

## **La intersubjetividad como comunidad de vivientes en Michel Henry**

Jean Leclercq – Université catholique de Louvain

En el contexto del desarrollo de los proyectos filosóficos del siglo XX, el proyecto henriano podría caracterizarse por la pretensión, muy audaz por lo demás, de llevar la fenomenología husserliana a su culminación para radicalizarla y darle una nueva y original dirección. Tal es la originalidad de un proyecto que instaure desde el inicio una fenomenología considerada como “histórica” para insistir en que en esta fenomenología, llamada también “radical”, se tratará de un nuevo modo de fenomenalidad, puesto que se pretende radicalizar la reducción fenomenológica. Esta fenomenología, llamada también fenomenología “material” o fenomenología de la “Vida” tiene como centro de atención la carne, este cuerpo subjetivo y experimentado que es el modo de manifestación de la Vida.

En este marco, Michel Henry acepta que “lo esencial es el aparecer y [que] el ser solo puede ser percibido a partir de este” pero considera que el privilegio atribuido a la intencionalidad ha ocultado un “aparecer más fundamental”: este “verdadero fundamento del ser” que él llama la Vida transcendental cuya afectividad es una “revelación original” y “la esencia misma de la vida”. Henry sostiene, entonces, de manera muy radical: “[...] la cuestión central de la fenomenología, la de la fenomenalidad o del aparecer considerados en sí mismos, ha recibido una respuesta unilateral que no compartimos.”<sup>1</sup>

Más aún, Henry piensa que la pretensión de la fenomenología husserliana de buscar el sentido del ser y reivindicar una ontología universal ha llevado a esta corriente filosófica a un “monismo ontológico”, es decir, a una concentración excesiva en una única forma del aparecer según la modalidad aparente de la exterioridad (el mundo, la mirada, la distancia, el éx-tasis [*ek-stase*], la transcendencia). Por ello, él denuncia con virulencia esta “confusión” del aparecer del mundo con todo aparecer, y subraya sobre todo el hecho de que la fenomenología ha olvidado la Vida, es decir, la inmanencia radical del viviente.

Se opera así, en Henry, el paso de una fenomenología intencional (que constituye el objeto y está fundada en el mundo) a una fenomenología no intencional, a propósito de la cual él afirma: « Ahora bien, al aparecer del mundo se opone, punto por punto, según nosotros, la revelación de la vida. Mientras que el mundo se revela en lo “fuera de sí”, de manera que todo

---

<sup>1</sup> Michel Henry, « Eux en moi : une phénoménologie », en *Phénoménologie de la vie. Tome 1. De la phénoménologie*, París, Presses Universitaires de France, 2003, p. 197.

lo que él revela es exterior, otro, diferente, el primer rasgo decisivo de la revelación de la vida consiste en que, al no contener ninguna distancia y no diferir nunca de sí misma, esta solo se revela a sí misma. La vida se revela. La vida es una auto-revelación. Auto-revelación, cuando se trata de la vida, quiere decir dos cosas: por un lado, la vida efectúa la revelación en las antípodas de un proceso anónimo y ciego; por otro lado, lo que ella revela es ella misma. La revelación de la vida y lo que se revela en ella son una misma cosa. »<sup>2</sup>

Con una propuesta de este tipo, esta fenomenología de la inmanencia radical –anterior, entonces, a todo vínculo con el mundo y a todo alcance ex-tático– busca atribuir toda la importancia a este aparecer más fundamental: el aparecer de la vida. Volveremos a este punto. Pero antes añadamos que, según Henry, Husserl habría reemplazado la auto-afección de la vida –dada siempre a ella misma precisamente en su propia experiencia– por una esencia ideal de la vida, razón por la cual habría hecho prevalecer el plano de la representación al punto que la fenomenología sería comprendida a partir de la conciencia intencional y según un “hacer ver.”<sup>3</sup>

Una larga cita de Henry se impone sobre este punto: “[...] la conciencia clásica es aún, en Husserl, conciencia de algo. [...] Y precisamente este tipo de saber implica un dominio, ya que cuando el saber es confiado al ver hay una dominación del ver sobre lo visto. El ver es más que lo que es visto. Lo que es visto solo lo es porque hay un ver que lo ve –lo que conduce a concebir la posición del hombre como sujeto de conocimiento. Desde que el conocimiento es comprendido como un ver –lo que ocurre constantemente– hay, entonces, un sujeto. ¿Y qué conoce el sujeto? Objetos. Ahora bien, un objeto es lo que he puesto delante de mí.”<sup>4</sup> En este sentido, la diferencia entre la fenomenalidad y el fenómeno ya no es verdaderamente relevante, como tampoco lo es la diferencia entre la revelación de la vida y lo que esta revela puesto que son lo mismo. En esta configuración epistemológica se afirma, pues, la prioridad de toda fenomenalidad sobre el ser, así como la subordinación de este último a la primera.

Pero entonces, en este punto de nuestra intervención, ¿cómo intentar decir lo que es la vida? Ante todo, recordemos muy rápidamente que para Michel Henry no se trata de la vida entendida como un proceso biológico ni como una cosificación. La vida es comprendida en su sentido transcendental y en su auto-revelación. Y sin embargo, ¿cómo intentar definir la vida? Esta cita de Henry resulta más útil que toda explicación: “La vida es lo que afecta y lo que es afectado. Esta vida puede ser llamada absoluta porque, en efecto, solo necesita de ella misma

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>3</sup> Cf. Michel Henry, « L’expérience d’autrui : phénoménologie et théologie », en *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l’éthique et la religion*, París, Presses Universitaires de France, 2004, p. 155.

<sup>4</sup> Michel Henry, *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 105-106.

para existir. Fenomenológicamente no hay nada más en ella. Por eso esta vida también puede ser llamada infinita, porque la finitud del horizonte extático del mundo le es totalmente ajena; se puede decir que es eterna porque la temporalidad que despliega este horizonte extático tampoco tiene lugar en ella. También podemos pensar aquí la pasividad fenomenológica que caracteriza a toda vida en tanto puro goce de sí –incluso en la desgracia– como un Acto puro, ya que en el caso de esta vida absoluta ella misma produce la afección constitutiva de su esencia, la cual se auto-engendra.”<sup>5</sup>

Comprendemos, entonces, por qué ante esta constatación Henry busca un “antes de ser en el mundo”, un “antes” del poder intencional de la revelación<sup>6</sup>: el poder patético. Ahora bien, Henry también llama a esta realidad anterior a toda fenomenalidad extática la “vida”, la cual está dotada de una temporalidad “patética” que precede el movimiento interno de los éxtasis de la temporalidad. En otras palabras, es necesario hablar de la temporalidad de otra manera, es decir, según una modalidad que ya no sea la del mundo, la del plano ex-tático, sino más bien la de la vida en la que ya no hay precisamente éx-tasis, del pasado al futuro, sino una “presencia inmediata a sí misma”.

Sin embargo, puesto que se trata de “hacer ver, más allá de la cosa, el aparecer que se esconde y en el que la cosa se revela, pero que ella esconde al mismo tiempo”<sup>7</sup>, hay que destituir la modalidad griega tradicional del ver –“aparecer ex-tático que nos arroja fuera”– para pasar a este aparecer específico de la Vida, a esta revelación que no es del orden de la exterioridad sino de la interioridad porque abre a ella misma gracias a los efectos de sus impresiones. En consecuencia, expresar la vida quiere decir expresar las modalidades específicas de la afectividad de todo cuerpo viviente.

Hay, pues, en el proceso de la Vida, la inmanencia de una auto-revelación y de una auto-afección incesante, lo que hace de la Vida una Vida absoluta pero de la que nuestra carne nunca se separa porque la revelación de esta Vida acontece “en nosotros”: la experiencia de la Vida en nuestra carne es también –en un movimiento coincidente– experiencia en la Vida. Notemos, entonces, que la noción de auto-afección en el sentido henriano no equivale a plantear el origen de su propia afección en un movimiento de auto-posición, ya que es la Vida la que es radical y

---

<sup>5</sup> Michel Henry, « Parole et religion : la Parole de Dieu », en *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, París, Presses Universitaires de France, 2004, p. 185.

<sup>6</sup> Cf. *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, París, Presses Universitaires de France, 2004, p. 145-146.

<sup>7</sup> Michel Henry, « Art et phénoménologie de la vie », en *Phénoménologie de la vie. Tome III. De l'art et du politique*, París, Presses Universitaires de France, 2004, p. 284.

originaria. Así comprendemos mejor por qué la vida es una auto-afección, en el sentido más radical del término, y que no se trata, evidentemente, de una “hetero-afección” por el mundo. En este movimiento se establece la esencia original de la ipseidad que Henry concibe como la identidad entre lo experimentado y quien experimenta: esta ipseidad fundamental y necesaria sin la cual el proceso de auto-generación y de auto-revelación patética de la vida no sería posible. Por lo tanto, esta ipseidad es un “Sí mismo singular”, auto-afectado, que se abraza a sí mismo y que, en el proceso de auto-generación de la Vida, es un Primer Viviente o también, en términos técnicos, “la manera como la vida se posee ella misma”.

Hecha esta observación, hay que señalar que si para Henry la Vida es una “subjetividad absoluta”, un experimentarse uno mismo en el pathos inmediato que la constituye, entonces la relación con el mundo no es originariamente constituyente ni constitutiva. Él considera, en efecto, que para pensar la diferencia entre la universalidad y la mídad [*mienneté*] de la vida es necesario pensar la pertenencia de la auto-afección de la mídad o de la singularidad del Sí mismo a esta auto-afección absoluta de la Vida. ¿Por qué? Precisamente para evitar el vértigo de la auto-fundación absoluta de una auto-subjetividad auto-creada, de manera que si la pasividad de la Vida absoluta vale tanto como la de la vida, estas dos pasividades implican el mismo pathos. Henry afirma en este sentido: “En el mundo todo es relación con lo otro, con lo fuera de sí, con lo diferente. Solo hay relación consigo mismo en la vida: este vínculo consigo mismo es la vida. Pero no se trata, como solemos entenderla, de una relación entre dos términos, no es una relación de auto-afección entre quien afecta y quien es afectado: es un pathos. Es algo que, como ocurre con el sufrimiento, no cumple con el proceso del sujeto kantiano respecto de sí mismo. Por lo tanto, el yo es relación consigo mismo. Asignar un lugar a esta relación consigo mismo, a la ipseidad implicada en toda experiencia de sí mismo, consiste en decir: la ipseidad solo es posible en la vida y en ningún otro lugar.”<sup>8</sup>

La vida es lo absoluto en la medida en que es el afecto, esta fenomenalidad propia que no es la del fenómeno griego; es un afecto en lo que este tiene de más singular, de más irreductible y de más absoluto. Según Henry, la vida siempre se da y hay que elucidar el “cómo” de su donación a los vivientes. Si bien hay que reconocer que el filósofo de Montpellier atribuye una importancia exagerada a la noción de la vida, en la medida en que sostiene que “únicamente los vivientes –las subjetividades absolutas– entran en la comunidad de la vida”, él insiste sobre todo en el hecho de que este movimiento se hace a partir de la vida y en que esta es el punto de

---

<sup>8</sup> Michel Henry, « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », en *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, París, Presses Universitaires de France, 2004, p. 222.

partida de todas las reflexiones sobre la comunidad de los vivientes. En este sentido, es revelador que Henry proponga que “la comunidad no es sino este conjunto de individuos vivientes” y que querer “oponer la comunidad y el individuo estableciendo entre ellos una relación jerárquica es un simple sinsentido”, sobre todo si “la subjetividad es el *principium individuationis*”.<sup>9</sup>

Según Henry la alteridad que existe en la vida es la que lleva al ego a sí mismo, en su ipseidad. Metodológicamente, la secuencia se presenta de la siguiente manera: “el *ego* es ego únicamente sobre el fondo de una ipseidad que lo da a sí mismo [...]. Dicho de otra manera, solo hay ego y yo marcados por una ipseidad fundamental, el Sí mismo, el Sí mismo de la vida.”<sup>10</sup> En este sentido, el hombre no es en primer lugar un ego: “Todo ego depende de un nacimiento transcendental pues solo existen ego o yo como portadores de un Sí mismo transcendental, el cual es dado a él mismo como un Sí mismo en el proceso de auto-donación de la vida y en su ipseidad esencial.”<sup>11</sup> Tenemos, entonces, el siguiente esquema:

Multiplicidad de los egos → ego engendrado por una ipseidad fundamental →  
ipseidad engendrada en la vida absoluta.

En consecuencia, el “nacimiento transcendental” del ego es un “venir a Sí del Sí mismo” fuera del mundo, nacimiento ligado íntimamente a la auto-revelación-afección de la Vida como a su condición originaria<sup>12</sup>. Esta orientación del proyecto filosófico henriano confirma dos cosas. En primer lugar, la ipseidad está marcada por una pasividad radical. En efecto, según Henry la vida me atraviesa porque yo no me he creado a mí mismo, pero también porque la vida es absoluta en tanto no “cae a cada instante en la nada” pues se auto-afecta originalmente y “genera siempre en ella una ipseidad singular”<sup>13</sup>. La vida es, por un lado, omnipresente en ella misma y nunca se separa de sí misma; por otro lado, siempre está en proceso y, por lo tanto, en cambio.

En segundo lugar, esta orientación de la filosofía henriana coloca la noción de afectividad en el centro del sistema: “La afectividad no es, entonces, una cosa, un fenómeno en el sentido de un ente; ella se relaciona con el Ser pura y simplemente [...]. La afectividad es la esencia original de la fenomenalidad y también de todo fenómeno, no solo de los fenómenos

---

<sup>9</sup> Michel Henry, « Pour une phénoménologie de la communauté », en *Phénoménologie matérielle*, París, Presses Universitaires de France, 1990, p. 163.

<sup>10</sup> Michel Henry, « Art et phénoménologie de la vie », *op. cit.*, p. 300.

<sup>11</sup> Michel Henry, « Le christianisme : une approche phénoménologique ? », en *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, París, Presses Universitaires de France, 2004, p. 107.

<sup>12</sup> Cf. Michel Henry, « Parole et religion : la Parole de Dieu », *op. cit.*, p. 193.

<sup>13</sup> Michel Henry, *Entretiens*, *op. cit.*, 2005, p. 67.

afectivos como el dolor o el sufrimiento sino de todo fenómeno en general, por ejemplo de los objetos que se muestran a nosotros en el mundo. Estos objetos no sienten nada, no se sienten a sí mismos. Es cierto. Por eso no serían nada si no fuesen sentidos por una subjetividad y en ella, allí donde esta se siente a sí misma en su afectividad.”<sup>14</sup> De allí esta obstinación henriana en criticar las filosofías de la representación.

A partir de esta presentación rápida del marco general del pensamiento henriano, nos proponemos desarrollar el tema preciso de esta ponencia en dos etapas. Primero explicaremos brevemente el sustrato husserliano de la problemática de la intersubjetividad; luego estudiaremos la manera como Henry intenta pensar la cuestión del mismo y del otro desde su fenomenología radical de la vida.

En su texto “Reflexiones sobre la *quinta Meditación cartesiana* de Husserl”<sup>15</sup>, Henry elabora un análisis detenido de la concepción husserliana del otro a partir de tres presuposiciones.

1. La primera plantea que el otro solo se da bajo la modalidad de la experiencia que el yo tiene de él, al punto que él es el otro en mí;
2. la segunda sostiene que el otro es dado en la intencionalidad y por ella; se trata aquí de un momento importante en el análisis henriano, puesto que la analogía es decisiva para comprender que se trata de algo “que no es el otro pero al que se apunta como otro, no el otro real sino el otro en el pensamiento, el otro-pensado, el noema del otro, es decir el otro como noema, el otro reducido a un sentido, al sentido de ser el otro, el otro bajo el modo del “como”, del *als*, un cuasi-otro”<sup>16</sup>;
3. finalmente, la tercera presuposición prolonga las dos primeras según las modalidades de la necesidad y de la universalidad, ya que “necesariamente el otro es dado en mí, [...] fuera de mí como algo transcendente”, una presuposición en la que se “superponen” donación intencional y donación en mí, y que Henry considera

---

<sup>14</sup> Michel Henry, « Théodicée dans la perspective d’une phénoménologie radicale », en *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l’éthique et la religion*, París, Presses Universitaires de France, 2004, p. 88.

<sup>15</sup> Michel Henry, « Réflexions sur la cinquième Méditation cartésienne de Husserl », en *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, S. Ijsseling (Hrsg.), Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 107-123.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p.108.

“decisiva pero no abordada en el análisis husserliano sobre el otro ni, quizá, en toda su filosofía en general.”<sup>17</sup>

Ahora bien, lo que Henry reprocha a la propuesta husserliana es que no toma en cuenta plenamente la noción de simpatía –precisamente en su capacidad patética– debido a que se concentra demasiado en la intencionalidad. Henry escribe: “Si lo propio es en verdad lo propio del yo, del ego, solo la naturaleza del ego puede decir y definir lo que le es propio. ¿Lo propio como lo propio del ego no es el ego mismo? Pero Husserl ya había descartado esta tesis en sus análisis liminares y la descartará nuevamente con firmeza porque conduce, según él, al solipsismo. [...] Husserl debe, entonces, dissociar el ego de lo que le es propio, incluso si lo único que se puede decir de lo propio es que es lo propio del ego. En todo caso, la división entre el Ego y lo que le es propio, su conexión esencial con la definición de lo propio así como su disociación necesaria para rechazar el solipsismo deberían constituir el tema de una problemática explícita que no tiene lugar en ninguna parte.”<sup>18</sup>

Estas dos críticas radicales del proyecto husserliano insisten, en suma, en dos puntos decisivos: el acento puesto en la intencionalidad y, en consecuencia, el olvido de la dimensión patética de la intersubjetividad. En efecto, el otro es el objeto de una reducción ontológica a este cuerpo exhibido y constituido en la esfera de pertenencia del yo, y sobre todo en el marco de una fenomenología de la percepción.

Ahora bien, la cuestión reside en saber en qué consistiría una experiencia del otro en la que la percepción no tendría ningún rol. Henry quiere recordar que la experiencia del otro supone una pluralidad de sujetos y de relaciones entre ellos pero según una relación que se llevará al plano de la ipseidad, la cual constituye la esencia de cada uno de estos sujetos en un orden que no es el del mundo sino el de la vida; ningún vínculo con uno mismo es posible en la exterioridad del mundo: dicho vínculo solo puede advenir en la vida, incluso en el experimentarse de la vida. Henry afirma: “No hay vida sin un Sí mismo viviente en el que esta vida se experimenta ella misma, pero solo hay Sí mismo en la vida que lo engendra como aquello en lo cual ella deviene la vida. Así se plantea la primera condición de toda experiencia del otro si *esta experiencia es siempre la que un yo tiene de otro yo semejante a él* –de un *alter ego*– y si, en tanto relación consigo mismo, todo yo es posible únicamente en la realización de

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 110.

este proceso radicalmente immanente de la vida, en su engendramiento por ese proceso mismo.”<sup>19</sup>

Por ello, insiste Henry, no hay que confundir la ipseidad del Sí mismo con la individualidad de una cosa producida según las categorías del mundo (espacio, tiempo, relación, identidad, etc.). En efecto, el proceso de la experiencia del Sí mismo en la immanencia de la vida tiene una magnitud completamente diferente ya que compromete la afectividad así como el hecho de que la vida es un *pathos*. Esto equivale a decir que las relaciones llamadas intersubjetivas no se dan en el plano de la individualidad sino en el de las “tonalidades fenomenológicas” de la experiencia originaria de la Vida: en el plano de la ipseidad y de la afectividad.

Conviene preguntarse, por supuesto, cómo puede encontrar el Sí mismo al diferente a sí mismo y así entrar en relación con él. Porque si la Vida es un suelo originario, entonces la relación se efectúa en ella; dicho de manera aún más radical: la vida es la condición de posibilidad de la relación, ya que ella es “capaz de poseerse a ella misma en sí misma, contiene en ella el poder de la vida y puede dar el poder a todo lo que es viviente.”<sup>20</sup> De allí esta tesis filosófica: “[...] la condición transcendental de posibilidad de todo Sí mismo y de todo yo, a saber su generación inmanente en la Vida absoluta, es igualmente la condición de posibilidad transcendental de la relación de cada Sí mismo con todos los otros, la condición de la experiencia del otro.”<sup>21</sup>

Es evidente que este vínculo estrecho entre la relación con el otro y el suelo originario de la vida ya no permite referirse a las cuestiones relativas a la intersubjetividad según la modalidad de la constitución de un mundo o de la intencionalidad; en efecto, en adelante hay volver a la vida, lugar de revelación y de auto-revelación, de donación y de auto-donación. La vida es también un saber tanto para el Sí mismo cuanto para el otro pues este comparte la misma comunidad esencial y la Vida misma conduce a cada Sí mismo hacia el diferente de sí mismo, de manera que el Sí mismo y el otro están, en definitiva, originariamente uno con el otro, pero sobre todo, señala Henry, « uno en el otro, en una suerte de interioridad fenomenológica recíproca cuyo lugar es este “Antes” que precede a ambos y que permanece sin embargo en

---

<sup>19</sup> Michel Henry, « Eux en moi : une phénoménologie », *op. cit.*, p. 202.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>21</sup> *Ibid.*



ellos mientras estos sigan siendo Sí mismos vivientes. Así nace y se forma, en su posibilidad fenomenológica originaria, toda comunidad posible. »<sup>22</sup>

Según esta perspectiva, la experiencia del otro reconduce a la fuente de la vida, a su contenido, a sus potencialidades, a sus posibilidades: a esta vida que también es una “comunidad de Sí mismos transcendentales vivientes” que experimentan dicha comunidad de manera singular y radical. Pero lo más patente es que esta comunidad es “invisible por esencia” y “ajena al mundo y a sus categorías fenomenológicas”, de manera que la noción de “ser contemporáneo” se sitúa más allá de los esquemas del espacio y del tiempo. En este sentido, la cuestión de la comunidad se plantea aún más en el plano fenomenológico, ya que Henry se interesa en el modo de acceso a esta realidad común que es la vida así como en la manera como esta se da. Aunque la cuestión aparezca de manera redundante en todo su trabajo filosófico, él sostiene que “esta realidad única y esencial de la comunidad y de sus miembros [...] se llama la vida”, que “la esencia de la comunidad es la vida, [y que] toda comunidad es una comunidad de vivientes” puesto que la “vida es un Cómo, un modo de revelación y la revelación misma.”<sup>23</sup>

Por esta razón, Henry propone que “la comunidad es una fuente afectiva subterránea y [que] cada uno bebe la misma agua de esta fuente y de este pozo que cada uno es –pero sin saberlo, sin distinguirse de uno mismo, del otro ni del Fondo.”<sup>24</sup> Esto quiere decir que la experiencia del otro –que es una experiencia más que una percepción– se da de una manera irrepresentable y que escapa naturalmente al pensamiento. Pero dicha experiencia se da sobre todo en este Fondo de la vida sobre el que Henry escribe: “[lo que el viviente] experimenta es él mismo de manera idéntica, el Fondo de la vida, el otro que es también este Fondo –él experimenta, entonces, al otro en el Fondo y no en él mismo, como la propia experiencia que el otro tiene del Fondo. Esta experiencia es el otro que tiene en él al Fondo así como el yo tiene al Fondo en él. Pero ni el yo ni el otro se representan esto.”<sup>25</sup>

Esta orientación de la filosofía henriana muestra que la noción de “pathos-con” está en el centro del sistema y constituye la “comunidad patética” con las fuerzas y los afectos que le son propios, así como las tonalidades de la pintura, que no es “la figuración de cosas exteriores sino la expresión de su realidad interior”<sup>26</sup>. Así, señala Henry, hay “en última instancia una sola comunidad situada [...] en una esfera de inteligibilidad donde todo lo que es es inteligible para

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>23</sup> Michel Henry, « Pour une phénoménologie de la communauté », *op. cit.*, p. 161.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 179.

los otros y para uno mismo sobre el fondo de esta inteligibilidad primordial del pathos”<sup>27</sup>. Por lo tanto, perder este nivel significaría el fracaso de toda comprensión de la experiencia del otro en el nivel del aparecer del mundo: la condición de posibilidad de la aparición de la pluralidad de los yo no podría darse plena ni radicalmente.

De esta manera, lo que los Sí mismos tienen en común en su “vida comunitaria” es esta vida transcendental. Henry escribe: “Dado que lo que se tiene en común en toda comunidad es la vida, la comunidad presenta, como otro rasgo esencial, el ser una comunidad de vivientes, de Sí mismos transcendentales vivientes, ya que tales Sí mismos únicamente son posibles en la vida y que, recíprocamente, esta no es posible sin ellos, sin el Sí mismo primordial en el que la vida viene a sí misma y que contiene la multiplicidad potencial e indefinida de todos los yo posibles”<sup>28</sup>. Si esto es así es, por un lado, porque la Vida es la condición de posibilidad de esta comunidad de los vivientes y, por otro lado, porque la comunidad es ante todo y por esencia religiosa ya que existe un vínculo; invisible, a pesar de que posee su aparecer aparente en el mundo (fuente, por lo demás, de la simulación y de la mentira); y ajena a las categorías filosóficas esenciales del espacio y del tiempo.

A modo de conclusión, y para ilustrar la postura filosófica defendida por Henry, podemos resaltar su análisis de dos casos concretos pero que podrían ser considerados como paradigmáticos. El primer ejemplo propuesto por Henry es el de la comunidad de admiradores de un pintor, por ejemplo de Kandinsky. A pesar de que estos nunca se han encontrado, no se conocen ni han sido objeto de percepción entre ellos, en el seno de esta intersubjetividad ficticia hay un objeto real: una obra pictórica. No obstante, Henry afirma que según Kandinsky “el lugar de la obra de arte no tiene nada de objetivo” y que “el universo de la pintura no es el de lo visible”, sobre todo si “el ser de cada color no es en realidad sino su impresión en nosotros.”<sup>29</sup> Cada color es, pues, visible, exterior, pero también es invisible e interior y por eso permite sentir la dinámica de la vida. Debe existir, por lo tanto, una comunidad patética conformada en este caso por Kandinsky –es decir por quien crea al pintar el pathos– y por los que observan su obra y la disposición de los colores que le dan forma. Porque, en este marco, los colores y las formas son fuerzas que tienen una realidad emotiva y sentida, una “resonancia patética” según la expresión de Henry. El arte es una expresión de la vida y el lugar donde el hombre experimenta, más que en cualquier otro, que la aproximación cognitivista, intelectualista y racionalista se ha

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Michel Henry, « L'expérience d'autrui : phénoménologie et théologie », *op. cit.*, p. 159.

<sup>29</sup> Cf. Michel Henry, « Réflexions sur la cinquième Méditation cartésienne de Husserl », *op. cit.*, p. 118-119.

convertido, por la arrogancia con la que busca la objetividad, en radicalmente inhumana: en la Barbarie.

El segundo ejemplo es el de la comunidad de los muertos. La afirmación es aún más radical porque toda percepción parece haber sido abolida y porque solo debería subsistir el recuerdo: un objeto de re-presentación que en ningún caso supondría un pathos de los actos y de los pensamientos. Sin embargo, Henry sostiene que “en nuestra vida los muertos no se identifican en ningún caso con los que han dejado este mundo” porque “todavía viven muchos que podríamos percibir nuevamente, y este volver a ver no cambiaría en nada su muerte en nosotros, solo la haría más sensible. Por ello la vida y la muerte del otro, el estar juntos o su interrupción no tienen ninguna relación con la percepción, con su posibilidad o su imposibilidad de hecho. Incluso se puede pensar que la imposibilidad de la percepción es la condición del estar juntos. ¿No llega a afirmar Kierkegaard que el estar con Cristo, lo que él llama la contemporaneidad, fue más difícil para quienes lo vieron que para nosotros que no lo vemos? Se trata de uno de los rasgos de lo que él llama “la extraña acústica del mundo espiritual”, la cual afirma que las leyes del estar juntos no son justamente las de las cosas, las leyes de la percepción.”<sup>30</sup>

Cosa sorprendente, entonces: Michel Henry, filósofo de la Vida, se interesó en los muertos y específicamente en su comunidad, incluso en su “nostridad” [*nostrité*]. En efecto, entre los años 1946 y 1947 Henry dejó una serie impresionante de notas sobre la muerte entre las que me permito citar esta: “Transparencia de los muertos –¿quién dirá la transparencia de los muertos, su cuerpo convertido en irreal, sino su mirada eterna? Por eso escribo sobre los muertos. O por eso, cuando entramos en nosotros mismos, cuando realizamos –oh, muy ocasionalmente– este movimiento hacia la vida como algo que repentinamente nos preocupa, encontramos a los muertos” (Texto inédito). En este sentido, sin dejar de tomar conciencia de la finitud pero sin olvidar tampoco toda la magnitud del poder de la Vida, encontramos en Henry una inmanencia de tipo vitalista que se expresa poéticamente en un texto de Emily Brontë que le fascinaba: “Mi alma no es cobarde [...] Oh Dios dentro de mi pecho; todopoderosa, siempre presente Deidad, vida que en mí encuentra reposo así como yo extraigo, Vida inmortal, mi poder de Ti. [...] No hay ya lugar para la Muerte, ni átomo que ella tenga el poder de aniquilar, porque tú eres el Ser y el soplo y lo que tú eres es para siempre indestructible.”

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 119.

Los dos ejemplos que he escogido son programáticos: hay que volver en cada ocasión al afecto, al pathos, a la intersubjetividad radicalmente patética para comprender en toda su amplitud la experiencia del otro. Hay que evitar las presentaciones noemáticas del otro para dirigirnos hacia este suelo originario y original: la Vida en tanto ella se da y en lo que ella da. En este sentido, habría mucho que decir sobre la presencia del otro como experiencia erótica.

Sin embargo, puesto que no puedo abordar este tema importante en el pensamiento henriano, resaltaré para concluir la fuerza con la que el filósofo muestra, en última instancia, el fracaso de toda comprensión del otro cuando esta se elabora desde una fenomenología de la intencionalidad, es decir, desde una metafísica de la representación: “Ser otro ego es, en primer lugar, reducir el ser real del otro en mí a una presentación noemática fuera de mí, tal como una cosa es percibida por mí. Dicho ego ya no es en mí esta herida que yo soy o la embriaguez de una modificación real de mi vida transcendental misma; no es sino una irrealidad, el correlato de un objetivo intencional. Husserl reconoció esta reducción de la experiencia del otro a lo irreal, y se esforzó en minimizarla.”<sup>31</sup>

Por ello para Michel Henry es casi imposible pensar la experiencia del otro según las modalidades de una fenomenología de la percepción del cuerpo-objeto: una fenomenología que olvida la dimensión patética de la intersubjetividad, esta entidad que nos obliga a reconfigurar nuestra comprensión de lo que quieren decir “subjetividad” e “intersubjetividad”.

(Traducido del francés por Cesare Del Mastro)

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 120.