>266</sup> Cf. Henry, 193 y ss. (238 y ss).

<sup>267</sup> Henry, 195 (239-240).

fenomenalidad. Esto conduce, por otra parte, a que el 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 auto-afección, la esencia se afecta como tiempo en el sentido interno no por sí misma, sino por el contenido irreal en el que ella se aliena<sup>268</sup>.

c. 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<sup>269</sup>.

Dado que Henry limita su examen a solo unos de los textos que Husserl dedica al estudio del tiempo, las *Lecciones*, esta sección también seguirá esa demarcación. Estas lecciones reúnen los cursos dictados por Husserl en la Universidad de Gotinga entre 1904 y 1905 y otros textos escritos entre 1893 y 1917. Se descartan del análisis presente lo desarrollado en las otras dos obras que se ocupan del tiempo y cuya publicación fue póstuma: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)* y *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*.

La cuestión que impulsa a Husserl a preguntarse por el tiempo es la posibilidad de la unidad de la experiencia. El enfoque metodológico de su indagación supone la absoluta desconexión del tiempo objetivo y la puesta entre paréntesis de las asunciones y creencias sobre su naturaleza. En otras palabras, esta especie de *epoché* en germen, exige tener en sola consideración el aparecer de la duración que aparece como tal y que conforma el tiempo inmanente del curso de la conciencia.

<sup>268</sup> Henry, 444 (583). Traducción ligeramente modificada.

<sup>269</sup> Henry, «Notes préparatoires», 180, Ms A 6-12-4259.

Husserl parte de la evidencia de que se tiene una conciencia de duración y que ella supone una duración de la conciencia. Por lo tanto, el análisis debe ser reconducido a la conciencia y a la determinación de la temporalidad de los componentes reales-inmanentes de la conciencia, es decir, los contenidos de sensación y las aprehensiones. Así, 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. Por eso, escribe Husserl: “en la conciencia del tiempo se lleva a cabo toda objetivación; sin aclarar la identidad del lugar de tiempo no cabe ofrecer tampoco ninguna aclaración de la identidad de un objeto en el tiempo”<sup>270</sup>. A la vez, tales condiciones refieren necesariamente a la unidad de la conciencia en donde se encuentran sintetizados temporalmente los distintos actos aprehensores.

En esta línea de investigación, debe distinguirse el nivel del tiempo externo del nivel de la conciencia inmanente y de la conciencia absoluta. Esta distinción responde a la doble dirección de las indagaciones husserlianas: la dirección objetiva parte de la pregunta concerniente a la posibilidad de aprehender un objeto temporal (*Zeitobjekt*) mientras que la dirección subjetiva se refiere al tiempo inmanente de la conciencia. A su vez, esta segunda línea investiga tanto la conciencia como un flujo de vivencias constituidas temporalmente y con una cierta duración, como la conciencia en su rol “temporalizante”, es decir, la conciencia absoluta del tiempo<sup>271</sup>. En este último estrato hallamos la subjetividad trascendental, gracias a la cual se vuelve posible toda experiencia en general, se trate ya de aquellas experiencias que tienen a la base síntesis activas o de aquellas que se sostienen en síntesis pasivas. Pero, la conciencia absoluta del tiempo no obtiene su constitución, sino de ella misma, es decir, se auto-constituye. Para aclarar cómo esto es posible, es preciso primero realizar algunas consideraciones sobre las características de la constitución temporal en su dirección objetiva. Después veremos de qué manera esto toma forma en la auto-constitución de la conciencia absoluta del tiempo.

La constitución del tiempo tiene lugar gracias al entrelazamiento de tres fases temporales: el ahora, el pasado y el futuro. En este sentido, para que se dé un objeto

<sup>270</sup> Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro (Madrid: Trotta, 2002), 84.

<sup>271</sup> Cf. Rudolf Bernet, Iso Kern, y Eduard Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology* (Evanston [Illinois]: Northwestern University Press, 1999), 101.

como temporal es necesario que en la fase actual de la percepción se den “conjuntamente” y en una “simultaneidad momentánea” no sólo la fase “ahora”, sino también las fases “recién sidas” y las que están “aún por venir”. Si esto no fuera así, una melodía —para tomar el objeto temporal predilecto de Husserl— no sería captada en su totalidad durable, sino que sólo habría una captación discreta de tonos independientes. Si bien el momento ahora 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, la impresión originaria no puede separarse de sus horizontes temporales dados por la retención y la protensión, es decir, el “ahora” se encuentra siempre mediatizado por sus fases no “ahoras”. Por lo tanto, en la fase actual tiene lugar una proto-impresión o impresión originaria (*Urimpression*) que mienta lo dado en el ahora pero también una retención que mienta lo dado en el pasado reciente y una protensión que mienta lo dado en el futuro inmediato. De este modo, un “ahora” cada vez nuevo empuja el “ahora” anterior hacia el pasado, el cual se transforma en retención que a la vez conserva las fases pasadas previas y así sucesivamente. La novedad de cada proto-impresión y el proceso de modificación retencional, es decir, el proceso por el cual toda impresión pierde su plenitud gradualmente hasta llegar a una indeterminación total, son las dos leyes de las síntesis del tiempo que aseguran su característica más propia: el transcurrir.

La retención y la protensión son actos intencionales, pero a diferencia de la proto-impresión, carecen de un contenido impresional. En este sentido, en el § 12 de las *Lecciones*, Husserl distingue la retención de todo acto perceptivo, en particular del 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”<sup>272</sup> 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

<sup>272</sup> Husserl, *Lecciones*, 63.

*constituye originariamente*<sup>273</sup>. En este segundo sentido, la retención recibe la denominación de percepción, pues en ella se da presentativamente (y no representativamente) el pasado.

Una vez aclarados los elementos principales de la filosofía husserliana del tiempo en su dirección objetiva podemos ahora volcarnos a delinear los rasgos centrales de su dirección subjetiva con el fin de explicar cómo se efectúa la autoconstitución de la subjetividad trascendental, en tanto conciencia absoluta del tiempo. Recordemos que Husserl comienza sus análisis sobre el tiempo aplicando el esquema aprehensión-contenido de aprehensión que ya había desarrollado en las *Investigaciones lógicas* pero luego, sobre todo a partir de 1906, advierte que la constitución del tiempo no puede ser subsumida bajo tal esquema. Este esquema tenía como supuesto que el contenido recibe su sentido únicamente de las aprehensiones que lo interpretan, mientras que él en sí mismo, se mantiene neutral. Sin embargo, Husserl sostiene que el carácter temporal determina el contenido independientemente de su aprehensión y que, por lo tanto, el carácter de ser “ahora” de la impresión no es proporcionado por el acto aprehensor puesto que eso implicaría que éste podría asimismo interpretar la impresión como estando en el pasado o en el futuro. La impresión no es “neutral”, sino que es siempre vivida como ahora.

Además de estas razones para abandonar el esquema aprehensión-contenido de aprehensión, Husserl también procura evitar un problema que ninguna teoría querría tener. Si los objetos temporales se fundan sobre el flujo de vivencias de la conciencia, también temporales y durables, entonces deberá haber otro acto de aprehensión que le adjudique a las vivencias un carácter temporal. Esto, como se puede advertir, conduciría a un regreso al infinito irrefrenable. Estas complicaciones obligan a Husserl a reconocer que “no toda constitución responde al esquema «contenido de aprehensión-aprehensión»”<sup>274</sup> y a plantear el nivel del “flujo absoluto de la conciencia constituyente de tiempo” que se constituye a sí mismo. Husserl escribe en el §39:

<sup>273</sup> Husserl, 63.

<sup>274</sup> Husserl, 29, nota 1.

(...) en el flujo uno, único, de conciencia, es en el que se constituye la unidad temporal inmanente del sonido y a la vez la unidad del propio flujo de conciencia. Por *chocante* que parezca que el flujo de conciencia constituya su propia unidad —si es que no absurdo en un principio—, así es como ocurre en efecto. Y ello se deja comprender sobre la base de la constitución esencial del flujo<sup>275</sup>.

Con el fin de explicar cómo funciona esto que en principio resulta “chocante”, Husserl introduce la distinción entre dos tipos de intencionalidades que operan conjuntamente y se requieren la una a la otra como dos caras de la misma cosa. En primer lugar, la conciencia absoluta dispone de una intencionalidad longitudinal que se orienta hacia las fases de la propia conciencia absoluta por medio de la cadena de retenciones y de retenciones de retenciones. Así como el cometa avanza dejando tras sí una “cola” de gases y polvos que no cesa de alargarse, esta cadena de retenciones avanza hundiéndose cada vez más en el pasado. De esta suerte, la intencionalidad longitudinal se encuentra en constante unidad de cubrimiento consigo misma y recorre el flujo en un continuo retencional que le asegura a la conciencia la percatación de sí misma. En segundo lugar, y actuando a la par, la intencionalidad transversal 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 en cada ahora impresional. Para que esta distinción tenga sentido hay que aclarar que las vivencias son inseparables del flujo absoluto, en la medida en que el contenido inmanente es inseparable de la experiencia del contenido. Mientras que en la intencionalidad transversal se constituye el tiempo inmanente y el tiempo objetivo, en la intencionalidad longitudinal tiene lugar una ordenación *quasi*-temporal o una temporalidad “preinmanente” en donde lo constituido y lo constituyente coinciden. Según Husserl, ese flujo que es la subjetividad absoluta puede ser llamado “flujo” según lo constituido pero no es nada objetivo en el tiempo y, agrega, debemos aceptar que en definitiva “para todo esto nos faltan los nombres”<sup>276</sup>. Gracias a esta doble intencionalidad queda constituida la conciencia trascendental como una unidad temporal y es fundamentada, por consiguiente, la experiencia temporal.

<sup>275</sup> Husserl, 100. El subrayado es nuestro.

<sup>276</sup> Husserl, 95.



Henry aborda explícitamente 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 *Fenomenología material*, aquella compilación de textos realizada por el mismo Henry en 1990<sup>277</sup>. 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 autodonación 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<sup>278</sup>.

Tal enaltecimiento es, empero, inmediatamente matizado por la consideración según la cual también allí la fenomenología husserliana fracasa, pues, en lugar de la impresión, afirma Henry, ella conocerá tan sólo su constitución o su estar dada 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 tiene lugar la constitución de objetividades. A pesar de lo dicho, debemos considerar las críticas específicas que están en 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

<sup>277</sup> Ver capítulo 1 para el contexto problemático en el que Henry escribe ese texto.

<sup>278</sup> Henry, *Fenomenología material*, 65.

originaria que la da como siendo ahí ahora”<sup>279</sup>. Henry interpreta que el intento de Husserl por explicitar la forma de la donación de los datos impresionales, independientemente de su formación a través de la intencionalidad, consiste en atribuirle al tiempo las características de una Archi-constitución o constitución originaria. En este contexto, la intencionalidad longitudinal y transversal “componen el archi-éxtasis del tiempo, de tal manera que esta donación no es una auto-donación: aquello que da no es la Impresión misma sino la Archi-intencionalidad (...)”<sup>280</sup>. Por este motivo es que, como se escribió arriba, el monismo de la trascendencia se pone más adelante y se traslada a un nivel más originario, el de la Archi-intencionalidad. De este modo, Henry procura mostrar los límites que presenta la intencionalidad al momento de aprehender la impresión originaria en su materialidad. La impresión originaria, en lugar de ser considerada a partir de su propia fenomenalidad, se ve nuevamente reducida a ser el contenido amorfo de la forma trascendente del “ahora”. 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”<sup>281</sup>.

Con todo, hay evidencia textual de que Husserl de ningún modo asegura que la impresionalidad queda subsumida bajo el ahora, sino más bien al contrario; esto es, la impresión expone el ahora, no al revés. Es el mismo Husserl el que en el §31 de las *Lecciones* advierte que su análisis podría malinterpretarse y se ocupa, en consecuencia, de aclarar tal cuestión:

Lo que aquí se denomina «individual», tal es la forma temporal originaria de la sensación, o, como también puedo decir, la forma temporal de la sensación originaria; aquí la de la sensación del punto del ahora del caso, y sólo la de éste. Claro que en rigor es el propio punto de ahora el que debe definirse por la sensación originaria, de manera que la proposición recién formulada debe valer sólo como indicación de lo que en verdad hay que pensar<sup>282</sup>.

<sup>279</sup> Henry, 68.

<sup>280</sup> Henry, 62.

<sup>281</sup> Henry, 69.

<sup>282</sup> Husserl, *Lecciones*, 87.

El filósofo alemán agrega además que “el momento del lugar originario de tiempo no es nada por sí solo”. En suma, es posible afirmar que en lo que respecta a la primera crítica, Henry pasa por alto estas aclaraciones desembocando en una lectura algo sesgada. La segunda crítica también contiene algunos problemas.

Para presentar esta crítica Henry parte de su interpretación de que la impresión se encuentra subsumida bajo la forma del “ahora”. Aun si se aceptara esto, dice el francés, la pretensión ontológica de la conciencia del ahora se ve destruida por el hecho de darse siempre como un límite ideal, de modo que el “ahora” puede ser dividido al infinito, haciendo estallar su duración y por lo tanto, su posibilidad de donación. La concepción del presente como punto límite es recogida en las páginas de las *Lecciones*, donde Husserl la introduce como el resultado del hecho de que “todo tiempo percibido es percibido como pasado que termina en el presente”<sup>283</sup>. Según Henry, si no existe un presente concreto y vivenciable, tampoco hay posibilidad de que la conciencia se dé a sí misma, pues no hay lugar para la auto-donación. 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 “grosso” 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. Por lo tanto, ¿lo que exige Henry no son más bien ciertas condiciones de objetividad para el ahora que no sólo la filosofía de Husserl ni reclama ni soportaría, sino que tampoco su propia filosofía lo hace? Ciertamente, el “ahora” es “físicamente” divisible hasta el infinito pero eso no es óbice para “vivir” el ahora, sino sólo para captarlo objetivamente.

La tercera crítica se sigue de la segunda en tanto pone el acento en la continua modificación retencional a la que se ve sujeto todo momento “ahora”. Para Henry

<sup>283</sup> Husserl, 89.

esto implica una determinación del ahora por el no-ser, lo que llevaría el presente a un anonadamiento irreversible. Citamos a Henry:

He ahí pues la mistificación ontológica que constituye la condición previa de todo este análisis: la impresión, que nunca «es» trascendente y que nunca se da en sí misma en la presentación extática del ahora, que no se da en ésta sino para renunciar a su realidad impresional vivida y deslizarse en la irrealidad noemática, encuentra según la interpretación de Husserl su ser original y propio en esta venida a la irrealidad, en esta fluencia en el no ser ya de lo «recién pasado»<sup>284</sup>.

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, la auto-constitución del flujo de la conciencia absoluta se encuentra especificada como un 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. Los problemas que señala Henry a propósito de la filosofía del tiempo husserliana lo conducen a afirmar “que [la] pertenencia del flujo al Ego no puede descansar en su pertenencia al flujo temporal”<sup>285</sup>, sino que es lo contrario lo que es verdad. Es decir, el flujo temporal se apoya en la manifestación del ego que, al igual que los actos, los sentimientos y las pasiones, no es constituido, sino constituyente<sup>286</sup>.

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, por más auto-afectiva e inmanente que sea? 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

<sup>284</sup> Henry, *Fenomenología material*, 71-72.

<sup>285</sup> Henry, «Notes préparatoires», 105, Ms A 4-22-2546.

<sup>286</sup> Cf. Henry, 119, Ms A 5-3-2742.

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 henriana de la subjetividad, la ipseidad del ego tiene como condición al sentimiento, en tanto auto-afección 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. Jérôme Porée advierte esto y cuestiona fuertemente “la decisión que toma Henry de excluir el tiempo de la esencia de la fenomenalidad” y sostiene que dicha determinación “arruina en el principio la unidad de la esencia y hace ininteligible su articulación interna”<sup>287</sup>. 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. Por eso Henry, luego de llevar adelante sus críticas contra Husserl y afirmar que “en el flujo no hay vida real”, se pregunta:

¿Qué es por ende lo que permanece a través de la modificación como lo no-modificado absoluto —en cuanto que lo no-modificado porta consigo el elemento de la realidad y la define, en cuanto que él es el *sub-jectum*, lo que, no siendo nunca arrastrado por el flujo, sub-siste justamente como el ser absoluto que designamos como Presente, como el eterno presente de la Vida, como su Presente vivo—?<sup>288</sup>

Estas palabras anticipan lo que será a partir de fines de la década del ochenta, uno de los temas predominantes de la filosofía de Michel Henry: la vida. En este contexto, la esencia de la vida es lo que hace que la impresión sea impresión; es decir, cumple la función que en Husserl estaba reservada para el flujo absoluto pero, a diferencia de éste, la vida es lo que nunca cambia, lo que no pasa, lo que nunca se rompe. Debemos preguntarnos también si las formulaciones tardías de esta intuición henriana, determinantes para el despliegue de su fenomenología del cristianismo, relativizan la tan defendida atemporalidad de la subjetividad o si simplemente expresan de manera positiva y propositiva el análisis crítico de la temporalidad

<sup>287</sup> Porée, «Le temps du souffrir», 214.

<sup>288</sup> Henry, *Fenomenología material*, 88.

ekstática. Por supuesto, antes de todo esto, es preciso dedicarle varias páginas al sentido de la noción de vida y de nacimiento.

**SEGUNDA SECCIÓN**  
**LA PASIVIDAD EN LA POTENCIA**

## Capítulo 5

### La vida y sus sentidos

#### § 16. Introducción al concepto de vida: los orígenes

Henry declara en la sección introductoria de *La esencia* que el objetivo de esa obra es mostrar que existe un conocimiento absoluto, esto es, que es posible dar con la esencia incondicionada de la revelación y que tal conocimiento no está ligado a un modo particular de la existencia sino al “medio mismo de la existencia, la esencia de la vida”<sup>289</sup>. Que el medio de la existencia sea la esencia de la vida significa que todo lo que existe, todo lo real, obtiene su realidad de la vida. Si tenemos en cuenta lo elaborado en el capítulo 3, donde se dejó en claro la preeminencia de la afectividad respecto de todo aparecer y, por lo tanto, respecto de todo ser, entonces, la vida y la afectividad se colocan en una relación de igualdad y ambas refieren al fundamento último de la manifestación. Esta relación se confirma más adelante en la misma obra, donde Henry escribe que “*lo que tiene la experiencia de sí, lo que goza de sí y no es más que este puro gozo de sí mismo, esta pura experiencia de sí, es la vida*”<sup>290</sup>. Algunos años más tarde, Henry enfatiza esto en un artículo de 1978, “*Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?*”. Allí, la vida es la forma misma de la auto-afección, es decir, no es más que la posibilidad de darse a sí mismo de manera perfecta. La vida no es,

<sup>289</sup> Henry, *EM*, 59 (17).

<sup>290</sup> Henry, 281 (354).



entonces, algo que *además* tendría la propiedad de auto-afectarse, sino que todo su ser y su esencia se agotan en esa auto-afección<sup>291</sup>.

Otro aspecto importante que empieza a tomar forma desde los primeros textos de Henry y que perdura hasta los últimos es la radical heterogeneidad que hay entre la vida entendida en sentido fenomenológico e invisible y la vida biológica y visible. Mientras que la segunda especie de vida es observable y, por lo tanto, posible objeto de las ciencias empíricas, la primera escapa a toda captación. Pero la vida original no es invisible por accidente, sino de manera esencial y no puede someterse a un proceso de develamiento que la transformaría eventualmente en algo perceptible. En ese sentido, dice Henry, “nadie ha visto nunca a la vida y tampoco la verá jamás”<sup>292</sup>. Tal aspecto se hace presente sobre todo en *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, *La barbarie* y *Genealogía del psicoanálisis*. En la primera de estas obras, Henry afirma:

Hemos visto como el concepto de vida puede designar o bien el objeto de una ciencia determinada, a saber, la biología, y se trata entonces de un concepto científico, o bien el objeto de una percepción, objeto que porta una cierta serie de características fenomenológicas que lo hacen aparecer a nuestros ojos como un ser vivo. No obstante, cuando se refiere concretamente al ser humano, el concepto de vida sólo adquiere su sentido originario si designa para nosotros una vida en primera persona, esto es, la vida absoluta del ego. Dicha vida no se nos manifiesta ya por medio de determinadas características que afecten a un elemento del ser trascendente, sino que se revela en una esfera de inmanencia radical de forma que no es para nosotros sino la vida misma de nuestro cuerpo originario<sup>293</sup>.

Si la vida es auto-afección y afectividad es porque ella se da en la radicalidad interior de la vida “en primera persona”, de la vida del ego o, lo que es lo mismo, del cuerpo originario. La vida es, en definitiva, otro término para designar la materialidad interior y auto-afectiva del ego. En suma, la vida se identifica hasta aquí con la afectividad, la subjetividad y la invisibilidad.

<sup>291</sup> Cf. Henry, «Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?», 49.

<sup>292</sup> Henry, 48.

<sup>293</sup> Henry, *FFC*, 270.

Posteriormente, la noción de vida comienza a adquirir propiedades que exceden el plano de la afectividad subjetiva. La especificidad de este nuevo enfoque se advierte en el intento henriano de pensar un fondo trascendental que subyaga a las distintas ipseidades singulares y posea una precedencia absoluta con respecto a éstas. Este aspecto comienza a tomar forma hacia 1987, en la conferencia titulada “Para una fenomenología de la comunidad”, a la que aludimos brevemente en el capítulo anterior. Con el propósito primario de darle una solución no-representacionista y no-intencional al problema fenomenológico de la intersubjetividad, Henry coloca la relación primitiva con el otro en un nivel previo a la apertura del mundo, es decir, en el nivel de la vida. Ésta antecede primordialmente a las ipseidades finitas pero a la vez oficia de fondo común en donde confluyen todas ellas y se realizan como una comunidad trascendental de vivientes, entendiendo por estos las ipseidades humanas en su calidad de pertenecientes a y dependientes de la vida que les da la vida. En este contexto, la relación intersubjetiva tiene como fundamento el hundimiento de todos los vivientes en la misma vida, en la misma “torrentera afectiva subterránea”<sup>294</sup>. Esto es, si bien no puedo acceder al modo en el que el otro se siente a sí mismo, sí puedo acceder al fondo de la vida —del cual el otro no se diferencia— gracias a que yo soy también en ese mismo fondo. Para echar luz sobre esto, Henry escribe:

(...) el viviente no es para sí mismo ni más que el otro, no es sino una pura experiencia, sin sujeto, sin horizonte, sin significación, sin objeto. Lo que él experimenta es idénticamente él mismo, el Fondo de la vida, el otro en cuanto que es él también este Fondo —experimenta al otro en el Fondo y no en sí mismo, en calidad de la propia experiencia que el otro hace del Fondo—. En esta experiencia el otro tiene el Fondo en él como el yo tiene el Fondo en él<sup>295</sup>.

Hacia fines de los ochenta, entonces, la elucidación de la vida como fondo común, trascendental y pre-subjetivo se instaura en la filosofía henriana, en principio con el fin de elucidar el fundamento y el sentido de una intersubjetividad no-intencional. Algunos años más tarde la fenomenología de la vida profundiza la

<sup>294</sup> Henry, *Fenomenología material*, 231.

<sup>295</sup> Henry, 231. Repárese en que en este texto la palabra “Fondo” aparece en mayúscula, no así el término “vida”.

idea de la vida como Fondo, dando paso a la elucidación del lazo entre la vida y los vivientes por medio del concepto de nacimiento. Esto es, los vivientes no sólo abrevan en el Fondo común de la vida, sino que ella misma se realiza en cada caso y necesariamente como un viviente individual. Esta esencia de la vida, dice Henry, “la pensamos como auto-afección. Ella, como hemos mostrado, hace que esta vida sea en cada caso un viviente —lo que cabría llamar un «ego» si no entendiésemos por tal cosa de manera inevitable el ego de la representación, el ego que se proyecta y que emerge sobre el horizonte del mundo como ese ente que es un ego—”<sup>296</sup>. En otras palabras, la vida no es una entidad universal que pueda realizarse y subsistir como una realidad en general, sino que solo puede existir en tanto se da singularmente. Así lo expresa Henry:

La vida da de una manera que le es propia, de manera completamente particular, aunque este modo de donación singular sea universal. La vida da de tal manera que lo que da lo da a sí misma; de tal manera que lo que ella se da a sí misma jamás se separa de sí, por poco que sea, de modo que lo que ella se da es ella misma. La vida es la auto-donación en un sentido radical y riguroso, en el sentido de que es ella quien da y lo que es dado. Puesto que es ella quien da, sólo en ella tenemos parte de ese don. Puesto que es ella lo dado en dicho don, sólo en ella tenemos acceso a ella. Camino alguno conduce a la vida sino la vida misma<sup>297</sup>.

La vida, que es universal y común a los vivientes, se da a sí misma a cada instante de manera singular pero aquello que es dado y aquello que recibe lo dado es la vida como tal en su universalidad. Por ello, el sí mismo trascendental y singular que se siente a sí mismo en una auto-afección y es irreductible a cualquier realidad exterior a ese sentir es la vida universal dándose a sí misma ininterrumpidamente.

En un artículo que ofrece a la revista *Alter* en 1994, llamado “Phénoménologie de la naissance”, Henry enuncia la necesidad de desarrollar el concepto de vida para hacer “estallar” la universalidad pretendida por el sentido del ser y, en consecuencia, dismantelar la ontología, refundándola definitivamente en la fenomenología<sup>298</sup>. Para ello compara el modo de aparecer de un ente inanimado

<sup>296</sup> Henry, 222.

<sup>297</sup> Henry, 211.

<sup>298</sup> Cf. Michel Henry, «Phénoménologie de la naissance», *Alter* 2 (1994): 296.

con el de un viviente. El aparecer de una piedra, por ejemplo, consiste en que ella es vista y, en consecuencia, puesta a distancia de sí como fenómeno. Pero la relación no es recíproca: el viviente no puede ser visto por la piedra. Según Henry, si la diferencia esencial entre una piedra y un viviente es que éste puede ver la piedra mientras que la piedra no puede ver nada, entonces el fundamento fenomenológico de estos dos “seres” no puede ser el mismo. Si fuera el mismo “su diferencia ya no sería precisamente una diferencia fenomenológica esencial, generando una diferencia ontológica esencial, sino una diferencia de orden óptico”<sup>299</sup>. Sin embargo, la cuestión no es, en realidad, que la piedra puede ser vista por el viviente mientras que éste no puede ser visto por la piedra, sino que el hombre carece, en tanto tal, de un aparecer ekstático, esto es, que su aparecer no depende de la puesta a distancia respecto de sí ni de su fenomenización en algo distinto de él. Ahora bien, cuando Henry explica en qué consiste tal aparecer no-ekstático tiene lugar un giro notable: en lugar de abordar la cuestión acudiendo, como solía hacer, a la auto-manifestación inmanente de la afectividad, Henry explica la fenomenalidad del viviente por medio de su nacimiento en la vida.

Dejando para más adelante lo relativo a la teoría del nacimiento y sus particularidades<sup>300</sup>, es importante destacar dos aspectos centrales que el texto de 1994 introduce con respecto a la conceptualización de la vida, pero que son ostensibles en toda esta etapa en general. En primer lugar, es necesario rescatar el modo en el que la fenomenología de la vida permite tematizar la exclusión de todo aquel aparecer que deba su ser fenomenológico a un horizonte ekstático o al “fuera de sí”. El viviente deviene tal gracias a su acceso a la vida de la cual no puede despegarse ni un instante. Si vivir es experienciarse a sí mismo, entonces toda cosa que dependa de una exterioridad para mostrarse estará desde el principio totalmente muerta. Al criticar nuevamente el *Dasein* heideggeriano y su constitución ekstática, Henry escribe:

En este medio de exteriorización radical, por lo tanto, ningún vivir es posible si vivir es experienciarse a sí mismo y no experienciar otra cosa –experienciarse a sí mismo en una inmediatez tan radical que nada jamás podría romper la carne patética de la

<sup>299</sup> Henry, 297.

<sup>300</sup> El próximo capítulo estará por entero dedicado a este tema.

cual está hecha esta experiencia y que toda puesta fuera de sí de este *pathos* por esencia inestático sólo podría significar su destrucción<sup>301</sup>.

El segundo aspecto central que plantea este texto se vincula con la naturaleza productiva de la vida<sup>302</sup>. Ella es, ciertamente, auto-afección porque es la continua e ininterrumpida experiencia de sí pero además posee, en virtud de su carácter auto-afectivo, una fuerza productiva irrefrenable. Este aspecto será determinante para la explicitación de la relación entre la vida y los vivientes y, además, para el tratamiento fenomenológico de las formas de la praxis y de la cultura de las cuales nos ocuparemos a continuación.

## § 17. La sobreabundancia de la vida: las formas de la praxis y la cultura

El carácter activo y productivo de la vida entendida como la vida del ego humano no es un carácter que resulte extraño al lector de Henry y, particularmente, al de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Allí, como ya mencionamos, el cuerpo originario es presentado como la posesión originaria de los poderes concentrados en el “Yo puedo” por medio de los cuales modifica el mundo. Sin embargo, a partir de la década del setenta, Henry lleva adelante una ampliación de estas consideraciones de la mano de una particular interpretación del pensamiento de Marx, a la cual dedicaremos algunas breves líneas a continuación.

En términos generales, la lectura henriana de Marx resalta el concepto de *praxis* como intrínsecamente vinculado a la vida y la prioridad de la acción con respecto a cualquier tipo de formación teórica. Para esclarecer este aspecto citamos a continuación un fragmento perteneciente a un texto escrito en 1973, que funciona como antesala de la publicación de los dos tomos del *Marx* de Henry, tres años más tarde:

Aquello que no es ni pensamiento ni intuición, aquello que no se exhibe en la luz de un mundo, Marx lo llama praxis. ¿Por qué la praxis no es ni pensamiento ni intuición, por qué, más profundamente, ella no es la venida al mundo? La praxis designa una

<sup>301</sup> Henry, «Phénoménologie de la naissance», 300.

<sup>302</sup> Cf. Henry, 311.

acción real, aquella del artesano o del obrero, ella designa la actividad concreta (...) Ahora bien, la sustancialidad de esta acción concreta, del hacer, del proceder de la acción, no está contenida en el acontecimiento del mundo, en el ékstasis de su horizonte. Si nos instalamos al interior de la *theoria* fundamental y si vivimos en ella, intuimos, vemos, no actuamos (...) En este caso observamos lo que hacemos. Pero la acción considerada en sí misma no tiene nada que ver con la mirada de la intuición, con el descubrimiento de un espectáculo, con la aparición de un objeto<sup>303</sup>.

Como se puede advertir, Henry sitúa la *praxis* en el plano de la inmanencia, es decir, en aquel medio ajeno al despliegue del mundo trascendente que concibe como la vida. Otra referencia establece esa relación de manera más evidente:

El contenido del mundo, si exceptuamos, como lo dice irónicamente Marx, algunos arrecifes de coral del Pacífico, es la *praxis* social, de tal manera que las leyes que rigen esta substancia social no son las leyes de la fenomenalidad del mundo, de su puesta en imagen (...) estas son leyes invisible y patéticas, son las leyes de la vida. Es el enraizamiento de la fuerza en la afectividad, la irrupción de la pulsión bajo el peso del afecto, es la iteración indefinida de la necesidad y la acción que determina toda sociedad, y así el contenido de este mundo, como una sociedad de producción y consumo<sup>304</sup>.

La *praxis* es entonces la actividad regulada por las leyes de la vida. Para Henry, además de ser lo que ha de ser estudiado, la *praxis* constituye también el saber que la vida tiene de sí. Es decir, en el saber de la vida hay una coincidencia radical entre lo que conoce y lo conocido. En contraposición, a la teoría le pertenece por principio ser la teoría de un objeto y los conceptos teóricos son objetivaciones

<sup>303</sup> Henry, «Le concept de l'être comme production», en *Phénoménologie de la vie*, vol. III: De l'art et du politique (Paris: Presses universitaires de France, 2004), 30-31.

<sup>304</sup> Henry, «Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir», 119. Años más tarde, en *Yo soy la verdad* se despliega una llamativa afinidad entre la concepción marxiana de la *praxis* y la elaboración fenomenológica del mundo desde la perspectiva del cristianismo, según la cual el contenido del mundo tiene su esencia en el actuar del "Yo puedo". En el último capítulo de la obra, Henry sostiene que "todas las actividades que constituyen el contenido de la sociedad, la *praxis* social, tienen por esencia el actuar. De esta esencia extraen sus propiedades y fundamentalmente su posibilidad. Extraen sus propiedades y su posibilidad de la esencia de la Vida y sólo de ella". Henry, *Yo soy la verdad*, 279. Para profundizar el diálogo entre marxismo y cristianismo dentro del *corpus* henriano se remite al artículo: Clayton Crockett, «The Truth of Life: Michel Henry on Marx», en *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*, ed. Bruce Ellis Benson y Norman Wirzba (New York: Fordham University Press, 2010), 168-77.

vacías y abstractas que ignoran u ocultan la acción viviente e individual. Para Marx, en cambio, “el primer presupuesto de toda historia humana es naturalmente la existencia de individuos humanos vivientes”<sup>305</sup>. Henry destaca que una porción importante de los intérpretes de Marx (entre ellos Engels, Marcuse y Althusser) olvidó ese supuesto y se concentró únicamente en los textos histórico-políticos del autor, tales como *Manifiesto del partido comunista*, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* y *La guerra civil en Francia*, en los cuales se ponen en funcionamiento conceptos que habían sido desarrollados en la obra temprana de Marx, esto es, en los textos “filosóficos”, principalmente los *Manuscritos del 44* y *La ideología alemana*<sup>306</sup>. Según Henry, el objetivo del pensamiento marxiano en los textos tempranos había sido remontarse “a la realidad de la vida sin la cual no habría economía, sin la cual además el conjunto de los fenómenos económicos, de los más simples a los más complejos, permanecen incomprensibles”<sup>307</sup>. En ocasión de la caída del Muro de Berlín, Henry publica la obra *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, donde asegura que uno de los causantes del fracaso del comunismo fue precisamente la parcialidad en la comprensión tradicional de Marx y su consecuente indiferencia con respecto a los procesos dinámicos, vivientes e individuales.

En el tercer capítulo del primer volumen del *Marx*, titulado “La reducción de las totalidades”, Henry intenta reconducir las categorías propias de la teoría política y económica a la vida de los individuos tal como, según él, Marx había hecho en sus escritos tempranos. En la misma obra afirma que el pensamiento del alemán constituye, en tanto que filosofía, “una teoría de los fundamentos, teoría del fundamento de la historia —y no simple ciencia histórica—, teoría de los fundamentos de las formaciones sociales —y no simple sociología—, teoría del fundamento trascendental y de la posibilidad interna de la economía de mercado y de la economía en general, y no simple doctrina económica (...)”<sup>308</sup>. Paralelamente,

<sup>305</sup> Karl Marx, *Die Frühschriften* (Stuttgart: Alfred Kröner, 1953), 347.

<sup>306</sup> Sobre Lenin y Stalin, Henry asegura que su desconocimiento se debe a que ambos textos permanecieron inéditos hasta su publicación en 1932. Pero sobre Engels dice Henry que, si bien firmó *La ideología alemana* con Marx, “permanece completamente ajeno al contenido filosófico fundamental que se despliega en ese texto fulgurante”. Henry, *Marx*, I: Una filosofía de la realidad (Buenos Aires: La Cebra, 2011), 14. Althusser, por su parte, tuvo como proyecto explícito la eliminación del pensamiento filosófico de Marx. Cf. Henry, 19.

<sup>307</sup> Henry, *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe* (Lausanne: Editions de L'Age d'homme, 2008), 26.

<sup>308</sup> Henry, *Marx*, I: Una filosofía de la realidad, 17.

intenta poner en evidencia el carácter imaginario y abstracto de las conceptualizaciones como “sociedad”, “historia”, “trabajo”, “clase”, etc.<sup>309</sup>. Un tema que recibe un tratamiento bastante extenso en el primer volumen del *Marx* es el del *status* de la sociedad como entidad. Henry resalta que Marx se opuso siempre a la separación entre individuo y sociedad y a la concepción de la sociedad como una entidad independiente que habían defendido pensadores como Joseph Proudhon y Max Stirner. Mientras que el primero concebía a la sociedad como una realidad *sui generis*, el segundo la consideraba como un medio, distinto del individuo, propicio para realizar los intereses particulares<sup>310</sup>. Henry afirma:

Conferir la existencia (en el sentido de una existencia sustancial unitaria efectiva) al ser colectivo, al ser común, a lo “social” en tanto que tal, *independientemente de los individuos que lo componen y cuya realidad ontológica propia constituye la única realidad posible de la sociedad*, es hipostasiar esta última, tratar como un ser específico aquello que no lo es<sup>311</sup>.

Ahora bien, si Henry sigue a Marx en lo relativo a la necesidad de reducir las formas totalizadas y abstractas a la *praxis* individual y viviente que tienen a la base, entonces, inversamente, debe poder explicar la historia de las formas sociales y culturales a partir de la *praxis* concreta de los individuos entendidos como vivientes. Tomando la vida como el actuar propio del individuo que se pone en relación consigo mismo en la auto-donación de sí, es ciertamente un desafío elucidar cómo la vida puede llevar a la aparición de una novedad. Por eso Henry afirma que le resulta increíble la facultad que tiene la vida de superar siempre lo que es dado<sup>312</sup>. Ella es una constante sobreabundancia que implica un constante acrecentamiento

<sup>309</sup> Henry, *Du communisme au capitalisme*, 156-57. La abstracción debe identificarse como el gran enemigo de la teoría marxiana, no sólo en el contexto de la discusión filosófica-teórica sino, además, como lo que sostiene todo sistema capitalista que separa y abstrae la “fuerza del trabajo” del individuo entendido en su condición natural, permitiendo así la generación de la plusvalía. Igualmente, Henry resalta allí que la extracción sistemática de la plusvalía que generan los individuos vivientes no es un mero hecho histórico, sino que su fundamento es el hecho originario y no histórico de la sobreabundancia de la vida que, en su capacidad inagotable de darse a sí misma, genera siempre un excedente.

<sup>310</sup> Cf. Henry, *Marx*, I: Una filosofía de la realidad, 188-91.

<sup>311</sup> Henry, 189.

<sup>312</sup> Henry, *Auto-donation: Entretiens et conférences* (Paris: Beauchesne, 2004), 225.



de sí. En este sentido, dice Henry, la vida es una fuerza productiva “capaz de crear algo que no existiría sin ella”<sup>313</sup>.

El advenimiento de lo nuevo acontece en cuanto la vida subjetiva y singular se incrementa a sí misma. Henry se pregunta acerca de la necesidad de este proceso y contesta que éste está contenido en la naturaleza misma de la vida, porque ella es el llegar original en sí mismo que es, en tanto no puede escapar de sí, el acrecentamiento de sí. Pero, agrega, “el autodesarrollo de los poderes de la vida no significa jamás su simple puesta en obra sino un desarrollo que apunta a verificar lo que éstos son”<sup>314</sup>. Recordemos que el actuar de la vida es ajeno al mundo y que, por lo tanto, su carácter productivo no se realiza en la manifestación trascendente y visible de instituciones, riquezas o artefactos, sino por el constante movimiento histórico que se identifica con el autodesarrollo de las potencialidades subjetivas de la vida en un movimiento por el que la vida entra en posesión de lo que le es propio en una auto-afección.

Así, pues, Henry elabora una teoría afectiva (en el sentido amplio de afectividad) de la *praxis* que muestra como los movimientos intrínsecos del “Yo puedo” devienen formas cada vez más organizadas de lo socio-económico y cultural. Aquí se da la inversión marxiana que Henry refrendaba, pues desplegar una teoría afectiva de lo práctico implica *partir* de las categorías de la afectividad y de las potencialidades inscriptas en ella. Para Henry eso significa dar cuenta del carácter patético de la vida, de acuerdo con el cual la vida está dada a sí misma sin interrupción y de acuerdo a un sufrimiento insoportable. De este modo, “cuando el sufrir de la vida —no pudiendo ya soportarse a sí mismo— se torna un sufrimiento insoportable, nace el movimiento de huir de esta vida y, como tal cosa no es posible, de cambiar”<sup>315</sup>. En este escenario, dos posibilidades se le abren a la vida. Por un lado, Henry se refiere a la cultura. Sobre ella dice:

Si la acción no es nunca la expulsión de lo que constituye propiamente su esencia, a saber, el *pathos*, sea el que sea, de su pura experiencia de sí; si, por el contrario, retiene en sí, por ejemplo, lo insoportable como lo que ella es y lo que la motiva, entonces se ha de elevar a la altura de ese *pathos*, sin que su operación tenga otro

<sup>313</sup> Henry, *Du communisme au capitalisme*, 30.

<sup>314</sup> Henry, «La question de la vie et de la culture», 21.

<sup>315</sup> Henry, *Fenomenología material*, 227.

fin o, para decirlo mejor, otra realidad, que ser el cumplimiento y la realidad de este *pathos* mismo, su "historial" (...) *Las creaciones de la cultura en todos sus dominios son formas de acción proporcionales a nuestra relación patética con el ser, capaces de expresarla, de crecer con ella y así de acrecentar a su vez*<sup>316</sup>.

Dentro de las formaciones de la cultura, Henry se refiere, en primera instancia, a la organización social que contiene el sistema de necesidades y del trabajo que las satisface. Así, cada cultura adopta diversas modalidades concretas de realización del vivir inmediato y se caracteriza por un hacer específico concerniente a la producción activa de bienes útiles para la vida y a su consumo. En este marco, Henry alude a la *téchne*, la cual, como expresión del acrecentamiento de la vida y del desarrollo de los poderes del cuerpo subjetivo en tanto cuerpo orgánico, vence el límite que presentan los cuerpos reales. Los instrumentos son así una parte del cuerpo orgánico porque ceden al esfuerzo del cuerpo subjetivo. En segunda instancia, tiene lugar un desarrollo ulterior de la vida bajo los modos más elaborados de la cultura, a saber, el arte, la ética y la religión, los cuales actualizan las formas fundamentales de la vida originaria. El arte es la realización de la sensibilidad, la ética es la realización del obrar de la vida con otros y la religión, la actualización de la impotencia del ego con respecto de sí.

Henry precisa también un segundo camino que puede tomar la vida, que a la vez es necesariamente dependiente de los desarrollos culturales. Este camino recibe el nombre de "enfermedad de la vida", "barbarie" o "nihilismo"<sup>317</sup>, consistente en frenar la vida en su fase de sufrimiento y en negarse a sí misma. Pero Henry explica que:

Este advenimiento [el de la vida] no por ello cesa; y lo mismo, el crecimiento y el "más" que le es inherente. Se crea entonces una situación de extrema tensión en la que el individuo se debate. Mientras que en éste el más no deja de producirse, y esto por el movimiento mismo de la vida que lo produce a él mismo, nada en él, no obstante, se efectúa que dé licencia para que esta energía se libere<sup>318</sup>.

<sup>316</sup> Henry, *La barbarie*, 124.

<sup>317</sup> Henry, *Entretiens*, 72.

<sup>318</sup> Henry, *La barbarie*, 129.

Se genera entonces una suerte de represión de la vida que conduce a formas de barbarie, cuyo ejemplo preferido por Henry es, evocando el diagnóstico husserliano, la ciencia galileana y la *intentio* científica en general, las cuales, como contraparte del despliegue artístico, neutralizaron y ocultaron lo sensible.

No es casual, entonces, que habiendo reconocido a la religión como un desarrollo esencial de la vida y de la cultura, Henry mismo aborde esa cuestión, entendiendo siempre por “religión” no los sucesos históricos que una doctrina relata ni el vínculo con su institucionalidad, sino la inquietud que la misma palabra encierra: cuál es el lazo, el *religo*, entre los vivientes y la vida, es decir, Dios<sup>319</sup>. Por eso, Henry aclara en la primera oración de *Yo soy la verdad*: “Nuestro propósito no es preguntarnos si el cristianismo es «verdadero» o «falso», ni establecer, por ejemplo, la primera de estas hipótesis. Lo que aquí se cuestionará es más bien *lo que el cristianismo considera como la verdad (...)*”<sup>320</sup>.

## § 18. La Vida absoluta en el último Henry

Recapitemos las propiedades que se han identificado hasta ahora como propias de la vida: la vida es subjetiva, no-ekstática, auto-afectiva, individual y productiva. Ahora bien, a partir de *Yo soy la verdad*, obra publicada en 1996 y la primera de la llamada trilogía cristiana (que incluye también *Encarnación* y *Palabras de Cristo*), la Vida se escribe con mayúscula y se dice también Dios o Vida absoluta. Esta asociación se encuentra en lo que Henry denomina la “primera ecuación fundamental del cristianismo” y que deriva de algunas indicaciones presentes en el Nuevo Testamento: “Dios es Vida, Él es la esencia de la Vida, o, si se prefiere, la esencia de la Vida es Dios”<sup>321</sup>.

En *Yo soy la verdad*, Henry realiza una distinción entre la verdad del mundo y la Verdad del cristianismo que proviene de su minuciosa lectura del Evangelio de Juan y particularmente de la sentencia proferida por Jesús: “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida”<sup>322</sup>. La primera verdad, vinculada con las ciencias, el conocimiento

<sup>319</sup> Cf. Henry, «Le christianisme: une approche phénoménologique», 108-9.

<sup>320</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 9.

<sup>321</sup> Henry, 38.

<sup>322</sup> Ju 14, 6.

y la percepción, hace ver cada cosa al colocarla fuera de sí, a distancia, de modo que la fenomenalidad se funda en la exterioridad de lo que se muestra respecto de la condición de su verdad. En este sentido, la verdad entendida como verdad del mundo produce una división al interior mismo del concepto de “verdad”: designa tanto lo que se muestra como el hecho de mostrarse o, en otras palabras, lo verdadero y aquello que lo hace tal, la verdad. Lo que se muestra, ejemplifica Henry, “es el cielo gris o la igualdad de los radios. Pero el hecho de mostrarse no tiene nada que ver con lo que se muestra (...) es tan indiferente a lo que se muestra como la luz a todo lo que ilumina (...)”<sup>323</sup>. Lo contrario, señala Henry, sucede en el caso de la Verdad del cristianismo, pues ella no difiere de aquello que hace verdadero. Esto es, sólo la Verdad puede dar testimonio de sí misma y sólo aquél a quien se le hace esta revelación puede entrar en ella. Esta Verdad, la única que tiene el poder de revelarse ella misma a sí, es la de Dios.

La Verdad es la manifestación captada en su pureza fenomenológica en tanto lo que se revela coincide con la condición de su revelación. Se trata por lo tanto, del aparecer en sí mismo que, por no remitir a nada más que a sí y ser el origen absoluto e incondicionado de la realidad, se auto-revela antes y fuera de la exterioridad que instaaura el horizonte del mundo. A la vez, a la verdad del mundo se le reserva un lugar secundario y derivado, pues nada en ello es susceptible de aparecer si no se efectúa primariamente el acto puro del aparecer, implicado en todo aquello que se muestra. Mediante este análisis Henry concluye que “*Dios es esta revelación pura que no revela nada más que Sí mismo. Dios se revela*”<sup>324</sup>. Más adelante, el autor se pregunta dónde se realiza tal auto-revelación y contesta: “*en la Vida, como su esencia* [la de la auto-revelación]. *Pues la Vida no es nada más que lo que se auto-revela* —no algo que tendría además la propiedad de auto-revelarse, sino *el hecho mismo de auto-revelarse, la auto-revelación en cuanto tal*”<sup>325</sup>. Así queda establecida la correspondencia entre Verdad, Vida, fenomenalidad y Dios.

Si dejamos a un lado por un momento la irrupción de la terminología cristiana en *Yo soy la verdad*, no se advierten hasta aquí modificaciones con respecto a lo tratado por Henry hasta “*Phénoménologie de la naissance*”, donde también se

<sup>323</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 22.

<sup>324</sup> Henry, 35.

<sup>325</sup> Henry, 38.

describía la Vida como la eterna auto-revelación que precede y funda a los vivientes y que además es la fenomenalidad pura. En otras palabras, se mantiene una misma estructura fenomenológica. Las diferencias aparecen cuando evaluamos otros aspectos, como la disociación entre la Vida absoluta de Dios y la vida finita de los hombres<sup>326</sup>. Henry recuerda que para el cristianismo la Vida es más que el viviente. Pero, si bien la vida es trascendente lo es de modo tal que esa trascendencia es inmanente a la vida de los vivientes<sup>327</sup>. El esfuerzo por pensar tal paradoja alcanza un claro en la reelaboración de la relación entre vida e individualidad que lleva adelante el cristianismo.

La Vida, entendida como Dios, es absoluta pero tiene en el interior mismo de su realidad fenomenológica una Primera Ipseidad o una primera singularización, la cual, acorde a este nuevo contexto, recibe el nombre de Cristo. Ya desde muy temprano Henry reivindicaba la necesidad de atribuirle al Absoluto una individuación intrínseca:

Toda filosofía que no plantee la categoría del «Individuo» como esencial es una mitología, porque entonces el Absoluto deviene algo trascendente (y anónimo). Fuerzas productivas, historia, Espíritu. Esta es la profundidad del cristianismo: para él el Absoluto es inmanente, él existe por y en el Individuo, la conciencia, el Ego: el Absoluto es consciente. La conciencia pues no es una superestructura o un epifenómeno – ella es la esencia del Absoluto<sup>328</sup>.

Esta consideración, cuya fecha exacta se desconoce pero que con seguridad es previa al año 1965, anticipa de manera fenomenal los últimos desarrollos de la filosofía henriana y ratifica la persistente preocupación de Henry por rescatar lo universal del anonimato. Esto es, si lo que se da al individuo es lo absoluto, esto sucede bajo la condición de que la vida se da a sí misma singularmente. En tanto lo que se da es la

<sup>326</sup> Cf. Henry, *Entretiens*, 17-18. La referencia corresponde a una entrevista del mismo año que la publicación de *Yo soy la verdad*.

<sup>327</sup> Henry, *Encarnación*, 161-62. La cita completa: “Lo que es menester entender del cristianismo se nos presenta ahora bajo el término de *Trascendencia*. Ya no se trata, a la manera de la fenomenología contemporánea, de la venida al afuera del mundo ni de aquello que se muestra en él, el correlato objetivo hacia el cual «se rebasa» la intencionalidad. Tampoco del Dios de la tradición filosófica, ni del Arquitecto del universo. Ni siquiera del Creador que habría arrojado fuera de sí su creación, y a nosotros con ella, dado que formamos parte de ella, dejándonos a lo sumo el cuidado de descifrar la huella que habría tenido a bien inscribir en su obra”. Traducción modificada.

<sup>328</sup> Henry, «Notes préparatoires», 112, Ms A 5-1-2673.

vida misma, su donación es absoluta, pero en tanto la vida es la experiencia inmanente de sí ella se revela siempre singularizada. Ahora bien, ¿por qué el cristianismo pudo ver que el Absoluto existe en y por el Individuo? Porque colocó lo absoluto de la vida en una relación no exterior a lo singular del viviente. No se trata, pues, de un vínculo exterior entre dos elementos, al modo en que podría afirmarse que la vida “se instancia” en un viviente. La Vida está siempre ipseizada, es decir, el Padre es siempre y desde el comienzo el Hijo.

La disociación entre la Vida, los vivientes y el momento de la mediación desempeñado por el Primer Viviente o la Primera Ipseidad lleva a la multiplicación del sentido de vida que aparece perfectamente descrita en una nota aclaratoria de *Yo soy la verdad*:

Si la vida es la esencia de Dios como es la de Cristo y la del hombre mismo, su concepto estará en el centro de nuestra investigación. Puede que el lector se extrañe de ver cómo escribimos la palabra vida unas veces con mayúscula y otras con minúscula, incluso a veces en una misma frase. Digamos aquí simplemente que cuando va con mayúscula se refiere a la vida de Dios, y cuando va con minúscula se refiere a nuestra propia vida, la referencia a una u otra condición (divina o humana) es la que se indicia mediante estas variantes de la terminología. Tomada en un sentido indiferenciado, escribimos la palabra vida con minúscula<sup>329</sup>.

Dicho de otro modo, la vida no es ya un Fondo innombrable y completamente indistinguible de los vivientes. El cristianismo tal y como lo entiende Henry logra determinar cómo el Absoluto, siendo más que los vivientes y trascendente a ellos, se da en los vivientes y no está verdaderamente separada de ellos.

## § 19. ¿La fenomenología de la vida es un vitalismo?

<sup>329</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 38, nota 1. En esta investigación se intentará adoptar los mismos lineamientos que aquí marca Henry: “Vida” se refiere exclusivamente a Dios y a Dios ipseizado mientras que “vida” a la vida de los vivientes y a la vida en general, en tanto es la misma en todos los niveles. En aquellos casos en los que no es explícito que la referencia es a Dios o a la Vida absoluta, se opta por utilizar el término “vida”.

Para comprender de manera más completa la naturaleza de la vida nos volcaremos ahora al análisis del carácter productivo e inmanente que observamos con respecto a lo social y las diversas formas culturales y con respecto a la fundación de los vivientes en la Vida. Grégori Jean aborda este aspecto de la filosofía henriana desde una perspectiva que recibe el nombre de “vitalismo fenomenológico”. Ciertamente, la reticencia de Henry al vitalismo que se evidencia en numerosas referencias puede fácilmente poner en cuestión tal interpretación. En una de las notas se puede encontrar la siguiente expresión de ese rechazo: “*Fenomenología de la vida* [...] ≠ vitalismo. ¿Por qué? Una vida desposeída de sí misma i. e. de su fenomenalidad reducida al ‘instinto’, al ‘querer-vivir’”<sup>330</sup>. En términos generales, el vitalismo entiende la vida como una cierta fuerza o energía que se rige por una dinámica basada en atracciones y repulsiones. Este movimiento es, además, ajeno a la luz de la representación. Jean considera que Henry toma esta premisa pero critica que en el vitalismo la vida carezca de toda explicitación fenomenológica y permanecería por lo tanto “ciega y anónima”<sup>331</sup>.

Las críticas al vitalismo se hacen manifiestas en *Genealogía del psicoanálisis*, libro que reúne los textos de los seminarios y las conferencias que Henry ofreció en Japón durante el año 1983. Allí, el autor procura rastrear los desarrollos filosóficos que hicieron que el concepto freudiano de inconsciente cayera en una indeterminación total y, ante tal incapacidad de determinación, cediera su lugar a “diversos contenidos empíricos que ocupan su lugar y sirven para definirlo: experiencias infantiles, representaciones reprimidas, pulsiones, etc.”<sup>332</sup>. Tal fracaso hace a Freud un verdadero heredero, tardío pero previsible, de la filosofía occidental obsesionada con la representación, pero también de los proyectos fallidos del vitalismo, cuyo principal representante fue, según Henry, Arthur Schopenhauer. En su filosofía, afirma el francés, “la vida se pierde en el momento en que se nombra”<sup>333</sup>. Si bien el pensamiento schopenhauriano retoma el comienzo cartesiano y

<sup>330</sup> Henry, Ms B 3149. Manuscrito inédito, citado en Jean, *Force et temps*, 24.

<sup>331</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 202. La cita completa se encuadra en la defensa henriana de la ética cristiana, en tanto ella logra reinsertar la acción, el hacer, la práctica y el cuerpo en la vida, arrancándolos “de la confusión del vitalismo que, situando la acción al principio de las determinaciones de la existencia humana, se muestra sin embargo incapaz de asignarles un status fenomenológico cualquiera, haciendo de ella la expresión despojada de sentido de una fuerza ciega y anónima”.

<sup>332</sup> Henry, *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, 307.

<sup>333</sup> Henry, 25.

profundiza la interpretación del ser como vida, la Voluntad descrita por Schopenhauer, ha vuelto a ser la cosa en sí desconocida e incognoscible, en virtud de que no puede mostrarse en el único modo de fenomenización que concibe, la representación. Por lo tanto, “Schopenhauer no ha podido cuestionar la esencia de la representidad (*représentéité*) más que para zozobrar en una filosofía de la noche. Lejos de descartarlo, el dilema abrumador del pensamiento occidental se replantea con mayor fuerza: o la representación o el inconsciente”<sup>334</sup>.

Pero, en contraste, el apoyo textual con el que cuenta una interpretación vitalista es considerable. Por caso, en *Yo soy la verdad*, Henry aclara que cuando se habla de la vida “no se trata de una esencia inmóvil al modo de una arquetipo ideal como el de un círculo presente en todos los círculos, sino de una esencia actuante que se despliega con una fuerza invencible, fuente de potencia, potencia de generación inmanente a todo lo que vive y que no cesa de darle la vida”<sup>335</sup>.

La filosofía henriana de la fuerza puede ser identificada como un “vitalismo” sólo si se agrega que éste es eminentemente fenomenológico, en tanto busca otorgarle un aparecer propio a la vida. De este modo, Henry sería vitalista no porque suponga una fuente anónima capaz de poner en movimiento todas las cosas, sino porque se funda en una deconstrucción de “la ontología de la fuerza”. Esta deconstrucción, dice Jean, conduce a Henry “a reconocer un primado de la fuerza *pasiva* y a situar la esencia de la vida en una *pasividad* que, en contra de la simple «representación de la fuerza» como fuerza activa de «representación», podría por sí sola fundar la acción como fijando y preservando el status fenomenológico”<sup>336</sup>. Jean se opone así a la interpretación de Renaud Barbaras sobre este asunto, quien no le reconoce a la fenomenología de la vida una especificidad definida y considera que, si la vida de la subjetividad trascendental supone la reducción de la vida empírica y de todos los elementos de proveniencia biológica, entonces la vida trascendental sólo podría ser vida en un sentido metafórico<sup>337</sup>. Esta misma cuestión provocaba ciertas preocupaciones en Henry, quien expresa en una de sus notas: “Vida. Contra Scheler y todo el romanticismo alemán, y Nietzsche. Yo no sé qué es lo que es la vida;

<sup>334</sup> Henry, *Genealogía del psicoanálisis*, 166.

<sup>335</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 66.

<sup>336</sup> Jean, *Force et temps*, 25.

<sup>337</sup> Cf. Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie* (Paris: J. Vrin, 2008), 8.



es un concepto científico o entonces hablamos subrepticamente de la subjetividad trascendental”<sup>338</sup>.

La postura de Jean pone el actuar en el mismo nivel que la pura pasividad, si bien, como se estableció arriba, su objetivo final es dar con la estructura ontológica que el actuar tiene a su base y con aquella curiosa fuerza que es la “fuerza pasiva”. Sin embargo, Jean prefiere pensar que hay pasividad *porque* hay actividad y no a la inversa, es decir, que hay actividad *porque* primero hay pasividad. Lo crucial es, entonces, fijar el significado de esta actividad de la vida, la cual evidentemente no se solapa con la acción específica del viviente. En efecto, cuando Jean se refiere a la vida con la lente del vitalismo fenomenológico la define como “hiperpotencia de resistencia” o como el peso ontológico que excede todo actuar y lo funda como esfuerzo. La vida henriana, escribe el autor, “*resiste intrínsecamente y a priori a toda acción, y encuentra su esencia en el reposo*”<sup>339</sup>. La “fuerza pasiva” es entonces la fuerza de la vida originaria y absoluta que le ofrece a la acción del “Yo puedo” una resistencia, no como si fuera término o límite de su acción, sino como aquella quietud de la cual el viviente debe escapar para llevar adelante la acción que le es dada justamente, gracias a su inherencia en la vida. De este modo, el viviente se encontraría definido por dos fuerzas o dos “vertientes” que se sobrepasan recíprocamente: una, la de la Vida absoluta, que constituye el más allá de su poder, es decir, la pura potencia que “tironea” al viviente forzándolo a superarla y la otra, la de la acción efectiva, que lo expulsaría hacia la trascendencia como rebasamiento y efectuación de su “propiedad absoluta” de poder. Por eso, asegura Jean, se debe “*comprender el vivir en sí mismo como el recorrido inmanente de la distancia que separa y enlaza dos términos que se exceden el uno al otro en una relación de interioridad recíproca*”<sup>340</sup>. De acuerdo con este panorama, incluso la pasividad ontológica originaria, es decir, la no-libertad a la que aludía *La esencia*, debería ser entendida como el resultado de una fuerza más originaria o una “fuerza pasiva” — cuya fuente es la Vida absoluta— que ata el viviente a sí mismo.

El valor hermenéutico de este punto de vista no puede pasar desapercibido, ya que ofrece herramientas para resolver uno de los problemas más acuciantes que

<sup>338</sup> Henry, Ms A 4327. Manuscrito inédito.

<sup>339</sup> Jean, *Force et temps*, 127.

<sup>340</sup> Jean, 152.

surgen del análisis inmanentista henriano, a saber: cómo tiene lugar la ruptura del plano presuntamente hermético y autosuficiente de la vida y, como veremos en el próximo capítulo, qué motivación se esconde en el paso de la esencia inmanente de la revelación a la abstracción y la ilusión en la que cae el ego. El autor expresa esta cuestión con las siguientes preguntas:

En efecto, ¿por qué la estructura interna de la inmanencia, conforme a su propia necesidad y a su teleología intrínseca da nacimiento a esta separación de la actividad y la pasividad en virtud de la cual la trascendencia se despliega en una falsa independencia con respecto a su fundamento? ¿Y por qué antes incluso de que una separación tal se cristalice en una metafísica del acto, está más bien el actuar en lugar del no-actuar que lo funda? ¿Por qué, en suma, el individuo es «actuante» incluso cuando es en el *reposo* donde reside la esencia de la vida que hace de él un viviente?<sup>341</sup>

Si contestamos estos interrogantes, adoptando la original interpretación de Jean, podemos afirmar que cada experiencia auto-afectiva se encuentra atravesada y constituida por una fuerza explosiva o una potencia de excedencia que busca siempre la determinación en una acción efectiva y, por lo tanto, el arrancar al viviente de la plenitud de la vida absoluta. Tal desarraigo sería, desde esta perspectiva, parte de la teleología misma de la vida entendida como fuerza de excedencia. Esto conduce a poner en relación la pasividad del ego, entendida como no-libertad, con la fuerza activa de la vida que conduce esa pasividad a una potencia efectiva.

Ahora bien, con respecto a la validez de esta interpretación es preciso advertir que sólo es posible hablar de un vitalismo henriano si se lo entiende a la luz de la última etapa del pensamiento del filósofo, pues sólo en ella, Henry puede escapar a la amenaza del anonimato que tanto criticaba al vitalismo “clásico”. En esto se sigue explícitamente la lectura que hace Tengelyi:

Henry claramente ve el peligro de reducir el proceso originalmente pasivo de la vida a fuerzas impersonales e impulsos. Tal reducción está en juego en lo que es

<sup>341</sup> Jean, 255.

generalmente descrito como filosofía de la vida (Schopenhauer, Nietzsche, Freud). La fenomenología de la vida que defiende Henry se opone, desde el principio, a la filosofía de las fuerzas o impulsos impersonales. Sin embargo, recién al invocar la teología Henry triunfa en defender su fenomenología contra el peligro del anonimato. En su fenomenología de la encarnación, la conexión entre la vida afectiva y la ipseidad se debe a la Archi-ipseidad, ipseidad del primer sí mismo, i e. al Archi-hijo, Cristo<sup>342</sup>.

La importancia de Cristo y del lugar que ocupa en la última filosofía henriana es vital. Por lo tanto, es necesario abordar ahora un tema impostergable: el sentido y la función del discurso cristiano en el núcleo de la filosofía henriana.

## § 20. Fenomenología y cristianismo

### a. El debate dentro de la fenomenología francesa

Volvamos un momento a la noción de radicalidad que desplegamos en el primer capítulo. Ésta había sido definida de acuerdo a tres momentos metodológicos inseparables: la fenomenología radical, la fenomenología radical material y la fenomenología radical de la vida. Lo que es común a todos estos momentos es el intento de alcanzar el más puro aparecer del aparecer. Si persistimos en esta clave de lectura, la postulación de la vida “a secas” entendida como Fondo y de la Vida absoluta entendida como Dios, sería el punto culminante de este camino de radicalización. Como ya apuntamos en la Introducción, este aspecto de la filosofía henriana puede inscribirse dentro de una tendencia amplia y diversa que comienza, a partir de la década del sesenta en Francia, a trazar caminos que emparentan la fenomenalidad pura con la esencia divina. Esto trajo una discusión a gran escala, principalmente en Francia, en torno a la legitimidad del diálogo entre fenomenología y teología.

El primero en advertir esta tendencia y en poner en tela de juicio el carácter efectivamente fenomenológico de la nueva fenomenología francesa fue Dominique

<sup>342</sup> Tengelyi, «Selfhood, Passivity and Affectivity», 410.

Janicaud, cuyo libro *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, se volvió una referencia obligada en el estado de la cuestión de la fenomenología francesa contemporánea. Publicada en 1991, la obra de Janicaud 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”<sup>343</sup>. A modo de aclaración, Janicaud asegura que la investigación que él emprende:

(...) 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<sup>344</sup>.

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”<sup>345</sup>. 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 atribuido a la condición fenomenológica las notas de la divinidad, ignorando así los preceptos metodológicos de la fenomenología que aparentaban adoptar.

<sup>343</sup> Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas: Editions de l’Eclat, 1991), 57.

<sup>344</sup> Janicaud, 21. No es casual, entonces que el texto husserliano al que mayormente alude Janicaud sea *La filosofía como ciencia estricta*.

<sup>345</sup> Martin Heidegger, *Seminare*, Gesamtausgabe 15 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986), 399.

*Le tournant théologique de la phénoménologie française* tiene una repercusión tan significativa que un año más tarde se organiza una jornada sobre “Phénoménologie et théologie” en la École Normale Supérieure de Paris, en la cual intervinieron filósofos de la talla de Henry, Marion, Ricoeur y Chrétien<sup>346</sup>. Jocelyn Benoist percibe este acontecimiento como la verificación de la tesis de Janicaud<sup>347</sup>. A esta comprobación debe añadirse el cambio que experimenta el pensamiento henriano, 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 *Etant 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<sup>348</sup>.

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 muestra 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”<sup>349</sup>. 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 auto-afección 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”<sup>350</sup>. Afortunadamente, Henry se encontraba a principios de los noventa en un período muy productivo y gracias a ello podemos encontrar una gran variedad de reflexiones por parte del autor sobre la relación entre fenomenología y teología en general y la forma particular que dicha relación toma en su propia obra.

<sup>346</sup> Las exposiciones que tuvieron lugar en este coloquio fueron reunidas en: Jean-François Courtine, *Phénoménologie et théologie* (Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1996).

<sup>347</sup> Jocelyn Benoist, «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), 47.

<sup>348</sup> Cf. Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Tiré à part (Paris: Editions de l'Eclat, 1998).

<sup>349</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 2002), cap. 1, El Mismo y lo Otro.

<sup>350</sup> Haar, *La philosophie française*, 4.

## b. El cristianismo en y según Henry

En una carta a Philippe Capelle, Henry describe su encuentro con el cristianismo del siguiente modo: “Cuando trabajaba sobre el cristianismo, se produjo para mí un acontecimiento extraordinario; por primera vez mi fenomenología de la vida se encontraba con una fenomenología de la vida y esas dos fenomenologías decían lo mismo. *Yo soy la verdad* nació directamente de ese encuentro y, por así decirlo, inmediatamente después de él”<sup>351</sup>. Si recorremos las obras de la “trilogía cristiana” y los artículos y conferencias dedicados al tema que datan de la década del noventa, se puede observar que Henry enuncia la relación entre cristianismo y fenomenología de diversos modos. A menudo, como en la carta a Capelle, se refiere a ésta como una coincidencia de planteos. Es decir, como sistemas que, si bien corren por dos sendas divergentes, coinciden en su método y en sus resultados. En la conclusión a *Encarnación*, Henry reconoce que la filosofía en general y la teología son disciplinas diferentes, en virtud de que sus puntos de partida son absolutamente heterogéneos. Mientras que la teología tiene como punto de partida las Escrituras, la filosofía “lejos de estar en posesión de un comienzo seguro de sí mismo, se encuentra prisionera de la aporía”<sup>352</sup>.

Sin embargo, la divergencia de los puntos de partida no impide que la filosofía y la teología compartan un mismo método, consistente en un movimiento del pensamiento, es decir, en desarrollar una serie de evidencias y, por medio de derivaciones, alcanzar resultados que constituyen progresivamente una teoría. Simultáneamente, ambas teorías advertirían los mismos límites esenciales del pensar: éste no tiene acceso a la vida, sino que es la vida misma, en virtud de su auto-revelación, que funda el pensar y toda disciplina teórica. Entonces teología y filosofía (o al menos la construcción ideal que Henry hace de ella) confluyen en la descripción del fundamento de la fenomenalidad, en la medida en que éste, identificado con la vida invisible, es previo al pensar y al despliegue del mundo. Así, la pregunta central de la fenomenología henriana, a saber, cómo el fundamento de la manifestación se hace él mismo manifiesto y cómo hace aparecer todo lo que aparece, está implicada en el cristianismo. A los ojos de Henry, entonces, la preocupación del cristianismo

<sup>351</sup> Philippe Capelle, *Fenomenología francesa actual*, Colección Humanitas (San Martín [Provincia de Buenos Aires]: UNSAM Edita, 2009), 58.

<sup>352</sup> Henry, *Encarnación*, 327.

es eminentemente fenomenológica, pues trata del interrogante sobre cómo, en la revelación divina, llegan a aparecer todas las demás cosas.

Otras veces, Henry presenta el cristianismo como la oportunidad de comprobar los principios de su fenomenología radical. Así se lo explica a Paul Audi cuando éste le formula una pregunta sobre el tema:

En principio, yo escribí un libro sobre el cristianismo muy tardíamente y por la razón siguiente: cuando construimos una fenomenología de la vida, estamos muy solos y, en el fondo, estamos en la búsqueda de ilustraciones; y es verdad que —yo no quiero decir en absoluto que el cristianismo sea una ilustración, en tanto que no es una filosofía, es una religión, lo que es una cosa totalmente diferente— en el cuerpo, dado que hay a la vez un cuerpo en el mundo y un cuerpo en la vida, encontré una prueba en algún sentido de esta dualidad del aparecer que es el fundamento de mi fenomenología<sup>353</sup>.

Complementando este sentido, Henry también se refiere a su trabajo sobre el pensamiento cristiano como una profundización o extensión de su fenomenología. Aclara que, a diferencia de sus obras sobre problemas específicos (la economía, el inconsciente, la cultura, el arte), que fueron exclusivamente la ocasión para verificar la fecundidad de su teoría, *Yo soy la verdad* además continuó la tarea de *La esencia*. El cristianismo, declara Henry, lo obligó a poner la vara de la Archi-inteligibilidad más alto y plantear problemas que estaban implicados en sus investigaciones anteriores pero que no habían sido todavía el objeto de un tratamiento explícito<sup>354</sup>. Además de ser una coincidencia, una “especie” de ilustración o una profundización con respecto de su planteamiento inicial, Henry también reconoce que su fenomenología del cristianismo reorganiza totalmente lo que había sostenido hasta entonces. En una entrevista de 1991 señala que su intuición de la Vida reorganiza su fenomenología inicial, obligándolo a

(...) definir de otra manera *todos los problemas*, el del cuerpo y en consecuencia el del trabajo, el de la vida activa; a replantear el problema de la conciencia, al ver en

<sup>353</sup> Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, vol. IV: Sur l'éthique et la religion (Paris: Presses universitaires de France, 2004), 228.

<sup>354</sup> Henry, *Entretiens*, 17-18.

la afectividad —comprendida como una revelación original, como la esencia misma de la vida— algo mucho más esencial que actúa (*est à l'oeuvre*) en todos lados, especialmente en las relaciones con otros<sup>355</sup>.

Ante la diversidad de caracterizaciones que aporta Henry sobre la problemática, una sola cuestión parece no aceptar matices para el filósofo, a saber, que el planteo fenomenológico que presenta en *La esencia* está en armonía y es, de un modo u otro, conciliable con su filosofía del cristianismo. Por más distancia que Henry coloque entre filosofía y teología el paralelo es, a sus ojos, incuestionable. Un sintético fragmento de *Yo soy la verdad* refleja con sencillez este punto: “Denominaremos Vida absoluta, o incluso (...) Vida fenomenológica absoluta, a la Vida capaz de engendrarse a sí misma, la que el cristianismo denomina Dios”<sup>356</sup>.

### c. La Vida: continuidades y rupturas

Ahora bien, mientras que la incorporación de principios, elementos y argumentaciones propios de la doctrina cristiana es evidente, el modo en que tal incorporación tiene lugar no lo es. La multiplicidad de interpretaciones en torno a la cuestión por parte del mismo Henry y de los comentaristas es prueba de ello. Podemos sistematizar la pluralidad de lecturas distinguiendo tres tendencias principales: (a) la fenomenología cristiana de Henry es la consecuencia y la culminación de sus investigaciones fenomenológicas y todo lo afirmado por ella estaba *in nuce* en su primera filosofía; (b) la fenomenología del cristianismo de Henry es fiel a los preceptos de sus investigaciones fenomenológicas pero también introduce algunos cambios sustanciales; y (c) entre la filosofía fenomenológica de Henry y su teoría de la Vida absoluta hay diferencias irreconciliables. Trazamos esta división con la advertencia de que es una reducción y que no pretende describir tendencias que puedan encontrarse de manera pura.

<sup>355</sup> Henry, *Entretiens*, 56-57. El subrayado es nuestro.

<sup>356</sup> Henry, *Yo soy la verdad. Para una fenomenología del cristianismo*, 63.



Entre los defensores de la primera tesis encontramos a aquellos autores que ven en Henry un “filósofo de la religión”. Cuando Frédéric Seyler se pregunta qué significa una lectura filosófica o fenomenológica del cristianismo, se responde:

Para estar seguros, la aproximación filosófica de Henry no depende de la fe religiosa. Es más bien al revés: como el mismo Henry admite, fue el desarrollo de su fenomenología lo que lo llevó a descubrir en las Escrituras una intuición de la vida que, a pesar de haber sido escrita en un lenguaje no filosófico, corresponde a su propio concepto fenomenológico de la afectividad inmanente<sup>357</sup>.

La afectividad de *La esencia* coincidiría, según Seyler, con la vida tal y como es presentada en la última versión de la filosofía henriana. Seyler, además, observa que el enraizamiento de la subjetividad en la vida ya era evidente cuando repetidamente Henry enfatizaba en *La esencia*, siguiendo a Kierkegaard, que el “mí” (*moi*) no es su propio fundamento<sup>358</sup>. Joseph Rivera también defiende esta tesis “continuista” y precisa, además, que la perspectiva henriana puede entenderse como gnóstica, por enfatizar en la firme separación entre vida y mundo<sup>359</sup>. Antoine Vidalin también está emparentado con este enfoque. El autor sostiene que “Michel Henry es reconducido por la Revelación cristiana a lo que fuera la intuición mayor de su obra: la inmanencia como ser del ego y revelación del absoluto en su fenomenalidad invisible”<sup>360</sup>.

Dentro de quienes defienden la idea de que la segunda etapa introduce cambios sustanciales que, sin embargo, siguen las exigencias teóricas propias de la primera filosofía podemos mencionar a Natalie Depraz. La autora francesa señala que la experiencia de la Vida que está en el fondo de cada viviente y que se manifiesta en nuestra propia auto-afección puede derivarse fácilmente de la fenomenología henriana. Con todo, señala, en tanto la experiencia de la Vida implica la Ipseidad de Cristo interior a la Vida o incluso mi propia ipseidad —en tanto ésta es determinada

<sup>357</sup> Seyler, «Michel Henry».

<sup>358</sup> Cf. Henry, *EM*, 643 (852).

<sup>359</sup> Cf. Rivera, *The Contemplative Self After Michel Henry*, 135-36.

<sup>360</sup> Antoine Vidalin, *La Parole de la Vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures* (Paris: Éditions Parole et Silence, 2006), 80.

por la de Cristo— parecen abrirse una cierta cisura o una alteridad en el corazón mismo de la vida subjetiva<sup>361</sup>.

La tesis (c) se vale fundamentalmente del carácter metafísico y trascendente de Dios para mostrar la tensión que existe entre la fenomenología del cristianismo de Henry y su exigencia de una donación inmanente, ajena a la exterioridad, que el filósofo reclamaba desde el comienzo. También se apoyan en el hecho de que Henry en muchas ocasiones se pronuncia en contra de la metafísica, en tanto y en cuanto, ella traspasa los límites de lo que se muestra. Toda la filosofía clásica habría sido de hecho metafísica, dado que no dieron con la verdadera fenomenalidad de lo que consideraban el fundamento último. Rudolf Bernet parece inclinarse por esta línea interpretativa cuando sostiene que Henry:

(...) ya no permanece limitado a la cuestión de saber cómo y por qué la fenomenología puede dar cuenta del fenómeno de la Revelación divina sino que afirma desde el principio, y de un modo apodíctico, que una verdadera fenomenología no puede tener ningún otro objeto que la vida divina experimentándose a sí misma en su Ipseidad y en su autoafección, dando luz a Cristo y a los hombres como sus “hijos”<sup>362</sup>.

Garrido Maturano pone el acento en la misma inversión. Para el autor, Henry cambia la perspectiva a partir del escrito *Yo soy la verdad*, debilitando las exigencias fenomenológicas: “ya no se describe la relación del viviente con la Vida desde la perspectiva del viviente, sino de la Vida con el viviente desde la perspectiva de la Vida misma”<sup>363</sup>. Esta interpretación se puede respaldar con la siguiente cita de *Yo soy la verdad*: “En la medida en que la Vida es más que el hombre entendido como viviente, es de la Vida, no del hombre, de donde hay que partir. De la Vida, es decir, de Dios, puesto que, según el cristianismo, la esencia de la Vida y la de Dios no son más que una sola y misma esencia”<sup>364</sup>. Sébastien Laoureux señala que en *La esencia*

<sup>361</sup> Cf. Natalie Depraz, «Le statut de la réduction chez Michel Henry», en *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, ed. Jean-Michel Longneaux (Namur [Bélgica]: Presses universitaires de Namur, 2000), 35.

<sup>362</sup> Cf. Rudolf Bernet, «Christianity and Philosophy», *Continental Philosophy Review* 32 (1999): 325.

<sup>363</sup> Ángel Garrido Maturano, «¿Fenomenología o gnosis? El límite fenomenológico del acceso a la relación religiosa en la filosofía del cristianismo de M. Henry», en *¿Dónde estás señor?: el acceso al fenómeno religioso en la filosofía fenomenológica, hermenéutica y existencial*, ed. Ángel Garrido Maturano (Buenos Aires: Biblos, 2012), 53.

<sup>364</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 63.

Henry adopta una especie de “ateísmo metodológico” —inspirado en la *epoché* husserliana— que luego abandona<sup>365</sup>. Sin embargo, esto no se sostiene si recordamos lo que Henry afirma en el § 46 de *La esencia*. Allí, el filósofo francés sostiene que “el rechazo del concepto de Dios es el de un absoluto trascendente, exterior a la vida, es el rechazo de la exterioridad como incapaz de encerrar en sí la esencia de aquella [la vida]”<sup>366</sup>. Luego precisa el sentido de esta declaración: “no es la realidad de la vida o su carácter absoluto, es la pretensión de encontrarla en la realidad de la representación lo que es puesto en cuestión por el ateísmo”<sup>367</sup>. Como se advierte, la exclusión de Dios no equivale a la exclusión de todo elemento teológico, sino sólo a la de una realidad exterior a la vida que ha sido forjada de acuerdo a las exigencias de las verdades mundanas y teóricas. A propósito de ello, Henry se refiere a la incompatibilidad entre la verdad y el conocimiento: “la fenomenalidad de Dios, constitutiva de su ser, e, idénticamente, de la posibilidad de venir a sí mismo, no es la exterioridad donde se mueve el saber”<sup>368</sup>.

Entonces, tomar como guía para la evaluación del tránsito de la filosofía temprana de Henry a la tardía la presencia o ausencia de una preocupación por lo divino no parece conducir a buen puerto puesto que no permite rastrear un contraste claro. Sí nos parece evidente que la perspectiva que Henry adopta en sus últimos escritos, es decir, el énfasis que pone en el modo de fenomenalización de la Vida absoluta conduce a modificaciones que no pueden ser ignoradas. En este sentido nos acercamos a la última tesis abordada. Pero el motivo de nuestra adhesión no es tanto marcar el contraste entre el andamiaje fenomenológico y la doctrina cristiana, sino mostrar la reconfiguración que tiene lugar en la esfera de la subjetividad gracias a la elucidación del concepto de “nacimiento trascendental”.

<sup>365</sup> Cf. Laoureux, *L'immanence à la limite*, 183-87.

<sup>366</sup> Henry, *EM*, 390 (590).

<sup>367</sup> Henry, 391 (510).

<sup>368</sup> Henry, 409 (535).

## Capítulo 6

### El nacimiento trascendental

#### § 21. Los misterios de la vida

El tema de este capítulo es la relación de la Vida (en mayúscula, es decir, la Vida absoluta, Dios) con los vivientes, la cual, según Henry, constituye el tema central del cristianismo. Cuando Henry comienza a querer desentrañar las particularidades de esa relación choca con lo que él da en llamar los “misterios de la vida”. Éstos ocupan una parte significativa de sus últimas investigaciones.

En primer lugar, una de las más profundas perplejidades con las que Henry debe lidiar hacia la etapa final de su filosofía se puede rastrear en el siguiente planteamiento proveniente de *Fenomenología material*: “el viviente es coextensivo al Todo de la vida en él, (...) todo en él es su propia vida. El viviente no se funda él mismo, tiene un Fondo que es la vida, pero este Fondo no es diferente a él, es la auto-afección en la que se auto-afecta y con la que, de esta forma, se identifica”<sup>369</sup>. Esta idea de que el Fondo de la vida no se diferencia del viviente reaparece algunos años más tarde con la terminología propia de la fenomenología henriana del cristianismo: “En cuanto al hombre, engendrado en la vida y a partir de ella, tomando de ella su posibilidad y su esencia ya que es un viviente, tampoco hay en él nada más que esa esencia de la Vida”<sup>370</sup>, o directamente, “engendrado en la Vida, el engendrado tiene

<sup>369</sup> Henry, *Fenomenología material*, 230.

<sup>370</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 118.

los caracteres de esta Vida”<sup>371</sup>. Con todo, Henry agrega en varias ocasiones que la Vida es más que el hombre entendido como viviente. En *Yo soy la verdad* escribe: “Pero —y esta es otra tesis absolutamente decisiva del cristianismo— la Vida es a su vez también [además del hombre entendido en sentido clásico como ente dotado de razón y lenguaje] más que el hombre comprendido de un modo adecuado como viviente”<sup>372</sup>. En suma, el hombre es la Vida por entero pero la Vida es más que el hombre. De lo que se trata aquí es entonces de aclarar dónde radica esa diferencia que hace que la Vida sea más que el hombre. Veremos hacia el final de este capítulo que la responsabilidad de zanjar esta y otras cuestiones recae en la distinción de la auto-afección entre auto-afección en sentido fuerte y auto-afección en sentido débil que introduciremos más adelante, junto a una nueva conceptualización de la pasividad.

Henry se refiere, en segundo lugar, a otro misterio, el cual, si bien es expresado de manera inversa al anterior, lo complementa. Esto es: cómo puede la Vida devenir una singularidad si ella es, en sí misma, absoluta, y no puede salir de sí sin llevar directamente a su destrucción. Ya fue mencionado en el capítulo anterior que, para Henry, concebir la realidad de la vida independientemente de su individualización es absurdo y se acerca a un planteamiento metafísico. En las palabras del filósofo, “una vida sin individuo en ella es una vida sin Ipseidad —sin Sí—, es una vida que no se experimenta a sí misma y que se encuentra imposibilitada para hacerlo, una vida privada de la esencia del vivir, privada de su propia esencia —una vida privada de vida, ajena a la vida—”<sup>373</sup>. La cuestión es, por lo tanto, investigar cómo tiene lugar la generación de individualidades en una Vida absoluta e inmanente que es definida como pura simplicidad y quietud. Lo que hay que preguntarse es de dónde extrae la Vida, por así decir, la posibilidad de singularizarse si ella es pura auto-afección<sup>374</sup>. De este modo, el segundo “misterio”, estrechamente vinculado con el primero, es manifestado por Henry en una entrevista que le realiza Olivier Salazar-Ferrer en 1991. Allí confiesa:

<sup>371</sup> Henry, 120.

<sup>372</sup> Henry, 63.

<sup>373</sup> Henry, 141.

<sup>374</sup> Nuestro abordaje del concepto de singularidad que tuvo lugar en el capítulo 4 se mantiene aquí intacto. Hay que recordar entonces que la noción de singularidad es en todo extraña al de particularización en tanto ésta última se vincula con la instanciación en un espacio y un tiempo. Para Henry, sólo lo absoluto puede devenir singular porque sólo lo absoluto es único.

(...) nosotros somos en la vida que es a la vez una Vida universal y cada vez la mía. Es un *misterio* —un problema muy difícil que yo intento resolver desde hace muchos años: esta Vida, al mismo tiempo universal y mía, está habitada por una ipseidad que se singulariza en usted o en mí. Por lo tanto cada viviente debe decir: “Yo soy en la Vida, yo no me creé a mí mismo, es la Vida la que me atraviesa y esta Vida no puede sino atravesarme”. La Vida absoluta, o la vida divina se auto-afecta y no puede vivir sino liberando cada vez en ella una ipseidad que es cada vez singular. Estamos en el corazón de un *misterio* que es más que un misterio filosófico, que es el misterio del Ser alrededor del cual giran las grandes religiones, y ciertamente el cristianismo<sup>375</sup>.

Pero, ¿qué quiere decir Henry cuando afirma que mi vida “está habitada por una ipseidad que se singulariza en usted o en mí”, es decir, en cada uno de los vivientes? Esta ipseidad que la Vida “libera” se realiza, además, de manera *singular* en cada viviente. Entonces, la ipseidad en la que la Vida se realiza, ¿no es finalmente mi propia ipseidad?

A propósito de la identificación y descripción de esta ipseidad, se puede advertir una cierta progresión en los principales textos henrianos de la época. En “Para una fenomenología de la comunidad” la relación entre aquel Fondo de la vida común y trascendental y los vivientes había sido presentada como una relación directa, es decir, sin la intervención de una ipseidad distinta de mi ipseidad singular. En el texto que inaugura la temática del nacimiento, “Phénoménologie de la naissance”, Henry se refiere ya a una “Iipseidad” (con mayúscula) que se edifica en el experienciarse de la vida<sup>376</sup>. El intento de comprender las características de esta Iipseidad encuentra su culminación y, por lo tanto, su formulación decisiva y final, en *Yo soy la verdad*, obra en la que claramente se expresa su identificación con el Primer Viviente o Cristo y el rol de éste como intermediario entre la Vida y los vivientes.

<sup>375</sup> Henry, *Entretiens*, 67. El subrayado de “misterio” es nuestro. Es llamativo que aquí encontremos la Vida escrita en mayúscula pero eso es fácil de entender si se tiene en cuenta que se trata de una entrevista y no de un texto escrito por Henry. Por ejemplo, en ningún momento aparece en “Phénoménologie de la naissance”, la Vida escrita en mayúscula. Con todo, hay que aclarar que el período que va de 1991 a 1996, es intelectualmente turbulento para Henry, debido fundamentalmente a la incorporación de elementos de la tradición cristiana, gracias a los cuales se forja lentamente una nueva manera de expresión y de pensamiento. Por lo tanto, si bien es cierto que, en general, la Vida refiere a Dios esa equivalencia no siempre fue tan exacta.

<sup>376</sup> Cf. Henry, «Phénoménologie de la naissance», 304.

En suma, hay tres tópicos fundamentales que se deben abordar a continuación para esclarecer en qué consiste el verdadero lazo entre la Vida y los vivientes: de qué manera la Vida se singulariza, de qué manera el viviente recibe la esencia absoluta de la Vida y cómo ella habita en él y cuál es la naturaleza y la función precisas de la Ipseidad originaria. Todas estas cuestiones remiten a la teoría del nacimiento trascendental que Henry comienza a predelinear a partir de 1994, la cual sólo puede ser elucidada por medio de la filosofía de Meister Eckhart.

Ahora bien, la apelación de Henry al pensamiento eckhartiano no responde en absoluto a una mera estrategia interpretativa. Por el contrario, es anticipada —y podría decirse también, motivada— por la temprana recepción que hace Henry de Eckhart en *La esencia*, el cual ocupa, como veremos enseguida, un lugar gravitante en la obra. Ahora bien, a pesar de que la influencia del maestro de Colonia es inestimable para la comprensión henriana de la relación Vida-vivientes, en *Yo soy la verdad* las referencias explícitas a él ascienden al escaso número de tres. Todo sucede entonces como si ya se hubieran aceptado y adoptado los desarrollos desplegados en la obra de 1963. Por eso, antes de volcarnos de lleno a la fenomenología henriana del nacimiento trascendental debemos retornar brevemente a la *opus magnum* henriana y a la interpretación de Eckhart que allí se lleva adelante.

## § 22. La teoría eckhartiana del engendramiento y la repetición henriana

- a. El lugar de Meister Eckhart en *La esencia de la manifestación: la interpretación fenomenológica de la identidad ontológica entre el alma y Dios*

Si dirigimos nuestra atención a los párrafos dedicados al renano, podremos notar que se trata de un sitio clave en *La esencia*. En primer lugar, Meister Eckhart es uno de los pocos filósofos al que Henry considera de manera absolutamente positiva<sup>377</sup>. En contraposición, la mayoría de los filósofos, por ejemplo Descartes,

<sup>377</sup> Michel Henry no es el primer fenomenólogo en recuperar el pensamiento eckhartiano. Dorion Cairns comenta una conversación que tuvo con Husserl en junio de 1932 y reporta lo siguiente: “Husserl habló del misticismo. Toda evidencia genuina tiene su derecho. La cuestión siempre es la

Heidegger, Husserl y Kierkegaard ocupan un lugar ambiguo y cambiante. En segundo lugar, tales párrafos (§§ 39, 40 y 49) juegan un papel importante en la totalidad de la obra. Construyen, por así decir, un puente que conduce la problemática desde el análisis negativo de la fenomenalidad intencional o ekstática hacia la presentación positiva de la propia filosofía henriana centrada en la inmanencia de la afectividad. Expresado con otras palabras, el pensamiento eckhartiano vale como un punto de partida para que Henry lleve a cabo la verificación de la estructura inmanente del ego<sup>378</sup>. Con todo, eso no es evidente desde el comienzo.

Henry presenta la filosofía de Eckhart después de haber criticado a Fichte en el § 38, porque éste no habría logrado concebir la estructura interior del absoluto como originariamente reveladora de sí y, por tanto, no le pudo “dar un contenido efectivo a las intuiciones fundamentales de su pensamiento religioso”<sup>379</sup>. Así parece que lo que está en cuestión es la donación fenomenológica inmanente de la revelación divina, pero en realidad, para Henry, la meta es poder definir el fundamento absoluto de la subjetividad sin hacer de tal fundamento algo separado de ella. En suma, el desvío que toma Henry por la filosofía de Eckhart, empieza como una defensa de las propiedades fenomenológicas de su misticismo, en tanto posibilitan una realización efectiva del fundamento. El fin es, empero, precisar la estructura inmanente de la revelación y el modo en que la inmanencia se realiza como subjetividad.

Digno de mención es que Henry lee e interpreta únicamente la obra alemana de Eckhart (en una traducción al francés del 1942). Esta obra se compone de cuatro tratados (la autenticidad de *El libro de la consolación divina*, *El hombre noble* e *Instrucciones espirituales* fue ampliamente verificada, no así la del tratado *Del*

cuestión del rango de toda evidencia dada. Esto aplica también a las evidencias particulares que tiene el misticismo. Husserl dijo que podría adoptar, sin cambiarlas en absoluto, páginas enteras de Meister Eckhart. Él duda, sin embargo, de la suficiencia práctica del misticismo”. Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, *Phaenomenologica* 66 (The Hague: Nijhoff, 1976), 91. También Heidegger dedicó tempranamente algunas páginas a la mística eckhartiana, en las cuales rescata su potencialidad para poner en cuestión la racionalidad y la objetividad. Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe 60 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995), 315-18.

<sup>378</sup> Los presentes análisis sobre el rol de Eckhart en *La esencia* deben ser considerados a la par de los desarrollos realizados en los capítulos 2 y 3 de esta investigación. Su aplazamiento hasta este capítulo se debe a motivos de índole temática, esto es, a la elaboración del nacimiento a partir de la doctrina eckhartiana.

<sup>379</sup> Henry, *EM*, 303 (385).



*desprendimiento*, del cual se sospecha que es apócrifo) y varias decenas de sermones —escritos por los discípulos que oyeron al maestro pronunciar esos sermones— cuyo número generalmente varía de edición en edición, en función de los criterios de legitimidad que emplea cada editor. Lo cierto es que Henry no recoge la obra latina, de carácter más técnico y principalmente destinada a la enseñanza universitaria de teología, sino sólo la alemana, cuyas enseñanzas, de carácter predicativo y propiamente espiritual, dejan entrever una preocupación de tipo eminentemente místico. Por eso, el tópico que abre los párrafos mencionados de *La esencia* y luego permanece como el central es el de la *unio mystica* o la unión del alma con Dios<sup>380</sup>. En consecuencia, no puede extrañar que Henry inaugure el § 39 afirmando que la preocupación de Eckhart no es la elucidación de la estructura interna de Dios sino la “edificación de las almas”<sup>381</sup>. Si bien una exégesis completa de la doctrina eckhartiana no puede considerar la obra alemana independientemente de la latina, es menester aclarar que Henry, ajeno a un interés erudito, sí lo hace, y nosotros, ateniéndonos a la recepción que él hace, también nos limitaremos a ella.

Henry asegura en *La esencia* que “relacionarse con Dios, hacerse manifiesto lo absoluto, no es posible más que por la obra de la manifestación, por obra de lo absoluto mismo. Por eso, (...) *la relación con lo absoluto depende de la naturaleza de éste y de su estructura interna, o, más bien, es idéntica a ella*”<sup>382</sup>. Es decir, la posibilidad de la unión del alma con Dios está implicada por la forma en la que Dios se realiza y se revela en su operación. Como hilo conductor para ello, Henry recoge los conceptos eckhartianos de unidad (*Einheit*) y unión (*Vereinigung*). Mientras que la unidad indica una conexión ontológica, la unión es el sitio donde tal unidad puede realizarse. Por eso, la unión se ubica, al menos en principio, en un nivel existencial, cuya forma principal es el desasimiento, despojamiento o desprendimiento (refiriendo todos estos conceptos al término alemán de “*Abgeschiedenheit*”). El despojamiento se alcanza mediante la pobreza (*Armut*) y la humildad (*Demut*), es decir, mediante el acto de renuncia o liberación del mundo, de sí mismo, de todo lo

<sup>380</sup> Para esta breve presentación del *corpus* de Eckhart y para la comprensión de algunos aspectos de su pensamiento resultaron imprescindibles los destacados trabajos de la española Silvia Bara Bancel. Cf. Silvia Bara Bancel, «Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana.», *Ciencia Tomista* 135 (2008): 453-85; *Teología mística alemana: estudio comparativo del «Libro de la Verdad» de Enrique Suso con el Maestro Eckhart*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 78 (Münster: Aschendorff Verlag, 2015).

<sup>381</sup> Henry, *EM*, 303 (385).

<sup>382</sup> Henry, 303 (385).

múltiple. La pobreza desnuda es el vaciamiento absoluto que revierte la procesión de lo Uno a la naturaleza múltiple tan característica del neoplatonismo del cual Eckhart sin duda recibe una influencia significativa, principalmente por medio de la lectura del *Liber de causis*.

De este modo, la pobreza y la humildad del alma permiten el retorno a Dios, la “penetración” (*Durchbruch*) de Dios, o como también aparece en la bibliografía, la “divinización” o “deificación” del hombre<sup>383</sup>. Pero la pobreza y la humildad no son estados meramente contingentes sino que poseen un significado ontológico y no modifican, a decir verdad, la existencia humana sino que más bien le descubren a ella su propia esencia, la cual supone la unidad ontológica con Dios. El típico carácter paradójico o enigmático de Eckhart se hace presente en este aspecto, puesto que el despojamiento incluye también la renuncia a Dios. En sus palabras, “durante el tiempo en el que el alma tenga a Dios, conozca un Dios, sepa de un Dios, durante ese tiempo estará alejada de Dios”<sup>384</sup>.

Esta declaración más que desconcertante nos obliga a determinar con mayor precisión las características del Dios eckhartiano y a distinguirlo de otro concepto capital, el de Deidad (*Gottheit*). Una ejemplar distinción entre Dios y Deidad aparece en el sermón alemán 26:

Nuevamente diré lo que todavía no he dicho: entre Dios y la Deidad la diferencia es tan grande como entre el cielo y la tierra. Digo más aún: entre el hombre interior y el hombre exterior la diferencia es tan grande como entre el cielo y la tierra (...) Así hablan todas las criaturas de “Dios”. ¿Y por qué no hablan ellas de la Deidad? Todo lo que hay en la Deidad, eso es Uno, y *de eso* no se puede hablar. Dios opera, la Deidad no opera, no tiene nada que operar, no hay operación en ella; nunca buscó con la mirada ninguna operación. Dios y Deidad se diferencian según operar y no operar<sup>385</sup>.

Este fragmento, denso en terminología propiamente eckhartiana, nos ofrece una oposición más que relevante para nuestra comprensión de la ontología del místico.

<sup>383</sup> Cf. Alain De Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre* (Madrid: Olañeta, 1999).

<sup>384</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, ed. Friederich Schulze-Maizier (Leipzig: Insel, 1927), 330.

<sup>385</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, ed. Josef Quint (München: Hanser, 1995), 272-73, sermón 26. Todas las referencias a la obra alemana de Eckhart provienen de la edición de Quint, a excepción de la cita inmediatamente anterior.

Si Dios opera es porque es pura Intelección. En el eterno e inagotable pensar, Dios se despliega en sus procesiones inmanentes, las cuales, si bien suponen una cierta manifestación, no dañan en lo más mínimo la inmovilidad de Dios. Se trata del Dios de la Trinidad, el Dios con el que nos relacionamos y el Dios que nombramos. Por el contrario, la Deidad es la pura y simple esencia divina, es el Uno inefable del neoplatonismo plotiniano y, por lo tanto, sólo puede ser “tema” de la teología negativa. Ella carece de dualidad y de relación y se encuentra en una claridad originaria a la que nadie accede. Ella es, como muchas veces lo expresa Eckhart, el Fondo del alma, el Fondo de Dios, el Fondo de todas las cosas. Es necesario aclarar que Dios y Deidad no se oponen como dos momentos sucesivos o como dos niveles ontológicos separados, sino que deben ser entendidos, como lo hace Faggin, como “momentos vitales de un ritmo absoluto”<sup>386</sup>. La distinción, por lo tanto, no se halla propiamente en Dios sino en nuestro modo de comprensión y de acceso a Él.

En paralelo a la distinción entre Dios y Deidad, se introdujo en la cita anterior la diferenciación entre el “hombre interior” y el “hombre exterior”, la cual no implica la desintegración de la unidad del hombre sino la explicitación de sus múltiples dimensiones. El hombre exterior se identifica con la creatura separada del proceso inmanente de Dios. Sobre esto afirma Eckhart: “donde el alma sólo tiene su ser natural, creado (*geschaffenes Sein*); allí no hay ninguna verdad”<sup>387</sup>. Por el contrario, el hombre interior, es decir, el alma interior y no creada, es la realización sin distinción de la obra de Dios y no es nada más que ese obrar. De este modo, el alma no constituye nada extrínseco a Dios sino que es en el interior mismo de Él. Hay que advertir que al evitar presentar el alma como una alteridad se rechaza también la idea de una creación. Por eso, aclara Laoureux, “la idea de una equivalencia del *absoluto* y del *alma* está muy alejado de suponer la equivalencia entre lo creado y lo absoluto”<sup>388</sup>. La distinción entre lo interior y lo exterior conduce también a afirmar que en la exterioridad se sitúan el devenir, la sucesión del tiempo y la absoluta

<sup>386</sup> Giuseppe Faggin, *Meister Eckhart y la mística medieval alemana*, trad. Elena Sella (Buenos Aires: Sudamericana, 1953), 135.

<sup>387</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, 294, sermón 29.

<sup>388</sup> Sébastien Laoureux, «Von “Das Wesen der Erscheinung” zu “Ich bin die Wahrheit”: Die Bezugnahme auf Meister Eckhart in der Phänomenologie Michel Henrys», en *Erkenntnis und Mystik des Lebens*, ed. Rolf Kühn (Freiburg im Breisgau/München: Karl Alber, 2008), 107-8.

negación de lo Divino, de modo que el alma tiene valor espiritual únicamente en la actualidad del acto presente<sup>389</sup>.

Ahora bien, a pesar de que la Deidad o esencia divina en cuanto tal no opera, la potencia generadora está ya en ella. Prueba de ello es que en el engendramiento del Hijo por el Padre, aquél recibe la misma esencia divina que el Padre y no es engendrado simplemente como otro Padre. Simultáneamente, el alma también recibe, en cierta medida, la esencia divina. Por esa razón, el alma está unida con Dios no sólo por medio del obrar, como con su causa actual, sino también con el ser de Dios, es decir con la Deidad, como su causa potencial. En este contexto debe ser interpretada la diferencia —muchas veces aludida en los sermones alemanes— entre “Obrar” (*Wirken*) y “Ser” (*Sein*). Eckhart emplea múltiples veces la distinción entre ser y obrar, afirmando en algunas ocasiones que el alma y Dios se unen según el obrar y, en otras, según el ser. Por ejemplo, en el séptimo sermón alemán, el maestro asegura: “Pero el obrar y el devenir son uno. Cuando el carpintero no obra, tampoco llega a ser la casa. Donde el hacha descansa, descansa también el devenir. Dios y yo somos uno en tal obrar, él obra y yo llego a ser”<sup>390</sup>. Pero al mismo tiempo, Eckhart se refiere a “la gran unión (*Einigung*), que nosotros con Dios en *Ser*, pero no en el obrar hemos de tener”<sup>391</sup>. Esa relación del alma con el Ser de Dios debe ser interpretada como la relación que el alma tiene con la Deidad en tanto ella es el Ser y el Fondo de Dios y también el Fondo del alma. Para apoyar esta observación podemos referirnos al sermón alemán 28, donde Eckhart dice que “hay en el alma algo, que está sobre el ser creado del alma y que descansa en lo que no es creado, en lo que no es nada”<sup>392</sup>. Ese “algo” está en el hombre interior pero es mi hombre más interior (*mein innersten Mensch*), el “que no sabe (*schmeckt*) al don de Dios, sino a lo eterno”<sup>393</sup>. Con frecuencia, Eckhart concibe la interioridad más interior del hombre

<sup>389</sup> Cf. Faggin, *Meister Eckhart y la mística medieval alemana*, 69. Veremos la conexión entre esta tesis y la temporalidad inmanente henriana en el siguiente capítulo.

<sup>390</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Predigte und Traktaten*, 187, sermón 7. Con todo debe aquí distinguirse entre el obrar de Dios consigo mismo y el obrar de Dios que implica una creación y un devenir de algo por fuera de sí. La criatura en cuanto *esse virtuale* es una con Dios, con el cual comparte también su Fondo, la Deidad, y está en relación con su causa originaria o, lo que es lo mismo, el Verbo de Dios. Por otra parte, la criatura considerada según su razón virtual se diferencia de la criatura considerada según su razón formal, o sea, la criatura captada en sí misma, como externa, distinta y separada de Dios.

<sup>391</sup> Meister Eckhart, 188, sermón 8.

<sup>392</sup> Meister Eckhart, 302, sermón 31.

<sup>393</sup> Meister Eckhart, 272, sermón 26.

como una “pequeña chispa” (*ein Fünklein*) que está en el fondo del alma y es una con lo Divino. En el sermón 20 puede leerse: “hay una fuerza en el alma que separa lo más burdo (*das Gröbste*) y se une con Dios: esta es la pequeña chispa del alma. Mi alma se une más con Dios que la comida con mi cuerpo”<sup>394</sup>.

En esta tercera dimensión del hombre, su “interioridad más interior”, es donde se abre la posibilidad de la unión mística con Dios; es en ese aspecto que se puede decir que el alma se hace una con la inmovilidad de la Deidad. Entonces tiene sentido la afirmación de Eckhart según la cual “si el hombre ha de tener una pobreza verdadera, entonces debe ser tan libre de su voluntad creada, como era, cuando todavía no era”<sup>395</sup>, es decir, cuando “todavía” ningún obrar divino había tenido lugar, es decir, en la Deidad. Esta pobreza, junto a la humildad y el abandono componen, como dijimos, el proceso de desprendimiento del mundo y de sí mismo, sin dejar de mencionar, por otra parte, que tales actitudes no son virtudes morales sino frutos de la gracia.

Retornando ahora a la lectura que hace Henry del pensamiento eckhartiano, podemos ver como toma e interpreta los elementos recién desplegados en un lugar clave de *La esencia*, donde afirma que:

Puesto que es el propio fondo de Dios, la Deidad que constituye la esencia de este desierto, el contenido de esta soledad, ella y las determinaciones en las cuales ella se realiza y que le son idénticas, humildad y pobreza, pureza y virginidad, tienen pues precisamente un contenido, a saber la Deidad ella misma, son como tales, la experiencia de Dios, es decir su propia realidad<sup>396</sup>.

En esta cita se ve en funcionamiento la radicalidad de una de las premisas de la reflexión henriana, a saber: que no hay otra ontología que aquella que se auto-revela. A través de la lente fenomenologizante de Henry, la estructura de la Deidad que presenta Eckhart parece adaptarse a ese lema. Como se lee en el fragmento, el devenir realidad del fundamento simple y absoluto que es la Deidad coincide con la experiencia que Dios, en su operar, hace de sí mismo, desplegándose como Trinidad. Este operar debe ser entendido, a la luz del vocabulario henriano, como la auto-

<sup>394</sup> Meister Eckhart, 243, sermón 20.

<sup>395</sup> Meister Eckhart, 304, sermón 32.

<sup>396</sup> Henry, *EM*, 315 (402).

revelación de Dios a sí mismo. Además, Henry, pone en juego otro elemento más cuando afirma que “la identificación de la esencia del alma con la operación de Dios significa pues su identificación con la esencia eterna del absoluto”<sup>397</sup>. Por tanto, si la esencia del alma, es decir, lo más interior de ella, es la esencia del absoluto es porque ella es la esencia de la Deidad.

Pero de la “divinización” del hombre, tal como queda establecida en Eckhart, Henry extrae las últimas consecuencias, un tanto extremas: “esta identidad de esencia no la expresa Eckhart sólo en la afirmación de la independencia del alma respecto de Dios, sino, de manera más extrema, en la dependencia de Dios respecto del alma”<sup>398</sup>. Para comprobar esto Henry destaca la afirmación eckhartiana según la cual “la naturaleza de Dios, su ser y su Deidad dependen de que él debe operar en el alma”<sup>399</sup>. Sin embargo, Henry parece ignorar que el núcleo de esa operación divina no es el alma en sí misma sino el Verbo como realización esencial de Dios. Ciertamente es parte de la procesualidad divina el engendramiento de las almas por medio del Hijo y el amor de Dios a sí mismo por medio de ellas pero eso de ningún modo sugiere, como entiende Henry, que las almas humanas sean la condición de tal proceso. Además, en la lectura henriana parece desdibujarse la diferencia entre Dios y el alma. Eckhart, por el contrario, se ocupó de marcar tal distancia. A propósito de esto se puede mencionar una bella metáfora que éste introduce en el sermón 26 cuando compara el alma con un cristal en donde se reflejan los rayos del sol: “El rayo reflectante del espejo en el sol es el sol cuando está en el sol, pero el espejo es, lo que él [el espejo] es. Lo mismo es con Dios. Dios está en el alma con su naturaleza, con su ser y con su divinidad, pero sin embargo Él no es el alma. Los rayos reflectantes del alma son Dios cuando están en Dios, pero ella [el alma] es lo que *ella es*”<sup>400</sup>. En suma, y diciéndolo simplemente, que Dios comparta la esencia con el alma no implica que el alma sea Dios.

Como a menudo sucede en la recepción que hace Henry de otros filósofos, su prioridad no es exponer prolijamente sus ideas sino extraer aspectos y principios que le permitan llevar a cabo sus propios propósitos. En este caso, lo fundamental de la lectura que hace Henry de Eckhart en los párrafos estudiados se refleja en

<sup>397</sup> Henry, 304 (386).

<sup>398</sup> Henry, 304 (387).

<sup>399</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Predigte und Traktaten*, 271, sermón 26.

<sup>400</sup> Meister Eckhart, 273, sermón 26.

los tres puntos siguientes. En primer lugar, Henry toma de Eckhart la posibilidad de establecer una estructura de la revelación que no apele a la exterioridad para mostrarse a sí misma ni que lleve a la creación de una alteridad. Esto es, el contenido ontológico propio de la esencia de la inmanencia no es para nada exterior a la esencia. Por eso, Henry presenta la filosofía eckhartiana como una de las teorías más significativas en la oposición al monismo ontológico, asegurando que su aporte más notable radica en *“la idea de una manifestación cuya esencia ya no está constituida por la exterioridad del ser respecto sí, sino, por el contrario, por éste, de manera que, quizá por primera vez en la historia de la filosofía occidental, y como ya no ocurrirá por mucho tiempo, el concepto de ser se encuentra salvaguardado”*<sup>401</sup>. En segundo lugar, la identidad de esencia entre Dios y el alma permite una identificación respecto de sus estructuras fenomenológicas. Al menos esto es lo que Henry busca demostrar. Es decir, no intenta tanto esclarecer la relación entre Dios y el hombre como estipular una forma fenomenológica que describa la donación de Dios a sí mismo y, fundamentalmente, que funcione como fundamento de la inmanencia en el nivel subjetivo. En tercer lugar, y en virtud de la identificación ontológica entre Dios y el alma, Henry puede comenzar a delinear la idea de un engendramiento que escape al nacimiento entendido en términos mundanos.

Una última digresión es necesaria antes de pasar a los análisis del nacimiento trascendental en Henry. Si bien, como se dijo antes, el rol que desempeña Eckhart en la progresión de *La esencia* es clave, el objetivo que tenía en mente Henry allí no era reconducir el ego a una fuente trascendente y absoluta, idéntica al Dios de la cristiandad, ni mucho menos fundar una filosofía a partir de las tesis teológicas que se desprenden del misticismo eckhartiano. Henry mismo dijo, recordemos, que el lazo entre la vida y el viviente recién recibe una tematización en su filosofía tardía. También afirma, hay que reconocer, que ese tema estaba de algún modo implícito. Sin embargo, asegurar de modo retrospectivo la presencia de cierta preocupación no equivale en absoluto a sostener que en ese entonces esa preocupación existía en tanto tal. Más bien, la meta de Henry en los párrafos que acabamos de comentar era descubrir la estructura inmanente y absoluta de la subjetividad. En suma, el hombre interior, al cual se aludió más, es interpretado por Henry no sólo como el

<sup>401</sup> Henry, *EM*, 414 (541).

engendramiento sin separación que tiene lugar en la operación divina sino también como la interioridad del hombre en sí mismo.

b. El nacimiento trascendental en *Yo soy la verdad*

Mientras que la primera aproximación a la temática tuvo lugar en el ya mencionado artículo “Phénoménologie de la naissance”<sup>402</sup>, un tratamiento completo y sistemático del nacimiento recién aparece en *Yo soy la verdad*. Por lo demás, la relevancia de esta obra yace en que sienta las bases para la elaboración de una solución de los misterios que fueron enunciados al comienzo de este capítulo. Éstos son abordados y explicados en su forma y en su contenido por medio de la teoría eckhartiana del engendramiento y del nacimiento del Verbo en el alma del hombre y, particularmente, por medio de su formulación en el sermón alemán 7, en el cual Meister Eckhart afirma:

El Padre engendra a su Hijo en la eternidad igual a sí mismo (...) Todavía digo más: él lo ha engendrado en mi alma. No sólo ella está junto (*bei*) a él y él junto (*bei*) a ella, por igual, sino que él está en (*in*) ella; y el Padre engendra a su Hijo en el alma, del mismo modo en que lo engendra en la eternidad y no de otro modo. Él debe hacerlo, le agrade o le desagrada. El Padre engendra a su Hijo sin pausa, y digo aún más: él me engendra como su Hijo y el mismo Hijo. Todavía digo más: él no sólo me engendra como su Hijo; él me engendra como él (*er gebiert mich als sich*) y se engendra como yo (*und sich als mich*) y a mí como su ser y su naturaleza<sup>403</sup>.

Esta es una de las enunciaciones más claras y sintéticas del engendramiento del Verbo divino en el alma humana. De este fragmento Henry recupera sobre todo la paradójica afirmación del final, tal vez porque justamente refleja la profundidad de los misterios de la vida tal y como los presentamos al comienzo. Traducido a la

<sup>402</sup> A pesar de su brevedad, quizás sea este texto uno de los más relevantes de este período, no sólo por haber sido el que inaugura las elaboraciones de la noción de nacimiento sino también porque, por su frescura y transparencia, deja ver con gran claridad las intenciones y las preocupaciones de Henry por esos tiempos. Lo llamativo es también que este texto pone en el centro de la escena la idea de que el auto-movimiento de la vida por el cual la vida se realiza como auto-afección es una auto-temporalización, aspecto sobre el cual volveremos en el próximo capítulo.

<sup>403</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Predigte und Traktaten*, 185, sermón 7.



fenomenología henriana de la vida, el primer misterio puede ahora enunciarse propiamente: “la Vida me engendra como ella misma”. Este movimiento es un movimiento de universalización, en tanto y en cuanto el yo viviente no se distingue de la Vida y es la Vida misma. Así si la Vida engendra a sus Hijos no lo hace sino realizándose en ellos tal y como ella es. El segundo misterio, por otro lado, encierra el movimiento de singularización de la vida en tanto ella, dice Henry siguiendo la expresión eckhartiana, “se auto-engendra como yo mismo”<sup>404</sup>.

Ahora bien, cuando Henry dice que la Vida se auto-engendra hay que entender tal auto-engendramiento como la realización de la Vida en y como Cristo, pues ese es el núcleo y la posibilidad ontológica de su auto-engendramiento. Este razonamiento ya lo vimos en acción cuando nos referimos a la afectividad en nuestro tercer capítulo: toda auto-afección supone necesariamente una ipseidad, es decir, una unidad que reúna. De acuerdo con esto, Henry a menudo se refiere a la Vida como Afectividad trascendental<sup>405</sup>. Entonces, el movimiento por el cual la Vida se experimenta a sí misma implica necesariamente, “le agrade o le desagrade” a Dios, el surgimiento de un Ipseidad inherente a ese movimiento. Así lo manifiesta Henry en *Yo soy la verdad*:

Esta identidad de lo experienciante y lo experienciado es la esencia original de la Ipseidad. Desde ahora, tampoco puede escapárenos esto: en el proceso de auto-generación de la vida como el proceso por el que la vida viene a sí, se aplasta contra sí, se experimenta a sí misma y goza de sí, está implicada una Ipseidad esencial como la condición sin la cual y fuera de la cual nunca se produciría ningún proceso de este tipo. La Ipseidad no es una mera condición del proceso de auto-generación de la vida: es interior a él como el modo mismo en que ese proceso se lleva a cabo<sup>406</sup>.

Este proceso según el cual la vida se siente y viene a sí misma engendrando incesantemente una Ipseidad trascendental es, finalmente, lo que Henry denomina nacimiento trascendental, Archi-nacimiento o proto-nacimiento (*Ur-naissance*), cuyos elementos fundantes, el Padre y el Hijo, también deben ser comprendidos en un sentido trascendental. El aspecto trascendental de este nacimiento remite a la

<sup>404</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 122.

<sup>405</sup> Cf. Henry, 125.

<sup>406</sup> Henry, 68-69.

posibilidad más íntima de todo nacimiento entendido comúnmente. Henry subraya, por tanto, la disociación que existe entre este proceso y cualquier nacer mundano o natural.

El nacimiento trascendental se caracteriza por ser un nacimiento que no se produce a partir de una vida preexistente sino que pertenece esencialmente y a título de elemento consustancial al surgimiento de la Vida en sí misma, es decir, a su autogeneración. Por ese motivo, aclara Henry, Cristo debe ser llamado Archi-hijo y no Hijo originario, pues no es simplemente el primer hijo de Dios sino aquel que habita en el comienzo y se engendra en el proceso mismo por el cual el Padre se auto-engendra. Por lo tanto, si bien puede asegurarse que la Vida genera el Primer Viviente, no hay que olvidar que éste no se diferencia de ella sino que forma parte de su esencia fenomenológica. Esto es, entonces, lo que hay que destacar, lo que no se puede escapar más: que la Ipseidad implicada en el proceso divino de auto-afección es interior al proceso mismo y no una mera coincidencia entre contenido y forma.

El esquema fenomenológico que, según Henry, se deriva del cristianismo se completa con el nacimiento de los vivientes, de los hijos u hombres. Pero, si el nacimiento trascendental fue definido como la relación interior entre el Padre y el Archi-Hijo, ¿de qué tipo de nacimiento se trata cuando nos referimos al engendramiento de los vivientes? Henry afirma que el concepto de “nacimiento trascendental”, si quiere ser aplicado con total rigor, sólo le cabe al proceso por el cual se manifiesta el Archi-Hijo<sup>407</sup>. Sin embargo, agrega, esta novedosa concepción del nacimiento convulsiona la significación tradicional y hace que su pertinencia exceda la relación entre Dios-Padre y Cristo. En sintonía con esto, algunas páginas más adelante, Henry parece sugerir que existe un sentido amplio del concepto: “Solamente, si el hombre es Hijo, es decir, también Hijo de Dios, si nace de la Vida fenomenológica y obtiene de ella su esencia, entonces todo lo que ha sido dicho de la heterogeneidad fenomenológica y por consecuencia ontológica del Archi-Hijo trascendental en relación al mundo y a su verdad (...) concierne al hombre mismo”<sup>408</sup>.

<sup>407</sup> Cf. Henry, 71.

<sup>408</sup> Henry, 115.

Si las tesis que fueron postuladas respecto del nacimiento de Cristo pueden ser también afirmadas respecto de los vivientes, entonces ellos tampoco nacen en el mundo, puesto que la vida es ajena a él. Por lo tanto, el nacimiento de los vivientes no implica un entrar en el mundo, sino simplemente “venir en la vida”. Esto encierra, a su vez, dos significados. Por un lado, significa, venir a la vida, es decir, “acceder a esta condición extraordinaria y misteriosa de ser en lo sucesivo un viviente”. Por otro lado, y de manera fundamental, nacer quiere decir “venir de la vida, a partir de ella, de tal suerte que la vida no es, por expresarlo así, el punto de llegada sino el punto de partida del nacimiento”<sup>409</sup>. Por lo tanto, la relación entre Dios y los vivientes nada tiene que ver con la relación de creación. De aclarar eso se ocupa Henry en varias ocasiones. Para el autor, en eso radica el carácter “revolucionario” del cristianismo, el cual coincide en su núcleo con los principios que Henry ya había fijado desde los inicios, a saber: que el hombre no es nada de este mundo y que su donación nada le debe a la trascendencia<sup>410</sup>. Esto implica no sólo que el hombre del cristianismo no se identifica en absoluto con la presentación natural que funciona como tema de la biología y está supuesta en el sentido común, sino que además carece de todo vínculo con el hombre trascendental que la filosofía moderna y *mutatis mutandis* la fenomenología han puesto en el centro de la escena. El motivo de ello, como ya se mencionó al comienzo de esta investigación es que, por más trascendental que aquel hombre sea, el mundo constituye el horizonte de todas sus posibles experiencias.

c. “¿Soy Cristo?”

Influenciado por la mística de Eckhart, Henry se enfrenta a la misma paradoja de la que aquél tuvo que dar cuenta y defenderse cuando se inició el proceso inquisidor en 1326 que terminó con la acusación firme de herejía luego de que Eckhart ya había fallecido. Entre las veintiséis proposiciones que los inquisidores tildaron de malsonantes o directamente de heréticas, muchas se vinculaban precisamente con la aparente falta de distinción entre el alma del hombre y la

<sup>409</sup> Henry, 72.

<sup>410</sup> Cf. Henry, 120-21.

esencia de Dios, lo cual llevaba a una afirmación aún más peligrosa, que el alma era, en algunos aspectos, increada. Varios de los enunciados atribuidos a Eckhart en la bula emitida en 1329 que daba a conocer los resultados de la investigación ponían el foco precisamente en esa cuestión. Dos de los artículos de la bula rezaban: “Nosotros nos transformamos totalmente en Dios y nos convertimos en Él; de modo semejante a como en el sacramento el pan se convierte en el cuerpo de Cristo” y “Cuanto es propio de la divina naturaleza, todo eso es propio del hombre justo y divino”<sup>411</sup>. Por su parte, en varias ocasiones Henry se ve forzado a formular la pregunta: “si el hombre lleva en sí la esencia divina de la Vida, ¿acaso no es Dios mismo o Cristo? ¿En qué difiere de ellos?” o más directamente, “¿soy Cristo?”<sup>412</sup>. Estos interrogantes que habían pasado desapercibidos en *La esencia* —puesto que el interés de los párrafos dedicados a Eckhart era otro— son aquí abordados con un detenimiento mayor.

La diferencia entre los dos sentidos de “nacimiento trascendental”, esto es, entre el nacimiento del Primer Viviente en la Vida y de los vivientes en esa misma Vida, salta inmediatamente a los ojos de Henry. Tal distinción emerge del examen estructural de la relación fenomenológica entre los hombres y Cristo. Pues, si bien es cierto que el viviente sólo es posible en la vida y gracias a ella y, por lo tanto “*la Vida tiene el mismo sentido para Dios, para Cristo y para el hombre*”<sup>413</sup>, la efectividad fenomenológica de tal viviente depende, a la vez, de una cierta Ipseidad o de un carácter de Sí. Es decir, la generación de los vivientes tiene lugar en el Archi-Hijo, no simplemente en la Vida absoluta. Henry lo expresa así:

(...) sólo el análisis de esta esencia de la Vida, por cuanto ella implica la Ipseidad de un primer Sí, permite captar cómo y por qué hay espacio en la Ipseidad de ese Primer Sí para todo viviente concebible —puesto que él mismo no es posible más que como un Sí—. De este modo, el Archi-Hijo precede a todo Hijo no con una anterioridad factual que sería objeto de una simple constatación. Muy al contrario, el Archi-Hijo precede a todo Hijo como la esencia pre-existente y pre-establecida sin la cual, y

<sup>411</sup> Texto extraído de: Bara Bancel, «Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana.», 471.

<sup>412</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 122-23.

<sup>413</sup> Henry, 118.

fuera de la cual, no podría ser edificado algo como un Hijo, es decir, como un Sí viviente —como este yo (*moi*) trascendental que yo soy<sup>414</sup>.

De este modo, puede afirmarse que la relación del individuo con la Vida o, diciéndolo de otra manera, lo que el individuo *es* en el fondo, se identifica con el proceso de auto-generación de la Vida como generación del Archi-Hijo, esto es, con la relación de recíproca interioridad del Padre y el Hijo. Por ese motivo dice Henry que no hay verdaderamente una pre-existencia del Archi-Hijo sino que éste está en el viviente como la realización auto-afectiva de la vida. En suma, la Ipseidad engendrada como Hijo unigénito sienta las bases fenomenológicas para que los vivientes se revelen como seres auto-afectantes y, en ese sentido y por ese motivo, puedan devenir afectividad y fuente de toda fenomenalidad. De acuerdo con esto, los vivientes “heredan” del nacimiento trascendental no sólo la posibilidad trascendental de afectarse a sí mismos sino la forma ipseizada de esa auto-afección. En otras palabras, “nunca ningún yo trascendental sería dado a sí mismo, nunca vendría a sí de manera que pudiese, en ese venir constantemente a sí, ser un Sí, si la Ipseidad fenomenológica original del Primer Sí de la Vida no le proveyese la sustancia de su propia ipseidad”<sup>415</sup>. Aquí debemos señalar una cuestión que seguramente ya fue advertida: esta ipseidad que el viviente recibe por su nacimiento en el Archi-Hijo no parecer ser, al menos en principio, la misma ipseidad sobre la que nos explayamos en el capítulo 4 y que debía su manifestación a la afectividad subjetiva entendida como un sentirse a sí mismo<sup>416</sup>.

Además de esta diferencia en la estructura del movimiento de engendramiento, por la cual los vivientes tienen como intermediario con la vida al Archi-Hijo, Henry resalta que mientras que el nacimiento trascendental en sentido riguroso supone una relación reversible, el nacimiento de los vivientes no admite una reversibilidad con su fuente absoluta<sup>417</sup>. Inspirándose en las cartas de Pablo y, mayormente, en el Evangelio joánico, Henry articula esta cadena filial asegurando que mientras que el Primer viviente es heredero de la vida en sentido propio, los

<sup>414</sup> Henry, 129.

<sup>415</sup> Henry, 135.

<sup>416</sup> Las consecuencias teóricas y fenomenológicas de la pertenencia de la Archi-Ipseidad a la interioridad de la subjetividad serán retomadas en el capítulo 8, § 30.

<sup>417</sup> Cf. Henry, *Yo soy la verdad*, 74.

hombres son solo “niños adoptivos” y, en este sentido, coherederos de Cristo gracias a que sólo por medio de esta Ipseidad trascendental recibieron la vida<sup>418</sup>. Bernet tematiza este punto en su texto “Christianity and philosophy” y dice:

El modo en el cual el hombre experiencia su vida lo lleva necesariamente a la vida divina, pero también siente, a diferencia de Cristo, que su ipseidad no se confunde con el principio y movimiento generativo de esta vida. Incluso si Cristo y los hombres viven la misma vida, la cual, al auto-afectarse constituye su sí-mismo, ellos la experimentan y se experimentan a sí mismos de manera diferente. Sin estar separado de la vida, el hombre experiencia el vivir *dentro* de la vida divina, mientras que Cristo experiencia su vida como siendo la realización misma de la vida del padre<sup>419</sup>.

La cuestión de la distinción entre *ser* la vida divina y *estar* dentro de ella motiva el distingo entre una auto-afección en sentido fuerte y una auto-afección en sentido débil, el cual simultáneamente traza las coordenadas para una reelaboración del concepto de pasividad. A este tema nos referiremos luego de hacer mención de la teoría henriana de la encarnación, la cual completa la teoría del nacimiento trascendental.

### § 23. El nacimiento en la carne

En *Encarnación*, Henry continúa sus análisis en torno a la relación entre la Vida y los vivientes pero, en este caso, describiendo el nacimiento de los vivientes en el corazón del movimiento de encarnación del Verbo de Dios. Henry señala que el punto de partida para sus investigaciones es la encarnación en sentido cristiano, es decir, en el sentido contenido en las palabras que pronuncia Juan cuando dice que “el Verbo se hizo carne”<sup>420</sup>. Por lo tanto, aquí, el auto-engendramiento de la Vida como Archi-Viviente da un paso más en su despliegue. Este paso implica definir el sitio de la “mediación” entre el auto-movimiento de la Vida absoluta y el nacimiento

<sup>418</sup> Cf. Henry, 149.

<sup>419</sup> Bernet, «Christianity», 329.

<sup>420</sup> Ju 1, 14.

de los vivientes en la Vida (y también el camino de la salvación que posibilita el retorno de los vivientes a Dios) como el devenir carne del Verbo divino. Dicho más propiamente, el Archi-Hijo está en el viviente como su carne, siendo uno con ella y, de este modo, el Archi-Hijo y los hijos comparten la misma carne. Por eso, Henry puede afirmar que “la obra del Verbo, la de cumplir la revelación de Dios, proseguiría en cierto modo en el interior de la carne, en lugar de chocar con ella como si se tratase de un término opaco y extraño”<sup>421</sup>. Esto es, el Verbo no se da en el cuerpo de Cristo como si se tratara de una mágica bifurcación de sí mismo, por medio de la cual repentinamente abandonaría el plano de lo invisible o espiritual y se emplazaría en lo visible y material. Si la carne es el modo en que el viviente viene a la vida, entonces la carne del viviente es la auto-revelación plena de la vida.

Hay que resaltar el carácter plenamente ontológico que adopta la corporeidad en estas indagaciones y su distinción con respecto al concepto de cuerpo, entendido como el ente mundano al que habitualmente denominamos cuerpo y que tiene una presencia material. Para Henry “carne y cuerpo se oponen como el sentir y el no sentir: por un lado, lo que goza de sí; por otro, la materia ciega, opaca, inerte”<sup>422</sup>. El cuerpo no puede esperienciarse a sí mismo porque le falta la revelación de la vida en él ni puede tampoco experimentar otra cosa porque en él no encuentra lugar el *pathos* auto-afectivo que hace posible todo sentir. La carne, al contrario, no nos abandona nunca, sino que nos llena constantemente de placer y dolor, confianza y temor, relajo y tensión. En este sentido, añade Henry, “la impresión por muy pobre que sea y en el momento mismo en que no le prestamos atención alguna, el deseo más humilde, el primer miedo, el hambre o la sed en su ingenua confesión, los placeres minúsculos y las penas insoportables”, todas estas modalidades pertenecen a la vida por igual y sin orden de jerarquía.

Nada que esté en la carne puede recluirse en la oscuridad. Ella es continuamente patencia y nada hay en ella que no se me pueda dar por completo. Por el contrario, el cuerpo es una masa escorzable y relativa a la que no accedo de manera completa ni actual ni potencialmente. Por estar en continuo contacto consigo misma, la carne indica aquí la posibilidad del “Yo puedo”. Como además se podrá advertir, estos análisis continúan aquellos desarrollados por Henry en

<sup>421</sup> Henry, *Encarnación*, 25.

<sup>422</sup> Henry, 11.

*Filosofía y fenomenología del cuerpo*, de modo que la unidad de los poderes del cuerpo orgánico es la auto-donación patética que se da en nuestra carne<sup>423</sup>.

Retomando la lógica que establecimos en el párrafo anterior, en el lazo con el Primer Viviente se describe la interioridad más impasible del alma humana. Asimismo se repite la lógica dual que ya se anunciaba en el par “hombre interior” - “hombre exterior”, de acuerdo con la cual el primero mienta la pura forma de la ipseidad que obtiene de su lazo con el Primer viviente y permanece purificado con respecto a toda aparición en el mundo y de todo acto concreto. Pero, por otro lado, el “hombre interior”, la carne o el yo (*moi*), fundan trascendentalmente toda manifestación visible. Así lo expresa Henry en el § 45 de *Encarnación*:

La fenomenología de la carne ha mostrado permanentemente esta relación de fundación: todas las realizaciones intencionales, las de nuestros sentidos por ejemplo, todas las operaciones y las síntesis activas o pasivas en las que estas realizaciones se llevan a cabo, no son posibles más que dadas originalmente a sí mismas en la auto-impresionabilidad de nuestra carne<sup>424</sup>.

#### § 24. Variaciones de la auto-afección y la pasividad

A partir del examen de los textos posteriores a la década del noventa que tuvo lugar en este capítulo, se puede establecer que Henry rompe la univocidad de la pasividad y da paso a una variación conceptual, que recoge además de la relación del viviente consigo mismo —esa relación que habíamos presentado como marcada por la no-libertad—, la relación del viviente con la Vida absoluta o Dios. La diversificación del concepto de pasividad se encuadra en la duplicidad del concepto de auto-afección que abordaremos en primer lugar.

En consonancia con la teoría del nacimiento trascendental y la doctrina del engendramiento del Verbo en el alma, Henry repara en que la auto-afección que yace en el interior de la Vida absoluta se realiza en el interior del alma. Mencionamos antes que esta lectura y la exclusión de todo vocabulario relativo a la creación hace

<sup>423</sup> Henry, 196.

<sup>424</sup> Henry, 299.



problemática, según el mismo Henry, la posibilidad de una disociación entre ese hijo de la Vida que el viviente trascendental es y el Archi-Hijo, y le exige a Henry retrazar la diferencia entre ambos. Para ello Henry acude a la distinción entre auto-afección en sentido fuerte y auto-afección en sentido débil.

La auto-afección en sentido fuerte sólo es apropiada para referirnos a la Vida absoluta y alude a que ella misma se da la condición de su auto-afección. Ella está presente en todos los momentos de esa auto-afección: ella es lo dado, lo donante y lo que recibe la donación. A propósito de esto Henry sostiene:

Por pasiva que sea esta experiencia que la vida tiene constantemente de sí en su abrazo patético, no es producida en menor medida por la vida misma, y es ella, además, la que pone el contenido por el que es afectada —ella la que afecta y la que se afecta—. Ese concepto fuerte de la auto-afección es el de la vida fenomenológica absoluta y no es apropiado sino a ella, es decir, a Dios<sup>425</sup>.

En contraposición a la Vida absoluta, el viviente trascendental y singular no se da a sí mismo el hecho de auto-afectarse sino que tal condición es puesta por la Vida, de modo que en realidad “no me afecto en absoluto sino que, para decirlo con rigor, soy y me hallo auto-afectado”<sup>426</sup>. La capacidad del viviente de experimentar la propia vida que efectivamente tiene no es su hecho, no remite a él como su origen y por eso sólo puede ser auto-afección en un sentido débil, secundario, relativo o derivado.

Por lo tanto, mientras que la Vida absoluta está definida por una auto-afección en sentido fuerte, en tanto es ella misma la que se da tal condición, el hombre se auto-afecta de manera débil, debido a que él no es la fuente de esa experiencia. Con todo, la relación entre un sentido y otro de auto-afección no separa en absoluto la Vida absoluta de los vivientes como si fueran dos esferas distintas de la realidad sino que, deja entrever que la identidad que habita en el centro de cada ipseidad es la identidad entre lo que afecta y lo afectado puesta por la Vida y, por lo tanto, es la vida misma. Entonces, cuando Henry se pregunta cuál es el vínculo que existe entre uno y otro sentido de auto-afección contesta: “el Sí singular que soy no

<sup>425</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 125.

<sup>426</sup> Henry, 125.

se experimenta a sí mismo más que en el interior del movimiento por el que la Vida se pone en sí y goza de sí en el proceso eterno de su auto-afección absoluta”<sup>427</sup>.

La distinción entre el concepto débil y fuerte de auto-afección conduce simultáneamente a la delimitación de dos sentidos diferentes de pasividad, que si bien no se solapan perfectamente con la duplicidad de la auto-afección sí la complementan y la explican. En una cita que vale la pena reproducir *in extenso*, Henry afirma:

Así, se ilumina la pasividad de ese Sí singular que yo soy, pasividad que lo determina de arriba abajo. Pasivo, no sólo lo es respecto a sí mismo y a cada una de las modalidades de su vida, al modo en que cada sufrimiento es pasivo frente a sí y no es posible sino como tal, no tomando su tenor afectivo más que de esa pasividad cuyo tenor fenomenológico puro es la afectividad como tal. El Sí es pasivo en primer lugar respecto al proceso eterno de la auto-afección de la Vida que lo engendra y no cesa de engendrarlo. Esta pasividad del Sí singular en la Vida es la que lo pone en acusativo y hace de él un yo (*moi*) y no un yo (*Je*), ese Sí que no es pasivo frente a sí sino porque lo es en primer lugar respecto a la Vida y a su auto-afección absoluta<sup>428</sup>.

Entonces, si tenemos en cuenta esto y además recordamos nuestra primera definición de pasividad como no-libertad, podemos advertir que aquella definición se corresponde con la pasividad del *Je* y que éste, a su vez, se funda inmediatamente en la auto-afección débil. Pero el *Je*, dice Henry, “no es dado a sí mismo sino porque es un yo (*moi*), un yo (*moi*) trascendental viviente dado a sí mismo en la auto-donación de la Vida absoluta”<sup>429</sup>. Esta otra pasividad, la originaria, es la pasividad del *moi*, puesto en acusativo por Henry para expresar que su experiencia auto-afectiva es pasivamente recibida desde la vida<sup>430</sup>. Así el *Je* es pasivo con respecto a sí sólo porque es pasivo con respecto a la vida, es decir, sólo porque es un *moi*. Considerando la perspectiva que decidimos adoptar desde el comienzo de la investigación, podemos afirmar que este es el punto de inflexión que caracteriza la última filosofía henriana y la lleva a una profundización de la subjetividad.

<sup>427</sup> Henry, 125-26.

<sup>428</sup> Henry, 126.

<sup>429</sup> Henry, 160.

<sup>430</sup> A partir de ahora se utilizarán directamente las palabras en francés *Je* y *moi* para evitar confusiones y la incomodidad de aclarar cada vez la equivalencia con el vocablo castellano.

Con todo, es menester preguntarnos si este sentido nuevo de pasividad no repone una comprensión tradicional de la pasividad, es decir, una receptividad pasiva de una alteridad. Según François-David Sebbah, la relación del ego con la Vida no consiste en una hetero-afección, pues para que este sea el caso es preciso que haya algo que afecte y algo que sea afectado y que estos dos elementos preexistan, de algún modo, a esta relación. Por el contrario, la pasividad del *moi* no supone un *moi* preexistente<sup>431</sup>. Sin embargo, no es cierto que toda relación de hetero-afección implique necesariamente la preexistencia de los dos polos de la relación. Para nombrar tan sólo un ejemplo, la relación quiasmática descrita primordialmente por Merleau-Ponty supone elementos heterogéneos y por lo tanto hetero-afectantes, pero la existencia y constitución de éstos sólo puede darse en la codependencia entre lo sintiente y lo sentido. No casualmente Depraz llama al juego simultáneo y recíproco de los movimientos de universalización y singularización de la vida un “quiasmo”, dado que el movimiento por el cual vengo a la vida es inseparable del proceso por el cual la Vida adviene a sí y se realiza en sí. Sin embargo, Depraz advierte que esta relación quiasmática no pone en cuestión la originariedad de la Vida como motor de ambos movimientos: “en el primero [es decir, el movimiento de universalización] la singularidad del mí-sí extrae su densidad intensificada en el movimiento interno auto-engendrado de la vida; en el segundo [en el movimiento de singularización], el sí singular es puesto pasivamente por la vida que atraviesa cada uno”<sup>432</sup>. Para caracterizar la relación entre el viviente y la Vida no creemos que alcance ni una explicación que se empeñe en ignorar todo rasgo de hetero-afección ni otra que interprete la distancia como una relación de codependencia. No puede negarse que hay una cierta distancia incipiente al interior del viviente, pero se trata de una muy especial que ni afecta desde el exterior ni se solapa perfectamente con la auto-afección inmanente del *Je*. Por ese motivo, en *Encarnación*, Henry termina sosteniendo algo que no podría haber sostenido en *La esencia*, a saber: que “la trascendencia designa la inmanencia de la Vida en cada viviente”<sup>433</sup>. Es decir, la Vida es la auto-afección absoluta que está en el viviente pero de un modo tal que el *moi*, al recibirla de manera pasiva, la posee en un sentido débil,

<sup>431</sup> Cf. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, 199.

<sup>432</sup> Depraz, «En quête d'une métaphysique phénoménologique», 272.

<sup>433</sup> Henry, *Encarnación*, 162.

como trascendencia. Esta cuestión refiere a la idea de que la Vida absoluta es una trascendencia en la inmanencia del ego y que por eso, el ego recibe de la Vida lo que la vida es. En este proceso, el ego toma esa “fuerza pasiva” de la Vida y la hace propia.

## § 25. El ego: entre la ilusión y la verdad

El cristianismo se apoya para Henry en una lógica de la duplicidad, según la cual todo puede presentarse de acuerdo a dos modos del aparecer, obteniendo así dos aspectos opuestos. La oposición primordial del cristianismo salta a la vista: es la del mundo y lo divino, lo temporal y lo eterno, la apariencia y la Verdad. En términos fenomenológicos esto se corresponde, por una parte, con el modo de aparecer del “horizonte de exterioridad sobre cuyo fondo deviene visible todo lo que se nos muestra en la luz de ese «mundo»: cosas e ideas” y, por otra, con el modo de aparecer “de la Vida que se abraza a sí misma inmediatamente en su propio pathos sin jamás ponerse a distancia”<sup>434</sup>. Ahora bien, el ego, por extraer su condición fenomenológica de la vida y por poseer, como ya lo vimos antes, la vida en el mismo sentido que la tiene Dios, participa de lo divino y eterno. Por eso él, como la Vida, nunca ha sido visto ni será visto nunca<sup>435</sup>. Pero, por otro lado, él también se manifiesta en el “afuera” del mundo, volcado primariamente en el comercio con los entes.

La duplicidad del hombre se percibe desde varias perspectivas: el cuerpo objetivo ciego e inerte que aparece en el horizonte del mundo encierra en realidad la impresionalidad del cuerpo encarnado, sintiente y viviente; la intencionalidad constituyente remite necesariamente a la posibilidad trascendental de la intencionalidad y del cuerpo intencional; las formaciones culturales y sociales se fundan en los poderes subjetivos del cuerpo viviente. Pero todas estas perspectivas deben ser reconducidas a uno de los tópicos que, desde nuestra perspectiva, revoluciona el pensamiento de Henry y a la vez aclara algunos aspectos que habían quedado indeterminados en su primera filosofía. Este tópico es la ilusión trascendental del ego. Sobre ella, Henry se expresa del siguiente modo:

<sup>434</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 225.

<sup>435</sup> Cf. Henry, *Encarnación*, 298.

Al experimentar cada uno de sus poderes mientras los ejerce, y principalmente el poder que tiene de ejercerlos, el ego se toma desde ese momento por su fuente, por su origen. Se imagina que posee esos poderes, que son suyos en un sentido radical —como aquello que él mismo hubiera producido, y también como lo que producirá a cada instante mientras los ejerce—. Fuente y origen de algún modo absoluto de los poderes que componen su ser —el ser efectivo y actuante con el que se identifica y por el que se define—, se considera también como la fuente y el origen de su mismo ser. *Así nace la ilusión trascendental del ego, ilusión en virtud de la cual este ego se toma por el fundamento de su ser. Ser él mismo, ser ese Sí que es, es considerado por él como su propio hecho de ahora en adelante como lo que proviene de él y, a fin de cuentas, sólo a él remite*<sup>436</sup>.

El ego lleva adelante una suerte de “falsificación” de su propio origen y, en virtud de que se ha apropiado de lo que no le pertenece, le cabe además la calificación de “ladrón y salteador”<sup>437</sup>. Ahora bien, si el ego, en la ilusión trascendental de sí mismo, desconoce que la vida es la que le ha dado sus poderes no es por puro capricho o accidente sino que esta situación responde a la esencia de la vida, en tanto ella “lo inunda todo de un Olvido radical”<sup>438</sup>. Recordemos que en el capítulo 2 se reparó en el sentido que tiene el ocultamiento de la esencia de la revelación y su consecuente olvido en el contexto de *La esencia*. Mientras que allí el olvido estaba comprendido de acuerdo a la imposibilidad del pensamiento de abandonar la trascendencia y volver su mirada hacia la inmanencia, aquí el olvido refiere al ocultamiento de la condición de hijos de la Vida absoluta, el cual, veremos a continuación, sólo puede ser llamado olvido en un sentido muy particular.

Dado que responde a las características esenciales de la Vida, es decir, a su disimulo o su ocultamiento y al propio olvido que provoca en los vivientes, la ilusión es trascendental, remite a una verdad trascendental y no es ilusión en un sentido total. Por eso, Henry sostiene:

La primera causa del olvido del hombre de su condición de Hijo, en consecuencia, es la ilusión trascendental del ego. Ahora bien, esta primera causa nos remite inmediatamente a la segunda. En efecto, la ilusión trascendental del ego no es

<sup>436</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 163.

<sup>437</sup> Henry, 138.

<sup>438</sup> Henry, *Encarnación*, 243.

totalmente ilusoria (...) Dado a sí, el ego está realmente en posesión de sí mismo y de cada uno de sus poderes, en condición de ejercerlos: es realmente libre. Haciendo de él un viviente, la Vida no lo ha hecho un pseudo-viviente. No recoge con una mano lo que ha dado con la otra<sup>439</sup>.

De este modo, la vida misma no sólo es la condición de su realización sino también de su olvido, pues es ella la que le proporciona los poderes y la libertad al viviente para que actúe en posesión de sí y pueda llevar adelante cuantas acciones quiera y del modo que quiera. Por un lado, entonces, la vida sólo puede realizarse dándole nacimiento a los vivientes y haciendo que ellos accedan a la fenomenalidad de la vida. Pero, simultánea y paradójicamente, en esa realización los vivientes substituyen a la vida y no le reconocen el crédito por su condición activa. Esto lo resume Henry diciendo que “el ocultamiento de la condición de Hijo coincide de manera a primera vista paradójica con la génesis misma de esta condición”<sup>440</sup>. Esto es, sólo en este olvido de la vida pueden los Hijos devenir vivientes, devenir Hijos. ¿Pero en qué sentido dice eso Henry?

Cuando en el § 36 de *Encarnación*, el filósofo francés analiza el olvido de la vida, señala que éste no es tanto un olvido como una incompatibilidad. Pues, si se tratara de un olvido en el sentido habitual, aquello que no se recuerda podría ser potencialmente traído a la presencia, lo cual no es el caso de la vida, pues ella no puede ser penetrada en ningún costado por medio del pensamiento. Mientras que en el caso del pensamiento ese olvido es tan absoluto que el pensamiento se piensa como el único *logos* posible, haciendo del aparecer y de la intuición del mundo los únicos objetos aprehensibles por su discurso; en el caso de la vida práctica y afectiva ese olvido es lo que funda y permite no sólo que los vivientes puedan recibir una cierta potencia de la vida, sino también que estén en condiciones efectivas de desplegar sus poderes particulares. Ésta es la razón, escribe Henry,

(...) por la que toda nuestra vida práctica se efectúa con la soltura, facilidad y libertad que atribuimos al «instinto» misterioso, o a un mecanismo de procesos fisiológicos inconscientes. Este «silencio de los órganos» no es más que un nombre de la inmanencia radical de la que el «yo puedo» saca su primer poder, ese poder poder

<sup>439</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 164.

<sup>440</sup> Henry, 157.

que permite ponerse en marcha a cada uno de los poderes de nuestra carne, en sus movimientos más lentos o más rápidos, con la prontitud de un relámpago<sup>441</sup>.

Para que la carne actúe “con la prontitud de un relámpago”, para que el ego engendrado pueda disponer de tales poderes a su gusto, es condición indispensable que el *moi* viva en la constante auto-donación de sí. Si el ego no se situase en la auto-manifestación inmanente de sí ningún acto subjetivo en general sería posible. Para la puesta en movimiento de mi mano para agarrar un objeto, de mis ojos que examinan tal objeto y de todos los poderes del espíritu, es necesario que el “poder poder” esté dado sin mediación ni intervalos. Ahora bien, el hecho trivial de que no recordemos nuestro nacimiento en la vida no es lo que se está afirmando aquí. Más bien es lo contrario: no se puede recordar la vida y nuestro origen en ella puesto que ella está tan cerca que no se abre ningún espacio en su inmanencia radical, no hay lugar ni para el olvido ni para el recuerdo.

Ahora podemos captar mejor la relación de fundación de la trascendencia en la inmanencia que había sido anunciada en *La esencia*: para Henry, el hombre está volcado en la exterioridad debido a que dispone de una potencia originaria e inagotable que se expresa en su carne y que no puede dejar de desplegarse. Su devenir mundano no se debe entonces a encontrarse accidental y exteriormente en un mundo desplegado preexistentemente, sino a la teleología misma de la vida de la cual participa. Entonces aquello a lo cual el hombre no puede dar respuesta, ante lo cual el hombre se encuentra absolutamente impotente, es su propia potencia. Volveremos sobre este punto en el último capítulo. En lo inmediato, reparemos en que el viviente no sólo recibe de la Vida su ser encarnado o su “Yo puedo” sino que también debe a ella la forma en la que el “Yo puedo” se despliega temporalmente. Sobre las características precisas de ese despliegue versará el próximo capítulo.

<sup>441</sup> Henry, *Encarnación*, 244.

## Capítulo 7

### La temporalidad inmanente

#### § 26. Una nueva temporalidad

Ya hicimos una breve alusión a que la concepción henriana de la temporalidad atraviesa algunas modificaciones a partir de la década del noventa<sup>442</sup>. En un trabajo de 2001, François-David Sebbah se hace eco de este giro y afirma que de lo que se trataría, en este segundo momento, es de descubrir, en la inmanencia, el tiempo verdadero<sup>443</sup>. Según Sebbah, “la inmanencia está habitada por un ‘movimiento’ interno: ella es lo que se da, es dada, 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”<sup>444</sup>. En efecto, Henry aclara numerosas veces que la unidad inmanente del yo no puede ser entendida como una unidad estática, sino dinámica. Zahavi, por su parte, sostiene que “Henry se ha desviado recientemente de su firme declaración de que la auto-manifestación de la subjetividad es completamente no-temporal”<sup>445</sup> y que más tarde comienza a entender la auto-afección como el movimiento de auto-temporalización de la subjetividad.

<sup>442</sup> Ver capítulo 4.

<sup>443</sup> Cf. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, 191.

<sup>444</sup> Sebbah, «Aux limites de l'intentionnalité», 252.

<sup>445</sup> Zahavi, *Self-awareness and alterity*, 89.



Ahora bien, ¿no se había establecido ya que la referencia a una auto-afección no supone dualidad alguna, dejando entrever por lo tanto que sería inadmisibles hablar de cualquier tipo de movimiento, sin importar qué tan inmanente sea éste? Sin embargo, Henry declara en una entrevista que brinda en el año 2000 que reconoce, a diferencia de lo que había planteado antes, dos tipos de temporalidad:

Una, tal como la comprende Heidegger en la segunda parte de *Sein und Zeit* y que es el objeto de un texto admirable: la temporalidad, es el mundo, más exactamente es la temporalización de la temporalidad, es decir la formación de la exterioridad —la exterioridad como tal, el “fuera de sí”. Y esta temporalidad es abierta por tres ékstasis —lo que es una manera de repensar la negatividad de Hegel. La negatividad que revela lo que nadafica no tiene un status fenomenológico propio y desde ese momento no es más que una entidad especulativa. Por lo tanto, el problema fenomenológico persiste. ¿Cómo la temporalidad, la negatividad puede revelarse en sí misma? No se trata solamente de pensar aquello que pone a distancia, sino el poder mismo que pone a distancia y que es la vida misma. ¿Cómo entonces la vida, que es en sí misma pura inmanencia, puede tener igualmente una temporalidad? El cristianismo me ayudó a elucidar este problema porque éste implica el proceso interno de la vida absoluta que es la generación en ella del Verbo. Es una temporalidad sin diferencia, un movimiento inmanente moviéndose en sí mismo y que jamás se separa de sí, pues excluye el recurso al mundo. Y eso somos nosotros<sup>446</sup>.

Al movimiento interno, carente de ékstasis temporales, Henry lo llama temporalidad inmanente y su comprensión se la debe al cristianismo. Se refiere a tal temporalidad como un movimiento que se mueve a sí mismo y que nunca se separa de sí, pues excluye el recurso al mundo y es, por lo tanto, acósmico. Esta temporalidad es además no-horizónica, de modo que no apela a un flujo de retenciones que empuja el pasar del tiempo hacia una nueva proto-impresión. Es, en ese sentido, una temporalidad sin pasado ni futuro.

Si bien el reconocimiento explícito de dos tipos distintos de temporalidad data del último decenio de la vida de Henry, en manuscritos tempranos ya se encuentran algunas coordenadas posibles para la elucidación de un tiempo “real”,

<sup>446</sup> Henry, *Entretiens*, 118.

diferente de un “tiempo-trascendencia”<sup>447</sup>. Los motivos por los cuáles Henry decide no profundizar en las implicancias de estos descubrimientos no fueron precisados por el autor. Sin embargo, se puede aventurar que Henry no había encontrado todavía aquella forma permanente e inmóvil que posea una fuerza “productiva” de una naturaleza tal que pueda generar dentro de la inmanencia. Pero con la filosofía de la Vida absoluta, dice Henry, se inaugura “una concepción totalmente nueva e insólita de la temporalidad”<sup>448</sup>. El pensamiento en torno a la Vida fue lo que llevó a Henry a dar una forma nueva a esta problemática. Pero también es preciso subrayar que sin las investigaciones decisivas del nacimiento sobre las que nos extendimos en el capítulo anterior, la nueva teoría de la temporalidad habría permanecido encerrada en sí misma y su carácter explicativo habría sido muy escaso.

El lazo que existe entre la Vida absoluta y la vida subjetiva instaaura entonces un novedoso horizonte teórico para abordar la temporalidad, pero los análisis más originarios de la temporalidad deben partir de la Vida absoluta en tanto es en sentido propio lo que está en el fondo de cada vida singular. Pero antes de llegar a ese punto se intentará explorar en este capítulo los distintos ejes que dan forma a las reflexiones sobre la temporalidad inmanente. Los próximos dos párrafos que componen este capítulo funcionan, entonces, como la descripción de los niveles que constituyen la fenomenología de la Vida en clave teológica. En primer lugar, se retoma el tratamiento sobre el nacimiento trascendental para comprender ahora la generación del viviente como el punto de conexión entre lo eterno y lo temporal. Uno de los pilares de esta sección será el cruce entre el pensamiento kierkegaardiano y el eckhartiano. En segundo lugar, ya desde la perspectiva del viviente, se desarrollará la idea del presente viviente como el fondo sobre el cual la carne despliega sus poderes originarios. También se abordará la cuestión del hábito como el sitio de la temporalidad inmanente encarnada.

## § 27. La auto-temporalización de la Vida

<sup>447</sup> Henry, «Notes préparatoires», 166, Ms A 6-7-3986.

<sup>448</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 184.

a. El yo kierkegaardiano

El pensamiento de Søren Kierkegaard tuvo un impacto muy grande en Henry y el número de aspectos que caen bajo su órbita no es para nada despreciable<sup>449</sup>. En esta ocasión apuntamos a subrayar la centralidad que tiene la filosofía del pensador danés en la concepción henriana de la temporalidad inmanente. Pero para que tenga verdaderamente sentido establecer una comparación entre ambas filosofías con el eje puesto en la temporalidad, es necesario primero mostrar las analogías que existen entre ambas filosofías en lo concerniente a la estructura de la subjetividad.

En la antropología de Kierkegaard, el yo concreto, el sujeto individual existente, se define a partir de una estructura dialéctica. Según el autor,

(...) el hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en resumen, una síntesis. Una síntesis es la relación de dos términos. Desde este punto de vista el yo (*Selv*) todavía no existe (...) Si, por el contrario, la relación se refiere a sí misma, esta última relación es un tercer término positivo y nosotros tenemos el yo<sup>450</sup>.

A esta enumeración de pares debe además añadirse el par físico-psíquico, es decir, cuerpo-alma. Así, de un lado de la relación encontramos lo infinito, lo eterno, la libertad y el alma, mientras que del otro lado hallamos lo finito, lo temporal, la necesidad y el cuerpo. Ahora bien, cuando Kierkegaard sostiene que el yo sólo surge en la medida en que la relación de síntesis entre estos polos, en principio inerte y negativa, se vuelve sobre sí, quiere decir que ese es el sitio de la voluntad, es decir, donde el hombre puede hacerse responsable de su libertad y actuar. Este paso indica

<sup>449</sup> En una entrevista muy valiosa brindada a Jean Leclercq, Anne Henry (viuda de Michel Henry, quien no sólo ha tenido una presencia muy intensa en las actividades y proyectos vinculados a la trayectoria intelectual de Henry sino que en numerosas ocasiones demostró tener un amplio conocimiento de su historia de la filosofía) describe la influencia que había tenido el autor danés en el pensamiento de su marido marcando tanto las cercanías como las distancias: "Michel debe haber leído a Kierkegaard muy tempranamente, puesto que él utiliza desde su perspectiva el término de «existencia» a partir de 1943 y ha sido siempre sensible al ingenio de su dialéctica y al sentido de la angustia que caracteriza sus grandes ensayos. Pero también muy tempranamente ha echado una mirada crítica sobre su filosofía. Por cierto, su propia fenomenología del cuerpo va a liberarlo, lo veremos, de toda una problemática de la falta que fundó lo trágico de Kierkegaard, de la lucha interior debida a la división de sí: para Michel, el individuo es uno, no un ensamble inconcebible de espíritu o alma y de cuerpo". Brohm y Leclercq, *Michel Henry*, 17.

<sup>450</sup> Søren Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, trad. Carlos Liacho (Buenos Aires: Montessoro, 2003), 37. Este texto fue originalmente publicado bajo el seudónimo Anti-Climacus en 1894.

también el pasaje del “mero hombre” u hombre estético, que es sólo potencialmente un yo, al yo propiamente ético o espíritu que se elige a sí mismo reflexiva y libremente, captándose como el fundamento de la relación. Al hombre estético y al yo ético le sigue la tercera instancia en el desarrollo del individuo humano que es la del yo religioso. El intricado despliegue de relaciones llega así a su culmen: si la relación que se relaciona consigo misma tiene su fuente por fuera de sí, entonces la relación de síntesis del yo ético debe vincularse con la fuente que la estableció por medio de una relación dialéctica ulterior. El movimiento auto-reflexivo sobre la relación del yo descubre que la causa de esa relación se encuentra en el poder de algo distinto a él, que es la fuente de esa relación, es decir, Dios.

En el *Tratado de la desesperación* (o como también se lo conoce según su traducción literal, *La enfermedad mortal* o, mejor aún, *La enfermedad hasta la muerte*), Kierkegaard articula estos estadios del individuo por medio del concepto de desesperación y despliega correspondientemente una suerte de tipificación de tal concepto. La primera desesperación se corresponde al estadio del hombre que no sabe que es un yo y, por lo tanto, no sabe de su desesperación y transita su vida preocupado por metas temporales y superficiales. Por eso, estrictamente no hay desesperación en este nivel, ya que ésta necesariamente supone un nivel de conciencia. Recién en el tránsito del mero hombre al yo ético puede hablarse de desesperación en sentido propio. El hombre tiene ya una cierta conciencia de ser un yo, pero no quiere asumir la responsabilidad de sus acciones. En la comprobación de que no puede dejar de ser sí mismo, en los frustrados intentos de “hacerse el muerto”<sup>451</sup>, la desesperación se muestra como insuperable y conduce a la “desesperación-debilidad”<sup>452</sup>, en la cual no se quiere ser uno mismo. Esta modalidad

<sup>451</sup> Kierkegaard, 73.

<sup>452</sup> La desesperación-debilidad contiene, en realidad, dos vertientes, la desesperación de algo temporal y la desesperación en cuanto a lo eterno o en cuanto a sí mismo. En este análisis se toma en cuenta únicamente el segundo tipo de desesperación porque, estrictamente, el primer modo esconde el segundo y hacia éste se reconducen las investigaciones. El ejemplo que ilustra esto, y cuya interpretación además le da a Henry la oportunidad de manifestar su afinidad con la teoría kierkegaardiana (Cf. Henry, *EM*, 643 (851)) es enunciado por el danés del siguiente modo: “El hombre que desespera tiene un *suje*to de desesperación, y es lo que se cree un momento y no más; pues ya surge la verdadera desesperación, la verdadera figura de la desesperación. Desesperando de algo, en el fondo desesperaba de sí mismo y, ahora, pretende librarse de su yo. Así sucede cuando el ambicioso que dice: ‘Ser César o nada’, no llega a ser César y desespera. Pero esto tiene otro sentido; por no haber llegado a ser César, ya no soporta ser él mismo. Por consiguiente, en el fondo no desespera por no haber llegado a ser César, sino de ese yo que no ha logrado llegar a serlo (...) Observado de más cerca, lo insoportable para él no está en no haber llegado a ser César, sino en ese yo que no ha conseguido serlo; o más bien, lo que no soporta es no poder librarse de su yo”. Kierkegaard, *Tratado*

de la desesperación, sin embargo, no existe sin su contracara, a la cual Kierkegaard denomina “desesperación-desafío”, en la cual sí se quiere ser uno mismo. Sobre la relación entre la desesperación-debilidad y la desesperación-desafío, Kierkegaard sostiene que sólo presentan una oposición relativa, de modo que, en verdad, la una no existe sin la otra. Si el yo de la desesperación-debilidad sabe por qué no quiere ser sí mismo, es decir, descubre la eternidad que lo oprime y lo ata eternamente a sí haciendo justamente de sí un yo, la desesperación debilidad, dice Kierkegaard, se “trastrueca” repentinamente y el yo quiere ser ahora él mismo<sup>453</sup>. De este modo, el *pathos* inquebrantable que da forma al yo se revela como dependiente de una fuente trascendente y eterna y conduce a la desesperación-desafío, es decir, al deseo desesperado de ser sí mismo, “desafiando” así la primordialidad del fondo eterno y originario que lo sostiene. En esta desesperación-desafío el yo desesperado quiere desprenderse de toda relación con el poder que lo ha planteado y busca el placer “de crear él mismo, de desarrollarse por sí mismo, de existir por sí mismo”<sup>454</sup>.

En un texto que Henry escribe en 1966 como respuesta a la tesis de un expositor del coloquio sobre el autor danés que tuvo lugar ese año se hace evidente la influencia que éste tuvo en su filosofía. Luego de afirmar que, a diferencia de Heidegger, Kierkegaard es un autor de la interioridad radical, Henry sostiene que en los análisis sobre la desesperación,

(...) él [el yo] quiere negarse a sí mismo, pero el yo (*moi*) justamente, según Kierkegaard, es aquello que no puede negarse, deshacerse de sí. Y es así que el querer mismo de la desesperación choca con la esencia del yo (*moi*), y es así que lo revela. Esto es lo que Kierkegaard llama la terrible contradicción de la desesperación y por lo cual, como incluso él lo señala, es superficial decir que el desesperado quiere destruirse a sí mismo, porque es justamente eso de lo cual, en su gran desesperación

*de la desesperación*, 44. La desesperación de lo temporal y finito es en este caso no haber podido llegar a ser el César, mientras que la desesperación verdadera, la desesperación con respecto a lo eterno, alude al yo que no ha podido llegar a serlo y debe soportarse a sí mismo no siendo el César.

<sup>453</sup> Nótese también que el juego dialéctico entre las diversas modalidades de la desesperación conduce a lo que Kierkegaard denomina el “yo teológico” o “yo ante Dios”. En este sentido, Kierkegaard sostiene: “el desesperado abusa desesperadamente de la eternidad inherente al yo para ser él mismo. Pero precisamente porque se ayuda con la eternidad, es que esa desesperación se aproxima tanto a la verdad y a causa de que está tan próximo a ella, el desesperado va infinitamente lejos. Esa desesperación, que conduce a la fe, no existiría sin ayuda de la eternidad; gracias a ella, el yo encuentra el coraje de perderse para volver a encontrarse”. Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, 84-85.

<sup>454</sup> Kierkegaard, 86.

(à son grand désespoir), es incapaz (...) En efecto la relación consigo mismo del yo (*moi*) es idénticamente, en su misma inmanencia, una relación con la potencia que ha puesto esta relación, es decir, una relación con Dios (...) <sup>455</sup>.

Es imposible presentar en esta ocasión la compleja antropología de Kierkegaard con la amplitud que se merece. Pero baste con señalar un paralelo entre el concepto de desesperación y la interpretación henriana del lazo auto-afectivo de la ipseidad, el cual revela la esencia misma del yo al mismo tiempo que lo pone frente a lo absoluto. El sufrir de la pasividad ontológica originaria que determina fenomenológicamente la subjetividad, en otras palabras, la no-libertad, se corresponde con la desesperación entendida como “desesperación-debilidad”. Y, así como en la desesperación-debilidad se abre la posibilidad de dar con la fuente absoluta del yo, así también en la fenomenología henriana vemos la posibilidad de dar con el absoluto, como historializado en la oscilación entre sufrimiento y goce. También en el caso de Henry ese primer sufrir muta entonces en un sufrir aún más profundo que conduce a la constatación de que el lazo auto-afectivo no fue puesto por la ipseidad, sino por una fuente trascendente <sup>456</sup>.

#### b. Kierkegaard y la temporalidad cristiana: la síntesis del instante

Una vez desplegados los puntos en común que existen entre Kierkegaard y Henry podemos ahora dedicarnos a la temporalidad inmanente. Lo haremos dejándonos guiar por la tensión que existe entre el hombre y el absoluto. Para ello resulta sumamente interesante la siguiente consideración: tanto para Henry como para Kierkegaard el cristianismo fue la piedra de toque para dar con un concepto verdadero de temporalidad. En *El concepto de la angustia*, obra publicada en 1844 bajo el pseudónimo de Vigilius Haufniensis, el autor danés escribe: “sólo con el cristianismo tórnase comprensibles lo sensible, la temporalidad, el instante,

<sup>455</sup> Michel Henry, «À propos de Kierkegaard et Heidegger», en *Michel Henry*, ed. Jean-Marie Brohm y Jean Leclercq (Lausanne [Suiza]: Editions de L'Age d'homme, 2009), 72.

<sup>456</sup> El paralelo se completaría si encontráramos en Henry un momento equivalente al de la desesperación-desafío, pero no parece haber algo similar. Con todo, podría hablarse del movimiento por el cual el ego excede la potencia de la Vida, olvida la fuente de sus poderes y se define a sí mismo como ego libre y activo. Tal similitud requiere igualmente investigaciones de mayor amplitud y profundidad, imposibles de ser desarrolladas aquí.

precisamente porque sólo con él se torna esencial la eternidad”<sup>457</sup>. Los análisis más detallados y profundos sobre la temporalidad tienen lugar en el tercer capítulo de esa obra y sobre ellos versarán las próximas líneas.

Entre todos los pares sintéticos que hemos mencionado más arriba el que interesa en esta oportunidad es, naturalmente, el de lo eterno y lo temporal. Kierkegaard presenta la relación entre estos dos términos, así como la de los otros pares sintéticos, como una relación dialéctica. Eso significa, en primer lugar, que ninguno de los dos términos puede ser pensado con independencia del otro. En segundo lugar, implica que los dos extremos son reunidos por un tercer término que es la relación en sí misma. En este caso en particular, la contradicción en la que se encuentran estos dos elementos sólo puede ser superada cuando el instante, en tanto tercer elemento, los conecta. Esto es, lo temporal y lo eterno sólo pueden ser pensados propiamente por medio del instante.

Encontramos en el pensamiento kierkegaardiano similitudes con las observaciones henrianas sobre el tiempo, explicitadas en el cuarto capítulo. Fundamentalmente, ambos autores ponen en cuestión la realidad del tiempo como encadenamiento y sucesión infinita de los momentos pasados, presentes y futuros. Para Henry, el tiempo entendido de ese modo supone la irrealidad del pasado y del futuro y el carácter abstracto del presente como límite. Una afirmación cercana a ese punto de vista se puede leer en *El concepto de la angustia*:

Si se pudiese encontrar en la sucesión infinita del tiempo un punto de apoyo fijo, que sirviese de punto de fundamento a la división, un presente, sería la división totalmente exacta. Pero porque cada momento es enteramente lo mismo que la suma de los momentos, un proceso, un pasar, ningún momento es realmente presente y, por ende, no hay en el tiempo ni presente, ni pasado ni futuro. Si se cree posible sostener esta división es porque se extiende un momento (y se detiene con

<sup>457</sup> Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. José Luis L. Aranguren (Madrid: Espasa-Calpe, 1982), 106, nota 22. Traducción ligeramente modificada. Aquí y en todas las citas correspondientes se prefiere traducir el término danés “*øjeblik*” por instante en lugar de momento, puesto que es la traducción más habitual y además porque Kierkegaard hace referencia explícita al sentido que encierra dicho término. Éste, al igual que su equivalente en alemán “*Augenblick*”, alude a la rapidez de la mirada (*blik*) de los ojos (*øje*). Kierkegaard dice a propósito: “«Instante» es (...) una expresión figurada y, por tanto, no es tan fácil tratar con ella. Pero en ella tenemos una hermosa palabra, digna de nuestra atención. Nada hay tan rápido como la mirada y, sin embargo, es conmensurable con el contenido de lo eterno” Kierkegaard, 109.

ello la sucesión infinita), haciendo entrar en juego la representación, representándose el tiempo en lugar de pensarlo<sup>458</sup>.

La irrealidad que queda reflejada tanto en la vida del hombre de la espontaneidad como en la representación que intenta apresar la temporalidad, frustra la posibilidad misma de la fundación del presente y lo deja vacío, sin contenido. Con todo, Kierkegaard sostiene que sí hay una distinción auténtica entre pasado, presente y futuro, pero que ésta sólo surge cuando el tiempo entra en relación con la eternidad y ésta se refleja en él, en otras palabras, cuando se toma conciencia de la síntesis articulada por el instante. De este modo, la concepción de la temporalidad como sucesión infinita es falsa, siempre que se considere con esto que esa sucesión depende de sí misma. Kierkegaard esclarece esta cuestión del siguiente modo: “El instante es esa cosa ambigua en que entran en contacto el tiempo y la eternidad, contacto con el cual queda puesto el concepto de la *temporalidad*, en la que el tiempo desgarrá continuamente la eternidad y la eternidad traspasa continuamente el tiempo. Sólo aquí alcanza su sentido la división expuesta: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro”<sup>459</sup>.

Como se advierte, no se trata de hacer a un lado la definición del tiempo como devenir, sino refundarla bajo la exigencia de una “cualificación”. El reconocido intérprete de Kierkegaard, Jacques Colette, aclara:

(...) el tiempo es concebido como una determinación cualitativa radicalmente opuesta al flujo informe de una sucesión infinita, que coincidiría finalmente con la continuidad del presente como *nunc stans* y cuyo vacío no sería sino una caricatura de la eternidad concreta. Es en el nombre del tiempo como devenir cualitativo —en el nombre de la existencia— que es criticado todo pensamiento cuantitativo del tiempo<sup>460</sup>.

La cualificación a la que se alude busca evidenciar el carácter existencial y vivo de la conciencia de la sucesión temporal en lugar de detener artificialmente el pasar

<sup>458</sup> Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 107-8.

<sup>459</sup> Kierkegaard, 111.

<sup>460</sup> Jacques Colette, *Histoire et absolu: essai sur Kierkegaard* (Louvain la Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2014), 69.



irrefrenable del tiempo y captar conceptualmente los ékstasis fijos y abstractos del tiempo.

Según Kierkegaard, sólo si ese presente se abre hacia lo eterno pueden lo temporal y cada uno de los *tempora* devenir reales, concretos y experienciables. La apertura de lo temporal hacia lo eterno se realiza en el instante de la decisión, en tanto momento originario en el que el individuo desarrolla la potencialidad del sí eterno o espiritual e inaugura una nueva historia. Por eso dice Kierkegaard que “el instante designa lo presente como aquello que no tiene pasado ni futuro; en esto radica precisamente la imperfección de la vida sensible. Lo eterno designa también lo presente, que no tiene ningún pasado, ni ningún futuro, y ésta es la perfección de lo eterno”<sup>461</sup>. Se trata, finalmente, del acontecimiento que no puede insertarse en ninguna relación temporal o causal sino que escapa a la temporalidad lineal y abre un nuevo horizonte de significación.

Justamente en estas observaciones se inspira el joven Heidegger para emprender la lectura de las cartas de San Pablo y para distinguir el tiempo “kairológico” del tiempo inauténtico y objetivo, es decir, el tiempo de los calendarios y los relojes. Heidegger toma las conocidas palabras que Pablo dirige a los tesalonicenses, “porque vosotros sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá así como ladrón en la noche”<sup>462</sup>, y afirma que la respuesta de Pablo a la pregunta por el “cuándo” de la Parousía es sólo aparentemente esquiva. Antes bien, revela una comprensión profunda de que el tiempo cristiano determinado por la llegada del Mesías no puede agotar su sentido en un dato cronológicamente fijable. “«La religiosidad cristiana vive la temporalidad». Es un tiempo sin orden propio, sin lugares fijos, etc. Mediante un concepto objetual de tiempo es imposible acertar en esa temporalidad. De ningún modo el cuándo es objetualmente aprehensible”<sup>463</sup>. El instante es la referencia en la que la vida fáctica cristiana encuentra su verdadera *significatividad*. El tiempo no se ve distendido hacia una expectativa que anticipa la venida del Señor, sino que se concentra en el momento vivido en el que renace continuamente una esperanza inobjetivable a la que sólo la decisión religiosa y, no la certeza, puede dar vida. Por eso Heidegger dice:

<sup>461</sup> Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 109.

<sup>462</sup> Tesalonicenses 5, 2.

<sup>463</sup> Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscatescu (México: Fondo de cultura económica; Ediciones Siruela, 2006), 128.

“No hay ninguna certeza en la vida cristiana”; la continua inseguridad es también lo que caracteriza las significatividades básicas de la vida fáctica. (...) Para ver con claridad hay que reflexionar sobre la vida propia y su ejercicio. Los que dicen “paz y seguridad” se entregan a lo que la vida les da, se ocupan de cualquier tarea de la vida. Se dejan absorber por aquello que la vida les da; están en tinieblas en lo que hace al saber sobre ellos mismos. Los creyentes, por el contrario, son hijos del día y de la luz. La respuesta de san Pablo a la pregunta por el cuándo de la parousía es, por tanto, exigir que permanezcan vigilantes (*wach*) y sobrios. Aquí hay clavada una banderilla contra el entusiasmo, la cavilosidad de aquellos que andan tras preguntas como la del cuándo de la parousía y especulan respecto a ella. Se preocupan sólo del “cuándo”, en el “qué”, en la determinación objetual no tiene ningún interés real. Están presos de lo mundano<sup>464</sup>.

Paralelamente, si retomamos la ponderación kierkegaardiana del cristianismo con respecto a lo temporal no es sorprendente que la realización auténtica y completa de la síntesis entre lo temporal y lo eterno, la verdadera fundación de la síntesis en el instante, se dé en el último estadio del desarrollo de la subjetividad, es decir, en el hombre religioso, y en términos generales, en la intención individual de vivir una vida en vinculación con Dios. En esta vida es cuando “el yo se sumerge, a través de su propia transparencia, en el poder que le ha planteado”<sup>465</sup>. María José Binetti señala justamente este aspecto como esencial en el despliegue del concepto kierkegaardiano del instante y afirma: “En orden de la existencia, el hombre no nace eterno, sino que llega a serlo por la libre potenciación de esa fuerza inmensa que es la eternidad”<sup>466</sup>.

El instante, como lugar de la síntesis entre lo eterno y lo temporal, posee una naturaleza doble. Seguimos también aquí a Colette, quien afirma que “el instante como síntesis de lo eterno y lo temporal en el hombre es una determinación antropológica. El instante como «plenitud de tiempo» es una determinación

<sup>464</sup> Heidegger, 129-30.

<sup>465</sup> Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, 38. Las similitudes que hay entre esta afirmación kierkegaardiana y el sentido que tiene el segundo nacimiento en la filosofía de Henry pueden ser un interesante tema de investigaciones futuras.

<sup>466</sup> María José Binetti, «Tiempo y eternidad en el pensamiento kierkegaardiano», *Enfoques* 17, n° 2 (2005): 119.

teológica”<sup>467</sup>. Recién se desplegó la determinación antropológica: el instante de la voluntad es considerado un actuar transfigurador y libre que permite la irrupción del tiempo en la eternidad. Pero queda desarrollar el punto de vista de la determinación teológica, esto es, el que toma el camino inverso, lo eterno se vuelve tiempo en el devenir instante<sup>468</sup>. Este aspecto es el que nos conduce nuevamente a Henry y a la recepción que hace del pensamiento eckhartiano.

### c. La temporalidad del nacimiento

El nacimiento trascendental es sin duda la fuente de la temporalidad, puesto que, tal como se leyó en la cita que fue transcrita más arriba, la temporalidad “implica el proceso interno de la vida absoluta que es la generación en ella del Verbo”, siendo este proceso la definición misma del nacimiento trascendental. Se hace evidente entonces, que Henry no sólo tomó de Meister Eckhart las claves para entender el proceso de engendramiento que tiene lugar en el movimiento interno de la Vida, sino también el tipo de temporalidad que tal proceso entraña. Eckhart plantea una distinción entre la temporalidad de Dios, i. e. la Vida absoluta, y la del mundo, la cual, como vimos en el capítulo anterior, alude al hombre exterior en el cual no vive nada divino. Esta distinción se hace patente en el sermón 11:

Alguna vez dije que Dios crea el mundo *ahora (jetzt)* y todas las cosas son igualmente nobles en este día. Si dijéramos que Dios creó el mundo ayer o lo crearía mañana entonces nos estaríamos comportando insensatamente. Dios crea el mundo y todas sus cosas en un “ahora presente” (*gegenwärtigen Nun*) y el tiempo que pasó hace mil años es tan presente y tan cercano a Dios como el tiempo que es ahora (*Jetzt*). En el alma que se mantiene en un “ahora presente” el Padre engendra su hijo unigénito y en el mismo nacimiento renace el alma en Dios. Es un único nacimiento: tantas veces

<sup>467</sup> Colette, *Histoire et absolu*, 72.

<sup>468</sup> El último punto encierra, como se advierte, el tradicional tópico de la creación y del pasaje de la eternidad de Dios al tiempo de la creación. Vimos, igualmente, que no puede hablarse de “creación” en la concepción henriana de la relación entre la Vida y los vivientes. Se utiliza aquí tal término sólo para mentar la problemática desde la teología tradicional de raigambre agustiniana.

como ella (el alma) renace en Dios, tantas veces el Padre engendra su Hijo unigénito en ella<sup>469</sup>.

Es preciso reparar en cuatro aspectos que se extraen de esta cita. En primer lugar, el tiempo contable que separa, transcurre y cambia es reunido, desde el punto de vista de la Vida, en un “ahora presente”. Es digno de mención que la traducción al francés del texto eckhartiano que es consultada por Henry vuelca la expresión “ahora presente” (*gegenwärtiger Nun*) como “*présent éternel*”, esto es, como presente eterno. Evidentemente, la traducción está muy lejos de ser exacta pero si tomamos otro sermón podemos validar el sentido ínsito en ella: según Henry, “en la eternidad todas las cosas son presentes”<sup>470</sup>. Eckhart escribe en otro sermón, siguiendo la misma dirección, que “las cosas que acá se ven sometidas al cambio, allá se las conoce como inmutables y allá se aprehende cómo son totalmente indivisas y cercanas unas a otras; porque aquello que acá está lejos, allá está cerca, pues allá todas las cosas están presentes”<sup>471</sup>. El “ahora presente” es un presente eterno en tanto no está sujeto al paso del tiempo y todas las cosas se le dan en el mismo ahora. En segundo lugar, el “ahora presente” que reúne todos los “ahoras” discretos y los funda no lo hace una vez y para siempre. Esto es, el nacimiento trascendental no tiene lugar en un momento determinado, sino que es la fuente interior y continua de la vida de los vivientes. Pues, en ellos, propia y existencialmente no hay ninguna separación entre un ahora y otro. Por eso, cualquier interrupción de la conexión entre el “ahora presente” de la Vida y la vida del viviente redundaría necesariamente en la desintegración de éste último. En tercer lugar, el presente eterno no es sólo el sostén de la temporalidad de la vida de todo viviente, sino también lo que está, todo entero, en cada aparecer temporal. Por eso afirma Eckhart que cuando Dios se da al alma, lo hace de manera simple y completa, es decir, no puede dar sólo una parte o un aspecto de Sí mismo. Entonces, “si hemos de recibir de Dios su don debemos estar

<sup>469</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Predigte und Traktaten*, 206, sermón 11. Vale aclarar que Henry alude directamente a este sermón en una de las notas preparatorias a *La esencia*. Cf. Henry, «Notes préparatoires», 163, Ms A 6-7-3943.

<sup>470</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Predigte und Traktaten*, 174, sermón 5. Esta interpretación también puede ser refrendada por la lectura de Jean Reaidy, quien sostiene que sólo puede ser lo que es presente, y que tal presente remite a la obra eterna de Dios que obra en un obrar eterno y no “cesa de efectuar el nacimiento de su Hijo que permanece eternamente viviente en el poder de su actuar paternal”. Jean Reaidy, *Naissance mystique et divinisation chez Maître Eckhart et Michel Henry*, Religions et spiritualité (Paris: L’Harmattan, 2015), 185.

<sup>471</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Predigte und Traktaten*, 166, sermón 3.

de algún modo en la eternidad, elevados por encima del tiempo porque Dios da todo y en esa donación también da su eternidad. En el alma está la eternidad toda entera de Dios”<sup>472</sup>. En cuarto lugar, y para finalizar este análisis, nótese que la Vida eterna sólo está en el alma del viviente en tanto el Padre “engendra a su hijo unigénito”, lo cual, como ya vimos, se deriva de la doctrina eckhartiana del nacimiento de Cristo en el alma del hombre.

De este modo se comienza a predelinear una lógica temporal que responde a la exigencia henriana de inmanencia: el engendramiento del Primer viviente y de los vivientes tiene lugar *en* la eternidad de la Vida misma y, en tanto tal, no se diferencia de ella. En otras palabras, esta nueva forma de temporalidad expresada en el marco de la fenomenología de la vida pone el acento en la imposibilidad de principio de que la vida se haga efectiva fuera de los límites que ella misma traza: allí donde la vida no puede sentirse a sí misma, allí no hay más que muerte. Por eso no se puede hablar, sin caer en contradicción, de una vida en el pasado o una vida en el futuro, pues la primera nos da algo que ya no vive mientras que la segunda, algo que todavía no vive. Por eso Henry escribe:

Este movimiento de venir a sí que no se separa nunca de sí es la temporalidad propia de la vida, su temporalidad radicalmente inmanente, inextática, patética. En esta temporalidad no hay ni antes ni después en el sentido en que nosotros lo entendemos, sino un eterno movimiento, un eterno cambio en que la vida no cesa de experienciarse a sí misma, de experienciarse en el Sí que genera eternamente y que nunca se separa de sí (...) no hay nada de pasado, nada tampoco que no sea todavía, nada perdido y nada aguardado (...) Porque en el movimiento mismo del vivir, y en tanto se realiza como el automovimiento de un Sí (*Soi*), todo es viviente y no cesa de ser<sup>473</sup>.

Lo que Henry sin embargo no encuentra en el maestro alemán es una lectura dinámica de la temporalidad. Es decir, el presente eterno de la divinidad y la temporalidad inmanente del alma se encuentran en el nacimiento pero el modo específico en que esto sucede y da lugar a una temporalidad de “ahoras” dentro de la inmanencia no parece haber sido una preocupación para Eckhart. El espíritu

<sup>472</sup> Meister Eckhart, 174, sermón 5.

<sup>473</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 186.

dialéctico de Kierkegaard procura, por el contrario, llevar adelante una interpretación existencial de este vínculo poniendo el foco en el concepto de instante y repetición.

El traspaso continuo de la eternidad en el tiempo, es decir, lo que Collete denominó la “determinación teológica del instante”, se realiza en el nacimiento trascendental. La auto-afección de Dios es, tal como la presenta Henry, la imagen perfecta de la eternidad del instante, puesto que la autogeneración que tiene lugar en el movimiento eterno de la Vida es la generación de la primera Singularidad, el Archi-Sí, en un instante que es interior a la eternidad, que se hunde en ella, y sin el cual la Vida no podría en absoluto auto-revelarse. A este escenario puede aplicarse nuevamente la teoría de Kierkegaard cuando éste dice que “no es en rigor el instante un átomo del tiempo, sino un átomo de eternidad”<sup>474</sup>. Según Henry, “este movimiento es el proceso interno de Dios, porque Dios se engendra necesariamente como un Sí (...) No hay vida sin una auto-afección que se ateste patéticamente a sí misma en la ipseidad de un Sí mismo y es así que en esta temporalidad aparece el Sí”<sup>475</sup>. Los vivientes, estructuralmente idénticos al Archi-Sí, completan el movimiento dando paso a lo temporal que, sin embargo, se remonta a la eternidad auto-afectante (Dios-Padre) y a su realización en el instante (Dios-Hijo) como a su condición. Este proceso es descrito por Henry en “Phénoménologie de la naissance” en los siguientes términos:

El auto-movimiento de la vida es una temporalización específica, la auto-temporalización radicalmente inmanente, inextática y patética que es la temporalización misma del nacimiento (...) En esta auto-temporalización de la auto-afección del experimentarse (*s'éprouver*) a sí mismo del vivir de la vida se edifica una Ipseidad, en tanto que la experiencia del vivir sólo es posible como experiencia que éste [este vivir] hace de sí constantemente —si, en consecuencia, la estructura de esta experiencia es idénticamente la de un Sí<sup>476</sup>.

El auto-movimiento de la Vida en el cual se engendra el viviente no abandona el viviente luego de haberlo traído a la vida, sino que está en su interior fundando o,

<sup>474</sup> Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 110.

<sup>475</sup> Henry, *Entretiens*, 119.

<sup>476</sup> Michel Henry, «Phénoménologie de la naissance», *Alter*, 1994, n° 2, 303-4.

mejor dicho, siendo la “carne patética” o la afectividad de la vida del ego. Por eso, no es casual que, en lo que refiere al aparecer del ego podamos encontrar, ya en las notas preparatorias a *La esencia*, un particular énfasis en el instante como descripción de la afectividad. En virtud de que el ego no puede estar separado de sí por una distancia fenomenológica, Henry señala que su donación responde al modo del instante<sup>477</sup>. Remitiendo con evidencia a las observaciones kierkegaardianas, Henry escribe en las notas que el instante lleva a la eternidad y “es el advenir de la verdad en mí, advenir que es también aquel del yo; filosofía del tiempo interior, del tiempo inmanente (...)”<sup>478</sup>. El pasaje al tiempo se realiza en la auto-afección 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 posteriores—, como un nacimiento inmanente. El tiempo, finalmente, “*es algo real, es una producción, un nacimiento interior y no una muerte exterior*, y esto presupone el pasaje al tiempo = nacimiento inmanente y rechazo del tiempo trascendente”<sup>479</sup>.

Con todo, Henry apunta que el auto-engendramiento de la Vida “precede” a los vivientes como su presuposición y como su condición. En el primer sentido, el auto-movimiento de la vida es un “Antes-absoluto” sin el cual ninguna ipseidad vendría a la vida. Pero esta presuposición es también su condición, entendida como la auto-afección constante de la Vida, la cual, si se interrumpiera un solo instante, haría que el ego se destruya. Con el Antes-absoluto, aclara Henry, “se trata de pensar una forma de relación con el Antes que ya no sea la distancia del pasado”<sup>480</sup>. Mientras que la temporalidad mundana se abre como un horizonte de exterioridad en el ékstasis del pasado y sólo puede dar lo que ya no es, el Antes de la Vida es el *pathos* siempre presente de la experiencia. Aclaremos, igualmente que la Vida como un Antes-absoluto sólo refiere a la relación del viviente con la Vida pero no al del Primer Viviente con la Vida, ya que entre estos hay un vínculo de co-dependencia y reversibilidad.

Existencialmente entendido, el tiempo es reversible y el pasado tan contingente como el futuro, porque el entero curso temporal está abierto a la posibilidad originaria, desde la cual, a cada instante, se comienza de nuevo. En este

<sup>477</sup> Cf. Henry, «Notes préparatoires», 169, Ms A 6-7-4048.

<sup>478</sup> Henry, 168, Ms A 6-7-4023.

<sup>479</sup> Henry, 166, Ms A 6-7-3986.

<sup>480</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 185.

sentido, Henry señala en *Yo soy la verdad* que el “devenir” que puede “advenir” al viviente no es otra cosa que un “revenir” a este Antes-absoluto en el sentido de que cada viviente solo puede acceder (*parvenir*) a sí-mismo en tanto la Vida absoluta accede a sí misma<sup>481</sup>. Por eso dice Grégori Jean, en un texto obligado para comprender la relevancia de la filosofía de Kierkegaard en Henry y el lugar de la temporalidad en su filosofía temprana, que:

A lo que no puede separarse de sí por ningún tiempo, a lo que se da perpetuamente a sí mismo en una presencia exterior a toda situación temporal y heterogénea a todo pasaje del tiempo, a lo que sólo puede vivir, a lo que no puede morir y cuya fenomenalidad reside en esta imposibilidad, sólo le puede llegar o advenir una sola cosa, confundiéndose así con su nacimiento y con el del tiempo: su *repetición*<sup>482</sup>.

Henry alude explícitamente a la teoría kierkegaardiana de la repetición en las notas preparatorias a *La esencia* pero luego las referencias explícitas se diluyen<sup>483</sup>. Sin embargo, nos queda el siguiente fragmento de *La barbarie*, donde se evidencia la vigencia de esa interpretación: “la vida es la repetición. Ella no lo es como nos lo representamos, al modo de un acontecimiento que sobreviene en varias tomas en el mundo. La vida es repetición en tanto en cuanto no adviene en un mundo y en tanto en cuanto, en ausencia de toda distancia y en la imposibilidad de instituir tal distancia entre sí y sí, es lo que es por siempre”<sup>484</sup>. La repetición instaure así una nueva significación que debe oponerse en todo a la significación vulgar de la repetición, según la cual algo reaparece de manera casual en un momento determinado, después de haber aparecido (y desaparecido) en otro momento. Por el contrario, la vida no es repetición de manera contingente sino que lo es esencialmente. Es repetición *porque* le es imposible aparecer en el mundo y en el tiempo, porque le es imposible separarse por un instante de sí, de modo que no le queda más opción que repetirse eternamente. La repetición de la vida significa, en este sentido, la repetibilidad de la realización de la eternidad como instante, la

<sup>481</sup> Cf. Henry, 190.

<sup>482</sup> Jean, «La subjectivité», 60.

<sup>483</sup> Cf. Henry, «Notes préparatoires», 168, Ms A 6-7-4044; 172, Ms A 6-7-4079.

<sup>484</sup> Henry, *Fenomenología material*, 225.



necesidad de que la eternidad de la vida se fenomenalice siempre como auto-afección en un ipseidad viviente.

## § 28. La temporalización del viviente en la auto-temporalización de la Vida

### a. El presente viviente en Husserl y Henry

Si, entonces, la auto-temporalización inmanente de la Vida habita en el interior del viviente, es preciso ahora elucidar qué significa eso para el viviente, ya no desde la perspectiva de la Vida, sino desde la perspectiva del viviente mismo. Si el ego no es exterior a la auto-temporalización de la vida, sino que la tiene a ella como su condición inekstática, entonces: ¿la temporalidad del ego es la misma que la temporalidad de la Vida? Debemos introducir una distinción que ayudará a identificar los niveles del análisis para luego fijar sus cruces y paralelos.

Lo que describimos hasta ahora es la temporalidad inmanente de la vida, esto es, la auto-temporalización de la Vida eterna como engendramiento del Primer Hijo en el instante, la cual, de acuerdo con las premisas que aceptamos, determina la temporalización del viviente. Ahora la investigación lleva a determinar las características de la temporalidad inmanente subjetiva, es decir, la del ego viviente que cada uno de nosotros es. En otras palabras, y para decirlo simplemente: se trata de definir cómo se “traduce” la auto-temporalización de la Vida absoluta a la temporalización del viviente en el seno de ese proceso. Aquí la cuestión deviene de nuevo decisiva dado que se trata del problema ya aludido de la relación entre la Vida y los vivientes y las características de su heterogeneidad.

Como ya analizamos, en la crítica a las *Lecciones* que tiene lugar en *Fenomenología material*, Henry se ocupa de destacar el carácter irreal del tiempo intencional. Sin embargo, también introduce algunos indicios para comprender en qué consiste la temporalidad “real”. Allí señala que la corriente temporal de la conciencia, la continua modificación de las impresiones originarias en retenciones, se debe sostener en algo no-modificado. Lo que nunca cambia, lo que siempre es lo mismo y se tiende como un *prius* absoluto por debajo de la incesante corriente de impresiones es lo que justamente hace que la impresión sea una impresión, es decir,

la vida, de modo que a través de las variaciones ella misma no varía. Entonces, simplemente, lo que no se modifica jamás es “que la nueva impresión que viene es y será ella también una impresión”<sup>485</sup>.

Henry profundizó la tesis de aquel escrito tres años más tarde en una conferencia que brindó en Montpellier en 1990 y que luego fue compilada como parte de un volumen póstumo. En dicha conferencia, titulada “Le temps phénoménologique et le présent vivant”, Henry alude de manera explícita a los elementos de las investigaciones tardías de Husserl, si bien no menciona ni cita ningún texto en particular. Sobre ellas dice:

Un cierto número de manuscritos tardíos de Husserl muestra justamente que el yo (*Je*) es no-temporal, supra-temporal, pre-temporal. El yo, en su originariedad más originaria, no está en el tiempo. Él no tiene extensión, no tiene duración (...) Dicho de otro modo, siempre que yo soy yo —es decir que yo mismo no aparezco jamás en el tiempo temporalizado en tanto que último yo constituyente—, permanezco anónimo<sup>486</sup>.

De manera tácita aquí pero explícitamente algunas páginas después, Henry interpreta este yo pre-temporal como el proto-yo que habita en el presente viviente y que Husserl tematiza a partir de los años treinta. Los análisis husserlianos sobre el concepto de “presente viviente” que se hallan en *Husserliana XXXIV* y en los *Manuscritos del grupo C* muestran el funcionamiento de una reducción que pone fuera de juego el horizonte de pasado y futuro y los contenidos destacados en las síntesis temporales y asociativas para poner al descubierto la fuente originaria de validez de todo lo que es fenómeno para el yo. Gracias a esto se pone de manifiesto un presente absolutamente puro e idéntico a la auto-donación absoluta que tiene lugar en cada operación, en cada ser “ahí” de mi presente.

Como puede advertirse, el descubrimiento del presente viviente supone reducir la estructura temporal del yo trascendental que las *Lecciones* daban como el punto final de la investigación a un presente sin pasado ni futuro. Husserl declara en este sentido que “el yo trascendental obtenido de manera ingenua debe ser él mismo

<sup>485</sup> Henry, 89.

<sup>486</sup> Michel Henry, «Le temps phénoménologique et le présent vivant», en *Auto-donation. Entretiens et conférences*, ed. Magali Uhl (Paris: Beauchesne, 2004), 52.

sometido a una reducción trascendental”<sup>487</sup>. Held lo expresa del siguiente modo en su clásico libro *Lebendige Gegenwart*: “La pregunta debe más bien decir: ¿qué es el Yo como centro vivo de presentaciones (*lebendiges Gegenwärtigkeitszentrum*)? ¿En base a qué modo de esencia propio puede el yo presentar (*gegenwärtigen*) constantemente? Preguntar por el modo de ser del yo trascendental significa entonces: plantear la pregunta por la condición de posibilidad de la presentación”<sup>488</sup>. Efectuada la reducción, lo que queda es el presente viviente como proto-fenómeno, es decir, un fenómeno que no depende de ninguna génesis o síntesis anterior, sino que es él mismo el fundamento de todo aparecer, sentido y validez. En otras palabras, no tiene ni origen ni comienzo. El presente viviente contiene las estructuras eternas que encuentro cada vez en mi ego despierto y sin las cuales ningún ego sería posible. Como no tiene ni origen, ni comienzo, ni horizonte temporal, el proto-yo del presente viviente debe ser entendido como un ego que siempre es ahora y permanece ahora.

No se puede dejar de aclarar que se llama “presente” a esta instancia originaria de un modo muy diferente a la manera en que son presentes las fases para la conciencia: mientras que éstas son posiciones en el tiempo que transcurren y se modifican, el “yo presente” o “yo operante” del presente viviente no va ni viene, no nace ni muere. Se trata entonces, y como lo expresa Henry, de un yo en sí mismo supra-temporal o pre-temporal que es, a la vez, la condición de posibilidad de todo fluir. Es decir, el presente viviente es la fuente de toda temporalización. Pues, si el presente viviente deviniera un presente pasajero nada podría darse originariamente ni, en definitiva, no habría nada que pudiera propiamente “pasar”. De este modo, en el presente viviente se da una situación paradójica que hace que este sea permanente y fluyente a la vez. La permanencia alude a que es un presente sin futuro ni pasado y que, por lo tanto, es un presente que no pasa, que es ajeno a la duración y al transcurso del tiempo. De hecho, yo no tengo ninguna evidencia inmediata de que mi ser ahí siempre presente se modifique o que se hunda en el pasado. El carácter fluyente del presente viviente remite a que, en cada momento, el proto-yo opera haciendo posible cada acto que, en sí mismo, sí es fluyente. Es decir,

<sup>487</sup> Hua XXXIX, 300.

<sup>488</sup> Klaus Held, *Lebendige Gegenwart: die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, *Phaenomenologica* 23 (Dordrecht: Springer, 1966), 61.

la permanencia del presente viviente no puede abstraerse de su fluir en el flujo de la conciencia y es justamente ese flujo de la conciencia absoluta lo que lo hace fluir.

Retomando los análisis husserlianos, Henry dice: “la vida fenomenológica es justamente aquello que se auto-impresiona antes de presentarse a sí en el tiempo fenomenológico. Es el presente originario, el presente viviente. Esta auto-impresión es entonces la esencia de la ipseidad. Podemos comprender de aquí en más que el presente sea igualmente designado por un Yo soy yo”<sup>489</sup>. Puede deducirse de este fragmento que la vida fenomenológica o, lo que resulta equivalente, el presente viviente, es el nivel en que Henry coloca la ipseidad y, sobre ella, se monta el tiempo fenomenológico. El presente viviente es, a fin de cuentas, el ahora de la auto-manifestación que posibilita que cada uno de los vivientes pueda decir “yo soy yo” en un sentido absoluto y de manera no-intencional. Esta es la capa más originaria de la subjetividad y es ajena al hundimiento en el pasado, pues todo en ella es ser y no hay nada que pueda tener que escape a su dominio.

Si bien Henry adopta de la fenomenología husserliana la expresión “presente viviente”, no se puede afirmar sin más que estos autores hablen de lo mismo. Henry se pregunta:

¿Cuál es ahora la relación entre el presente viviente y el tiempo fenomenológico que el presente viviente constituye en tanto que él? El Yo (*Je*), en tanto que se temporaliza, se presenta a sí mismo en el tiempo fenomenológico. Este Yo que aparece, ¿es entonces idéntico al Yo del presente viviente que constituye el tiempo fenomenológico? Es el mismo y por eso difiere necesariamente. Difiere en efecto porque, en relación con el presente viviente, el proceso de temporalización es un *proceso de irrealización*, de la misma manera que la caída retencional constante en el pasado significa una irrealidad con respecto al ser —en relación al ser y en relación al Yo, que en sí mismo, en tanto que es viviente, no se temporaliza<sup>490</sup>.

Si el yo del presente viviente se temporaliza, entonces se vuelve irreal de igual modo que el pasado. Por lo tanto, si el presente viviente henriano ha de ser un presente real de principio a fin, el carácter fluyente que Husserl le atribuye no encontraría sitio en él. Hay, por parte del filósofo francés, una insistencia y un ahondamiento del

<sup>489</sup> Henry, «Le temps phénoménologique et le présent vivant», 58-59.

<sup>490</sup> Henry, 59.

carácter permanente y un debilitamiento del carácter fluyente<sup>491</sup>. En otras palabras el presente viviente es una estructura independiente del fluir del tiempo fenomenológico o de la conciencia absoluta de tiempo, lo cual se evidencia en el carácter “irreal” que Henry le atribuye al tiempo fenomenológico. Este aspecto sería inaceptable dentro de la filosofía de Husserl<sup>492</sup>.

Una vez trazadas las coordenadas para pensar el presente viviente que define la temporalidad inmanente del ego, podemos volver a preguntarnos cuál es el vínculo entre este presente viviente y el presente eterno de la Vida absoluta, para el cual Henry se inspira en Eckhart. El filósofo francés vuelve a abordar la problemática del presente viviente en *Encarnación*, donde asegura: “El eterno presente vivo de la Vida, la Morada que se asigna a sí misma —la Morada de la Vida en la que todo está vivo, fuera de lo cual no es posible vida alguna—, es por tanto también la nuestra, la de todos los vivientes. Esta es la razón por la que hay tantos sitios en esta Morada”<sup>493</sup>. Esto es, vivimos en la Morada de la Vida eterna y nuestra esencia no puede sino provenir directamente de ella. Pero, ¿esto no implicaría entonces que así como el Archi-hijo nace en Dios, también nosotros somos engendrados por y en Él y que por lo tanto la función de mediación y de condición que detenta la Primera Ipseidad con respecto a las otras ipseidades estaría en cuestión?<sup>494</sup> En otras palabras, si soy engendrado del mismo modo en que Cristo es engendrado entonces mi ipseidad singular no le debe su carácter de ipseidad a Cristo, sino directamente a la Vida en tanto presente eterno.

Pero recordemos la doctrina eckhartiana de la cual Henry se hace eco: Dios se auto-engendra como Verbo en el alma. El filósofo examina la doctrina del

<sup>491</sup> Henry se topa, a nuestro parecer, con el mismo problema que se le presenta a Husserl pero en sentido inverso. Mientras que Henry se pregunta por la posibilidad de que el yo rompa la celda de la atemporalidad y pueda fluir como idéntico a lo largo de sus vivencias, Husserl procura darle al yo perdido en la temporalidad ekstática un fundamento firme a partir del cual transcurrir.

<sup>492</sup> Cf. *Hua Mat VII*, 108, donde Husserl se refiere a la “unidad sintética de un presente fluyente”. Henry retoma el tratamiento del presente viviente algunos años más tarde en *Encarnación*: donde sostiene que el presente viviente tiene un carácter vacío de principio a fin. El presente viviente, tal como fue concebido por Husserl, es vacío porque cualquier contenido que lo llene debería ser, de acuerdo con su fenomenología intencional, un objeto constituido y esto, precisamente, porque Husserl no admite que un contenido de la conciencia se dé de modo absolutamente inmanente sin distancia alguna. Por el contrario, para Henry, ese nivel de donación que oficia de condición de posibilidad para la duración pero que no supone él mismo ninguna distancia temporal, cuenta con una efectuación concreta llevada adelante por la afectividad, en tanto instancia fundamental de la auto-manifestación. Henry, *Encarnación*, § 10.

<sup>493</sup> Henry, 85.

<sup>494</sup> Ver capítulo 6.

nacimiento del Verbo divino *en* el alma y sostiene que el nacimiento trascendental del Archi-hijo tiene lugar en el interior del viviente como su condición de posibilidad, esto es, como su ipseidad. De igual modo, en lugar de afirmar sin más que lo que está en cierto modo en el viviente y que lo engendra es el presente eterno de la Vida absoluta, hay que decir que lo que está en el viviente y lo funda sin distinción es el presente eterno en su carácter auto-afectante, esto es, el presente eterno sólo en tanto “devenido” instante, en tanto devenido Archi-Ipseidad. Si retomamos entonces las alusiones a la filosofía de Kierkegaard podemos enunciar que el nacimiento trascendental, en tanto continua y permanente revelación de la eternidad auto-afectiva de la Vida absoluta en una Ipseidad, es la concentración de la vida en el instante. El instante, concepto límite del tiempo, es lo que permite el pasaje a la temporalidad inmanente del viviente. Es en ese instante y sólo en ese instante cuando el ego viviente puede verdaderamente vivir, pues sólo en él la vida es realmente presente. De este modo, mientras que desde la Vida hacia los vivientes el instante representa el continuo movimiento de la vida en el cual, en su absoluta eternidad, se hace Ipseidad y esta, a su vez, da vida cada vez al alma que habita en un presente “cualificado”; desde la perspectiva del viviente, la eternidad yace en la continua auto-afección que todo viviente hace de sí y que fue abordada al comienzo de la investigación como no-libertad.

b. Gozo y sufrimiento como formas de la dinámica de la temporalidad inmanente

Si seguimos la lógica que discrimina la auto-afección en sentido fuerte y la auto-afección en sentido débil podríamos afirmar que el ego no es temporalizante, sino “temporalizado”. Pero esto contrasta con la tesis henriana según la cual el ego no es en el tiempo pero es la fuente del tiempo. Por ejemplo, Henry afirma 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”<sup>495</sup>. Parece entonces que hay una tensión entre el carácter pasivo del ego con respecto a la temporalidad y la afirmación de que la temporalidad es constituida en

<sup>495</sup> Henry, «Notes préparatoires», 177, Ms A 6-8-4101.

y por el ego. Pero la cita en cuestión data de la etapa inicial de la filosofía henriana, en la cual aún se estaba muy lejos de la concepción de la vida tal y como fue desarrollada en los noventa y, por lo tanto, de poder tematizar la temporalidad del ego a partir de la temporalidad de la vida. Con todo, la cuestión se puede reinterpretar si se considera que la temporalidad de la que habla Henry y de la cual es fuente el ego no es la temporalidad ekstática e irreal sino la que se corresponde con el despliegue del historial del Absoluto entendido como el encadenamiento incesante del sufrimiento en el goce y del goce en el sufrimiento. En este sentido, se puede afirmar que la ondulación entre la auto-afección de la Vida eterna y su realización como instante se corresponde, en el nivel de la afectividad subjetiva, con el sufrimiento y el goce. La constitución de la temporalidad implica, en este contexto, la fenomenalización del presente viviente en el instante de la potencia (goce) que habita en la impotencia (sufrimiento), en la eternidad, es decir, en la desesperación.

En *La Barbarie* el vínculo entre el historial del Absoluto y la temporalidad inmanente es patente:

Lo que caracteriza la temporalidad de este segundo proceso [el proceso de la eterna venida de la vida a sí] es que ella no es extática, no habiendo jamás nada en ella de lo que ella sea separada por la distancia de un pasado o de un porvenir, sino temporalizándose como experienciándose a sí misma, en y por esta experiencia, de tal manera que, adosada a sí y como aplastada contra sí, sin que se abra la separación de ningún retroceso posible, ella es pathos y pathos toda entera –no siendo su temporalidad nada más que el movimiento de este pathos, esto es, el historial de lo Absoluto en la plenitud nunca rota y como tal ininterrumpida de su sufrir y de su gozar<sup>496</sup>.

Esto no debe ser malinterpretado: la sucesión de las dos tonalidades fundamentales de la vida no implica la duración de esos momentos, puesto que ellas, como vimos, no son realidades discretas ni separadas. Pero si bien no ocupan un determinado lugar en el tiempo, constituyen la temporalidad por medio de un pasaje constante del sufrimiento en la alegría. Según lo expuesto en *La esencia*, el sufrimiento y la alegría se dan necesariamente de manera conjunta, conformando una unidad

<sup>496</sup> Henry, *La barbarie*, 136.

indistinta. Con todo, cuando Henry se refiere a la alegría asegura que en ella tiene lugar el surgimiento triunfante de la revelación, esto es, la fulguración de la Parusía<sup>497</sup>. El sufrimiento, por su cuenta, es aquello que pone a la potencia de la revelación a disposición de sí. La potencia de la revelación, o sea, de la alegría, está ciertamente en el sufrimiento como el gozo de sí pero además, dice Henry, es “el suplemento, el excedente de potencia que él [el sentimiento] deja estallar y libera como lo que tiene de permanente en él justo cuando culmina y se rompe en el dolor extremo y los sollozos”<sup>498</sup>.

Por lo tanto, mientras que el sufrir alude a la pasividad ontológica originaria y da cuenta de la tensión eterna que da vida a cada ipseidad en tanto ésta se encuentra siempre atada a sí misma, sin posibilidad de escapar, la concentración de ese sufrimiento estalla en la forma de un poder, en la distensión de una acción concreta y lleva al acrecentamiento de la vida, lo cual, como ya se mencionó, es la fuerza que permite el desarrollo de la cultura en sus formas elaboradas. El gozo en el que se realiza el “Yo puedo”, equivale entonces al instante en que se hace presente, por medio de la alegría, lo absoluto. Se desarrolla así una suerte de “dialéctica inmanente” en la cual el sufrimiento se declina y se modaliza en función de su relación con la alegría y, de este modo, entra en la historia y la historia se produce.

### c. El hábito de la carne

Además de la posibilidad de concebir la temporalidad inmanente como el historial del Absoluto, Henry deja entrever, en algunas ocasiones, otra línea de indagación a partir de la cual puede evidenciarse la naturaleza fenomenológica y efectiva de la temporalidad inmanente. Nos referimos al hábito, como nivel de la vida de la ipseidad en el cual es posible la reunión de los tiempos ekstáticos. Estas indicaciones, debemos aclarar, no alcanzan a tematizar la temporalidad ekstática en tanto tal, sino que se limitan a indicar la temporalidad de la vida en el viviente.

En este contexto, uno de los aspectos más interesantes de la conferencia a la que se aludió anteriormente, “Temps phénoménologique et présent vivant”, es el

<sup>497</sup> Cf. Henry, *EM*, 628 (831).

<sup>498</sup> Henry, 635 (840).



vínculo que establece hacia el final entre el presente viviente y el poder del cuerpo subjetivo. Para ilustrar esto, Henry presenta las características y la disposición de las mil y una estatuas de Kannon que se encuentran dentro de uno de los templos en Kyoto. Cada una de esas estatuas tiene, a su vez, veinticuatro pares de brazos. Henry interpreta entonces que el atributo principal de Kannon es su mano, no en su carácter visible y objetivo, sino como el poder radicalmente subjetivo de prensión, de tocar, que nos da el mundo en su resistencia continua. Ahora bien, Henry se pregunta dónde quedan los actos efectivos que tienen su raíz en las capacidades originarias del cuerpo y dice: “¿Todos estos actos de tomar, de ver y de tocar —los que ya realizamos y los que realizaremos— no están todavía y desde siempre allí? ¿Son ellos otra cosa que la auto-afección del poder de esta posibilidad permanente de prensión que es mi cuerpo mismo? ¿Son ellos otra cosa, en esta corporeidad originaria, que su presente viviente?”<sup>499</sup>. En el plano del cuerpo subjetivo o de la carne los actos realizados no quedan perdidos en un pasado indeterminado, sino que conforman la realidad y la densidad misma del cuerpo subjetivo.

La carne es entonces una carne habitual que no reconoce en su continua actualización de los pasados una distancia, sino que en él todo es viviente de manera simultánea. La temporalidad del ego, como dice Henry en otro texto, es “omni-real”<sup>500</sup>. En el cuerpo subjetivo, en la carne, confluyen todos los instantes de la acción a modo de una habitualidad sedimentada y siempre disponible. En el § 27 de *Encarnación*, Henry afirma que la “inmanencia en mi carne de todos sus poderes hace de ella el lugar de una memoria original” y muestra eso por medio de un ejemplo:

Si en el pasado he colocado sobre mi mesa de trabajo una estatua que me fue regalada, y si llega el caso, para experimentar de nuevo su belleza, de que la cojo entre mis manos, puedo representarme cada uno de estos actos, o algunos de ellos al menos, si se destacan sobre el curso uniforme del tiempo. Esta memoria, con su claridad y sus lagunas, oculta otra más profunda. *Es la memoria del cuerpo que se acuerda en cada caso del modo de tomar la estatuilla y moverse hacia ella para cogerla*. Ese movimiento no es el desplazamiento de un órgano objetivo (...) es el auto-movimiento de un poder de prensión revelado a sí en la auto-donación patética

<sup>499</sup> Henry, «Le temps phénoménologique et le présent vivant», 61.

<sup>500</sup> Henry, «Phénoménologie de la naissance», 311.

de mi corporeidad originaria. Así es como ella lo lleva y lo guarda en su carne en calidad de posibilidad principal de la que no se separa nunca, cuya memoria no pierde nunca, siendo ésta y no otra<sup>501</sup>.

Por lo tanto, la realidad de un movimiento es su efectuación fenomenológica singular: reside en el poder de llevar a cabo tal movimiento, esto es, en el “Yo puedo”. Este poder, a su vez, no se reduce a la suma de sus actualizaciones potenciales. Es una posibilidad principal y *apriorística* que domina todas sus «actualizaciones», que domina pasado, presente y futuro y que no puede ser sustraída. Dicho de otra manera, es la posibilidad de desplegar todos los poderes de mi cuerpo, los cuales, agrega Henry sugiriendo una nueva aplicación del concepto kierkegaardiano, “son indefinidamente repetibles”<sup>502</sup>. Por eso, “la raíz común de nuestro actuar y de nuestro sentir es un poder más profundo que los funda al uno y al otro, es el hábito sobre el cual se apoya la unidad de nuestra vida corporal a través de todas las modalidades por las cuales ella se despliega, es el ser originario del cuerpo, en fin, es decir, el ego”<sup>503</sup>. En suma, desentrañar el sentido de una de las problemáticas más complejas del pensamiento henriano, la temporalidad inmanente, implica necesariamente un paso por el sentir radicado en la afectividad y el actuar propio del cuerpo subjetivo. A continuación, estas indicaciones y aquellas que fueron realizadas en esta segunda sección coincidirán para explicar las características de la subjetividad henriana fundada en la potencia de la vida.

<sup>501</sup> Henry, *Encarnación*, 189.

<sup>502</sup> Henry, 188.

<sup>503</sup> Henry, *FFC*, 2007, 229.

## Capítulo 8

### Por una nueva arqueología del Sí mismo

#### § 29. La refundación del Sí mismo

La pregunta que esta investigación intentó responder es cuáles son las modificaciones que sufre la subjetividad henriana cuando ésta comienza a ser leída a la luz de la fenomenología de la vida en clave teológica. Algo es indiscutible: las indagaciones henrianas posteriores a los años noventa parten de la Vida y ponen a ésta como principio fenomenológico y ontológico de todo lo que vive. De esta manera el ego viviente es derivado y obtiene su manifestación de su venida a la vida. Por eso Henry escribe:

Este enraizamiento de todo nacimiento en tanto que proto-nacimiento en la esencia previa de la vida explica por qué el hombre en tanto que viviente (...) por qué este hombre original que designaremos anticipadamente el ego viviente, no es sin embargo nada originario, nada que pueda comprenderse a partir de sí mismo sino solamente a partir de esta esencia de la vida que lo precede eternamente en el proceso mismo por el cual ella no cesa de engendrarlo como lo que resulta de ella necesariamente, por el cual ella no cesa de darle nacimiento<sup>504</sup>.

<sup>504</sup> Henry, «Phénoménologie de la naissance», 303.

Pero la última versión de la fenomenología de Henry no se reduce a esto. Reparemos en el llamativo panorama que nos deja. Pues, si por un lado, efectivamente se logra quebrar la identidad entre ego y revelación, por otro, el fondo originario al cual todo reconduce, la Vida absoluta, se lleva con ella todo a lo que le insufla vida. Como resultado de las ideas eckhartianas y de la interpretación de la “divinización” del hombre que hace Henry, éste, en lugar de perder su protagonismo, lo reconquista. Ciertamente, un aspecto de la subjetividad queda expulsado de lo Divino: el ego exterior o cuerpo cósmico, es decir, el sujeto que se encuentra volcado al mundo y se muestra en él como parte de él. ¿Y cuál es la situación del ego que se encuentra bajo la ilusión trascendental de la propiedad de sus poderes y transita la vida ignorando la fuente que lo funda? ¿No es este ego, a la vez, parte de la teleología de Dios en la medida en que de Él recibe la esencia de su potencia y su libertad que justamente lo conducen a esa ilusión? Finalmente, ¿hay un debilitamiento del ego, consecuencia de la pérdida de originariedad o más bien una absolutización? Sebbah confirma esta tensión, al afirmar que “tomar la subjetividad por el punto del nacimiento le permite a Henry, como a E. Levinas, dar cuenta de una originariedad paradójica de la subjetividad: ella es originaria mientras es «precedida por» y *porque* ella lo es radicalmente”<sup>505</sup>.

En el seno de este juego pendular entre Vida y vivientes se abre una alternativa: reinterpretar la oscilación aludida en estos interrogantes ya no como la tensión entre dos ámbitos, uno divino y el otro humano, sino como una suerte de estratificación de la subjetividad. Aunque sólo haya sido de modo lateral, los análisis del nacimiento siempre trataron de la subjetividad y, en cierta medida, no trataron de otra cosa más que de la subjetividad. En algunas ocasiones Henry lo advierte de modo explícito: “de lo que se trata es de proseguir el análisis del nacimiento trascendental del Hijo de la Vida lo suficientemente lejos como para que los caracteres trascendentales que definen la esencia verdadera del hombre sean fundados y al mismo tiempo aprehensibles en su inteligibilidad”<sup>506</sup>. Es decir, el momento de generación del viviente a partir de y en la vida debe ser considerado como la oportunidad para definir la “esencia verdadera del hombre”, en lugar de como la ocasión para un discurso sobre lo trascendente.

<sup>505</sup> Sebbah, *L'épreuve de la limite*, 201.

<sup>506</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 122.

Recordemos la hipótesis de esta tesis: por medio de la reelaboración y diversificación del concepto de pasividad y del concepto de auto-afección, Henry logra desarrollar una teoría de la subjetividad que descubre los procesos que se encuentran a la base de la configuración de la vida como un Sí mismo. La afirmación de que Henry lleva adelante una profundización no es antojadiza, sino que él mismo sostiene, en diálogo con Roland Vaschdale, que su pensamiento tardío, más precisamente, la teoría de “la Generación de una Ipseidad fundamental en la inmanencia recíproca de la Vida al viviente” intenta “retrazar una verdadera arqueología del Sí trascendental —que se sitúa antes del *moi* o del ego— [que] no se encuentra en la *Ética*, ni tampoco todavía en *La esencia*”<sup>507</sup>. En otra ocasión, Henry también hace mención de una “arqueología de la carne”, que tiene como meta mostrar la venida de la vida a la carne y, por lo tanto, aquello que está antes de nuestra vida, mucho antes que nuestra carne<sup>508</sup>.

Pero la siguiente objeción no se haría esperar: ¿no se proponen las arqueologías de la ipseidad y de la carne determinar qué es lo que viene *antes* de la ipseidad y *antes* de la carne, lo cual no pertenece ni a la ipseidad ni a la carne? Ciertamente, pero lo que hay que definir es el sentido de ese “antes”. Esta anterioridad, como ya se dijo algunas veces, no es exterior sino interior, de modo que lo que mienta es, estrictamente, la condición del ego. En este mismo sentido se expresa Henry cuando ofrece un diagnóstico de sus primeras dos obras de la “trilogía cristiana”:

Se trataba de saber cómo el *moi* viene a sí. Es así que yo concebí este libro sobre el cristianismo [se refiere aquí a *Yo soy la verdad*], que es de hecho un libro de fenomenología radical, tratando (*portant*) de aquello que viene antes de nuestra vida pero que está en nuestra vida —una suerte de lectura que se remonta río arriba, que parte de la investigación de un antes del sujeto, de un antes del *moi*. *Encarnación* es un libro sobre el “antes de la carne”<sup>509</sup>.

<sup>507</sup> Henry, *Entretiens*, 19. Aquí la referencia a la *Ética* de Spinoza se vincula con la afirmación henriana según la cual para la escritura de *Yo soy la verdad* retornó al autor al cual le había dedicado su trabajo de maestría en 1942 y cuyo concepto de “causalidad inmanente” lo ayudó a comprender la inmanencia absoluta de la vida en cada viviente.

<sup>508</sup> Cf. Henry, 121.

<sup>509</sup> Henry, 121.

De esta manera, mientras que *Yo soy la verdad* despliega la arqueología del *moi*, *Encarnación* hace lo propio con la carne, advirtiendo igualmente que no hay distancia alguna entre estos dos conceptos.

Entonces, cuando Henry dice que los análisis del nacimiento tienen como meta definir la verdadera esencia del hombre también quiere decir que el objetivo de tales análisis es dar cuenta de la génesis de la auto-afección. Esto implica, como veremos, reconducir la afectividad, redefinida como auto-afección en sentido débil, a su origen en la auto-afección en sentido fuerte. Esta declaración indica de manera clara el interés de Henry por reelaborar la ipseidad tal y como había sido presentada en *La esencia*, es decir, como dependiente de la estructura de la auto-afección de la afectividad. Por lo tanto, si Henry se refiere a una arqueología es porque intenta rastrear las capas más profundas de la subjetividad y no simplemente buscarle un fundamento trascendente que oficie de mera causa explicativa.

Por lo dicho, es preciso resaltar que el contexto en el cual tiene lugar la “arqueología del Sí trascendental”, es decir, el de un pensar fenomenológico del cristianismo, lejos está de tener la apariencia de una conversión o de un salto hacia la trascendencia. Más bien lo contrario: el encuentro mismo con las Escrituras y, particularmente con las cartas de Pablo y el Evangelio de Juan le abrieron al pensador francés un nuevo horizonte de problemas y preguntas. A ello fue forzado entonces Henry: a rever y evaluar la completitud y el alcance de sus descubrimientos fenomenológicos en torno al sentido y a la estructura de la subjetividad y reiniciar la reflexión sobre la fuente de los individuos vivos, actuantes y concretos que somos. Con esto no se quiere decir que la fenomenología del cristianismo venga a llenar vacíos en la teoría henriana. Es decir, Henry no toma el cristianismo como una mera herramienta conceptual cuyo único fin es dar solución a problemas preexistentes. Antes bien, la presentación fenomenológica que, según Henry, se puede extraer del cristianismo, le abrió los ojos con respecto a ciertos aspectos que le habían pasado desapercibidos. Fundamentalmente, lo que capta el cristianismo es la “posibilidad interna y última del actuar”, y lo hace “a ese nivel de profundidad en el que ella es igualmente la posibilidad del ego mismo”<sup>510</sup>.

<sup>510</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 276.

La indagación sobre la génesis del actuar y la génesis del ego redundan en el descubrimiento de nuevas capas de sentido. Esto se hace evidente en tres aspectos clave de la fenomenología henriana: la ipseidad, la carga y la temporalidad. Sobre este último concepto ya se discurió extensamente en el capítulo anterior, donde demostramos la posibilidad de comprender la temporalidad inmanente —que Henry descubre a raíz del encuentro con el cristianismo y de su lectura de Eckhart y Kierkegaard— como parte del despliegue de la Vida absoluta y de su realización en los vivientes. A continuación se hará lo propio con la ipseidad y con el concepto de carga.

### § 30. El Archi-Hijo: ¿fenomenología o ética?

Henry afirma: “La comprensión del nacimiento trascendental del hombre como su generación en el Primer Viviente, y no sólo en la Vida, es tan importante que justo ahí donde permanece velada bajo un discurso edificante, el sentido de éste no se descubre sino en una referencia a la generación del Archi-Hijo”<sup>511</sup>. Se puede observar aquí la presentación de una problemática particularmente interesante y que se vincula con la función que cumple el Archi-Hijo en la fenomenología del cristianismo de Henry. El filósofo distingue un aspecto “edificante”, al que también podemos denominar ético, que considera al Archi-Hijo como guía o modelo de la acción del hombre. Pero este aspecto, señala, ha “velado” la elucidación de las particularidades del despliegue generativo del Primer Viviente y de los vivientes en él. Lo que debe ser pensado, entonces, es ese aspecto oculto. Veamos a continuación las coincidencias y tensiones que existen entre estos dos aspectos.

Si nos concentramos en el despliegue generativo de la vida, la función y el lugar que Henry le asigna a la Archi-Ipseidad no parecen traicionar las premisas fenomenológicas establecidas desde los comienzos de su filosofía: si la Vida (y también la vida) se define como auto-afección y como auto-revelación y toda auto-afección supone necesariamente una ipseidad, entonces el Primer Viviente viene a completar el esquema que tiene como principio a la Vida auto-engendrante. Así pues, si la Vida es anterior a y más amplia que los vivientes entonces también lo es

<sup>511</sup> Henry, 131.

la Ipseidad. Según lo escrito en *Yo soy la verdad*, “la Ipseidad está en el comienzo y es anterior a cualquier yo trascendental, anterior a cualquier Individuo, anterior a Abraham”<sup>512</sup>. Pero, como pudimos derivar del análisis pormenorizado del engendramiento del Verbo en el alma y en la carne, eso también significa que esa Ipseidad se revela en el hombre mismo, lo que a la vez implica el engendramiento del alma humana en tanto tal. Por consiguiente, si bien la Ipseidad es anterior, sólo lo es en la medida en que sin ella ningún individuo podría revelarse. Pero tan pronto como la Archi-Ipseidad se revela, también lo hacen necesariamente las singularidades. En suma, hay que dejar en claro que en absoluto se trata de una anterioridad temporal, sino de una anterioridad que responde al orden de la fundación fenomenológica.

Según Henry, las características del movimiento de engendramiento explican el aspecto edificante relativo a la figura del Primer Viviente. Si se adopta el punto de vista de la ética y la soteriología cristiana, el lugar de Cristo como intermediario para llegar a Dios y como guía de la acción del hombre tiene un amplio desarrollo. En el Evangelio de Juan, por caso, puede leerse que “Nadie llega al padre sino por el Hijo”<sup>513</sup>. Eckhart también es fiel a esta idea cuando dice: “Ahora el hombre debe vivir de tal modo que él sea uno con el Hijo unigénito y que él sea el Hijo unigénito. Entre el Hijo unigénito y el alma no hay ninguna diferencia”<sup>514</sup>. Es decir, el hombre ha de romper el olvido de su condición de hijo en la que se halla y volverse hacia la Ipseidad originaria con el fin de acercarse a Dios. Henry toma esta perspectiva sin reparos y dedica los últimos cinco capítulos de *Yo soy la verdad* a elucidar en qué consiste el camino de la ética y la práctica cristianas y, en último término, la salvación del hombre. Ésta, afirma, consiste en “encontrar en su propia vida la Vida absoluta que no cesa de engendrarle”, es decir, “encontrar el poder del que ha nacido y a su vez no nace”, hacerse uno con ese poder dando lugar al segundo nacimiento, que hace al hombre un “nonato”<sup>515</sup>. Henry se refiere también al “modo de vida en el cual la vida del Sí se realiza de tal manera que lo que se realiza en ella de ahora en

<sup>512</sup> Henry, 144.

<sup>513</sup> Ju 14,6.

<sup>514</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Predigte und Traktaten*, 205, sermón 11.

<sup>515</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 177, 197.



adelante es la vida absoluta según su esencia y su requisito propio. Tal es el fin de la ética, el segundo nacimiento, la restauración del lazo religioso”<sup>516</sup>.

No es nuestra intención demorarnos demasiado en este punto, pero es necesario realizar una aclaración. En “Phenomenology and Soteriology in the ‘Christian Trilogy’ of Michel Henry”, Sylvain Camilleri hace un aporte muy sustancial para la comprensión del sentido de la salvación y destaca dos aspectos centrales que muestran la particularidad de la visión henriana. En primer lugar, subraya que la temporalidad de la salvación en la filosofía de Henry no se vincula con un porvenir sino con una operación que ya fue realizada pero opera constantemente en el presente<sup>517</sup>. En segundo lugar, el autor resalta que la verdad religiosa está dada por los afectos mientras que la verdad del mundo por medio de la razón. La primera, además se da de modo absoluto, mientras que la segunda de modo progresivo. Esta perspectiva está avalada por el vínculo entre los sentimientos y lo absoluto al que ya se aludió en el capítulo tercero.

En el último párrafo de *La esencia* queda asentado que el sentimiento mantiene un estrecho vínculo con el absoluto, a partir del cual se plantea la posibilidad de pensar una experiencia metafísica que disponga al viviente en un camino hacia la captación de la vida. Allí Henry afirma:

En la desesperación, en el sufrimiento, en cada tonalidad de la existencia se revela, como lo que la revela a ella misma, lo absoluto (...) la afectividad revela lo absoluto en su totalidad porque no es sino su adherencia perfecta a sí, su coincidencia consigo; porque es la auto-afección del ser en la unidad absoluta de su inmanencia radical. *En la unidad absoluta de su inmanencia radical el ser se afecta él mismo y se experimenta de manera que no hay nada en él que no lo afecte y no sea experimentado por él, ningún contenido trascendente a la experiencia interior de sí que lo constituye. El sentimiento se da a sentir a él mismo en todos los puntos de su ser, y justamente en esto es un sentimiento, y en esto también reside su transparencia*<sup>518</sup>.

<sup>516</sup> Henry, *Phénoménologie de la vie*, IV: Sur l'éthique et la religion: 60.

<sup>517</sup> Cf. Sylvain Camilleri, «Phenomenology and Soteriology in the “Christian Trilogy” of Michel Henry», en *Michel Henry. The Affects of Thought*, ed. Jeffrey Hanson y Michael R. Kelly (London; New York: Continuum Studies, 2012), 112.

<sup>518</sup> Henry, *EM*, 648-649 (858).

Luego, agrega, en consonancia con lo afirmado por Camilleri, que “la idea de que un sentimiento pueda ser conocido poco a poco, *la idea de que lo absoluto se revele progresivamente* es absurda, esconde una imposibilidad de principio”<sup>519</sup>. Entonces si hay un camino hacia lo absoluto que pueda echar luz sobre la relación entre el viviente y la Vida desde el punto de vista del viviente es el que ofrece la experiencia de la tonalidad afectiva. El sentimiento es una irrupción de lo absoluto, de lo totalmente incondicionado que emerge en la subjetividad sin “por qué” o “para qué” y está sometido a soportarse a sí mismo.

Con todo, ¿qué implica que el Primer Viviente esté en el alma? ¿Qué alcance tiene esa afirmación si decidimos realizar un examen estrictamente fenomenológico de ella? Coincidimos en todo con el diagnóstico de Garrido Maturano cuando afirma que la tesis henriana “que identifica el Primer Viviente con Cristo y afirma que sólo en Cristo son posibles los sí trascendentales en tanto ‘hijos en el Hijo’, sólo puede ser inteligible desde una perspectiva confesional, como si Henry utilizase y *adaptase* su fenomenología de la vida para elucidar su propia experiencia y fe religiosa”<sup>520</sup>. Los comentarios de Sébastien Laoureux siguen esa misma línea. El autor plantea el problema del siguiente modo:

La fenomenalidad de la experiencia del ego que se daba [en *La esencia*] como compacta, sin trascendencia, deja ahora surgir un “más allá”. Ciertamente, este “más allá” o este fundamento emanan del seno mismo de la inmanencia. Sin embargo (...) ¿no se encuentra de manera clásica la institución de un fundamento *que vincularía la fenomenología material a una figura de la metafísica tal como ella la tematiza?* ¿Incluso a una figura de la metafísica en su determinación onto-teológica? (...) Al instituir tal fundamento, ¿la fenomenología henriana no lleva su problemática *a un más allá de la fenomenalidad?*<sup>521</sup>

<sup>519</sup> Henry, 649 (858).

<sup>520</sup> Garrido Maturano, «¿Fenomenología o gnosis? El límite fenomenológico del acceso a la relación religiosa en la filosofía del cristianismo de M. Henry», 57.

<sup>521</sup> Laoureux, *L'immanence à la limite*, 204-5. Laoureux utiliza aquí el término “metafísica” de acuerdo a la definición que había desarrollado algunas páginas atrás: “Un pensamiento o una filosofía es *metafísica* cuando ella sobrepasa el fenómeno. En este sentido, la filosofía «clásica» que nunca tuvo éxito en desplegar una verdadera fenomenología del fundamento es *metafísica*: ella deja irreductible y fuera de la fenomenalidad aquello que ella aun piensa como la realidad última” Laoureux, 181.

En contraposición, Depraz reconoce el problema de intentar reunir la vía fenomenológica con una donación metafísica pero luego propone tres variantes prácticas de la reducción capaces de alcanzar una donación fenomenológica de lo metafísico<sup>522</sup>. En cuanto al problema, primero admite:

La pregunta que se nos plantea, por lo tanto, de cara a una tal radicalización ontológica incluso metafísica de la reducción, es la siguiente: ¿qué experiencia extraña es esta atestación (*épreuve*) de sí por sí de la vida gozante y sufriente (ya no solamente del viviente auto-afectado)? Si esta experiencia es la de la vida que se auto-revela ella misma, y que se manifiesta originariamente en cada uno de los vivientes que somos, ¿nos es dado hacer la experiencia que hace la vida misma (¿y cuál es esta experiencia?) o sólo podemos hacer la experiencia del viviente que somos?<sup>523</sup>

Pero luego Depraz sostiene que el sentido de la práctica reductiva henriana puede entreverse en la experiencia mística, por medio de la suspensión y del desprendimiento del mundo; en la experiencia estética, por medio de la redirección de la atención desde lo exterior hacia lo interior; y por medio de la práctica (no así la teoría) psicoanalítica consistente en la técnica receptiva y pasiva de la “atención flotante” que debe emplear el psicoanalista en la terapia. Luego de un breve análisis de estas prácticas, la autora concluye que se le puede conferir “un carácter tangible a la retrocesión de la vida intencional consciente a la experiencia inconsciente de sí por sí en la auto-afección, es decir a esta experiencia metafísica radical de la experiencia auto-afectiva que la vida genera de ella misma en nosotros”<sup>524</sup>. La propuesta de Depraz no es concluyente, comenzando por señalar que no explicita en qué consistiría una tal “experiencia inconsciente”. Pero lo que además no parece tener ningún lugar en la filosofía de Henry es la asociación entre “lo inconsciente” y “lo metafísico”, puesto que el carácter inadvertido aunque inmanente de lo primero no se identifica en absoluto con la naturaleza trascendente de lo segundo.

<sup>522</sup> En relación con el componente práctico de la reducción, Depraz asegura, y con esto no podemos sino coincidir: “es importante atestiguar, revelar, cómo el gesto de la reducción no es solamente un método formal de análisis teórico, de justificación *de jure* (*Begründung*) de la experiencia subjetiva sino que se encuentra enraizado en una praxis efectiva que libera un acceso intuitivo a las vivencias internas”. Depraz, «Le statut de la réduction», 22.

<sup>523</sup> Depraz, 35.

<sup>524</sup> Depraz, 43.

Ahora bien, si evaluamos esta estructura desde el punto de vista de la subjetividad nos topamos con un escenario complejo, puesto que la subjetividad parece estar habitada por un Sí de cuya auto-afección nosotros no somos la experiencia. Esa Ipseidad que me habita y me funda no es mi ipseidad, en tanto y en cuanto una condición imprescindible es que esa ipseidad se sienta a sí misma. En el sentir esa Ipseidad yo no siento *mi* ipseidad. Esto significa que la teoría henriana pone en peligro la inmanencia de la auto-experiencia de sí, en tanto ya no hay una simple experiencia de sí, sino la experiencia de una ipseidad que no se revela, al menos inmediatamente, como la mía<sup>525</sup>. Dentro de la problemática del segundo nacimiento esta cuestión no parece presentar demasiados inconvenientes puesto que la identificación entre el viviente y Cristo, esto es, la irrupción de la trascendencia en la inmanencia es justamente lo que se quiere y cuya posibilidad se supone. La objeción de Laouereux seguiría, sin embargo, sin respuesta y deberíamos aceptar que efectivamente Henry repone una suerte de “onto-teología” matizada. Desde el punto de vista estrictamente fenomenológico y haciendo a un lado los elementos que puedan provenir de la descripción fenomenológica de la relación religiosa, podemos afirmar que nada hay en el interior del viviente que se asemeje a una Ipseidad extraña. Este último aspecto, según lo que hemos expuesto, sólo se despliega en el marco de una vivencia religiosa o espiritual y, si bien los análisis llevados a cabo por Henry ofrecen una descripción fenomenológica relevante de la experiencia religiosa, ellos no se aplican de manera universal, en tanto no son transitables por todas las subjetividades.

Pero no hay que confundir la descripción de tipo ética, en la que está supuesta una vuelta de la atención hacia el fondo de la vida, con la descripción fenomenológica de la subjetividad tal y como ella suele desarrollarse. Henry mismo hace la distinción cuando se refiere en *Yo soy la verdad* a dos sentidos distintos en los que se puede ser Hijo de Dios. Un modo al que Henry llama “sobredeterminado” o “fuerte” y un sentido “débil”. El primero proviene de algunos textos del Nuevo Testamento, según los cuales el Hijo de Dios es el que cree que Jesús es el Mesías. Éste es el que vuelve

<sup>525</sup> Incluso si esa ipseidad fuese la mía y no la de la Vida también parece surgir una cierta cisura al interior de la vida subjetiva, puesto que en mi experiencia corriente yo no me siento a mí misma como una ipseidad sino que siento la experiencia en tanto tal de modo inmediata, pero la ipseidad en sí no es el tema de mi experiencia. Si lo que experimento afectivamente se ve interrumpido o mediado por la presencia de algo ajeno a la experiencia en tanto tal, entonces, de acuerdo con los preceptos henrianos de la inmanencia, la experiencia se desvanecería inmediatamente.

a la Vida que le dio nacimiento, ya que “la vida nueva a la que se trata de llegar, la segunda vida, no es sino la primera, la Vida más antigua”<sup>526</sup>. El sentido débil, en cambio, refiere a la vida que lleva todo viviente en general, incluyendo el ateo. Henry sostiene ejemplarmente:

(...) ningún viviente está vivo sino por obra de la Vida en él. En consecuencia, la relación de un viviente con la Vida no puede romperse, no es susceptible de deshacerse. Esta relación es tan esencial que el viviente no lleva la Vida sólo como su condición más íntima y nunca ausente. Esta condición es además su pre-supuesto en el sentido de que la Vida precede necesariamente a todo viviente como el Antes-absoluto (...) <sup>527</sup>.

Ahora bien, ¿qué implica esta presencia de la Vida en aquel viviente que no está encaminado a realizar la vida del Archi-Hijo y que por lo tanto no posee en el fondo de su vida una Archi-ipseidad? Esta Vida no designa más que la vida, la constante e ininterrumpida certeza de que se está vivo y de que tal condición no fue concedida por mí. Esta es una vivencia fenomenológicamente constatable, que no remite a una metafísica pero que sí supone una suerte de alteridad, que es la de la carga que viene a colmar la existencia. Por ello, para Henry, “si nos colocamos en una filosofía de la vida, hay también una alteridad: es la que significa la vida para todo viviente. Solamente que esta relación no puede ser comprendida como una relación extática, sino como una *relación patética*”<sup>528</sup>. Pero, entonces, ¿qué vigencia tiene en este contexto la exigencia fenomenológica de que la Vida absoluta se da originariamente como una Ipseidad? Nada cambia, siempre y cuando se interpreten de manera radical las declaraciones henrianas según las cuales la Vida es la Ipseidad en sentido esencial. Por ejemplo, en *Yo soy la verdad*, Henry escribe:

La relación primordial Padre/Hijo no es sólo esa relación cuya esencia está constituida por la Vida, no es sólo esa relación cuya esencia genera los términos, más aún, los genera como interiores el uno al otro, de tal modo que co-pertenecen el uno al otro en una co-pertenencia más fuerte que cualquier unidad concebible, en la

<sup>526</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 190.

<sup>527</sup> Henry, 189.

<sup>528</sup> Michel Henry, «Art et phénoménologie de la vie», en *Phénoménologie de la vie*, vol. III: De l'art et du politique (Paris: Presses universitaires de France, 2004), 300.

unidad inconcebible de la Vida cuyo auto-engendramiento es uno con el engendramiento de lo Engendrado<sup>529</sup>.

La ipseidad de la Vida es la posibilidad misma que tiene ésta de darse en las singularidades concretas de cada viviente y funda el principio de la subjetividad, el *moi*. En otras palabras, no aceptar la formación de una Archi-Ipseidad trascendente vinculada a Cristo, por ser el resultado de una reflexión especulativa y por no ceñirse a los límites que traza la exigencia de universalidad del dato fenomenológico, no nos obliga a renunciar a la idea de una vida que se da y sólo puede darse en los vivientes de modo singular.

### § 31. *Moi, Je y ego*

En lo que refiere a nuestra tesis, según la cual tiene lugar una reconfiguración de la subjetividad en la última década de la filosofía de Henry, ésta debe ser precisada. Para ello se procederá en tres pasos. En primer lugar, se abordará el significado y el status fenomenológico del *moi*, entendido como el estrato más originario de la subjetividad. En segundo lugar, se analizará la relación que existe entre el *moi* que es pasivo con respecto a su condición y el “Yo puedo”, o lo que es lo mismo, la carne que se apropia de sus poderes. El tercer paso, implicará descubrir la relación de estos dos primeros niveles, el del *moi* y el del yo, con el del ego en su ilusión trascendental.

Estrictamente, el nivel del *moi* pertenece al desarrollo fenomenológico de la Vida, es el punto exacto en el cual la Vida se experimenta a sí misma y se revela revelándose como *moi*. Entonces, desde el punto de vista de la Vida estamos todavía dentro de su propio despliegue fenomenológico, acorde a sus propias reglas y a su auto-afección en sentido fuerte. En esta instancia se manifiesta la Ipseidad originaria, el Primer Viviente, aquello sin lo cual ningún viviente podría venir a la

<sup>529</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 80.

vida. Allí se trata, según Henry, de definir el supuesto y la condición para la formación del ego, entendido aquí en sentido amplio<sup>530</sup>, es decir, como ego viviente:

Así pues, hay un «Antes-del-ego» que prohíbe a éste (al ego) establecerse en calidad de fundamento último, naturante último (...) Antes que el ego, aunque sea considerado como el punto de origen de las realizaciones trascendentales en las que se constituyen tanto el mundo como el ego mismo, lo que opera en última instancia no es precisamente él, sino la Ipseidad absolutamente originaria en la que la Vida absoluta viene a sí en el Sí de su Verbo. Igualmente, antes que la carne, allí donde ésta se une a sí en el pathos de la Vida, está la Archi-carne, la Archi-pasibilidad sin la cual no es concebible ningún «vivir». De ahí que el «Antes-del-ego» y el «Antes-de-la-carne» sean sólo uno: es un mismo abrazo patético el que hace de la carne una carne y del ego un ego, *la auto-impresividad de la primera y la Ipseidad del segundo*<sup>531</sup>.

La Archi-carne, la Archi-pasibilidad y la auto-afección en sentido fuerte son tomados como sinónimos, en la medida en que todos estos términos remiten a la capacidad originaria de traerse a sí mismo a sí, de estar en la condición de ser pasible, de poder sufrir. Desde el punto de vista de la Vida, entonces, el *moi* es anterior al mundo y anterior al tiempo y es, en consecuencia, no-nacido y no-creado. Pero desde la perspectiva del viviente, el *moi* es el punto de origen del ego y de todas sus realizaciones trascendentales.

Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente ese punto de origen? En primer lugar, de acuerdo con lo dicho, es el nivel en el que adviene la vida a la subjetividad, es la pura vida que nos mantiene vivos a cada momento y que nos engendra a cada instante. El *moi* es la vida, es lo que se revela en la realización de la vida, es lo que hace a la subjetividad una subjetividad viviente. Y ese *moi* es anterior e independiente de cualquier realización efectiva del yo y de todo acto efectivo. Retomando nuestras observaciones en torno al nacimiento trascendental, se puede asimismo afirmar que el *moi* es estrictamente lo que es engendrado por y en la vida, es el “hombre más interior” de Eckhart, la “pequeña chispa”, el instante eterno. En

<sup>530</sup> La utilización del término “ego” en los escritos tardíos de Michel Henry no es regular. En ocasiones designa todo el ámbito de la subjetividad, incluyendo en él tanto el *moi* como el “Yo puedo”, y otras veces refiere exclusivamente al “Yo puedo”. El nivel que inequívocamente lleva el nombre del ego es en el que se sitúa el ego de la ilusión trascendental.

<sup>531</sup> Henry, *Encarnación*, 223.

segundo lugar, es el plano en el cual se manifiesta la carne, pero no como añadido sintético del *moi*. Nuevamente, procurando eludir cualquier tipo de rasgo dualista, Henry afirma que el *moi* y la carne son una sola cosa porque ambos provienen de la Vida, no siendo otra cosa que las modalidades fenomenológicas según las cuales la vida viene a sí y se encuentra siendo la vida<sup>532</sup>. En tercer lugar, el *moi* refiere también al Sí, a la ipseidad del ego, es decir, a la pura venida a sí en la auto-afección débil, la cual, como ya fue mencionado, está fundada en una auto-afección más originaria que ella.

El segundo paso de nuestro análisis es significativo pero sutil. Henry lo presenta del siguiente modo en *Yo soy la verdad*:

Convienes aquí seguir más adelante el proceso del nacimiento trascendental del *moi* en la Ipseidad de la Vida absoluta para comprender cómo, en virtud de una mutación tan decisiva como desapercibida, esta generación del *moi* deviene la de un ego. En efecto, puesto que, engendrado en la auto-afección de la Vida absoluta, el *moi* se experimenta pasivamente a sí mismo sobre el fondo de la Ipseidad original de la Vida que lo da a sí mismo y hace de él a cada instante lo que es, ese *moi* resulta ser al mismo tiempo mucho más que aquello que se designa como un *moi*<sup>533</sup>.

Aquello que excede al *moi*, aquello que es más que el *moi* es el Yo (*Je*) o, lo que para Henry es lo mismo, el “Yo puedo”. El Yo es la posesión de la totalidad de sus poderes pero de modo tal que ello no implique su acción efectiva, sino el mero hecho de disponer de ellos libremente. Si el Yo es, como lo dice Henry, el devenir de la génesis trascendental del *moi*, entonces de lo que se trata en esta primera articulación es de una diferencia con respecto a la perspectiva adoptada y no de una diferencia real.

Como se advierte, el “Yo puedo” también se encuentra estrechamente vinculado con la libertad. Ella, asegura Henry, “no es una idea abstracta, una afirmación gratuita, es este poder concreto, efectivamente probado y vivido de poner en juego los poderes que de este modo están a nuestra disposición. Nuestra libertad no es sino una con este ‘Yo puedo’ fundamental que habita en cada uno de los poderes tanto de nuestra carne como de nuestro espíritu”<sup>534</sup>. Luego agrega que

<sup>532</sup> Henry, 163.

<sup>533</sup> Henry, 158.

<sup>534</sup> Michel Henry, *Palabras de Cristo* (Salamanca: Sígueme, 2004), 136.



tales poderes son diversos en su “tenor específico” pero la capacidad inherente de pasar al acto es común a todos ellos. De entre los dos grupos de poderes que menciona Henry, el que refiere al espíritu y comprende el poder de formar conceptos y establecer asociaciones de ideas no resulta de tanto interés como el que se da en la carne.

Justamente en el nivel del “Yo puedo” relativo a la carne, se funda la posibilidad de la corporeidad y, con ella, la de la constitución trascendental del mundo. Esto es, el ego o el “Yo puedo” se define como el eslabón necesario para articular la inmanencia de la pasividad con la apertura del ego hacia las efectuaciones concretas que lo exceden cada vez. En este sentido se puede advertir la fundación de la corporeidad originaria o cuerpo subjetivo originario, según los términos de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, en la carne. Mientras ésta, entendida como “Yo puedo”, sólo muestra la evidencia de estar en condiciones de llevar a cabo determinado movimiento, la corporeidad es el conjunto de nuestros poderes concretos. En un nuevo capítulo de la discusión con Merleau-Ponty, Henry sostiene que “si la corporeidad es el conjunto de nuestros poderes, es en la carne en cuanto carne donde esta corporeidad es posible. La carne no resulta del quiasmo tocante/tocado y no puede ser descrita correctamente por él. La carne viene antes del quiasmo como la condición del poder-tocar y, así, del tocante en cuanto tal”<sup>535</sup>. Así la carne es el puro “poder poder” y la corporeidad originaria, su concreción: el “poder moverse”, “poder tocar”, “poder ver”, etc.

Con respecto a la constitución del mundo, los análisis que Henry lleva adelante sobre la esfera de la corporeidad siguen los lineamientos principales que habían sido tendidos en *Filosofía y fenomenología del cuerpo* y, por lo tanto, no nos detendremos nuevamente en este aspecto. Sólo nos limitaremos a señalar que Henry afirma que la dualidad del aparecer, esto es, la dualidad que supone la distinción entre la revelación de la vida y la manifestación del mundo se testimonia a sí misma en nuestro cuerpo. Por eso dice en *Encarnación*: “Dado que, en mi carne, yo soy la vida de mi cuerpo orgánico, yo soy también la del mundo. El mundo es el mundo-de-la-vida, una *Lebenswelt*, en este sentido original y radical”<sup>536</sup>. Más de una

<sup>535</sup> Henry, *Encarnación*, 180.

<sup>536</sup> Henry, 197.

década antes de *Encarnación*, Henry ya había abordado la relación entre el cuerpo y el mundo y había dado con el concepto de “Cuerpo-apropiación”. Sobre este dice:

Cuerpo y Tierra están ligados por una Coapropiación tan original que nada sucede nunca en el enfrente de un puro Afuera, a título de ob-jeto, para una *teoría*, como algo que estuviera ahí sin nosotros –sino sólo como lo historial de esta Coapropiación original y como su modo límite. Llamaremos Cuerpo-apropiación a esta Coapropiación original, tan original que hace de nosotros propietarios del mundo (...) Comprendemos ahora un poco mejor cómo es que el mundo es siempre ante todo el mundo-de-la-vida: *antes incluso de ser un mundo sensible, ese mundo en cuanto correlato de un movimiento, en cuanto cuerpo-apropiado*<sup>537</sup>.

Nuestro tercer punto refiere a la configuración del ego de la ilusión trascendental, es decir, el ego que se toma a sí mismo como principio y origen de sus poderes. Si bien algo ya se dijo sobre sus propiedades, aquí puede comprenderse su naturaleza de una manera más cabal. El ego de la ilusión trascendental fue definido como aquel que ha olvidado su condición de hijo. A partir de estos últimos análisis se comprende lo que ello supone en el estricto plano de la subjetividad vivida en su donación fenomenológica. Aquel ego supone el olvido de la génesis que le pertenece en tanto carne y, fundamentalmente, implica el desconocimiento de la fuente primera de sus poderes actuales y concretos, esto es, el “Yo puedo” de la carne y del *moi*.

### § 32. ¿Por qué se sufre? El sentido de la carga de la existencia

Otro de los tópicos henrianos que es repensado a partir de la década de los noventa y, sobre todo, a partir del doble significado de pasividad es el de la carga (*fardeau*) o el peso (*poids*). El objetivo de este apartado es dar cuenta de la evolución del concepto de carga, de la tonalidad afectiva que está asociada a ella y de su relación con la vida. Para ello tomaremos lo desarrollado por Henry en su primera

<sup>537</sup> Henry, *La barbarie*, 64-65.

gran obra para luego determinar cómo tuvo lugar la resignificación del sufrimiento y de la carga en su filosofía tardía.

Volvamos entonces momentáneamente a *La esencia*. Como primer paso debemos preguntarnos por qué Henry considera que la experiencia originaria de la afectividad se presenta fenomenológicamente como un sufrimiento, es decir, por qué tiene esa peculiar cualidad negativa<sup>538</sup>. Nos preguntamos entonces: ¿por qué la auto-donación inquebrantable es para la esencia de la revelación, es decir, para la afectividad, un peso que ha de ser sufrido y soportado? Quedó suficientemente establecida la estructura fenomenológica que explica la imposibilidad de romper la pasividad que nos ata a nosotros mismos<sup>539</sup>, pero hasta ahora nada se dijo acerca de por qué esta pasividad es vivida como sufrimiento. Ciertamente este cuestionamiento podría ser objetado si se subraya la unidad esencial que involucra tanto al sufrimiento como al goce. Sin embargo, no puede ignorarse que Henry numerosas veces refiere que el sufrir es la disposición ontológica originaria de la afectividad, y que el goce depende ontológicamente de él<sup>540</sup>.

Nuestro autor afirma de modos diversos que la esencia quiere “marcharse fuera de sí”, que quiere abandonarse a sí misma, que no tolera estar atada continuamente a sí misma. Sobre el sentimiento también dice Henry que éste busca siempre ir más allá de sí, que tiene la tendencia a superarse<sup>541</sup>. Pero simultáneamente, se afirma que la esencia es pura unidad y simplicidad, que no busca nada. Entonces, si la esencia es pura simplicidad y la auto-afección que la define no revela nada más que a ella misma, no podemos evitar preguntarnos hacia dónde querría marcharse. En este largo pero ejemplificador fragmento es ostensible esta oscilación:

<sup>538</sup> Henry mismo se lo pregunta en el § 70: “La determinación de la afectividad como sufrimiento, como esta tonalidad particular en que la esencia de la afectividad halla la efectividad fenomenológica de su ser-concreto, ¿puede aspirar a una significación ontológica radical y pura, a la universalidad, si se proponen a nosotros otras tonalidades cuyo contenido, por él mismo, se opone de manera manifiesta al del sufrimiento, si *Stimmungen* como el placer, el bienestar, la alegría, la dicha son posibles y reales?” Henry, *EM*, 627 (830).

<sup>539</sup> Ver capítulos 2 y 3.

<sup>540</sup> Por ejemplo: “tal «sufrir», el «sufrirse a sí mismo» del sentimiento en su pasividad ontológica originaria respecto de sí, es lo que hay que pensar si debe ser explicada la esencia de la afectividad”. Henry, *EM*, 449 (590). También se puede leer en *La esencia*: “En el sufrir como sufrirse a sí mismo reside y se descubre como su modo original y fundamental, consustancial a su esencia y puesto por ella: el sufrimiento del ser. El ser, la afectividad, por esencia es sufrimiento”. Henry, 625 (827).

<sup>541</sup> Cf. Henry, *EM*, 449 (590).

(...) la esencia no quiere nada, no se propone nada. No tiene proyecto ni deseo. Porque no quiere nada, porque no tiene ni proyecto ni deseo, porque no hay en ella nada de lo que esté separada, también todo en ella es reposo; ella es, en esta ausencia de perturbación, sin nada que la divida, la calma de su absoluta simplicidad. Pues la calma que crece en la esencia no procede en ella de que ha dejado fuera de sí las figuras precederas en las que el ser se destina a nosotros en el tiempo y en la muerte, como tampoco de que ha dejado de unirse a estas figuras. Es así, sin duda, como la esencia descansa cuando deja de marcharse fuera de sí, cuando inmóvil ya no crea nada. La fuente de este reposo, sin embargo, no es la mera privación. La esencia descansa en ella. «En ella» no significa sólo que, en ausencia de toda trascendencia, la esencia deje de irse «fuera de ella», a la exterioridad. «En ella» designa el lugar en que la esencia descansa, lo que le queda, lo que le es dado cuando, en su perfecta inmovilidad, ya no se propone ni se da nada más: la esencia misma. «En ella» designa el lugar donde la esencia descansa como constituido por ella. Porque el lugar donde la esencia descansa está constituido por ella, la esencia es ella misma, como tal, el descanso<sup>542</sup>.

El tono sufriente de la efectuación fenomenológica de la afectividad se puede encontrar en las reflexiones henrianas sobre la desesperación y la angustia que experimenta el ego ante el peso que debe soportar. Estas referencias se enmarcan, nuevamente, en la lectura henriana de la obra de Kierkegaard. Henry recorre los textos de Kierkegaard a los que ya se hizo referencia pero alternando el foco de atención. Mientras que en *La esencia* Henry se enfoca fundamentalmente en el *Tratado sobre la desesperación*, en la obra tardía del pensador francés el escrito predominante es *El concepto de angustia*.

Basta remitirnos a los análisis sobre la desesperación que aparecen en el § 70 de la obra de 1963, donde figura en primer plano la imposibilidad de superar la pasividad que funda el yo. Desembarazarse de su yo, dice Henry, “romper el vínculo que lo ata a él mismo, es justamente, no obstante, aquello de lo que el yo es incapaz”<sup>543</sup>. Pero la desesperación captada en su complejidad no es una tonalidad más que aparece fugazmente alineada con el sufrimiento. El querer deshacerse de sí supone la intención de interrumpir la relación inmanente consigo mismo. En tanto

<sup>542</sup> Henry, 280 (353).

<sup>543</sup> Henry, 644 (852-853).

que tal relación inmanente es la definición misma de la vida, la desesperación supone el querer morir. Por eso, buscando perderse, la desesperación revela el yo a sí mismo de manera eminente, en la medida en que muestra la falta de libertad que el yo tiene sobre sí.

Años más tarde, en *Yo soy la verdad*, la tonalidad afectiva elegida por Henry para expresar la impotencia del yo es la angustia<sup>544</sup>. Dice allí:

Experimentándose a sí mismo en el «sufrirse a sí mismo» de la vida, cada viviente se relaciona consigo de manera que se soporta a sí mismo, hallándose encargado de sí sin haberlo querido, pero además sin poder descargarse nunca de esa carga que él es para sí mismo (...) Del sufrimiento de ese Sí cargado de sí en el sufrir de su ipseidad se eleva entonces la angustia, angustia del Sí de ser un Sí<sup>545</sup>.

Estas palabras replican las que había plasmado Henry a propósito de la desesperación kierkegaardiana: “*El yo, dice Kierkegaard, es la relación consigo... puesta por otro, es la relación consigo mismo en cuanto que no ha puesto él mismo esta relación, en cuanto que no se ha puesto a sí mismo*”<sup>546</sup>.

En consecuencia, tanto en los análisis de la desesperación como en los de la angustia y el sufrimiento la importancia recae en una cierta carga o un cierto peso,

<sup>544</sup> Jeffrey Hanson lleva adelante un interesante estudio sobre la desesperación y la angustia como tonalidades afectivas reveladoras (*disclosive modos*) y sobre su lugar en la obra henriana. Allí Hanson señala que estas tonalidades revelan el Sí mismo a sí (distinguiendo naturalmente este tipo de revelación de aquella que está implicada en las *Grundbefindlichkeiten* de Heidegger) y revelan la identidad del sí mismo con el absoluto, su vida como igual a la vida divina. Si bien la desesperación en *La esencia* y la angustia en *Yo soy la verdad* cumplen la misma función, la segunda superaría la desesperación ya que ésta se encuentra vinculada —ya no con una revelación de lo absoluto como lo estaba en *La esencia*— sino con el estado de ilusión trascendental en el que se encuentra el ego y con el olvido de su condición de “Hijos de Dios”. Cf. Henry, *Yo soy la verdad*, 154. Sin embargo, algunas declaraciones de Henry sobre este punto parecerían estar en tensión con la tesis de Hanson. Por ejemplo: “En la desesperación, en el sufrimiento, en cada tonalidad de la existencia se revela, como lo que la revela a ella misma, lo absoluto. Lo absoluto presente en cada tonalidad como lo que la revela a ella misma es la esencia de esta tonalidad, es la afectividad. La revelación de lo absoluto dentro de cada tonalidad reside en la afectividad idéntica a lo absoluto mismo y se encuentra constituida por ella”. Henry, *EM*, 648 (858). Lipsitz también repara en esto: “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”. Lipsitz, *Eros y nacimiento*, 45. La naturaleza reveladora no es entonces prerrogativa de ninguna tonalidad en particular sino de toda y cada una. Sin desconocer entonces la evidencia textual en contra de la interpretación de Hanson, se toman la desesperación y la angustia como reveladoras en un sentido *eminente* por su presencia privilegiada a lo largo de todo el *corpus* henriano y por el valor hermenéutico innegable.

<sup>545</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 230-31.

<sup>546</sup> Henry, *EM*, 643 (852).

cuyo origen debe ser elucidado. También en el § 70 de *La esencia* encontramos una alusión explícita al concepto de carga o peso. Allí Henry sostiene que “en el sufrir el sentimiento se experimenta él mismo en su pasividad absoluta respecto de sí (...) y hace la experiencia de sí como entregado sin remedio a sí para ser lo que es, como cargado para siempre con el peso (*poids*) de su ser propio”<sup>547</sup>. Podemos plantear entonces el siguiente dilema, tan ignorado como esencial: o bien la existencia se siente como una carga porque no puede deshacerse de sí, o bien se experimenta originariamente como una carga y, por ende, intenta salir de sí, confirmando en el fracaso de ese intento una segunda carga. Deberíamos hablar, entonces, de una carga originaria y una carga existencial.

Si nos inclinamos por la primera opción del dilema, entonces lo que debemos explicitar es por qué la subjetividad quiere escapar de sí. Se podría responder que es definitorio del sujeto tender a la conquista de su autonomía y que, como parte de esa intención, busca romper la pasividad ontológica originaria que lo ata a sí. En otras palabras, la posesión de sus poderes incluye también el poder de determinar el origen de su propia existencia. Pero en esa tarea el yo fracasa estrepitosamente, en tanto y en cuanto su existencia no fue querida por él, en cuanto es la relación consigo que fue puesta por otro. Pero esta definición parece reinstaurar una definición moderna del sujeto soberano, en todo extraña al proyecto henriano. Sin embargo, otra perspectiva se abre si ella es leída a la luz de la tesis presente en *Yo soy la verdad*, según la cual el yo no es más que una ilusión, producto del ocultamiento e invisibilidad de la esencia de sus poderes. El “Yo puedo” no reconoce la fuente pasiva de su libertad y ejerce así sus actos creyendo que provienen de una voluntad autodeterminada. Tomemos como apoyo de esta dirección el siguiente extracto de *Voir l’invisible*:

Efectivamente, ¿cómo podría saber qué es un peso (*poids*) independientemente de la experiencia que tengo de él, del esfuerzo que hago para levantarlo y de la pena inherente a tal esfuerzo? Finalmente, *el peso es el peso de la vida*, es la experiencia (*épreuve*) que ella hace de sí misma, la manera en la que, totalmente pasiva con respecto a lo que ella es cada vez, incapaz de separarse de sí o de escapar de lo que su ser tiene de opresivo, ella sufre (*subit*) esta experiencia en un sufrir (*subir*) más

<sup>547</sup> Henry, 625 (827).

fuerte que toda libertad y en el sufrimiento (*souffrance*) de este sufrir (*subir*). Nociones tan simples y tan corrientes como peso (*poids*), densidad, presión (*contrainte*), gravedad o a la inversa, ligereza, ascenso, flexibilidad, felicidad, libertad remiten a este “fardo de la existencia” (*fardeau de l'existence*) idéntica a la esencia de la subjetividad<sup>548</sup>.

En consecuencia, la existencia se revela como un peso en función del esfuerzo que hago para “levantarla”, y se revela como la carga más pesada en tanto no puede nunca ser “levantada”, esto es, apropiada. Si se atiende también a la elección de los términos en francés se puede advertir la siguiente distinción: mientras que “*subir*” alude al “soportar” la carga, la “*souffrance*” se entiende como el esfuerzo frustrado del ego de marcharse de sí, lo que revela la carga soportada.

El segundo “cuerno” del dilema pone en primer plano la carga originaria. Pero, ¿de dónde proviene esa carga o esa desesperación interior que está en el seno mismo de la estructura fenomenológica de la inmanencia? Para entender esto se puede apelar a las páginas de *Yo soy la verdad* en donde se describe la angustia como la afección del ego por un contenido que no proviene de sí, es decir, la vida. Aquí la carga es la vida en sí misma y, por lo tanto, la angustia puede resumirse como la “desgracia de haber nacido”<sup>549</sup>. Hasta aquí la carga se vincula con el sufrir intrínseco a las tonalidades fundamentales de la desesperación y la angustia —en un primer sentido—. Distinto parece ser el escenario en *Encarnación*. Allí, Henry no sólo se extiende más en los análisis sobre la angustia, dedicándole varias líneas al examen de la filosofía kierkegaardiana en tanto tal, sino que además adopta una nueva característica de la angustia, la cual en los escritos anteriores había pasado desapercibida, a saber: su vínculo con la posibilidad.

Mientras que hasta aquí la angustia (y antes la desesperación) mentaban fundamentalmente la impotencia y pasividad originarias en las que yace la afectividad, la angustia se encuentra ahora en una vinculación profunda con la posibilidad de poder, es decir, con la vida como fuente abundante e inagotable de todas las capacidades y poderes efectivos. Henry toma además la relación entre la inmanencia de la pura posibilidad y el estado de inocencia del hombre, en el cual se

<sup>548</sup> Michel Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky* (Paris: Presses universitaires de France, 2005), 106-7.

<sup>549</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 239.

sabe anclado en un mar de posibilidades pero no puede, por faltarle la facultad de juzgar que recibe en el estado de caído, llevar ninguna posibilidad a la acción<sup>550</sup>. En este contexto de análisis, Henry escribe:

Al no saber nada de lo que puede, la posibilidad de poder se exagera, la angustia penetra la inocencia por completo. Le confiere el pathos que le es propio, esa mezcla de atracción y repulsión frente a lo desconocido, ese estado inestable en virtud del cual, no siendo culpable porque todavía no ha hecho nada y no sabe nada de lo que puede hacer —nada del bien ni del mal, se encuentra ya invadida por la posibilidad de hacerlo, sometida a ella, sumergida por la angustia de esta «libertad vertiginosa»<sup>551</sup>.

En consecuencia, parece tener lugar un desplazamiento desde la prioridad ontológica de la impotencia, caracterizada como desesperación o meramente sufrimiento en *La esencia*, hacia la preeminencia de la libertad, de la amplitud infinita y vertiginosa del poder de la vida, “que le es conferida al individuo en el proceso mismo de su generación en la Vida absoluta en calidad de Sí trascendental, al que le es consustancial, de este modo, su libertad”<sup>552</sup>. ¿Será, por lo tanto, que la dupla sufrimiento-goce supone entonces una tonalidad afectiva aun más originaria recién dada a revelar cuando se entiende la relación entre Vida absoluta y viviente y que, por consiguiente, la “carga” no es ahora sentida como impotencia sino como libertad? Si bien en *Yo soy la verdad* no se aborda la angustia en los términos en los que aparece en *Encarnación*, sí se desarrolla una tesis que respalda lo que más tarde será explicitado como una libertad angustiante:

(...) la transformación de la carga más pesada en la más ligera, la transustanciación mágica del mayor sufrimiento en la ebriedad del amor sin límites, todo ello no acontece sino en aquel en quien —a imagen de Cristo— la auto-afección de la Vida absoluta ha sustituido a la auto-afección del simple viviente dado a sí mismo sin haberlo querido, en la auto-afección de esta Vida absoluta y sin embargo por ella.

<sup>550</sup> Se siguió para estos análisis lo sugerido por Garrido Maturano en: Ángel Garrido Maturano, «Un ancla en la nada. Interpretación de la lectura de M. Henry del concepto de angustia de S. Kierkegaard», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 65 (2015): 107-18.

<sup>551</sup> Henry, *Encarnación*, 251.

<sup>552</sup> Henry, 253.



Todo eso no acontece sino en aquel que viviendo su condición de Hijo y no siendo nada más que esto, experimentándose a sí mismo en la experiencia de la vida infinita y viviendo de esta experiencia, nazca por segunda vez regenerado en la segunda vida<sup>553</sup>.

La alusión a la transformación de la carga más pesada en la más liviana, junto con el paso de la desesperación a la angustia como posibilidad, nos da indicios para disolver el dilema y nos permite afirmar que aquél no es más que la expresión de la duplicidad que caracteriza el planteo henriano en general. Por un lado, desde la perspectiva existencial del viviente, éste vive esencialmente en la desesperación resultado de su incapacidad de desembarazarse de sí. Por otro lado, desde la perspectiva de la Vida que se descubre como el fondo del viviente o del viviente que supera por medio de la angustia el olvido de la Vida, lo que es primero es la hiperpotencia originaria de la libertad. Por eso, la libertad que el ego desempeña en su ilusión trascendental no es una deformación, sino parte de la teleología de la vida, cuyos desarrollos, como ya lo dijimos, son los mismos que posibilitan el retorno del hijo a la Vida absoluta.

### § 33. De la pasividad como no-libertad a la pasividad como hiper-potencia

Volvamos de nuevo, y por última vez en el desarrollo de esta investigación, al concepto rector elegido, la pasividad. Vimos que ahora pueden distinguirse dos significados diferentes de tal concepto, los cuales a la vez se reorganizan de manera acorde a la relación del viviente con la Vida absoluta. La pasividad con respecto a la Vida o pasividad del *moi* alude al modo en que el viviente recibe la vida. La pasividad del *Je*, en cambio, remite a la relación del viviente consigo mismo y en ese sentido, está ligada a la no-libertad.

Ahora bien, en ambos casos la pasividad denota una cierta impotencia. Pero, mientras que en la filosofía temprana de Henry, tal impotencia implica un no-poder radical, es decir, la no-libertad que da forma a la afectividad, de acuerdo con los análisis posteriores a los noventa, y particularmente, con los resultados extraídos

<sup>553</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 241.

de *Encarnación* explicitados en el párrafo anterior, la impotencia que describe la pasividad del *moi* es equivalente al goce más puro de la vida. Lo que se le da pasivamente al ego es su “poder poder”, de modo que tal pasividad no se siente originariamente como no-libertad o como sufrimiento, sino como la más radical y absoluta potencia. En este sentido, Henry escribe en *Yo soy la verdad*:

*Aquello a cuyo respecto el Yo no tiene ningún poder, lo que le es otorgado sin su intervención, es el hecho de que cada uno de esos poderes esté a disposición del Yo, en su posesión, y ello porque, coincidiendo con ellos, ese yo puede ejercerlos cuando y tantas veces como quiera. De este modo, a cada uno de los poderes que él dice que son suyos y como la condición misma de su ejercicio se opone radicalmente un no poder. Ese no-poder es mucho más decisivo que el poder que hace posible. Es la impotencia absoluta del Yo respecto al hecho de hallarse en posesión de ese poder, con capacidad de ejercerlo. El Yo sólo está en posesión de ese poder, con capacidad de ejercerlo, porque le es dado<sup>554</sup>.*

Por lo tanto, se puede realizar la siguiente distinción: la pasividad en sentido fuerte es pasividad con respecto a la potencia mientras que la pasividad en sentido débil lo es con respecto a la impotencia, la no-libertad. Pero es constante para Henry el hecho de que el no-poder antecede al poder. Sin embargo, el escenario aquí es muy otro, dado que la radical impotencia del ego esconde la potencia y la libertad de la acción que la vida le da. La articulación entre la pasividad como impotencia y la pasividad como potencia consiste en uno de los descubrimientos capitales de este trabajo de investigación. Mientras que en *La esencia*, el fundamento fenomenológico de la subjetividad era la radical impotencia y la no-libertad de la afectividad, en la última filosofía se pone en cuestión qué es precisamente lo que se encuentra a la base de la no-libertad, lo cual completa el proyecto de una “arqueología del Sí”. La Archi-carne o la Archi-Pasibilidad contienen la posibilidad de la auto-afección absoluta: ese es el Hiper-poder de la vida que hereda el viviente.

Si proseguimos con el análisis podemos también señalar lo siguiente:

La pasividad del ego con respecto de sí es la misma pasividad que la vida con respecto de sí. Es el pathos de lo que, experienciándose a sí mismo, experiencia la

<sup>554</sup> Henry, 160.

experiencia de sí de la vida de tal manera que su pasividad radical con respecto a sí es la pasividad radical con respecto a la vida, la pasividad radical con respecto a sí devenida, en su ipseización y en la singularidad de ésta, la pasividad del ego con respecto a sí mismo<sup>555</sup>.

La identificación entre los dos tipos de pasividad no entorpece nuestra interpretación, sino que la confirma y nos ofrece una mayor precisión sobre el concepto de carga. La Vida es la Hiper-potencia y lo que me es dado en el constante proceso de engendramiento es esa misma potencia, una y otra vez, de modo que el *moi* guarda en su esencia originaria una “carga liviana”. Se puede objetar que la “carga liviana” es en lo que se transforma la “carga pesada” en el segundo nacimiento y que, por lo tanto, no define al ego en tanto tal. Ante esto sólo se puede responder lo que ya se señaló: en el segundo nacimiento el ego no hace sino volver a la Vida que lo engendró.

De esto se puede concluir que la “carga pesada”, la insostenible y aplastante experiencia de estar continuamente dado a sí, y estarlo de tal modo que su eternidad sólo puede ser interrumpida por la muerte, es un fardo o un peso *porque*, en su origen, en la profundidad del instante es la más pura liviandad y goce de sí. Por eso escribe Henry:

La diferencia entre la Vida absoluta que se da a sí misma en el hiper-poder de su auto-generación y la vida del ego dado a sí mismo sin haberlo querido, ya siempre dado a sí mismo sin haber tenido nunca ese poder de darse a sí, y por tanto de auto-engendrarse, esa diferencia es una diferencia *patética*. El hiper-poder de la una es una ebriedad, el no-poder de la otra un sentimiento de impotencia. Por tanto, cuando el ego está afectado por un contenido que no ha puesto él mismo, ese contenido es una carga —pesada de llevar para cualquier vida surgida de un nacimiento y que de este modo no ha brotado en ella de sí misma—<sup>556</sup>.

No obstante, en este fragmento y en la obra henriana en general queda obstruida la verdadera fuente de la carga, el verdadero movimiento que lleva de la

<sup>555</sup> Henry, «Phénoménologie de la naissance», 312.

<sup>556</sup> Henry, *Yo soy la verdad*, 239. El subrayado es nuestro.

ebriedad a la impotencia. Es como si Henry hubiese alcanzado a vislumbrar apenas algunas aristas del problema, sin poder hacer más que repetir lo ya sostenido: el hombre sufre porque no se puso a él mismo allí. Pero volvemos a interrogarnos, ¿por qué aquello sería una fuente de sufrimiento? ¿Cuál es la extraña asociación que se hace cuando se afirma que el ego, *de manera esencial*, desea conquistar todos sus poderes, incluso el darse a sí mismo el poder de poder? ¿Qué otra respuesta podría darse sino la que señala que el ego no sufre por la carencia de potencia sino por la abundancia de potencia que lo colma? A eso se refería Kierkegaard cuando nos hablaba de la «vertiginosa libertad». El ego es vida, no es nada separado de la Vida absoluta y esto en sentido radical. El *moi* que tiñe todos los rincones de la subjetividad con su potencia originaria corre, a pesar de todo, la suerte de la finitud y de lo siempre «ya» ahí de la afectividad y del sentimiento, tal y como esto fue entendido en los análisis de *La esencia*. En consecuencia, la auto-afección débil se define no como la falta de poder, sino como el poder que desespera en y de sí mismo por no poder realizarse con toda la libertad que le fue asignada gracias a su lazo con lo Absoluto. Dicho de otra manera, en el nivel más originario del *moi*, antes de que éste se traiga a sí mismo en la pasibilidad que le muestra su debilidad, no existe el sufrir.

## Conclusión

Aquí retomaremos los análisis desplegados y ofreceremos las conclusiones finales de la investigación. En el primer capítulo, perteneciente a la primera sección, titulada “La pasividad como impotencia”, se describieron de manera general las diferentes perspectivas que moldean la reflexión henriana. Se establecieron las principales coordenadas para reflexionar en torno a la relación entre la pretendida pureza del objeto fenomenológico y la supeditación de éste a la mirada de la reflexión que lo descubre. En ese sentido, Henry emprende un camino complejo en busca del aparecer más puro e incondicionado y de aquellos modos que permitan dar con él. Pero, si el fundamento de la fenomenalidad ha de ser realmente incondicionado, entonces no puede estar sujeto a ninguna mediación. La radicalidad de su pensamiento fuerza a Henry a redefinir continuamente el eje de sus investigaciones, procurando ir siempre un paso adelantado con respecto a la luz de la intencionalidad que todo lo objetiva.

En el segundo capítulo se definió el significado de la pasividad durante el primer período de la fenomenología henriana. Se comenzó por definir los lineamientos más relevantes del diálogo que entabla Henry con otras concepciones sobre la pasividad. En primer lugar, se analizó el profundo cuestionamiento de Henry al filósofo al cual le debe una parte importante de su pensamiento: Maine de Biran. Para el autor de *La esencia*, la estricta identificación que éste hace entre el cuerpo subjetivo y el esfuerzo, conduce a la indeterminación de fenómenos que no

implican propiamente un esfuerzo. Los fenómenos de la imaginación, la sensibilidad y la afectividad quedan destinados a un estrato no desarrollado de la subjetividad y se los expulsa al plano de lo extraño. En segundo lugar, se evaluó la recepción que hace Henry de los análisis husserlianos de la pasividad. En ese marco, se destacó la reticencia del filósofo francés a otorgarle a la pasividad una forma intencional y sintética. En tercer lugar, se presentaron las críticas que Henry dirige a la filosofía de Merleau-Ponty. Aquél le objeta a éste no sólo el haber situado a la pasividad en un nivel inferior a la actividad, sino también el haber cubierto bajo un manto de opacidad e impersonalidad la pasividad que define el cuerpo habitual y, consecuentemente, desvincularla de la ipseidad del ego. Ante ese escenario, Henry radicaliza la pasividad, colocándola en el fondo mismo de la subjetividad y dándole a ella la forma inmanente y auto-afectiva de la no-libertad ontológica. Ésta, entendida como la más radical impotencia del ego con respecto a sí mismo, define su aparecer y explica en qué consiste la auto-afección. Una verdadera identidad entre lo que afecta y lo afectado sólo puede darse en la esencia de la revelación, la cual, al carecer de la posibilidad de escaparse de sí, se da a sí misma en un *pathos* inquebrantable y sufriendo el peso insoportable de estar siempre atada a sí. Hacia el final del capítulo se presentó la discusión en torno al lugar de la trascendencia en la filosofía henriana y se intentó saldar el debate remarcando que la relación entre trascendencia e inmanencia no es de oposición sino de fundación de la primera en la segunda.

El tercer capítulo trató el concepto de afectividad en la fenomenología henriana, concepto en el cual se despliegan patentemente los preceptos y las virtudes de la fenomenología material. Ésta logra darle a la auto-afección su sustancia fenomenológica concreta a partir de la elucidación de la forma de la afectividad. En este contexto, se distinguieron dos sentidos diferentes de la afectividad: el primero es el que refiere a la forma pura del darse a sí mismo que está a la base de cualquier experiencia, mientras que el segundo sentido alude a la necesaria determinación de la afectividad como un sentimiento en particular. Toda experiencia, no importa cuál sea ella, se encuentra tonalizada, incluso las que están teñidas de la tonalidad gris de la neutralidad. En este marco, se presentó el sufrir como el sentimiento eidético y concreto, aquel que le da a toda afectividad la posibilidad de manifestarse, dado que se solapa perfectamente con la no-libertad,

entendida como pasividad. A continuación, se presentó la discusión que inicia Henry con otros enfoques fenomenológicos, sobre todo el husserliano. En este contexto, se pusieron en evidencia las diferencias y similitudes de las dos posturas, resaltando, en el caso de Henry, la independencia de los sentimientos con respecto al mundo y a cualquier referencia intencional. Por último, y en virtud de la radical impotencia que define la afectividad se subrayó la relación entre la revelación que tiene lugar en la afectividad y el absoluto como encadenamiento del sufrimiento y goce, lo que anticipa uno de los temas de la segunda sección de esta investigación, la temporalidad inmanente entendida como “historial del absoluto”.

En el cuarto capítulo, se profundizó en la teoría henriana de la subjetividad propiamente dicha y en la relación que ella mantiene con la temporalidad. El punto de partida de este capítulo fue que, según Henry, la afectividad no proviene del ego sino que lo funda como el sentirse a sí mismo del Sí. Se definió, en ese contexto, qué relación existe entre la ipseidad y el ego: la ipseidad entendida como la forma monádica que está presente en la afectividad es, para Henry, la forma de un ego, más precisamente, la forma de un ego humano. También se pudo advertir que la ipseidad obtiene su determinación de la singularidad que la vincula con lo absoluto (cuestión que tendrá pleno sentido a partir de la fenomenología henriana del cristianismo) pero en ningún caso de la particularización proveniente de elementos espaciales o temporales. Con respecto a la temporalidad, se hizo especial énfasis en la concepción henriana, según la cual, la temporalidad equivale a la apertura de la trascendencia (tesis que Henry elabora a partir de su recepción de Heidegger) y, por lo tanto, a la fractura de la auto-afección afectiva de la subjetividad. En consecuencia, la materia fenomenológica de la ipseidad no supone ni admite un despliegue temporal, lo cual se evidencia en el carácter inmediato que Henry le atribuye a la donación del ego.

En el capítulo quinto, el primero de la segunda sección, titulada “La pasividad en la potencia”, se dio paso a la caracterización del concepto de vida. En primer lugar, se realizó un examen genealógico del concepto de vida a partir de fines de la década del ochenta hasta culminar con la presentación propia de los escritos sobre el cristianismo. Este examen mostró una diferenciación creciente entre la vida y la subjetividad, inicialmente puestas en el mismo nivel de originariedad fenomenológica. Se comprobó además la importancia de la naturaleza productiva intrínseca a la vida tanto en lo referente a su relación con los vivientes como a la

generación de formas complejas en el terreno de lo práctico y de la cultura. Como parte de la ratificación del constante acrecentamiento de la potencia de la vida se presentó la tesis defendida por Grégori Jean, según la cual la fenomenología henriana encierra una suerte de vitalismo fenomenológico. Se apuntó al respecto que para Henry la vida tiene como carácter definitorio su realización en singularidades y que pensarla como una fuerza habilita la interpretación indeseada de que la vida es una suerte de fuerza anónima. Con todo, se adoptó como hipótesis válida la perspectiva de que la vida es una suerte de “fuerza pasiva” o de excedencia que funda fenomenológicamente la potencia de los vivientes forzando a éstos a exceder la quietud de la esencia inmanente de la vida. La fenomenología henriana de la vida conduce finalmente a la comprensión de la Vida absoluta como Dios, el cual es más que los vivientes y los funda. Esto puso en el centro del escenario la relación entre fenomenología y teología. En el marco de ese debate se argumentó que si bien la adopción por parte de Henry del vocabulario y los principios cristianos es innegable y puede ser tema de una discusión en torno al carácter metafísico de la fenomenología henriana, esa cuestión no es la esencial. Lo que es preciso evaluar, de acuerdo con nuestro punto de vista, es la profundización de la fenomenología de la subjetividad que Henry ya había elaborado en *La esencia*.

En el capítulo sexto se desplegó la teoría henriana del nacimiento trascendental. Se enfatizó en que este nacimiento no puede ser entendido como un aparecer en el mundo sino que forma parte de la autogeneración de la Vida y que, por lo tanto, es anterior al mundo. Para elucidar este proceso de engendramiento se apeló a la filosofía de Meister Eckhart, de quien Henry se nutre en múltiples aspectos. Principalmente, a partir de la concepción del engendramiento del Verbo en el alma del hombre, se pudo explicar en qué consiste el nacer *en* la vida y *a partir de* la vida que Henry describe. La vida, dice Henry siguiendo a Eckhart, se auto-engendra como mí mismo y me engendra como a ella misma. Fue fundamental para entender ese proceso precisar el lugar de la mediación del Primer Viviente o Cristo. Cuando la Vida se engendra en mí, singularizándose, sólo lo hace en tanto y en cuanto tiene en ella desde el comienzo una Ipseidad originaria, una Archi-Ipseidad. La co-pertenencia y la relación de reversibilidad que existe entre la Vida y la Archi-Ipseidad se distinguen, simultáneamente, del vínculo que une al viviente con la Vida, según el cual la Vida es un “Antes absoluto”. Entonces, si la Vida es la fuente



originaria y me engendra por su misma potencia, yo estoy ante ella de manera totalmente pasiva y no puedo refrenar tal nacer. Esta situación define a la subjetividad, en su estrato más elemental, como una subjetividad en acusativo, como un objeto del movimiento de la Vida, como un *moi*. En este sentido, se pudo distinguir la pasividad del *moi* que es la pasividad del viviente con respecto a la Vida de la pasividad del *Je* que es la pasividad del viviente con respecto a sí mismo. También se abordó la distinción entre un sentido fuerte y un sentido débil de auto-afección. Mientras que el primero alude al hecho de la Vida que se afecta a sí misma en la medida en que ella se puso a sí misma, la auto-afección en sentido débil alude a los vivientes que no se dieron a sí mismos la condición de la auto-afección, sino que ellos son, más bien, auto-afectados. Pero, en la medida en que son pasivos ante la Vida, los vivientes también reciben el poder que la colma y, apropiándose de él, se toman como el origen de tal poder en una ilusión trascendental. En esa dirección escribe Henry lo siguiente:

(...) es precisamente porque la donación de la vida es real y efectiva, porque la vida se da totalmente y de modo exclusivo, *porque su don es la auto-donación en la que todo poder se recibe a sí mismo y se halla desde entonces investido de sí mismo*, por lo que el «yo puedo» ha llegado a olvidar ese don, el más original de la vida. Aquí se cumple *fenomenológicamente* la inversión de la que hemos hablado, la inversión de la impotencia en potencia: el hecho de que el no-poder de todo poder con respecto a sí mismo se convierte en la prueba constante e irrefutable de su libre ejercicio<sup>557</sup>.

En el capítulo siete se abordó el problema de la temporalidad inmanente. Durante el primer período de la filosofía de Henry, éste cuestionó la posibilidad de atribuirle un tiempo a la subjetividad. Sin embargo, gracias a la publicación de las notas preparatorias a *La esencia*, pudimos comprobar que Henry había trazado tempranamente algunas coordenadas posibles para pensar esta cuestión. Sin embargo, esa primera intuición, no del todo desarrollada, recién pudo ser expresada hacia la década del noventa de modo más completo, tomando como concepto rector para ello la noción de nacimiento trascendental. Henry se vale, por un lado, del pensamiento de Eckhart, quien describe la realidad divina como un presente eterno

<sup>557</sup> Henry, *Encarnación*, 241.

en el cual todos los presentes dispersos coinciden. Por lo tanto, lo Absoluto, en tanto engendra el viviente en un movimiento inmanente y no como una creación trascendente, se encuentra continuamente a la base de todos los “ahoras” que se suceden temporalmente. Por otro lado, Henry también apela a lo postulado por Søren Kierkegaard, el cual plantea la necesidad de trazar una síntesis dinámica de lo eterno y lo temporal por medio del instante. La concentración de la eternidad en el instante fue entendida como el engendramiento, en la Vida, del Primer Viviente. Pero, en tanto los vivientes también son engendrados de manera trascendental, ellos realizan plenamente la auto-temporalización de la Vida. La temporalidad inmanente del ego toma ese continuo pasaje de lo eterno al instante en su interior, lo cual permite pensar el presente del viviente de manera auténtica, es decir, como experienciable pero ajeno a su continuo desvanecimiento o a su interrupción artificial ejecutada por la intencionalidad. Esto implica que el “presente del viviente” es un presente anclado en la posibilidad fenomenológica concreta de donación que sólo la Vida, con “toda” su eternidad, puede proporcionarle y sin la cual, el vivir se parecería más a una experiencia intermitente y anónima. En este sentido el presente del viviente es un “presente viviente”, tomando este concepto en un sentido husserliano, pero aclarando, sin embargo, que en la filosofía henriana su carácter fluyente se debilita y es reemplazado por la lógica de la eterna repetibilidad proveniente de la teoría kierkegaardiana. En otras palabras, el presente del ego viviente sólo puede ser pensado propiamente si encierra el constante pasaje de la eternidad en el instante y del instante en la eternidad. El dinamismo de la síntesis kierkegaardiana fue completado por la dirección de la temporalidad hacia la eternidad que se realiza en el instante de la voluntad, entendido desde la perspectiva kairológica desarrollada por Heidegger a propósito de las epístolas de San Pablo.

En el último capítulo se tematizó finalmente uno de los aspectos centrales de la hipótesis que se planteó al comienzo: que la última filosofía de Henry propone una reelaboración de la estructura de la subjetividad con respecto a su presentación en la filosofía temprana del autor. Al comienzo del capítulo, se subrayó el interés expresado por el mismo Henry en fundar una “verdadera arqueología del Sí mismo” o, como también lo expresa, una “arqueología de la carne”. ¿Pero qué significa exactamente esto? De acuerdo con la lógica de las dos modalidades de la pasividad, el estrato más básico, el lugar en el que se da la Vida absoluta es el *moi* o la carne y

se corresponde con la pasividad entendida como potencia, es decir, la pasividad con respecto a la vida. En ese estrato se da plenamente la actividad de la vida en su primer aparecer subjetivo. Esta pasividad, la pasividad del *moi*, se distingue de la del *Je*. Si bien el *Je* o “Yo puedo” es parte del *moi*, éste implica ya un apoderamiento de los poderes que no provienen de él en tanto tal. En este segundo estrato, se realiza la pasividad como no-libertad, como impotencia, pues el viviente se revela preso de su potencia y sufre ante el hecho de que ella lo colma de posibilidades de las cuales sólo puede apropiarse de manera limitada. Pero lo que soporta el *moi* es una carga liviana, revelada en la aparición originaria de la subjetividad, es decir, el *moi*. El ego de la ilusión trascendental, al cual situamos en un nivel ulterior al del *Je*, ocupa un lugar ambiguo: a pesar de que el ego ilusorio supone el ocultamiento de la vida e ignora la pasividad que lo funda, él contiene de manera plena la pura potencia que la vida deposita en los vivientes, pues sin ella no podría desarrollarse y disponer libremente de sus poderes. Por lo tanto, a pesar de que el ego de la ilusión trascendental no sabe de la fuente de la vida que lo hace fenomenológicamente posible, no puede no estar dado a sí pasivamente en su carne originaria, es decir, tiene que ser, primero, un *moi*. En esta línea se comprueba también la validez de la tesis, según la cual la vida es una excedencia, que habíamos extraído de la lectura que lleva adelante Jean. El ego se vuelca hacia la trascendencia porque la vida que lo atraviesa es en sí misma una potencia explosiva, la cual, en el caso del ego, implica su propia superación, es decir, la separación del ego de la vida en formas de acción espontáneas e independientes.

¿Cuáles son entonces las conclusiones que se derivan de estas indagaciones y que pueden confirmar la hipótesis sostenida en esta tesis, según la cual en los últimos trabajos de Michel Henry tiene lugar una profundización de la estructura subjetiva? En primera instancia, hay que atender a lo siguiente: la pasibilidad del *moi*, esto es, el ser susceptible de afectarse a sí mismo antecede y funda la no-libertad. En *La esencia* se aseguraba la pertenencia de la no-libertad a la pasividad ontológica originaria pero dejaba en la oscuridad qué era lo que garantizaba la plenitud de cada vivencia, es decir, el hecho mismo de que cada vivencia pueda darse a sí misma en el seno de la afectividad. Dicho de otro modo, la ipseidad se encontraba remitida a la afectividad como su lugar de revelación pero la afectividad descansaba sobre una indeterminación en lo que refiere a su posibilidad de auto-afección. A

partir de *Yo soy la verdad*, la afectividad, esto es, el sentirse-a-sí-mismo del Sí, se apoya en la Archi-pasibilidad de la vida, como la posibilidad de traerse a sí mismo. Por eso, Henry declara en una entrevista que: “lo que yo había llamado tonalidades ontológicas en *La esencia*; ahora las enunciaría de otro modo, hablaría de estructuras fenomenológicas”<sup>558</sup>. Si lo que entonces se denominaba no-libertad, mentando con ello la esencia misma de la revelación, este nuevo aspecto de la Ipseidad de la Vida en el viviente da un paso más, explicando cómo una auto-afección tiene lugar.

En segundo lugar, hay, desde nuestra perspectiva, una clara tendencia de Henry por admitir una cierta porosidad o un cierto principio de alteridad en el seno de la inmanencia. Si en *La esencia* el interrogante central era de qué manera la inmanencia pura de la revelación podía acceder a la trascendencia, aquí la pregunta es más bien la contraria: hasta qué punto la vida, es decir, la trascendencia, no está desde un principio rasgando la inmanencia. En este sentido, Henry afirma:

Yo creo que hay una alteridad fundamental en la vida. Le egología está superada en la medida en que hay una nacimiento trascendental del ego. Yo no parto pues más del *ego cogito*, como Descartes, sino que sostengo que el ego fue traído a sí mismo. Es la teoría de la ipseidad: la ipseidad no es para nada una egología, no podemos confundir ipseidad con ego, porque el ego no es un ego sino sobre el fondo de una ipseidad que lo da a sí mismo (...) Dicho de otro modo, no hay ni ego ni *moi* sino por una ipseidad fundamental que es el Sí, y que es el Sí de la vida<sup>559</sup>.

La convicción de que el ego no es su propio origen sino que tiene detrás de sí una estructura fundamental que coincide con el despliegue fenomenológico de la vida y de su ipseidad esencial es uno de los hilos conductores de los últimos trabajos del filósofo francés. Esto se evidencia con fuerza en las características de la temporalidad inmanente. El tipo de temporalidad que Henry le atribuye a la subjetividad en su filosofía tardía no puede ser comprendida si no se tiene en cuenta la síntesis entre la eternidad de la Vida y la Primera Ipseidad que el viviente recibe pasivamente en su engendramiento trascendental.

<sup>558</sup> Henry, *Phénoménologie de la vie*, IV: Sur l'éthique et la religion:227.

<sup>559</sup> Henry, «Art et phénoménologie de la vie», 300.

En tercer lugar, se pudo observar una resignificación del concepto de carga y sufrimiento que, a la vez, contribuye a aclarar el concepto de no-libertad presente en el primer período de la filosofía de Henry. Ciertamente, la sensación que todo ego tiene de estar constantemente atado a sí sin poder escapar de ese lazo es un dato fenomenológico. También es un dato fenomenológico que ese lazo irrompible sea una fardo. Pero tal dato fenomenológico se encuentra ahora fundamentado: la carga que se experimenta a cada instante se funda en la duplicidad del aparecer del ego henriano. Por un lado, éste detenta un núcleo puro en el cual se dan de manera plena todos los poderes de la vida. Pero, por el otro lado, el ego también deviene siempre concreto y limitado. Es en este plano de la limitación que se puede inscribir la carga pesada, es decir, el sufrimiento ante la imposibilidad del ego de poner en acto la potencia que pasivamente le otorgó la vida.

## Bibliografía

### Textos de Michel Henry

- Henry, Michel. «À propos de Kierkegaard et Heidegger». En *Michel Henry*, editado por Jean-Marie Brohm y Jean Leclercq. Lausanne [Suiza]: Editions de L'Age d'homme, 2009.
- . «Art et phénoménologie de la vie». En *Phénoménologie de la vie*, Vol. III: De l'art et du politique. Paris: Presses universitaires de France, 2004.
- . *Auto-donation: Entretiens et conférences*. 2. ed. Prétentaine. Paris: Beauchesne, 2004.
- . *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*. Lausanne: Editions de L'Age d'homme, 2008.
- . *Encarnación: una filosofía de la carne*. Traducido por Javier Teira, Gorka Fernández, y Roberto Ranz. Salamanca: Sígueme, 2001.
- . *Entretiens*. Paris: Sulliver, 2005.
- . *Fenomenología material*. Traducido por Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- . *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Traducido por Juan Gallo Reyzábal. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- . *Genealogía del psicoanálisis: el comienzo perdido*. Traducido por Miguel García-Baró López. Madrid: Síntesis, 2002.
- . *La barbarie*. Traducido por Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Caparrós Editores, 1996.
- . «La critique du sujet». En *Phénoménologie de la vie*, Vol. II: De la subjectivité. Paris: Presses universitaires de France, 2003.

- . *La esencia de la manifestación*. Traducido por Miguel García-Baró López y Mercedes Huarte Luxán. Salamanca: Sígueme, 2015.
- . *L'essence de la manifestation*. Paris : Presses univesitaires de France, 2011.
- . «La question de la vie et de la culture dans la perspective d'une phénoménologie radicale». En *Phénoménologie de la vie*, Vol. IV: Sur l'éthique et la religion. Paris: Presses universitaires de France, 2004.
- . «Le christianisme: une approche phénoménologique». En *Phénoménologie de la vie*, Vol. IV: Sur l'éthique et la religion. Paris: Presses universitaires de France, 2004.
- . «Le concept d'âme a-t-il un sens?» En *Philosophie de la vie*, Vol. I: De la phénoménologie. Paris: Presses universitaires de France, 2003.
- . «Le concept de l'être comme production». En *Phénoménologie de la vie*, Vol. III: De l'art et du politique. Paris: Presses universitaires de France, 2004.
- . «Le temps phénoménologique et le présent vivant». En *Auto-donation. Entretiens et conférences*, editado por Magali Uhl. Paris: Beauchesne, 2004.
- . *Marx*. Vol. I: Una filosofía de la realidad. Buenos Aires: La Cebra, 2011.
- . «Notes préparatoires à L'essence de la manifestation: la subjectivité». *Revue internationale Michel Henry*, n.º 3 (2012).
- . *Palabras de Cristo*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- . «Phénoménologie de la naissance». *Alter* 2 (1994).
- . *Phénoménologie de la vie*. Vol. IV: Sur l'éthique et la religion. Paris: Presses universitaires de France, 2004.
- . «Phénoménologie matérielle et langage (ou: pathos et langage)». En *Michel Henry, l'épreuve de la vie. Actes du Colloque de Cerisy 1996*, editado por Alain David y Jean Greisch, 15-37. Paris: Les éditions du Cerf, 2001.

- . «Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir». En *Phénoménologie de la vie*, Vol. I: De la phénoménologie. Paris: Presses universitaires de France, 2003.
- . «Quatre principes de la phénoménologie». En *Phénoménologie de la vie*, Vol. I: De la phénoménologie. Paris: Presses universitaires de France, 2003.
- . «Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?» En *Phénoménologie de la vie*, Vol. I: De la phénoménologie. Paris: Presses universitaires de France, 2003.
- . *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Paris: Presses universitaires de France, 2005.
- . *Yo soy la verdad. Para una fenomenología del cristianismo*. Traducido por Javier Teira. Ediciones Sígueme: Salamanca, 2004.

### Otras fuentes

- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977.
- . *Oeuvres de Descartes*. Editado por Charles Adam y Paul Tannery. Vol. I: Correspondance. Paris: Léopold Cerf, 1897.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Traducido por Jorge Uscatescu. México: Fondo de cultura económica; Ediciones Siruela, 2006.
- . *Kant y el problema de la metafísica*. Traducido por Gred Ibscher Roth. México D. F.: Fondo de cultura económica, 1996.
- . *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- . *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducido por Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006.



- . *Seminare*. Gesamtausgabe 15. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.
- . *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Traducido por José Gaos y Antonio Ziri6n Quijano. M6xico: Fondo de cultura econ6mica, 2013.
- . *Investigaciones l6gicas*. Traducido por Manuel Garc3a Morente y Jos6 Gaos. Vol. 2. Madrid: Alianza, 2009.
- . *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducido por Agust3n Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002.
- . *Meditaciones cartesianas*. Traducido por Jos6 Gaos y Miguel Garc3a Bar6. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica, 2005.
- . *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. Editado por Iso Kern. Gesammelte Werke – Husserliana. Vol XV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- . *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. Editado por Ullrich Melle. Gesammelte Werke – Husserliana. Vol. XXVIII. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- . *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*. Editado por T. Nenon y H. R Sepp. Gesammelte Werke – Husserliana. Vol. XXVII. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1988.

- . *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Editado por Rochus Sowa. Gesammelte Werke – Husserliana. Vol XXXIX. New York: Springer, 2008.
- . *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Editado por Dieter Lohmar. Husserliana Materialien. Vol VIII New York: Springer, 2006
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducido por Mario Caimi. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2007.
- Kierkegaard, Søren. *El concepto de la angustia*. Traducido por José Luis L. Aranguren. 2da. edición. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.
- . *Tratado de la desesperación*. Traducido por Carlos Liacho. Buenos Aires: Montessor, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Maine de Biran, Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature. Oeuvres de Maine de Biran, VIII*. Paris: Félix Alcan, 1932.
- Marion, Jean-Luc. *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris: Vrin, 2012.
- . *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. 2. éd. Epiméthée. Paris: Presses Univ. de France, 2010.
- Marx, Karl. *Die Frühschriften*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1953.
- Meister Eckhart. *Deutsche Predigten und Traktate*. Editado por Friederich Schulze-Maizier. Leipzig: Insel, 1927.
- . *Deutsche Predigten und Traktate*. Editado por Josef Quint. München: Hanser, 1995.

Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Traducido por Jem Cabanes. Barcelona: Planeta Agotini, 1985.

———. *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2010.

Richir, Marc. «Intentionnalité et intersubjectivité». En *L'intentionnalité en question: Entre phénoménologie et recherches cognitives*, editado por Dominique Janicaud, 147-62. Paris: Vrin, 1995.

Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. México D. F.: Siglo XXI, 2006.

Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung einer ethischen Personalismus*. Gesammelte Werke 2. Bonn: Bouvier, 2000.

———. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Studienausgabe, 4. Auflage, unv. Nachdruck der 3. durchges. Aufl. 1980. Gesammelte Werke 8. Bonn: Bouvier, 2008.

### **Bibliografía secundaria**

Alweiss, Lilian. «The bifurcated subject». *International Journal of Philosophical Studies* 17, n.º 3 (2009): 415-34.

Bara Bancel, Silvia. «Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana.» *Ciencia Tomista* 135 (2008): 453-85.

———. *Teología mística alemana: estudio comparativo del «Libro de la Verdad» de Enrique Suso con el Maestro Eckhart*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Band 78. Münster: Aschendorff Verlag, 2015.

Barbaras, Renaud. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: J. Vrin, 2008.

- . *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris: J. Vrin, 1998.
- . *Métaphysique du sentiment*. Passages. Paris: Les éditions du Cerf, 2016.
- Bégout, Bruce. «Le sens du sensible. La question de la hylè dans la phénoménologie française». *Études phénoménologiques*, n.º 39-40 (2004): 33-69.
- Benoist, Jocelyn. «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.
- Bernet, Rudolf. «Christianity and Philosophy». *Continental Philosophy Review* 32 (1999): 325-42.
- . *La vie du sujet: recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1994.
- Bernet, Rudolf, Iso Kern, y Eduard Marbach. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston [Illinois]: Northwestern University Press, 1999.
- Biceaga, Victor. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Contributions to Phenomenology 60. Dordrecht; New York: Springer, 2010.
- Binetti, María José. «Tiempo y eternidad en el pensamiento kierkegaardiano». *Enfoques* 17, n.º 2 (2005): 109-22.
- Bozga, Adina. *The Exasperating Gift of Singularity: Husserl, Levinas, Henry*. Bucharest: ZetaBooks, 2012.
- Brohm, Jean-Marie, y Jean Leclercq, eds. *Michel Henry*. Lausanne [Suiza]: L'Âge d'homme, 2009.
- Cairns, Dorion. *Conversations with Husserl and Fink*. Phaenomenologica 66. The Hague: Nijhoff, 1976.

- Camilleri, Sylvain. «Phenomenology and Soteriology in the “Christian Trilogy” of Michel Henry». En *Michel Henry. The Affects of Thought*, editado por Jeffrey Hanson y Michael R. Kelly. London; New York: Continuum Studies, 2012.
- Capelle, Philippe. *Fenomenología francesa actual*. Colección Humanitas. San Martín [Provincia de Buenos Aires]: UNSAM Edita, 2009.
- Colette, Jacques. *Histoire et absolu: essai sur Kierkegaard*. Louvain la Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2014.
- Courtine, Jean-François. *Phénoménologie et théologie*. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1996.
- . «The Preliminary Conception of Phenomenology and of the Problematic of Truth in Being and Time». En *Martin Heidegger: Critical Assessments*, editado por Christopher E. Macann, I: Philosophy:68-93. London; New York: Routledge, 1992.
- Crockett, Clayton. «The Truth of Life: Michel Henry on Marx». En *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*, editado por Bruce Ellis Benson y Norman Wirzba, 168-77. Perspectives in continental philosophy. New York: Fordham University Press, 2010.
- De Libera, Alain. *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Madrid: Olañeta, 1999.
- Depraz, Natalie. «En quête d'une métaphysique phénoménologique: la référence henryenne à Maître Eckhart». En *Michel Henry, l'épreuve de la vie: actes du Colloque de Cerisy, 1996*, editado por Alain David y Jean Greisch, 255-80. La nuit surveillée. Paris: Cerf, 2001.
- . «Le statut de la réduction chez Michel Henry». En *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, editado por Jean-

- Michel Longneaux, 21-44. Namur [Bélgica]: Presses universitaires de Namur, 2000.
- Dufour-Kowalska, Gabrielle. *Michel Henry: passion et magnificence de la vie*. Paris: Beauchesne, 2003.
- . *Michel Henry, une philosophie de la vie et de la praxis*. Paris: J. Vrin, 1980.
- Faggin, Giuseppe. *Meister Eckhart y la mística medieval alemana*. Traducido por Elena Sella. Buenos Aires: Sudamericana, 1953.
- Falque, Emmanuel. «Y-a-t-il une chair sans corps?» En *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, editado por Philippe Capelle, 95-133. Paris: Cerf, 2004.
- Garrido Maturano, Ángel. «¿Fenomenología o gnosis? El límite fenomenológico del acceso a la relación religiosa en la filosofía del cristianismo de M. Henry». En *¿Dónde estás señor?: el acceso al fenómeno religioso en la filosofía fenomenológica, hermenéutica y existencial*, editado por Ángel Garrido Maturano, 49-66. Buenos Aires: Biblos, 2012.
- . «Un ancla en la nada. Interpretación de la lectura de M. Henry del concepto de angustia de S. Kierkegaard». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 65 (2015): 107-18.
- Gondek, Hans-Dieter, y László Tengelyi. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- Haar, Michel. *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Paris: Presses universitaires de France, 1999.
- Hanson, Jeffrey. «Phenomenology and Eschatology in Michel Henry». En *Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now*, editado por Neal DeRoo y John Panteleimon Manoussakis, 153-66. Ashgate new critical thinking in

- religion, theology, and biblical studies. Farnham, England; Burlington, VT: Ashgate, 2009.
- Held, Klaus. *Lebendige Gegenwart: die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Phaenomenologica 23. Dordrecht: Springer, 1966.
- Janicaud, Dominique. *La phénoménologie éclatée*. Tiré à part. Paris: Editions de l'Eclat, 1998.
- . *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Tiré à part. Combas: Editions de l'Eclat, 1991.
- Jean, Grégori. «De quelle matière parle, finalement, la phénoménologie matérielle?» En *Approches phénoménologiques de la matière*, de Pierre-Jean Renaudie y Claude Vishnu Spaak. Paris: Éditions du CNRS, 2018.
- . *Force et temps. Essai sur le «vitalisme phénoménologique» de Michel Henry*. Paris: Hermann, 2015.
- . «Habitude, effort et résistance: Une lecture du concept henryen de passivité». *Bulletin d'analyse phénoménologique* VIII, n.º 1 (2012): 455-77.
- . «La subjectivité, la vie, la mort». *Revue international Michel Henry*, n.º 3 (2012): 15-92.
- Laoureux, Sébastien. «De l'auto-affection à l'auto-affection. Remarques sur l'expérience d'autrui dans la phénoménologie de Michel Henry». *Alter* 7 (1999): 149-68.
- . *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Passages. Paris: Cerf, 2005.
- . «Von "Das Wesen der Erscheinung" zu "Ich bin die Wahrheit": Die Bezugnahme auf Meister Eckhart in der Phänomenologie Michel Henrys». En

- Erkenntnis und Mystik des Lebens*, editado por Rolf Kühn, 103-34. Freiburg im Breisgau/München: Karl Alber, 2008.
- Lavigne, Jean-François. «The Paradox and Limits of Michel Henry's Concept of Transcendence». *International Journal of Philosophical Studies* 17, n.º 3 (2009): 377-88.
- Lipsitz, Mario. *Eros y Nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2004.
- . «Sur Kant et le problème de la métaphysique dans L'essence de la manifestation». En *Michel Henry*, editado por Jean-Marie Brohm y Jean Leclercq, 281-90. Les Dossiers. Lausanne [Suiza]: L'Age d'homme, 2009.
- . «Vida y subjetividad: los Descartes de Michel Henry». *Tópicos*, n.º 14 (2006).
- Lotz, Christian. *From Affectivity to Subjectivity: Husserl's Phenomenology Revisited*. Basingstoke [England] ; New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Murakami, Haruki. *De qué hablo cuando hablo de correr*. Buenos Aires: Tusquets, 2011.
- Naville, Ernest. *Maine de Biran. Sa vie et ses pensées*. Paris: Joel Chebuliez, 1857.
- Osswald, Andrés M. *La fundamentación pasiva de la experiencia: Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Filosofía UC 03. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2016.
- Porée, Jérôme. «Le temps du souffrir: Remarques critiques sur la phénoménologie de Michel Henry». *Archives de Philosophie* 54, n.º 2 (1991): 213-40.
- Rabanaque, Luis Romás. «Percept, Feeling, Pragma: Some Static and Genetic Connections». En *Perception, Affectivity and Volition in Husserl's Phenomenology*, editado por Roberto Walton, Shigeru Taguchi, y Roberto Rubio, 21-33. *Phaenomenologica* 222. Cham: Springer, 2017.



- Ralón de Walton, Graciela. «La paradoja pasividad-espontaneidad en la filosofía de Merleau-Ponty». *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía* VI (2001): 113-28.
- Reaidy, Jean. *Naissance mystique et divinisation chez Maître Eckhart et Michel Henry*. Religions et spiritualité. Paris: L'Harmattan, 2015.
- Rivera, Joseph. *The Contemplative Self After Michel Henry: a Phenomenological Theology*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2015.
- Sebbah, François-David. «Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry et E. Lévinas des Leçons sur la conscience interne du temps». *Alter* 2 (1994): 245-59.
- . *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. 1re éd. Collection Bibliothèque du Collège international de philosophie. Paris: Presses universitaires de France, 2001.
- Seyler, Frédéric. *Barbarie ou culture: l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*. Philosophie en cours. Paris: Kimé, 2010.
- . «Michel Henry». Editado por Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2016, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/michel-henry/>>.
- Steinbock, Anthony. «The problem of forgetfulness in Michel Henry». *Continental Philosophy Review*, n.º 32 (1999): 271-302.
- Tengelyi, László. «Selfhood, Passivity and Affectivity in Henry and Lévinas». *International Journal of Philosophical Studies* 17, n.º 3 (2009): 401-14.
- Van Riet, Georges. «Une nouvelle ontologie phénoménologique: La philosophie de Michel Henry». *Revue philosophique de Louvain* 64 (1966): 436-57.
- Vidalin, Antoine. *La Parole de la Vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*. Paris: Éditions Parole et Silence, 2006.

Walton, Roberto. «Auto-affection et événement». *Revue internationale Michel Henry* 7 (2016): 19-34.

Zahavi, Dan. «Michel Henry and the phenomenology of the invisible». *Continental Philosophy Review* 32 (1999): 223-40.

———. *Self-awareness and alterity: a phenomenological investigation*. Northwestern University studies in phenomenology and existential philosophy. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1999.