

MICAELA SZEFTTEL

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES
CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – UNIVERSIDAD NACIONAL GENERAL SARMIENTO

HACIA UNA ARQUEOLOGÍA DEL SÍ MISMO.

VARIACIONES SOBRE LA PASIVIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA DE
MICHEL HENRY

TOWARDS AN ARCHEOLOGY OF THE SELF. VARIATIONS ON PASSIVITY IN MICHEL
HENRY'S PHENOMENOLOGY

micaelaszefstel@gmail.com

Recepción: 08/02/2022

Aceptación: 22/04/2022

RESUMEN

Michel Henry declaró en múltiples ocasiones que la meta de su filosofía es esclarecer el sentido de la subjetividad. Este tema persiste a lo largo de su producción filosófica, aunque las perspectivas y los elementos que lo definen se modifican sensiblemente. Para echar luz sobre estas modificaciones, el presente artículo se concentra fundamentalmente en las variaciones del concepto pasividad que surgen en el contexto de una creciente preocupación por la relación entre la Vida absoluta o Dios y los vivientes, tan característica de los escritos henrianos posteriores a la década de los noventa. Se intentará probar que lejos de agotarse en esa preocupación, la filosofía tardía de Henry busca descubrir una “arqueología del Sí mismo”, dando con un nuevo tipo de pasividad y, de este modo, con las capas más profundas de la ipseidad y de la corporalidad.

PALABRAS CLAVES

Michel Henry, pasividad, vida, ipseidad.

ABSTRACT

Michel Henry stated in many occasions that the goal of his philosophy is to clarify the meaning of subjectivity. This theme persists throughout his philosophical work, although the perspectives and elements that define it change significantly. In order to shed some light on these modifications, this paper concentrates fundamentally on the variations of the concept of passivity that emerge in the context of a growing concern about the relation between absolute Life or God and the livings, so characteristic of the Henrian writings of the nineties. I would claim that this period cannot be reduced to this concern, but that Henry's late philosophy seeks to discover an “archeology of the Self”, by finding a new kind of passivity and, thus, the deepest layers of ipseity and corporality.

KEYWORDS

Michel Henry, passivity, life, ipseity.

1. INTRODUCCIÓN

Según el mismo Henry lo apunta en sus manuscritos preparatorias a *La esencia de la manifestación* (en adelante, *EM*), la tarea fundamental de su fenomenología es elucidar el sentido de la subjetividad (Henry, 2012, p. 123) o, como lo formula en la versión definitiva de la obra, el sentido del ser del *ego* (Henry, 2015, p. 15). Este propósito es acompañado por un rechazo a la preeminencia metodológica y fenomenológica del *cogito*, sujeto, espíritu o razón (Henry, 2015, p. 45), el cual es rastreable en muchos de sus escritos sobre el método fenomenológico. Una declaración, proveniente de los manuscritos mencionados, ofrece un clave para esclarecer cómo conviven ambas posturas: “la tarea de la filosofía de la subjetividad es exorcizar para siempre el subjetivismo” (Henry, 2012, p. 98). 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, los principios de las teorías que infundadamente toman al sujeto como el punto de partida de la reflexión fenomenológica y ontológica. Por lo tanto, la fenomenología debería antes que nada elucidar la estructura ontológica de la manifestación en general, independientemente de cualquier posición óptica o particular, incluyendo la del sujeto.

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 descrito por Husserl y que es el par de una evidencia y un contenido” (Henry, 2012, p. 161). Según el filósofo francés, el fenómeno descrito por Husserl, la subjetividad trascendental constituyente, solo deviene evidente gracias a un proceso de reflexión que, en tanto tal, implica una elucidación progresiva. El “intuicionismo” –así lo llama Henry– hace depender lo dado de la estructura intencional de la conciencia, es decir, de un proceso mediato de captación, y, por lo tanto, no posee un carácter absoluto, sino que es relativo a un horizonte indeterminado. Lo primordial para Henry es, como se dijo, 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. De este modo, la esencia de la revelación henriana, el *Wie* o cómo de la manifestación, no mienta otra cosa más que la subjetividad, pero, en su tratamiento, Henry evita identificarla directamente con el sujeto para no aludir así a una sustancia intuitiva y autónoma. Es por este motivo que, además, Henry prefiere referirse al Sí mismo, a la ipseidad, pues esta figura designa esa forma fenomenológica marcada por el puro sentirse a sí de manera pasiva, por la experiencia constante de estar dado a sí.

Esto último es lo que atañe especialmente a la presente investigación: el examen del Sí mismo a la luz de sus estratos pasivos. Se trata de una temática que está presente en múltiples instancias de la reflexión henriana, pero que no siempre fue abordada siguiendo las mismas premisas. Se mostrará precisamente que sobre este punto existe una diferencia fundamental entre la filosofía henriana que comienza a gestarse hacia mitad de siglo y culmina magistralmente con la aparición de *EM*, y aquellas reflexiones que aparecen a partir de la década de los noventa y que se hacen presente en los textos de la denominada “trilogía cristiana”. Mientras que en *EM* la pasividad es definida como la imposibilidad de romper el vínculo que ata al ego a sí mismo, en los escritos tardíos el concepto de pasividad aparece también en primer plano, 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. Estos dos períodos que presentaremos a continuación en dos secciones distintas responden a intereses diferentes que conforman, sin embargo, una progresión en la metodología henriana y un intento de refundación del Sí mismo.

El pensamiento tardío de Henry no se agota entonces en un discurso sobre la Vida o Dios, como si se tratara meramente de una trascendencia metafísica, tal como lo han sugerido algunos autores. Entre ellos podemos mencionar a Dominique Janicaud, quien en su ya clásico breve libro *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, sostiene que Henry, pero también Jean-Luc Marion y Emmanuel Levinas, habrían utilizado su inicial formación en fenomenología como un “trampolín hacia la trascendencia divina” (Janicaud, 1991, p. 57). Por su parte, Rudolf Bernet es insistente en que la teo-fenomenología de Henry comienza con Dios, no con el hombre, y que además el verdadero objeto de la fenomenología es “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” (Bernet, 1999, p. 325). También la lectura de Ángel Garrido Maturano sigue esa línea. Para él, en los escritos tardíos de Henry “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” (Garrido Maturano, 2012, p. 53). Todas estas interpretaciones contienen algo de verdad, pero no prestan atención a cómo se modifica la estructura fenomenológica de la subjetividad. Nuestro objetivo es remendar esa falta por medio de la elucidación de los cambios en el concepto de pasividad, bajo la hipótesis de que ella permite una reelaboración de la fundación de la ipseidad, una profundización de sus capas y una complejización de sus operaciones.

2. LA FUNDACIÓN DE LA IPSEIDAD EN LA IMPOTENCIA

2. A. LA PASIVIDAD COMO NO-LIBERTAD EN *LA ESENCIA DE LA MANIFESTACIÓN*

Una de las definiciones más claras de la pasividad que proporciona Henry se relaciona estrechamente con una idea clave en *EM*, la no-libertad. En el § 37, el filósofo 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*” (2015, p. 289). En este párrafo, así como a lo largo de toda la primera sección, Henry todavía no enuncia la cuestión de la pasividad como propiedad esencial de la subjetividad porque aún se encuentra en un nivel de análisis pre-subjetivo, intentando rastrear la forma de la esencia de la revelación, antes de asegurar que ella se identifica efectivamente con el propio ego. Reparemos aquí en que la esencia de la revelación es presentada por medio de la negación de dos notas, por lo demás, directamente emparentadas: la esencia no tiene poder ni libertad. Esta falta de poder y de libertad son las particularidades que, 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 posible potencialidad. 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 está desde siempre realizada y es ajena a todo proceso de cumplimentación. Por eso, puede añadirse también que la esencia es impotente 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” (2015, p. 280).

En segundo lugar, la pasividad de la esencia es también su no-libertad. Ahora bien, ¿de qué no es libre la esencia? Si entendemos que todo poder supone 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-adecuación, 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. Esto debe entenderse adecuadamente: cuando se afirma que ese lazo pasivo consigo mismo no puede ser quebrado hay que subrayar que no es la existencia física y espiritual la que no puede ser involuntaria o voluntariamente interrumpida –pues esto naturalmente puede suceder–, sino la relación pasiva que se mantiene con uno mismo, y eso es justamente lo que define la subjetividad en la filosofía de Henry.

Esta pasividad no supone la receptividad de la alteridad ni se enuncia en el contexto de una relación con la actividad (ya sea ésta de total oposición o de complementación), puesto que la pasividad tal y como la entiende Henry subyace tanto a la receptividad como a la actividad.¹ Para decirlo de otro modo, Henry describe una pasividad desde adentro o, como lo expresa acertadamente Natalie Depraz, una pasividad “no-dual”, la cual, según la autora, está emparentada con el pensamiento místico de Meister Eckhart (cf. Depraz, 2001, pp. 259-269).² La pasividad no-dual prescinde de una oposición entre dos elementos, uno que afecta y el otro que es pasivamente afectado y tampoco implica una sustancialización. En *EM*, por lo tanto, la pasividad no implica la separación entre algo afectante y algo afectado, sino que es, en definitiva una auto-afección.

2. B. PASIVIDAD Y AFECTIVIDAD

Cuando Henry llega a la sección IV de *EM*, titulada “Interpretación fenomenológica fundamental de la esencia originaria de la revelación como afectividad”, lo hace con la certeza de que la manifestación del fundamento de la revelación está dada de manera autónoma, auto-afectiva,

¹ En el último capítulo de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Henry se distancia finalmente de Maine de Biran, quien identifica el cuerpo subjetivo con el esfuerzo. Le critica pues “la ausencia total de toda teoría ontológica de la pasividad” (Henry, 2007, p. 223), ya que la afectividad, la sensación y la imaginación no pueden ser entendidas según la lógica del esfuerzo y quedan en una oscuridad fenomenológica total. En verdad, para Henry, “la 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” (p. 229), que se caracteriza precisamente por ser ontológicamente pasivo.

² La autora francesa distingue cinco elementos de inspiración eckartiana que definen la inmanencia henriana: la pobreza (entendida como desnudez y nudaición del sí mismo), el desinterés (la esencia no tiende hacia la trascendencia), 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) (Depraz, 2001, pp. 261-266).

invisible e inmanente, es decir, sustrayéndose a la luz de la trascendencia mundana. Pero aún tiene una preocupación capital: la auto-afección inmanente no parece ser “más que la negación formal y vacía de este mundo que es el nuestro, y de la manifestación que lo constituye” (Henry, 2015, p. 435). Por eso, Henry se pregunta: ¿puede lo invisible darse como 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 pasivamente y sin mediación, alcanza su efectuación 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 efectuación fenomenológicamente indudable y cierta” (2015, p. 440). Mientras que la auto-afección describe la estructura ontológica pasiva de la esencia de la revelación, la afectividad alude a su carácter fenomenológico. Con respecto al vínculo de la pasividad con la afectividad, Henry señala que esta última, “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” (2015, p. 446). 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.

La noción de “afectividad” ocupa un lugar clave en la elucidación del ego que Henry lleva adelante en *EM* y es la que lidera la batalla contra el subjetivismo que el filósofo francés busca superar. Ella designa la naturaleza auto-manifestante de las vivencias, es decir, el hecho de que cada vivencia se siente a sí misma de modo inmediato y es afectada, no por otra cosa, sino por ella misma, permitiendo de este modo que ella misma pueda aparecer. Como lo expresa Dan Zahavi en su comentario a la filosofía henriana, “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’, o cómo se ‘siente’ tenerlas” (1999, p. 227). Por eso la afectividad lleva también el nombre de “sentirse-a-sí-mismo” o de “sentimiento”. Ella mienta el aparecer puro, la forma fenomenológica originaria, pero, a la vez, el contenido de la afectividad 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. Por este motivo, 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. La afectividad en el sentido henriano es, por el contrario, 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 del caso.

Además de cumplir con la realización efectiva de la auto-afección, la afectividad proporciona la estructura que permite todo tipo de afección (Henry, 2015, p. 536) y, por lo tanto, todo fenómeno y toda representación en general (p. 444, ver también p. 507). 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” (p. 437), se da en la afectividad sin mediación, sin “distancia fenomenológica”. Por este motivo, tanto la sensibilidad como el sentido interno son ontológicamente dependientes de la afectividad y 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. En otras palabras, “*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*” (p. 465). 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 sentado) antecede a la ejecución de dicho poder; mi “Yo puedo” afectivo se hace patente en su interioridad y antes de su despliegue concreto. El ser de la acción es la no-acción, la acción misma en tanto que se siente a sí misma originariamente (pp. 453-454).

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 el tejido de la existencia y el lugar donde la vida se vuelve viva (p. 449, p. 626). 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 imposibilidad de arrancarse de sí de la esencia implica, paradójicamente, la mayor de las libertades, pues, por un lado, supone el rechazo de la imposición de una exterioridad y, por otro, la sitúa en plena posesión de sí. La impotencia del sufrimiento es la condición para su potencia, pues, gracias a su adherencia perfecta consigo mismo, el sentimiento puede tener experiencia de sí y gozar de sí.

2. C. LA IPSEIDAD: CULMINACIÓN DE LA PASIVIDAD

Partiendo de la presentación de la pasividad y del sufrir entendidos como el núcleo de la afectividad subjetiva, estamos ahora en posición de introducir una última característica que nos conduce a la especificación de la noción henriana de subjetividad tal como es desplegada en *EM* y en los textos de la época: la afectividad, en su adherencia perfecta consigo misma funda la ipseidad de la subjetividad, es decir, la posibilidad de que una vida subjetiva se experimente como propia, como dada a sí misma a cada momento como un sufrir de sí. Sin embargo, que la afectividad se realice concretamente como ipseidad no significa que esta sea un mero resultado de los procesos afectivos, sino que es interior a ellos. Según Henry, la afectividad o, lo que es lo mismo, el sentimiento, 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 (Henry, 2015, p. 57). Esta coincidencia, que se da en la afectividad como auto-afección pasiva, funda pues una ipseidad. Henry 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” (p. 443).

Se debe tomar una precaución que aclarará qué significa que la afectividad sea la esencia de la ipseidad, pues Henry es a menudo ambiguo con respecto al vínculo que existe entre ambas nociones. Sin ir más lejos, al final del fragmento recién 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 afirmar sin más 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 esta 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 (Dufour-Kowalska, 1980, p. 55).

Resumiendo: ¿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 e incluso 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 pasiva de sí, experiencia que es, para Henry, la ipseidad misma. Esta es la forma más seminal de la subjetividad y debe ser entendida como auto-manifestación, como auto-captación no-intencional, 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 el continuo e ingénito experimentar que se es.

Como anunciamos en la “Introducción”, estas no son las últimas palabras de Henry con respecto a la esencia y la forma de la ipseidad, sobre todo en lo que refiere al origen fenomenológico de la pasividad. A partir de la década de los noventa, tendrá lugar una complejización y profundización de la estructura fenomenológica de la subjetividad que, como se advertirá en la sección siguiente, van de la mano de una diversificación del concepto de vida, pasividad y auto-afección.

3. LA FUNDACIÓN PASIVA DE LA IPSEIDAD EN LA VIDA

3. A. BREVE CONTEXTUALIZACIÓN BIBLIOGRÁFICA DEL CONCEPTO HENRIANO DE “(V)VIDA”

Henry declara en la sección introductoria de *EM* que el objetivo de esa obra es mostrar que es posible dar con la esencia incondicionada de la revelación y que ella no está ligada a un modo particular de la existencia, sino al “medio mismo de la existencia, la esencia de la vida” (Henry, 2015, p. 59). Si tenemos en cuenta lo elaborado en la sección anterior, donde se estableció la preeminencia de la afectividad respecto de todo aparecer y, por lo tanto, respecto de todo ser, entonces, la afectividad y la vida son en el mismo sentido la esencia incondicionada de la revelación. 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*” (p. 354). Algunos años después, Henry enfatiza esto en el

artículo “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, entonces, algo que *además* tendría la propiedad de auto-afectarse, sino que todo su ser y su esencia se agotan en esa auto-afección (Henry, 2003, p. 49).

Posteriormente, la noción de vida comienza a adquirir propiedades que exceden el plano de la afectividad subjetiva, al aparecer como un fondo trascendental que subyace a las distintas ipseidades singulares y posee una precedencia absoluta con respecto a estas. Este aspecto comienza a tomar forma hacia 1987, en la conferencia titulada “Para una fenomenología de la comunidad”, luego publicada en *Fenomenología material*. Con el principal propósito 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. Se conforma así 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 un artículo que escribe para la revista *Alter* en 1994, llamado “Phénoménologie de la naissance”, Henry sostiene, en primer lugar, que el viviente deviene tal gracias a su engendramiento en la vida, de la cual no puede despegarse ni un instante, y no a su aparición en el horizonte ekstático del mundo. En segundo lugar, este texto atribuye a la vida una naturaleza productiva (Henry, 1994, p. 311). Ella es auto-afectiva porque es la continua e ininterrumpida experiencia de sí, pero además posee, en virtud de su carácter auto-afectivo, una fuerza productiva irrefrenable. Dos años después, con la publicación del libro *Yo soy la verdad* (en adelante, *YSV*), el primero de la llamada “trilogía cristiana” (que incluye también *Encarnación* y *Palabras de Cristo*), el aspecto productivo de la vida pasa a primer plano para esclarecer cómo es el lazo entre la vida y los vivientes.³ A partir de este momento, la vida puede también escribirse con mayúscula y significa, en ese caso, Dios o Vida absoluta.⁴ Esta asociación se encuentra en lo que Henry denomina la “primera ecuación fundamental del cristianismo” 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” (Henry, 2004b, p. 38). Si dejamos de lado por un momento la irrupción de la terminología cristiana en *YSV*, no se advierten hasta aquí modificaciones con respecto a lo tratado por Henry en “Phénoménologie de la naissance”: en ambos escritos, la Vida es descrita como la eterna auto-revelación que precede y funda a los vivientes y que además es la fenomenalidad pura. Las diferencias surgen cuando evaluamos otros aspectos, como la disociación entre la Vida absoluta y la vida finita de los hombres (cf. Henry, 2005, pp. 17-18),⁵ lo que conlleva además a la bifurcación en el sentido de pasividad que ya anticipamos y que ahora exponemos con mayor detalle.

³ Este aspecto juega también un papel central en el análisis de las formas de la praxis y de la cultura que Henry lleva adelante en *La barbarie* (ver especialmente: Henry, 1996, pp. 19-37).

⁴ Nosotros seguiremos en este artículo la distinción que establece Henry con respecto al término “vida”: “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” (2004b, p. 38, nota 1).

⁵ Es importante remarcar que la referencia corresponde a una entrevista del mismo año que la publicación de *YSV*.

3. B. LA VIDA Y LOS VIVIENTES: DOS MODOS DE LA AUTO-AFECCIÓN Y LA PASIVIDAD

A pesar de que la vida aparece como fondo y, más tarde, como Dios o Vida absoluta, Henry se ocupa de dejar en claro que ella 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, en los vivientes. Así lo expresa el filósofo en *Fenomenología material*:

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. (2009, p. 211)

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. Además, “el viviente es coextensivo al Todo de la vida en él”, tiene a la vida como Fondo, 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” (Henry, 2009, p. 230). La idea de que el Fondo de la vida no se diferencia del viviente encuentra también un lugar en la fenomenología henriana del cristianismo desplegada en *YSV*: “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” (2004b, p. 118), o directamente, “engendrado en la Vida, el engendrado tiene los caracteres de esta Vida” (p. 120).⁶ Con todo, Henry agrega en varias ocasiones que otra tesis decisiva del cristianismo –y que él adopta– es que la Vida es más que el hombre entendido como viviente (p. 63). Es decir, el hombre es la Vida por entero, pero la Vida es más que el hombre. La responsabilidad de aclarar dónde radica ese desequilibrio y cuál es su origen recae en una distinción que Henry recién introduce en *YSV*, en 1996: 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-donación: 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. (p. 125)

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

⁶ Aquí se reconoce fácilmente la influencia de Meister Eckhart en el filósofo francés, y particularmente, la marca de su sermón alemán 7, al cual Henry hace múltiples alusiones: “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” (Meister Eckhart, 1927, p. 185). Al engendrar a los vivientes, la Vida les confiere sus propios caracteres, universalizándolos, mientras que, al auto-engendrase, se singulariza.

realidad “no me afecto en absoluto sino que, para decirlo con rigor, soy y me hallo auto-afectado” (p. 125). La capacidad del viviente de experimentar la propia vida que efectivamente tiene no es su obra, no remite a él como su origen y por eso sólo puede hablarse de auto-afección en un sentido débil, secundario o derivado.

Con todo, la radical diferencia entre la auto-afección fuerte y la débil no separa 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 una y otra auto-afección contesta: “el Sí singular que soy no se experimenta a sí mismo más que en el interior del movimiento por el que la Vida se establece en sí y goza de sí en el proceso eterno de su auto-afección absoluta” (pp. 125-126. Traducción modificada).

La distinción entre el sentido débil y fuerte de auto-afección es la antesala para la delimitación de dos sentidos de pasividad, que no solo especifican el lazo entre la Vida y los vivientes, sino que además introducen una estratificación en el viviente mismo. 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. (p. 126)

Entonces, si tenemos en cuenta esto y además recordamos nuestra primera caracterización de la pasividad como no-libertad, podemos advertir que aquella definición se corresponde con la pasividad del *Je* y que éste, a su vez, se vincula directamente con la auto-afección débil.⁷ 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” (p. 160). Esta otra pasividad de la subjetividad, 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. 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 estratificación de la subjetividad que tiene a la figura de la Primera Ipseidad como uno de los momentos clave.

3. C. LA PRIMERA IPSEIDAD

Ya fue mencionado arriba que, para Henry, concebir la realidad de la vida independientemente de su individualización es absurdo, pues “una vida sin individuo en ella es

⁷ A partir de este punto se utilizarán directamente los términos en francés *Je* y *moi* para evitar confusiones y la incomodidad de aclarar cada vez la equivalencia con el vocablo en español.

una vida sin ipseidad –sin Sí–, es una vida que no se experimenta a sí misma y que se encuentra imposibilitada de hacerlo” (p. 141). En una entrevista que le realiza Olivier Salazar-Ferrer en 1991, se evidencia la intensidad con la que el filósofo trabajaba sobre el tema. Allí sostiene: “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” (2005, p. 67).⁸ Pero, ¿qué quiere decir Henry cuando afirma que la 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? Lo novedoso de este despliegue fenomenológico de la Vida es que en ella, en su auto-afección, se manifiesta una Primera Ipseidad, una ipseidad ontológicamente anterior a la de los vivientes, la cual, acorde a este nuevo contexto de acercamiento a la teología cristiana, recibe el nombre de Cristo.

Entonces, 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. El movimiento por el cual la Vida se experimenta a sí misma implica necesariamente el surgimiento de una Ipseidad inherente a ese movimiento, de modo que la Vida está siempre ipseizada, es decir, el Padre es siempre y desde el comienzo el Hijo. Así lo manifiesta Henry en *YSV*:

Esta identidad de lo experienciante y lo experienciado es la esencia original de la Ipseidad. Desde ahora, tampoco puede escapársenos 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. (2004b, pp. 68-69)

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*, utilizando el prefijo alemán). 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 nos puede escapar”: que la Ipseidad implicada en el proceso divino de auto-afección es interior al proceso mismo y no un mero desprendimiento. 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.

⁸ 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.

El esquema fenomenológico que, según Henry, se deriva del cristianismo se completa con el nacimiento de los vivientes, de los hijos u hombres.⁹ En *Encarnación* precisa que el punto de partida para su comprensión 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” (Ju 1, 14). De acuerdo con esto, Henry describe el nacimiento de los vivientes en el corazón del movimiento de encarnación del Verbo de Dios. Por lo tanto, el auto-engendramiento de la Vida como Primer Viviente da aquí un paso más en su despliegue y se define como el sitio de la “mediación” entre el auto-movimiento de la Vida absoluta y el nacimiento de los vivientes en la Vida, en tanto 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, la cual revela plenamente la vida. 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” (2001, p. 25). 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.

Hay que resaltar el carácter plenamente ontológico que adopta la corporalidad en estas indagaciones y su distinción con respecto a aquel 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” (2001, p. 11). 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 patético consigo misma, la carne indica aquí la posibilidad del “Yo puedo” o la unidad de los poderes del cuerpo orgánico que funda todo sentir y actuar (p. 196). Así lo expresa Henry en el § 45 de *Encarnación*: “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” (p. 299).

3. D. EL EGO: UNA “ILUSIÓN” TRASCENDENTAL

Por un lado, el viviente extrae su condición fenomenológica de la vida y posee, como ya lo vimos antes, la vida en el mismo sentido que la tiene Dios. Pero, por otro lado, tal como lo adelanta el fragmento recién citado, el viviente también se manifiesta en el “afuera” del mundo, volcado intencional y activamente a los entes. Esta duplicidad queda expresada en el último momento de la estratificación de la subjetividad que proponemos aquí. Se trata del “ego de la ilusión trascendental” que habita en el nivel más superficial, fundado en la pasividad con respecto a la Vida del *moi* y en la pasividad con respecto a sí mismo del *Je*. Así lo describe Henry:

⁹ En principio, el concepto de “nacimiento trascendental” solo le cabe al proceso por el cual se manifiesta el Archi-Hijo (Henry, 2004b, p. 71). Sin embargo, en tanto el hombre es también hijo de la vida fenomenológica (p. 115), su nacimiento es también en cierto sentido trascendental, en la medida que alude a la venida de la Vida y no a su aparición en el mundo como trascendencia.

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 [...] *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* (2004b, p. 163).

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 la calificación de “ladrón y salteador” (p. 138). 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” (Henry, 2001, p. 243). 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, por consiguiente, “la ilusión trascendental del ego no es 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” (Henry, 2004b, p. 164).

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. 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” (p. 157). Esto es, sólo en este olvido de la vida pueden los Hijos devenir vivientes, es decir, recibir la potencia de la vida y estar en condiciones efectivas para desarrollarla afectiva, práctica e intelectualmente. Gracias a este olvido, escribe Henry, es 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* 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. (2001, p. 244. El subrayado es nuestro).

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 *Je* viva en la constante auto-donación pasiva de sí, es necesario que el “poder poder” esté dado sin mediación ni intervalos.

4. CONCLUSIONES: HACIA UNA ARQUEOLOGÍA DEL SÍ MISMO

En este punto es necesario remarcar que 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, el mismo Henry lo aclara 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” (2004b, p. 122). Es decir, el momento de

generación del viviente a partir de y en la vida debe ser considerado como la oportunidad para fundar fenomenológicamente la “esencia verdadera del hombre”, en lugar de como la ocasión para un discurso sobre lo divino trascendente.

Recordemos la hipótesis de esta investigación: por medio de la reelaboración y diversificación del concepto de pasividad –que supone la del concepto de auto-afección–, Henry logra desarrollar una teoría de la subjetividad que descubre los estratos que se encuentran a la base de la configuración de la vida como un Sí mismo. La afirmación de que Henry lleva adelante una tal 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*” (2005, p. 19).¹⁰ Pero no por venir *antes* ese nuevo nivel es ajeno a la ipseidad o la carne, sino que, por el contrario, le es interior a ellos, es su condición más propia. 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 YSV], que es de hecho un libro de fenomenología radical, al tratar 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”. (p. 121)

Nuevamente: si Henry enuncia la necesidad de llevar adelante una arqueología de la subjetividad no es para buscarle a la subjetividad un fundamento trascendente que oficie de su causa eficiente, sino para rastrear sus capas más profundas. En sentido, Henry subraya que la “*Trascendencia designa la inmanencia de la Vida en cada viviente*” (2001, p. 161).

Con respecto a las capas descubiertas por ese trabajo “arqueológico”, es necesario ordenar lo trabajado y establecer cómo quedan distribuidos esos niveles y de qué modo se interrelacionan. El primer nivel, el del *moi*, 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, aquel sin el cual ningún viviente podría venir a la vida. Allí se trata, según Henry, de definir el supuesto y la condición para la formación del ego, entendido aquí en sentido amplio¹¹, es decir, como ego viviente:

Antes que el ego [...] 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

¹⁰ Aquí la referencia a la *Ética* de Spinoza se vincula con la afirmación henriana según la cual para la escritura de YSV retornó al autor al cual le había dedicado su memoria de maestría en 1942, *La felicidad de Spinoza*, y cuyo concepto de “causalidad inmanente” lo ayudó a comprender la inmanencia absoluta de la vida en cada viviente.

¹¹ 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.

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* (p. 223).

Desde el punto de vista de la Vida, entonces, el *moi* es anterior al mundo y anterior al tiempo y es, en consecuencia, 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 pasivamente la vida a la subjetividad, es la pura vida que nos mantiene vivos a cada momento y que nos engendra a cada instante. En segundo lugar, es el plano en el cual se manifiesta la carne, pero no como añadido sintético del *moi*, puesto que el *moi* y la carne son una sola cosa, no siendo más que las modalidades fenomenológicas según las cuales la vida viene a sí y se encuentra siendo la vida (2004b, p. 163). En tercer lugar, el *moi* contiene ya una cierta ipseidad, en tanto recibe aquella Ipseidad originaria que se gesta en la auto-afección fuerte de la Vida.

El segundo nivel descubierto tiene con respecto al *moi* una diferencia sutil, aunque significativa. Se trata del nivel del *Je*, de cómo la generación del *moi* deviene un ego. En YSV puede leerse: “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*” (p. 158). Aquello que excede al *moi*, aquello que es más que el *moi* es el *Je* o, lo que para Henry es lo mismo, el “Yo puedo” entendido como la posesión de la totalidad de sus poderes. No es, entonces, la acción efectiva, sino la capacidad de actuar que, recordemos, solo existe porque el *Je* está dado pasivamente a sí y sin posibilidad de retirada. 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” (2004a, p. 136). Luego agrega que tales poderes son diversos en su “tenor específico”, pero la capacidad inherente de pasar al acto es común a todos ellos. Justamente en el nivel del “Yo puedo”, que descansa a su vez en la carne, se funda la posibilidad de la corporalidad 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. Mientras que el “Yo puedo” sólo mienta la evidencia de estar en condiciones de llevar a cabo determinado movimiento, el “poder poder”, la corporalidad es el conjunto de nuestros poderes concretos: el “poder moverse”, “poder tocar”, “poder ver”, etc.

El tercer nivel refiere precisamente a este pasaje a la concreción, donde toma forma el 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 cabe en tanto carne y, fundamentalmente, implica el desconocimiento de la

fuerza primera de sus poderes actuales y concretos, esto es, el “Yo puedo” que solo es tal porque es *impotente* ante la Vida.

En resumen, cuando Henry dice que los análisis del nacimiento tienen como meta definir la verdadera esencia del hombre también quiere decir que su propósito es dar cuenta de la génesis de la auto-afección, de qué es lo que garantizó y garantiza que yo pueda darme a mí mismo. Esto implica reconducir la afectividad, redefinida como auto-afección en sentido débil, a su origen en la auto-afección en sentido fuerte. La pasividad del *moi*, esto es, el ser afectado por la Vida, antecede y funda la no-libertad. En *EM* se aseguraba la pertenencia de la no-libertad a la pasividad ontológica originaria, pero quedaba 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. Por su parte, la ipseidad se encontraba remitida a la afectividad como su lugar de revelación, mientras que la afectividad descansaba sobre una indeterminación en lo que refiere a la posibilidad de auto-afección. En el período de la “trilogía cristiana” Henry reelabora la ipseidad tal y como había sido presentada en *EM*, es decir, como dependiente de la estructura de la auto-afección de la afectividad y la ubica en un nivel más originario, en la Ipseidad primaria inherente a la Vida que aparece en el viviente como su carne.

SOBRE LA AUTORA

Es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Su investigación actual se inscribe en el área de la fenomenología de la afectividad, con especial énfasis en la dimensión intersubjetiva de las emociones en la filosofía de Michel Henry y Edmund Husserl. Entre sus publicaciones se destacan el libro *Subjetividad y autoafección: la problemática de la temporalidad en la fenomenología de Michel Henry* (Teseo, 2016), la co-edición (junto a Celia Cabrera) de la antología *Fenomenología de la vida afectiva* (Sb, 2021) y los artículos “Emociones, comunidad y cultura. Una lectura de la dimensión intersubjetiva de la afectividad a partir de la fenomenología de Michel Henry” (*Devenires*, 2021), “El problema de la inmanencia en Michel Henry. Una interpretación trascendental a partir del análisis de los sentimientos” (*Anuario filosófico*, 2022), entre otros. Dicta clases de filosofía en la UNLZ y en la UNGS y es integrante del Grupo Husserl, del Programa de Estudios Michel Henry (UNGS) y de SEGAP (Seminario sobre género, afectos y política).

BIBLIOGRAFÍA

- Bernet, R. (1999). Christianity and Philosophy. *Continental Philosophy Review*, N° 32, pp. 325-342.
- Depraz, N. (2001). En quête d’une métaphysique phénoménologique: la référence henryenne à Maître Eckhart. En A. David y J. Greisch (eds.), *Michel Henry, l’épreuve de la vie: actes du Colloque de Cerisy, 1996* (pp. 255-280). Paris: Cerf.
- Dufour-Kowalska, G. (1980). *Michel Henry, une philosophie de la vie et de la praxis*. Paris: J. Vrin.

- Garrido Maturano, Á. (2012). ¿Fenomenología o gnosis? El límite fenomenológico del acceso a la relación religiosa en la filosofía del cristianismo de M. Henry. En Á. Garrido Maturano (ed.), *¿Dónde estás señor?: el acceso al fenómeno religioso en la filosofía fenomenológica, hermenéutica y existencial* (pp. 49-66). Buenos Aires: Biblos.
- Henry, M. (1994). Phénoménologie de la naissance. *Alter*, N° 2, pp. 295-312.
- Henry, M. (1996). *La barbarie*. Madrid: Caparrós Editores.
- Henry, M. (2001). *Encarnación: una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (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.
- Henry, M. (2004a). *Palabras de Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2004b). *Yo soy la verdad. Para una fenomenología del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2005). *Entretiens*. Paris: Sulliver.
- Henry, M. (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2009). *Fenomenología material*. Madrid: Encuentro.
- Henry, M. (2012). Notes préparatoires à L'essence de la manifestation: la subjectivité. *Revue internationale Michel Henry*, N° 3, pp. 93-279.
- Henry, M. (2015). *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Editions de l'Eclat.
- Meister Eckhart (1927). *Deutsche Predigten und Traktate*. Ed. Friederich Schulze-Maizier. Leipzig: Insel.
- Zahavi, D. (1999). Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible. *Continental Philosophy Review*, N° 32, pp. 223-240.