

Cómo citar este artículo en Chicago: Szeftel, Micaela. “La temporalidad inmanente en la obra de Michel Henry y su despliegue fenomenológico en el nacimiento, la afectividad y la habitualidad corporal”. *Escritos* 31, no. 67 (2023): 58-75.
doi: <http://doi.org/10.18566/escr.v31n67.a04>

Fecha de recepción: 16.02.2023
Fecha de aceptación: 17.08.2023

La temporalidad inmanente en la obra de Michel Henry y su despliegue fenomenológico en el nacimiento, la afectividad y la habitualidad corporal

The Immanent Temporality in the Work of Michel Henry and Its Phenomenological Unfolding in Birth, Affectivity, and Bodily Habituality

Micaela Szeftel¹ 

RESUMEN

Michel Henry sostiene que la subjetividad se muestra fenomenológicamente según la estructura de la autoafección, y que esta no admite ningún tipo de distancia temporal, siendo la temporalidad una marca exclusiva de la trascendencia. Sin embargo, a partir de los años noventa, Henry lleva adelante una lectura fenomenológica de ciertos aspectos de la doctrina cristiana, gracias a la cual logró dar con otro tipo de temporalidad. Esta nueva temporalidad, de carácter inmanente, es la problemática que se abordará en este artículo, en el cual se buscará establecer cómo ella es efectivamente experienciable. En la primera sección, se precisará la dinámica del nacimiento trascendental y de la temporalidad que tal nacimiento entraña. La doctrina del nacimiento trascendental, que Henry elabora inspirándose en Meister Eckhart y que alude al engendramiento del viviente en la Vida absoluta sirve de guía para pensar una relación inmanente entre la eternidad, el instante y el tiempo. En la segunda sección, veremos cómo, ya desde la perspectiva del viviente, la temporalidad inmanente se articula como presente viviente. La tercera y última sección estará reservada al estudio de la afectividad y la habitualidad corporal como manifestaciones concretas de la temporalidad inmanente. Así, podremos concluir que aquello que se explica a partir de las notas particulares de la Vida absoluta no solo da cuenta de una temporalidad inmanente como una dimensión fundante de la experiencia subjetiva, sino también de una dimensión concreta y fenomenológicamente atestable para el viviente. Estos resultados permitirán, además, sentar las bases para investigaciones futuras que vinculen la temporalidad inmanente con la trascendente.

1 Doctora en Filosofía. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Universidad de Buenos Aires. Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8852-8747>. Correo electrónico: micaelaszeftel@gmail.com



Palabras clave: Michel Henry, Temporalidad inmanente, Nacimiento trascendental, Afectividad, Cuerpo subjetivo, Habitualidad.

ABSTRACT

Michel Henry argues that subjectivity is phenomenologically revealed according to the structure of self-affectation, and that this does not admit any kind of temporal distance, with temporality being an exclusive mark of transcendence. However, starting in the nineties, Henry undertakes a phenomenological reading of certain aspects of Christian doctrine, through which he managed to find another type of temporality. This new, immanent temporality is the problematic that will be addressed in this article, with its main objective being to establish how it is effectively experienceable. In the first section, the dynamics of transcendental birth and the temporality that such birth entails will be specified. The doctrine of transcendental birth, which Henry elaborates inspired by Meister Eckhart and refers to the engendering of the living in Absolute Life, serves as a guide for thinking about an immanent relationship between eternity, the instant, and time. In the second section, we will see how, from the perspective of the living, immanent temporality is articulated as living present. The third and final section will be reserved for the study of affectivity and bodily habitualness as concrete manifestations of immanent temporality. Thus, we can conclude that what is explained from the particular notes of Absolute Life not only accounts for an immanent temporality as a foundational dimension of subjective experience but also for a concrete dimension that is phenomenologically attestable for the living. These results will also lay the groundwork for future research linking immanent temporality with the transcendent.

Keywords: Michel Henry, Immanent Temporality, Transcendental Birth, Affectivity, Subjective Body, Habituality

Introducción

La fenomenología de Michel Henry propone una concepción inmanente del ego. Esta perspectiva pone el acento en la ausencia de una distancia fenomenológica entre la condición que permite el aparecer del ego y su propio aparecer.² Mucho se ha debatido sobre la posibilidad de un fundamento puramente inmanente para la subjetividad y sobre el vínculo entre esta y la trascendencia del mundo.³ En la medida en que el ego se manifiesta a sí mismo de manera inmanente y sin distancia fenomenológica, también queda excluido del planteo trascendental el campo de la constitución temporal.⁴ Si el modo en el cual el ego se manifiesta no tiene duración, entonces el ego henriano parece ser, en consecuencia, absolutamente atemporal. En la “Introducción” de *La esencia de la manifestación* (en adelante EM), su gran obra publicada en 1963, Henry anticipa los objetivos de su investigación y se muestra enfático acerca del lugar que debe ocupar en ella el estudio del tiempo:

2 Cf. Michel Henry, *La esencia de la manifestación*. Traducido por Miguel García-Baró López y Mercedes Huarte Luxán (Salamanca: Sígueme, 2015), § 52.

3 En el marco de esta investigación no disponemos de espacio suficiente para desarrollar un tema tan conocido y visitado dentro de la literatura henriana. Referimos a los siguientes textos que esclarecen la perspectiva inmanente de Henry, ya sea para defenderla o criticarla: Gabrielle Dufour-Kowalska, *Michel Henry, une philosophie de la vie et de la praxis* (Paris: J. Vrin, 1980); Sébastien Laoureux, *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry* (Paris: Cerf, 2005); Jean-Françoise Lavigne, “The Paradox and Limits of Michel Henry’s Concept of Transcendence”, *International Journal of Philosophical Studies* 17, no. 3 (2009): 377-388.

4 Cf. Michel Henry, “Notes préparatoires à L’essence de la manifestation: la subjectivité”, *Revue internationale Michel Henry* 3 (2012), 169; 174. La traducción es propia, al igual que en aquellos casos en los que no se apunta una versión en español del texto referido.

El *ego* no tiene que manifestarse en el medio del ser trascendente un día u otro, antes o después, en el curso de una historia, individual o universal, o en el seno del progreso de la filosofía, si es verdad que está ya de entrada presente a sí mismo, en el seno de una revelación que no debe nada al tiempo ni a la trascendencia, sino que se cumple en la esfera de inmanencia radical de la subjetividad absoluta.⁵

La cita permite asimismo deducir que la razón por la cual Henry considera que la revelación del *ego* no puede deberle nada al tiempo es porque la temporalidad es una nota exclusiva de la trascendencia.⁶ Esta asociación de la temporalidad con la trascendencia funciona además de base para las críticas henrianas a la teoría del tiempo desarrollada por Edmund Husserl, la cual, según Henry, está construida sobre la base del concepto de modificación retencional.⁷ En su texto “Fenomenología hylética-fenomenología material” –que contiene un extenso comentario a las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Husserl–, Henry afirma que la impresión encuentra “su ser original y propio en esta venida a la irrealidad, en esta fluencia en el no ser ya de lo «recién pasado»”.⁸ De este modo, lo presente no puede sino darse como pasado y, por lo tanto, la temporalidad queda vinculada a la irrealidad.

Ahora bien, algunos especialistas destacan que la concepción henriana de la temporalidad atraviesa algunas modificaciones a partir de la década del noventa. François-David Sebbah sostiene que, efectivamente, en un primer momento, la filosofía henriana puede ser comprendida “como la exigencia de desprenderse del tiempo”.⁹ Pero luego agrega que a partir de 1994, año de la publicación de “Phénoménologie de la naissance”, Henry considera necesario “«pensar» el tiempo, y no simplemente excluirlo”,¹⁰ descubriendo así en la inmanencia el tiempo verdadero.¹¹ Según Sebbah, “la inmanencia está habitada por un ‘movimiento’ interno: ella es lo que se da, es dada, se recibe, y ante todo es este proceso mismo. Ella es la venida a sí del Sí, la Vida, y no la inmovilidad muerta de la cosa”.¹² Dan Zahavi, por su parte, sostiene que “Henry se ha desviado recientemente de su firme declaración de que la auto-manifestación de la subjetividad es completamente no-temporal”¹³ y que más tarde comienza a entender la autoafcción como el movimiento de autotemporalización de la subjetividad. Algunas declaraciones de Henry dan

5 Henry, *La esencia*, 58.

6 Esto mismo se extrae del siguiente fragmento: “La sustitución final del sujeto clásico por un «sujeto temporal» no hace sino afirmar la interpretación ontológica implícita o explícita del ser de este sujeto como trascendencia. La temporalidad es la esencia de la trascendencia”. Henry, *La esencia*, 105.

7 Cf. Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducido por Agustín Serrano de Haro (Madrid: Trotta, 2002), §11-13. No ingresaremos aquí en una evaluación en torno a la justeza o precisión de las críticas henrianas. Para ello, se puede consultar: Andrés Miguel Osswald, “Tiempo y manifestación. Michel Henry y la teoría husserliana del tiempo”, *Investigaciones fenomenológicas* 10 (2013): 121-140.

8 Michel Henry, *Fenomenología material*. Traducido por Javier Teira y Roberto Ranz (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 71-72.

9 François-David Sebbah, “Aux limites de l’intentionnalité: M. Henry et E. Lévinas des Leçons sur la conscience interne du temps”, *Alter* 2 (1994), 252.

10 Sebbah, “Aux limites de l’intentionnalité”, 252.

11 Cf. François-David Sebbah, *Lépreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie* (Paris: Presses universitaires de France, 2001), 191.

12 Sebbah, “Aux limites de l’intentionnalité”, 252.

13 Dan Zahavi, *Self-awareness and alterity: a phenomenological investigation* (Evanston, [Illinois]: Northwestern University Press, 1999), 89.

apoyo a estas interpretaciones. En una entrevista del 2000 reconoce que, a diferencia de lo que había planteado anteriormente, existen dos tipos de temporalidad:

Una, tal como la comprende Heidegger en la segunda parte de *Sein und Zeit* y que es el objeto de un texto admirable: la temporalidad es el mundo, más exactamente es la temporalización de la temporalidad, es decir la formación de la exterioridad –la exterioridad como tal, el “fuera de sí” [...]. No se trata solamente de pensar aquello que pone a distancia, sino el poder mismo que pone a distancia y que es la vida misma. ¿Cómo entonces la vida, que es en sí misma pura inmanencia, puede tener igualmente una temporalidad? El cristianismo me ayudó a elucidar este problema porque éste implica el proceso interno de la vida absoluta que es la generación en ella del Verbo. Es una temporalidad sin diferencia, un movimiento inmanente moviéndose en sí mismo y que jamás se separa de sí, pues excluye el recurso al mundo. Y eso somos nosotros.¹⁴

Al movimiento interno, carente de *ékstasis* temporales, Henry lo llama temporalidad inmanente; y su comprensión, según su propio testimonio, se la debe al cristianismo.¹⁵ Se refiere a tal temporalidad como un movimiento que se mueve a sí mismo y que nunca se separa de sí, pues excluye el recurso del mundo y es, por lo tanto, acósmico. Esta temporalidad es además no-horizónica, de modo que no depende de un flujo de retenciones que empuje el pasar del tiempo hacia una nueva proto-impresión.

Si bien, tal como destacan Sebbah y Zahavi, el reconocimiento explícito de dos tipos de temporalidad data del último decenio de la vida de Henry, en textos tempranos ya se encuentran algunas coordenadas posibles para la elucidación de un tiempo “real”, diferente de un “tiempo-trascendencia”.¹⁶ Los motivos por los cuales Henry decide no profundizar en las implicancias de estos descubrimientos no fueron precisados por el autor; probablemente no disponía entonces de un marco teórico y conceptual adecuado para ello. Pero con la filosofía de la Vida absoluta, dice Henry, se inaugura “una concepción totalmente nueva e insólita de la temporalidad”.¹⁷ Creemos que tal filosofía le permitió identificar aquella forma permanente e inmóvil que pueda generar dentro de la inmanencia, dando nacimiento a los vivientes e instaurando una temporalidad especial, no pensable como separación. La manera en la que esto acontece y se genera esta nueva temporalidad de carácter inmanente es el tema principal del presente artículo. Este continúa la línea marcada por Grégori Jean en el texto que presenta las notas preparatorias para EM, “La subjectivité, la vie, la mort”,¹⁸ donde aborda el tópico de la temporalidad inmanente, sobre todo a partir del análisis de tales notas y de la influencia de Søren Kierkegaard en la filosofía henriana. La diferencia con respecto a aquel texto no es solo que en este caso el foco está puesto sobre todo en el concepto de nacimiento trascendental y en la influencia de Meister Eckhart en Henry, sino también que se busca ir más allá en la búsqueda del trazo de la temporalidad inmanente, haciendo foco en la experiencia concreta, afectiva y corporal, que tiene la subjetividad viviente.

14 Michel Henry, *Entretiens* (Paris: Sulliver, 2005), 118.

15 Vale aclarar que nada tiene que ver la noción henriana de temporalidad inmanente con lo que Husserl llamó el tiempo inmanente o conciencia del tiempo inmanente, en tanto nivel fundante del tiempo trascendente y objetivo, propio de la física.

16 Henry, “Notes préparatoires”, 166.

17 Michel Henry, *Yo soy la verdad. Para una fenomenología del cristianismo*. Traducido por Javier Teira (Ediciones Sígueme: Salamanca, 2004), 184.

18 Grégori Jean, “La subjectivité, la vie, la mort”, *Revue internationale Michel Henry* 3 (2012), 15-92.

El lazo que existe entre la Vida absoluta y la vida subjetiva de los vivientes singulares instauro un novedoso marco teórico para abordar la temporalidad que, a la vez, comprende dos vías distintas de indagación. En primer lugar, los análisis más originarios de la temporalidad deben partir de la Vida absoluta en tanto es ella en sentido propio lo que está en el fondo de cada vida singular. Uno de los pilares de esta primera sección será la teoría del nacimiento trascendental que Henry elabora inspirándose en el pensamiento de Meister Eckhart. Tal teoría dejará comprender los aspectos centrales de la temporalidad inmanente, un tipo de temporalidad que emerge en el entrelazamiento de lo eterno y lo temporal que se da en el engendramiento de las ipseidades vivientes. En segundo lugar, ya desde la perspectiva del viviente, se desarrollará la idea del presente viviente que Henry retoma de Husserl. En la tercera y última sección, se intentará mostrar que el presente viviente es el fondo sobre el cual la carne despliega sus poderes originarios y la afectividad marca el ritmo de la experiencia. Este modo de organizar la problemática nos permitirá demostrar que aquello que se explica a partir de las notas particulares de la Vida absoluta no solo da cuenta de una temporalidad inmanente como una dimensión fundante de la experiencia subjetiva, sino también como una dimensión concreta y fenomenológicamente atestable por el viviente.

La Vida y los vivientes: una nueva temporalidad

La teoría del nacimiento trascendental

La filosofía henriana de la vida atraviesa diversos momentos. No podemos detenernos en presentar cada uno de ellos en detalle, pero podemos resumir esa evolución como un pasaje desde la identificación entre vida y subjetividad a la excedencia de la vida con respecto a la subjetividad. Hasta la década del noventa la vida es subjetiva, no-ekstática, autoafectiva, individual y productiva. A partir de *Yo soy la verdad*, obra publicada en 1996 y la primera de la llamada “trilogía cristiana” (que incluye también *Encarnación y Palabras de Cristo*), la Vida se escribe con mayúscula, excede al ego individual, es más que los vivientes, y se dice también Dios o Vida absoluta.¹⁹

La Vida, en tanto origen y principio absoluto de la fenomenalidad, se engendra a sí misma autoafectándose. Desde el punto de vista del cristianismo que adopta Henry, la Vida, entendida como Dios, es absoluta, pero tiene en el interior mismo de su realidad fenomenológica una Primera Ipseidad o una primera singularización, la cual recibe el nombre de Cristo. La Vida está siempre ipseizada, es decir, el Padre es siempre y desde el comienzo el Hijo.²⁰ Así lo afirma Henry cuando analiza la autoafcción de la vida en *Yo soy la verdad*:

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

20 Esto es válido para la cosustancialidad entre la Vida autoafectiva y la Primera Ipseidad, pero también para la relación entre la afectividad y la ipseidad subjetivas. Según Henry “una revelación inmanente es una experiencia interna, ella reviste necesariamente una forma monádica. Es en la estructura eidética de la verdad originaria que se enraza la ipseidad del ego”; cf. Henry, *La esencia*, 57. Esta relación fue acertadamente descrita por Gabrielle Dufour-Kowalska, quien refiere a una “doble determinación”: por un lado, el Sí tiene a la afectividad como fundamento y, por otro lado, la afectividad es simultáneamente una “operación” del Sí; cf. Dufour-Kowalska, *Michel Henry*, 55.

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 experiencia a sí misma y goza de sí, está implicada una Ipseidad esencial como la condición sin la cual y fuera de la cual nunca se produciría ningún proceso de este tipo. La Ipseidad no es una mera condición del proceso de autogeneración de la vida: es interior a él como el modo mismo en que ese proceso se lleva a cabo.²¹

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*). El nacimiento trascendental se caracteriza por ser un nacimiento que no se produce a partir de una vida preexistente, sino que pertenece esencialmente y a título de elemento consustancial al surgimiento de la vida en sí misma, es decir, a su autogeneración. Henry afirma que el concepto de “nacimiento trascendental”, si quiere ser aplicado con total rigor, solo le cabe al proceso por el cual se manifiesta el *Archi-Hijo*.²² Sin embargo, agrega, “[...] si el hombre es Hijo, es decir, también Hijo de Dios, si nace de la Vida fenomenológica y obtiene de ella su esencia, entonces todo lo que ha sido dicho de la heterogeneidad fenomenológica y por consecuencia ontológica del *Archi-Hijo* trascendental en relación al mundo y a su verdad [...] concierne al hombre mismo”.²³

En la concepción henriana del nacimiento es palpable la influencia de la teoría eckhartiana del engendramiento y del nacimiento del Verbo en el alma del hombre, particularmente, de su formulación en el sermón alemán 7. Allí Meister Eckhart afirma:

El Padre engendra a su Hijo en la eternidad igual a sí mismo [...] el Padre engendra a su Hijo en el alma, del mismo modo en que lo engendra en la eternidad y no de otro modo. Él debe hacerlo, le agrade o le desagrade. 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.²⁴

El nacimiento trascendental es un movimiento de universalización, en tanto y en cuanto el yo viviente no se distingue de la Vida y es la Vida misma. Así, si la Vida engendra a sus Hijos, no lo hace sino realizándose en ellos tal y como ella es. También se trata de un movimiento de singularización de la vida en tanto ella, dice Henry siguiendo la expresión eckhartiana, “se auto-engendra como yo mismo”.²⁵

21 Henry, *Yo soy la verdad*, 68-69.

22 Cf. Henry, *Yo soy la verdad*, 71.

23 Henry, *Yo soy la verdad*, 115.

24 Meister Eckhart, *Deutsche Predigte und Traktaten*. Editado por Friederich Schulze-Maizier (Leipzig: Insel, 1927), 185, sermón 7. Para un abordaje específico sobre la influencia de Meister Eckhart en la filosofía de Michel Henry, véase: Natalie Depraz, “En quête d’une métaphysique phénoménologique: la référence henryenne à Maître Eckhart”, en *Michel Henry, l’épreuve de la vie: actes du Colloque de Cerisy 1996*, editado por Alain David y Jean Greisch (Paris: Cerf, 2001), 255-280; Sébastien Laoureux, “La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry”, *Revue philosophique de Louvain* 99, no. 2 (2001), 220-253; Micaela Szeftel, “Phänomenologie der Geburt: der Einfluss von Meister Eckhart auf die Philosophie von Michel Henry”, *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 16 (2018), 141-160.

25 Henry, *Yo soy la verdad*, 122; cf. Depraz, “En quête d’une métaphysique phénoménologique”, 272.

La temporalidad inmanente del nacimiento

Recordemos que en la cita transcrita en la “Introducción” de este artículo, Henry afirmaba que el cristianismo le ayudó a pensar la temporalidad puesto que la asociaba con “el proceso interno de la vida absoluta que es la generación en ella del Verbo”. Así, Henry no solo tomó de Meister Eckhart su principal fuente teológica cristiana, las claves para entender el proceso de engendramiento que tiene lugar en el movimiento interno de la Vida, sino también el tipo de temporalidad que tal proceso entraña, al cual nos dedicaremos en este apartado.

Al respecto, Eckhart plantea una distinción entre la temporalidad de Dios, i. e. la Vida absoluta, y la del mundo, en tanto creación separada de Dios, y que comprende además al hombre exterior en el cual no vive nada divino.²⁶ Esta distinción se hace patente en el sermón 11:

Alguna vez dije que Dios crea el mundo *ahora* (*jetzt*) y todas las cosas son igualmente nobles en este día. Si dijéramos que Dios creó el mundo ayer o lo crearía mañana entonces nos estaríamos comportando insensatamente. Dios crea el mundo y todas sus cosas en un “ahora presente” (*gegenwärtigen Nun*) y el tiempo que pasó hace mil años es tan presente y tan cercano a Dios como el tiempo que es ahora (*Jetzt*). En el alma que se mantiene en un “ahora presente” el Padre engendra su hijo unigénito y en el mismo nacimiento renace el alma en Dios. Es un único nacimiento: tantas veces como ella (el alma) renace en Dios, tantas veces el Padre engendra su Hijo unigénito en ella.²⁷

Es preciso reparar en cuatro aspectos que se extraen de esta cita. En primer lugar, el tiempo contable que separa, transcurre y cambia es reunido, desde el punto de vista de la Vida, en un “ahora presente”. Es digno de mención que la traducción al francés del texto eckhartiano que es consultada por Henry vuelca la expresión “ahora presente” (*gegenwärtiger Nun*) como “*présent éternel*”, es decir, presente eterno.²⁸ Evidentemente, la traducción está muy lejos de ser exacta, pero si tomamos otro sermón podemos validar el sentido ínsito en ella: según Eckhart, “en la eternidad todas las cosas son presentes”.²⁹ El “ahora presente” es un presente eterno en tanto no está sujeto al paso del tiempo, y todas las cosas se le dan en el mismo ahora. En segundo lugar, el “ahora presente” que reúne todos los “ahoras” discretos y los funda no lo hace una vez y para siempre. Esto es, el nacimiento trascendental no tiene lugar en un momento determinado, sino que es la fuente interior y continua de la vida de los vivientes. Pues, en ellos, propia y existencialmente no hay ninguna separación entre un ahora y otro. Por eso, cualquier interrupción de la conexión entre el “ahora presente” de la Vida y la vida del viviente redundaría necesariamente en la desintegración de este último. En tercer lugar, el presente eterno no es solo el sostén de la temporalidad de la vida de todo viviente, sino también lo que está, todo entero, en cada aparecer temporal. Por eso afirma Eckhart que cuando Dios se da al alma, lo hace de manera simple y completa, es decir, no puede

26 Para la diferencia eckhartiana entre el “hombre interior” y el “hombre exterior” referimos fundamentalmente a los sermones 26 y 29; cf. Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, ed. Josef Quint (München: Hanser, 1995), 272-273; 294. Todas las referencias a la obra alemana de Eckhart provienen de la edición de Quint, a excepción de la cita referida en la nota 23.

27 Meister Eckhart, *Deutsche Predigte und Traktaten*, 206, sermón 11. Vale aclarar que Henry alude directamente a este sermón en una de las notas preparatorias a EM; cf. Henry, “Notes préparatoires”, 163.

28 Maître Eckhart, *Traité et Sermons* (Aubier: Paris, 1942), 167.

29 Meister Eckhart, *Deutsche Predigte und Traktaten*, 174, sermón 5.

dar solo una parte o un aspecto de Sí mismo. Entonces, “si hemos de recibir de Dios su don debemos estar de algún modo en la eternidad, elevados por encima del tiempo porque Dios da todo y en esa donación también da su eternidad. En el alma está la eternidad toda entera de Dios”.³⁰ En cuarto lugar, y para finalizar este análisis, nótese que la Vida eterna solo está en el alma del viviente en tanto el Padre “engendra a su hijo unigénito”, lo cual se deriva de la doctrina eckhartiana del nacimiento de Cristo en el alma del hombre.

Los aspectos mencionados permiten descubrir una lógica temporal que interesa especialmente a Henry, en tanto satisface su exigencia de inmanencia: el engendramiento del Primer viviente y de los vivientes tiene lugar *en* la eternidad de la Vida misma y, en tanto tal, no se diferencian de ella. Esta forma de temporalidad pone el acento en la imposibilidad de principio de que la vida se haga efectiva fuera de su determinación propia, su presente eterno. Por eso Henry escribe:

Este movimiento de venir a sí que no se separa nunca de sí es la temporalidad propia de la vida, su temporalidad radicalmente inmanente, inextática, patética. En esta temporalidad no hay ni antes ni después en el sentido en que nosotros lo entendemos, sino un eterno movimiento, un eterno cambio en que la vida no cesa de experienciarse a sí misma, de experienciarse en el Sí que genera eternamente y que nunca se separa de sí [...] no hay nada de pasado, nada tampoco que no sea todavía, nada perdido y nada aguardado [...] Porque en el movimiento mismo del vivir, y en tanto se realiza como el automovimiento de un Sí (*Soi*), todo es viviente y no cesa de ser.³¹

La autoafección de la Vida es, tal como la presenta Henry, la imagen perfecta de la eternidad del instante, puesto que la autogeneración que tiene lugar en el movimiento eterno de la Vida es la generación de la primera Singularidad, el Archi-Sí, en un instante que es interior a la eternidad, que se hunde en ella, y sin el cual la Vida no podría en absoluto autorevelarse. Según Henry, “este movimiento es el proceso interno de Dios, porque Dios se engendra necesariamente como un Sí [...] No hay vida sin una auto-afección que se ateste patéticamente a sí misma en la ipseidad de un Sí mismo y es así que en esta temporalidad aparece el Sí”.³² Los vivientes, estructuralmente idénticos al Archi-Sí, completan el movimiento dando paso a lo temporal que, sin embargo, se remonta a la eternidad autoafectante (Dios-Padre) y a su realización en el instante (Dios-Hijo) como a su condición. Este proceso es descrito por Henry en “Phénoménologie de la naissance” en los siguientes términos:

El auto-movimiento de la vida es una temporalización específica, la auto-temporalización radicalmente inmanente, inextática y patética que es la temporalización misma del nacimiento [...] En esta auto-temporalización de la auto-afección del experienciarse (*séproover*) a sí mismo del vivir de la vida se edifica una Ipseidad, en tanto que la experiencia del vivir sólo es posible como experiencia que éste [este vivir] hace de sí constantemente –si, en consecuencia, la estructura de esta experiencia es idénticamente la de un Sí.³³

30 Meister Eckhart, *Deutsche Predigte und Traktaten*, 174, sermón 5.

31 Henry, *Yo soy la verdad*, 186.

32 Henry, *Entretiens*, 119.

33 Michel Henry, “Phénoménologie de la naissance”, *Alter* 2 (1994), 303-304.

El automovimiento de la Vida implica tanto la eternidad de la Vida como el instante del nacimiento. Que el instante señale el modo del aparecer del ego es algo que ya encontramos en las notas preparatorias a EM y en la obra misma. En virtud de que el ego no puede estar separado de sí por una distancia fenomenológica, Henry señala que su donación responde al modo del instante, entendido como aquello que contiene la particular cualidad de estar en el tiempo pero carecer de duración.³⁴ En una de las notas afirma que “la significación ontológica última del cogito instantáneo de Descartes es la irrealidad del pasado y del advenir”.³⁵ La realidad del ego se opone, una vez más, a la idealidad que le otorga una constitución temporal, pues esta supone el flujo que se extiende desde el pasado hacia el futuro, el cual, al no darse de modo absoluto, tornan al ego en una presencia irreal. Lejos de ser un pasado ekstático, el autoengendramiento de la Vida que “precede” a los vivientes es un Antes-absoluto que habita en ellos como siendo su condición. Con el Antes-absoluto, aclara Henry, “se trata de pensar una forma de relación con el Antes que ya no sea la distancia del pasado”.³⁶

Ahora bien, es necesario realizar aquí las preguntas de rigor: ¿cómo, si la vida mundana y temporal del viviente transcurre dejando el pasado atrás hasta que este llega a la indeterminación o el olvido, podemos decir que hay un pasado originario que no pasa? ¿Cómo se refleja esa pertenencia del viviente a la eternidad de la Vida desde una perspectiva fenomenológica? Al iniciar nuestro estudio afirmamos que el concepto henriano de temporalidad inmanente viene a dar respuesta a estos interrogantes y se hace además patente en experiencias concretas del viviente, las cuales intentaremos presentar y aclarar a continuación.

La temporalización de la subjetividad y la estructura del presente viviente

Lo que describimos hasta ahora es la temporalidad inmanente de la vida, esto es, la autotemporalización de la Vida eterna como engendramiento del Primer Hijo en el instante, la cual, de acuerdo con las premisas que aceptamos, determinaría la temporalización del viviente. Ahora, la investigación lleva a determinar las características de la temporalidad inmanente subjetiva, es decir, la del ego viviente que cada uno de nosotros es. En otras palabras, y para decirlo simplemente: se trata de definir cómo se “traduce” la autotemporalización de la Vida absoluta en la temporalización del viviente que se da en el seno de ese proceso.

Al comienzo mencionamos que en la crítica a las *Lecciones* que tiene lugar en *Fenomenología material*, Henry se ocupa de destacar el carácter irreal del tiempo intencional. Asimismo, introduce algunos indicios para comprender en qué consiste la temporalidad “real”. Allí señala que la corriente temporal de la conciencia, la continua modificación de las impresiones originarias en retenciones, se debe sostener en algo no-modificado. Lo que nunca cambia, lo que siempre es lo mismo y se tiende como un *prius* absoluto por debajo de la incesante corriente de impresiones, es lo que justamente hace que la impresión sea una

34 Cf. Henry, “Notes préparatoires”, 169.

35 Henry, “Notes préparatoires”, 168.

36 Henry, *Yo soy la verdad*, 185.

impresión, es decir, la vida, de modo que a través de las variaciones ella misma no varía. Entonces lo que no se modifica jamás es “que la nueva impresión que viene es y será ella también una impresión”.³⁷

Henry profundizó la tesis de aquel escrito tres años más tarde en una conferencia que brindó en Montpellier, en 1990, y que luego fue compilada como parte de un volumen póstumo. En dicha conferencia, titulada “Le temps phénoménologique et le présent vivant”, el filósofo alude de manera explícita a los elementos de las investigaciones tardías de Husserl, si bien no menciona ni cita ningún texto en particular. Sobre ellas dice:

Un cierto número de manuscritos tardíos de Husserl muestra justamente que el yo (*Je*) es no-temporal, supra-temporal, pre-temporal. El yo, en su originariedad más originaria, no está en el tiempo. Él no tiene extensión, no tiene duración [...]. Dicho de otro modo, siempre que yo soy yo –es decir que yo mismo no aparezco jamás en el tiempo temporalizado en tanto que último yo constituyente–, permanezco anónimo.³⁸

Los análisis husserlianos sobre el concepto de “presente viviente” que se hallan en Husserliana XXXIV y en los Manuscritos del grupo C muestran el funcionamiento de una reducción que pone fuera de juego el horizonte de pasado y futuro y los contenidos destacados en las síntesis temporales y asociativas, para poner al descubierto la fuente originaria de validez de todo lo que es fenómeno para el yo. Husserl declara, en este sentido, que el yo trascendental obtenido de manera ingenua es algo ya constituido y debe ser él mismo sometido a una reducción trascendental.³⁹ La noción de presente viviente se acerca significativamente al *prius* absoluto que Henry reclamaba reconocer en *Fenomenología material*, pues contiene las “estructuras eternas”,⁴⁰ sin las cuales ningún ego podría llevar adelante presentación alguna.⁴¹ Además, en tanto que tales estructuras vuelven fenómeno lo que originariamente se le presenta al yo, no pueden depender del mismo yo, sino que están inscritas en otro tipo de instancia que Husserl denomina proto-yo operante.

Siguiendo todavía lo planteado por Husserl, lo que queda luego de efectuada la reducción es el presente viviente como proto-fenómeno, es decir, un fenómeno que es él mismo el fundamento de todo aparecer, sentido y validez.⁴² La reducción al presente viviente, afirma Husserl, “es la reducción más radical a aquella subjetividad, en donde se realiza todo lo que vale originalmente para mí [...] es la reducción a

37 Henry, *Fenomenología material*, 89.

38 Michel Henry, “Le temps phénoménologique et le présent vivant”, en *Auto-donation. Entretiens et conférences*, editado por Magali Uhl (Paris: Beauchesne, 2004), 52.

39 Hua XXXIV, 300. En este caso y en los subsiguientes, se cita la obra husserliana siguiendo la modalidad canónica, según la cual “Hua” corresponde a la obra completa de Husserl (*Gesammelte Werke - Husserliana*), el número romano, al volumen, y el número arábigo, a la página citada. Al final del artículo se ofrecen los datos bibliográficos completos.

40 Hua Mat VIII, 202.

41 Held lo expresa del siguiente modo en su libro *Lebendige Gegenwart*: “La pregunta debe más bien decir: ¿qué es el Yo como centro vivo de presentaciones (*lebendiges Gegenwartigkeitszentrum*)? ¿En base a qué modo de esencia propia puede el yo presentar (*gegenwärtigen*) constantemente? Preguntar por el modo de ser del yo trascendental significa entonces: plantear la pregunta por la condición de posibilidad de la presentación”; cf. Klaus Held, *Lebendige Gegenwart: die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. *Phaenomenologica* 23 (Dordrecht: Springer, 1966), 61.

42 Cf. Roberto Walton, *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá: Aula de Humanidades/Universidad San Buenaventura Cali, 2015), 79-84.

la esfera de la prototemporalización, donde aparece el tiempo en su sentido primero [...]⁴³ de donde emana el tiempo en sentido inmanente y objetivo. Como no tiene ni origen, ni comienzo, ni horizonte temporal, el proto-yo del presente viviente debe ser entendido como un ego que siempre es ahora y permanece ahora. No se puede dejar de aclarar que se llama “presente” a esta instancia originaria de un modo muy diferente a la manera en que son presentes las fases para la conciencia: mientras que estas son posiciones en el tiempo que transcurren y se modifican, el “yo presente” o “yo operante” del presente viviente no va ni viene, no nace ni muere.

Retomando los análisis husserlianos, Henry dice: “la vida fenomenológica es justamente aquello que se auto-impresiona antes de presentarse a sí en el tiempo fenomenológico. Es el presente originario, el presente viviente. Esta auto-impresión es entonces la esencia de la ipseidad. Podemos comprender de aquí en más que el presente sea igualmente designado por un Yo soy yo”.⁴⁴ El presente viviente es, a fin de cuentas, el ahora de la automanifestación que posibilita que cada uno de los vivientes pueda decir “yo soy yo” en un sentido absoluto y de manera no intencional. Esta es la capa más originaria de la subjetividad y es ajena al hundimiento en el pasado, pues todo en ella es ser y no hay nada que pueda tener que escape a su dominio.⁴⁵

Una vez trazadas las coordenadas para pensar el presente viviente que funda la temporalidad inmanente del ego, podemos volver a preguntarnos cuál es el vínculo entre este presente viviente y el presente eterno de la Vida absoluta. El filósofo francés vuelve a abordar la problemática del presente viviente en *Encarnación*, donde asegura: “El eterno presente vivo de la Vida, la Morada que se asigna a sí misma –la Morada de la Vida en la que todo está vivo, fuera de lo cual no es posible vida alguna–, es por tanto también la nuestra, la de todos los vivientes. Esta es la razón por la que hay tantos sitios en esta Morada”.⁴⁶ Esto es, vivimos en la Morada de la Vida eterna y nuestra esencia no puede sino provenir directamente de ella. Para completar este panorama debemos recordar brevemente la doctrina eckhartiana retomada por Henry: Dios se autoengendra como Verbo en el alma. El filósofo examina la doctrina del nacimiento del Verbo divino en el alma y sostiene que el nacimiento trascendental del Archi-hijo tiene lugar en el interior del viviente como su condición de posibilidad, esto es, como su ipseidad. De igual modo, en lugar de afirmar sin más que lo que está en el viviente y que lo engendra es el presente eterno de la Vida absoluta, hay que decir que lo que está en el viviente y lo funda sin distinción es el presente eterno en su carácter autoafectante, esto es, el presente eterno solo en tanto “devenido” instante, en tanto devenido Archi-Ipseidad. El nacimiento trascendental, en tanto continua y permanente revelación de la eternidad autoafectiva de la Vida absoluta en una Ipseidad, es la concentración de la vida en el instante. En ese sentido, Henry también retoma la concepción kierkegaardiana del tiempo en las notas preparatorias a EM –y también parcialmente en la obra–, según la cual “no es en rigor el instante un átomo del tiempo,

43 Hua XXXIV, 187.

44 Henry, “Le temps phénoménologique et le présent vivant”, 58-59.

45 Henry critica el tratamiento husserliano del presente viviente algunos años más tarde en *Encarnación*, donde sostiene que el presente viviente tiene un carácter vacío de principio a fin. El presente viviente, tal como fue concebido por Husserl, es vacío porque cualquier contenido que lo llene debería ser, de acuerdo con su fenomenología intencional, un objeto constituido y esto, precisamente, porque Husserl no admite que un contenido de la conciencia se dé de modo absolutamente inmanente sin distancia alguna; cf. Henry, *Encarnación*, § 10.

46 Henry, *Encarnación*, 85.

sino un átomo de eternidad”⁴⁷ El instante es lo que indica el pasaje a la temporalidad inmanente del viviente. Es en ese instante y solo en ese instante cuando el ego viviente puede verdaderamente vivir, pues solo en él la vida es realmente presente.

Afectividad y habitualidad: la temporalidad inmanente en su concreción

La estructura del presente viviente que recién describimos tiene dos modos de concretizarse y que hace que sus propiedades se hagan aún más explícitas, lo cual nos permitirá reconocer el funcionamiento de la temporalidad inmanente de manera más clara. Se trata, además, de dos aspectos de la subjetividad que son primordiales para Michel Henry: la afectividad y la corporalidad. El primero es el hilo conductor de la parte central de EM, su cuarta y última sección; mientras que el segundo lo es de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, el texto publicado en 1965 que estaba originalmente pensado para ser un capítulo de EM. En efecto, y como veremos a continuación, Henry da una serie de indicios, en muchos casos dispersos, que dejan entrever la estrecha relación entre la temporalidad inmanente y aquellas dimensiones fundantes de la subjetividad.

Sufrimiento y gozo como elementos de la dinámica de la temporalidad inmanente

En EM, la afectividad designa la naturaleza automanifestante de las vivencias, es decir, el hecho de que cada vivencia se siente a sí misma y es afectada, no por otra cosa, sino por ella misma, permitiendo, de este modo, que ella misma pueda aparecer.⁴⁸ Por eso, la afectividad lleva también el nombre de “sentirse-a-sí-mismo” o “sentimiento” a secas, entendiendo por este la experiencia pura y simple de sentirnos a nosotros mismos. La afectividad no alude a un algo determinado, sino que mienta el aparecer puro, la pura forma fenomenológica originaria. Simultáneamente, tal aparecer se presenta concretamente “con la fuerza de su fenomenalidad propia”,⁴⁹ como la pasión de sí misma o, en los términos preferidos por Henry, como “sufrir”. Esto significa que la afectividad misma se revela como el sufrir que se vive en la impotencia que cada ser humano siente con respecto de sí, la imposibilidad de instaurar una distancia con respecto de sí mismo. Pero, a la vez, la impotencia del sentimiento es la condición para su potencia, pues, gracias a ella, el sentimiento está adherido a sí mismo y puede así gozar de sí. Esto no significa que el sufrir y el gozar sean estados o afectos que el ego pueda alternativamente percibir, sino que conforman la estructura eidética unitaria de la afectividad en tanto tal; es el “sentirse” mismo el que se carga de sí mismo hasta el límite de lo tolerable, deviniendo en ese punto gozo de sí. Ese hecho concreto de la vida no es una mera contingencia, sino que constituye esencialmente la existencia humana o, dicho de otro modo, es el lugar donde la vida se vuelve viva.⁵⁰ Esta “dicotomía de la afectividad”, una dicotomía que habita en la estructura más profunda de la afectividad, explica que las tonalidades concretas de la existencia humana

47 Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*. Traducido por José Luis L. Aranguren (Madrid: Espasa-Calpe, 1982), 110. Ya mencionamos que un examen pormenorizado de la lectura henriana de Kierkegaard puede hallarse en Jean, “La subjectivité, la vie, la mort”.

48 Henry, *La esencia*, 444, 507, 536.

49 Henry, *La esencia*, 446.

50 Cf. Henry, *La esencia*, 449, 626.

se distribuyan según dos modos de ser: aquello que nos apena y aquello que nos alegra.⁵¹ Si bien la temática de la afectividad, su rol en el aparecer inmanente del ego, su distinción en niveles y su prioridad con respecto a toda trascendencia, merece un tratamiento más pormenorizado –que excedería los límites de extensión de este artículo–,⁵² basta esta presentación sobre los afectos esenciales de la afectividad para continuar especificando cómo dicho aspecto esencial de la subjetividad se vincula con el tiempo.

Tengamos en cuenta lo que afirma Henry en las notas preparatorias a EM: “el Ego es el origen de *su* tiempo, pero no es en el tiempo, él es temporalizante pero no temporal [...]. El ego no es temporal pero es el lugar originario de la constitución del tiempo”.⁵³ ¿De qué modo, entonces, puede el ego ser fuente de temporalidad, sin ser él temporal? Reparemos en que Henry no dice que el ego constituye el tiempo, pues eso supondría cierto poder de objetivación, sino que es el lugar donde el tiempo se origina. Pues, el tiempo, afirma el autor en las mismas notas, “*es algo real, es una producción, un nacimiento interior y no una muerte exterior*, y esto presupone el pasaje al tiempo = nacimiento inmanente y rechazo del tiempo trascendente”.⁵⁴ Si el tiempo, pues, surge dentro de la inmanencia, podemos afirmar dos cosas: por un lado, que el tiempo se despliega en el interior de la afectividad subjetiva y, por otro, que su origen último es el mismo que el del viviente, la Vida, dentro de la cual este último es engendrado interiormente. Estas dos afirmaciones tienen asidero en lo que el autor desarrolló en EM, donde podemos advertir que el encadenamiento incesante de las tonalidades ontológicas del sufrimiento y la alegría constituye el historial del Absoluto.⁵⁵ Si buscamos entender esto apropiadamente y consideramos lo que recién desarrollamos, podemos afirmar que ese historial del Absoluto o de la Vida, se corresponde, con sus momentos de eternidad e instante, al sufrimiento y el gozo respectivamente en el nivel de la afectividad. Si tenemos en cuenta que la autoafección de la Vida está en el viviente como su condición, también lo está la particular relación que se establece entre la eternidad y el instante. La configuración de la temporalidad inmanente implica, en este contexto, la fenomenalización del presente viviente en el instante de la potencia (gozo) que habita en la impotencia (sufrimiento) como marca de la eternidad autoafectiva.

51 Henry, *La esencia*, 630-631.

52 Referimos al siguiente trabajo para ver más sobre esta temática: Micaela Szeftel, “El problema de la inmanencia en Michel Henry. Una interpretación trascendental a partir del análisis de los sentimientos”, *Anuario filosófico* 55, no. 2 (2022), 329-357.

53 Henry, “Notes préparatoires”, 177.

54 Henry, “Notes préparatoires”, 166.

55 Henry, *La esencia*, 632.

El lenguaje en torno al Absoluto proviene de la temprana lectura que hace Henry de Spinoza y de una discusión profunda con el idealismo alemán que permea gran parte de EM. La discusión es, en parte, con la filosofía hegeliana, pero también, y de manera más silenciosa pero no por eso menos significativa, con la filosofía de Fichte. Henry encuentra en el idealismo la concentración de las tesis del monismo ontológico que busca hacer tambalear: el ser, el Absoluto, contiene una negatividad y solo puede existir en su alienación, separándose de sí. Sobre la lectura henriana de Fichte, ver: Roberto Formisano, “L’absolu et ses images. Les ‘philosophies de l’immanence’ de Fichte et de Michel Henry”, *Fichte Studien* 51, no. 2 (2022). 342-362. La meta de Henry es, precisamente, descubrir un Absoluto cuya estructura fenomenológica-ontológica no suponga una división. Más tarde, la concepción henriana del Absoluto atravesará el tamiz teológico-cristiano y aquel concepto se traducirá en Vida absoluta o Dios.

En *La Barbarie* el vínculo entre el historial del Absoluto y la temporalidad inmanente es patente:

Lo que caracteriza la temporalidad de este segundo proceso [el proceso de la eterna venida de la vida a sí] es que ella no es extática, no habiendo jamás nada en ella de lo que ella sea separada por la distancia de un pasado o de un porvenir, sino temporalizándose como experienciándose a sí misma, en y por esta experiencia, de tal manera que, adosada a sí y como aplastada contra sí, sin que se abra la separación de ningún retroceso posible, ella es pathos y pathos toda entera –no siendo su temporalidad nada más que el movimiento de este pathos, esto es, el historial de lo Absoluto en la plenitud nunca rota y como tal ininterrumpida de su sufrir y de su gozar.⁵⁶

Esto no debe ser malinterpretado: la sucesión de las dos tonalidades fundamentales de la vida no implica la duración de esos momentos, puesto que ellas no son realidades discretas ni separadas. Pero si bien no ocupan un determinado lugar en el tiempo e ignoran el “tiempo de la oposición”, constituyen la temporalidad por medio de un pasaje constante e inmanente del sufrimiento en el gozo y del gozo en el sufrimiento que da cuenta de la unidad esencial que estos afectos componen.⁵⁷ Mario Lipsitz capta esto de un modo muy esclarecedor y a la vez extiende su lectura a toda impresionalidad, a toda sensación:

Sin duda, todo sentimiento es temporal, todo amor “dura” y a ese título es que decimos también, por ejemplo, que “las sensaciones están en el tiempo”. Pero “las sensaciones” puras no son nada más que una abstracción del filósofo, una escisión artificial sobre el continuo de su afectividad, del sentirse interior que le ofrece toda su realidad. Es precisamente esta impresionalidad la que, en su automanifestación inmanente, desconoce el tiempo y no deviene en él, si bien constituye la realidad más interior del tiempo mismo, aquello que lo hace posible en su trascendencia. “La vida es eterna” no significa en Henry la eternidad del tiempo o la de aquello que el tiempo nos ofrece sino el carácter absoluto de su realidad afectiva interior⁵⁸.

En resumen, mientras que el sufrir alude a la autoafcción inquebrantable de la ipseidad y da cuenta de la tensión eterna que da vida a cada viviente en tanto se encuentran siempre atados a sí mismos, sin posibilidad de escapar, la concentración de ese sufrimiento estalla en la forma de un poder, en la distensión de una acción concreta y lleva al acrecentamiento de la vida. El gozo en el que se realiza el “Yo puedo” equivale, entonces, al instante en que se hace presente, por medio de la alegría, lo absoluto. Se desarrolla así una suerte de “dialéctica inmanente” en la cual el sufrimiento se declina y se modaliza en función de su relación con la alegría y, de este modo, se produce la historia.

El hábito de la carne

Además de la posibilidad de concebir la temporalidad inmanente como el historial del Absoluto, Henry deja entrever otra línea de indagación a partir de la cual puede evidenciarse la naturaleza fenomenológica y efectiva de la temporalidad inmanente. Nos referimos al hábito, como un nivel interior a la vida del cuerpo subjetivo en el cual es posible la reunión de los momentos de la temporalidad ekstática. Henry,

56 Michel Henry, *La barbarie*. Traducido por Tomás Domingo Moratalla (Madrid: Caparrós Editores, 1996), 136.

57 Henry, *La esencia*, 629.

58 Mario Lipsitz, *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry* (Prometeo / UNGS: Buenos Aires, 2004), 45.

quien se inspira en Maine de Biran, sostiene que el ego debe ser entendido como el cuerpo subjetivo y este, a su vez, no como la materialidad trascendente ni como un conjunto de *partes extra partes*, sino como una experiencia interna trascendental de los poderes corporales. Antes de que el cuerpo abra el mundo, él sabe de sí mismo en una experiencia inmediata y transparente. Biran denomina a este saber original que el cuerpo tiene de sí el “esfuerzo” del cuerpo. El esfuerzo es el “hecho primitivo”, en tanto “es lo más íntimo o lo más cercano a nosotros, o más bien porque es nosotros mismos”.⁵⁹ Entre la subjetividad absoluta y sus poderes no hay ninguna distancia, esto es: el ego no toma sus poderes para llevarlos a la práctica, sino que el ego es la posesión misma de estos poderes que realizan un esfuerzo. Se trata de este poder con el cual coincido, al interior del cual estoy colocado, de este “Yo puedo” inmanente que soy.

En este contexto, podemos referir nuevamente a la conferencia “Temps phénoménologique et présent vivant”, donde Henry establece un vínculo extremadamente significativo sobre el presente viviente y el poder del cuerpo subjetivo. Para expresar tal vínculo, el filósofo presenta las características y la disposición de las mil y una estatuas de Kannon (una divinidad budista) que se encuentran dentro de uno de los templos en Kyoto. Cada una de esas estatuas tiene, a su vez, veinticuatro pares de brazos. Henry interpreta que el atributo principal de Kannon es su mano, no en su carácter visible y objetivo, sino como el poder radicalmente subjetivo de prensión, de tocar, que nos da el mundo en su resistencia continua. Ahora bien, Henry se pregunta dónde quedan los actos efectivos que tienen su raíz en las capacidades originarias del cuerpo y dice: “¿Todos estos actos de tomar, de ver y de tocar –los que ya realizamos y los que realizaremos– no están todavía y desde siempre allí? ¿Son ellos otra cosa que la auto-afección del poder de esta posibilidad permanente de prensión que es mi cuerpo mismo? ¿Son ellos otra cosa, en esta corporeidad originaria, que su presente viviente?”.⁶⁰ En el plano del cuerpo subjetivo los actos realizados no quedan perdidos en un pasado indeterminado, sino que conforman la realidad y la densidad misma del cuerpo subjetivo. Del mismo modo, los actos futuros están ya inscritos en el cuerpo subjetivo como su condición última de posibilidad.

La afectividad del cuerpo, su interioridad impresional donde no existe ningún tipo de objetividad, es pensada por Henry como la carne. La carne es, entonces, un estrato corporal y habitual que no reconoce en su continua actualización de los pasados una distancia, sino que en él todo es viviente de manera simultánea. La temporalidad del ego, como dice Henry en otro texto, es “omni-real”.⁶¹ En el cuerpo subjetivo, en la carne, confluyen todos los instantes de la acción a modo de una habitualidad sedimentada y siempre disponible. En el § 27 de *Encarnación*, Henry afirma que la “inmanencia en mi carne de todos sus poderes hace de ella el lugar de una memoria original” y muestra eso por medio de un ejemplo:

Si en el pasado he colocado sobre mi mesa de trabajo una estatua que me fue regalada, y si llega el caso, para experimentar de nuevo su belleza, de que la cojo entre mis manos, puedo representarme cada uno de estos actos, o algunos de ellos al menos, si se destacan sobre el curso uniforme del tiempo. Esta memoria, con su claridad y sus lagunas, oculta otra más profunda. *Es la memoria del cuerpo que se acuerda en cada caso del modo de tomar la estatuilla y moverse hacia ella para cogerla.* Ese movimiento no es el desplazamiento de un órgano objetivo [...] es el auto-movimiento de un poder de prensión revelado a

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

60 Henry, “Le temps phénoménologique et le présent vivant”, 61.

61 Henry, “Phénoménologie de la naissance”, 311.

sí en la auto-donación patética de mi corporeidad originaria. Así es como ella lo lleva y lo guarda en su carne en calidad de posibilidad principal de la que no se separa nunca, cuya memoria no pierde nunca, siendo ésta y no otra.⁶²

Por lo tanto, la realidad de un movimiento reside en el poder de llevar a cabo tal movimiento, esto es, en el “Yo puedo”. Este poder, a su vez, no se reduce a la suma de sus actualizaciones potenciales. La vivencia de un determinado poder corporal (por ejemplo, levantarme de la silla en la que estoy sentada) antecede a la ejecución de dicho poder; mi “Yo puedo” afectivo se hace patente en su interioridad y antes de su despliegue concreto. En esta misma línea interpretativa, Henry afirma que el ser de la acción es la no acción, la acción misma en tanto que se siente a sí misma originariamente.⁶³ Es una posibilidad principal y apriorística que domina todas sus “actualizaciones”, que domina pasado, presente y futuro y que no puede ser sustraída. Dicho de otra manera, es la posibilidad de desplegar todos los poderes de mi cuerpo, los cuales “son indefinidamente repetibles”.⁶⁴ Por eso, “la raíz común de nuestro actuar y de nuestro sentir es un poder más profundo que los funda al uno y al otro, es el hábito sobre el cual se apoya la unidad de nuestra vida corporal a través de todas las modalidades por las cuales ella se despliega, es el ser originario del cuerpo, en fin, es decir, el ego”.⁶⁵

Conclusiones

A lo largo de este artículo hemos intentado rastrear el sentido de la temporalidad inmanente en la obra de Michel Henry, una temática sobre la que la literatura henriana poco dijo hasta el momento. Nuestra indagación pudo dar con dos certezas. En primer lugar, que efectivamente, y tal como lo advertían ya Sebbah y Zahavi, existe un tratamiento positivo de la temporalidad que comienza a cobrar relevancia hacia los años noventa. Sin embargo, también verificamos que la temporalidad inmanente no surge como concepto recién y de repente cuando Henry se acerca al cristianismo. Si bien su articulación conceptual data de esa época, ya había algunas intuiciones clave en su filosofía temprana: la idea de un encadenamiento de las tonalidades ontológicas de la pena y la alegría como la marca de un historial de la Vida y la noción de un cuerpo subjetivo primordial que reúne todas las acciones del cuerpo en una memoria originaria. La incorporación de la teoría del nacimiento trascendental y la lectura de textos husserlianos sobre el presente viviente le permiten al filósofo francés verificar y profundizar tales intuiciones. El vínculo del tiempo real con el tiempo de la trascendencia, que Henry rechaza desde los inicios de su filosofía, es una cuestión que no fue examinada por el filósofo, pero puede ser objeto de futuras investigaciones, para las cuales este artículo podría officiar de punto de partida.

En segundo lugar, creemos haber mostrado que la cercanía de Henry con algunas vertientes del pensamiento cristiano y el comentario profuso de las Escrituras no lo ubica simplemente dentro del tan mentado “giro teológico” en la fenomenología, sino que también lo muestra como un autor que piensa los fenómenos

62 Henry, *Encarnación*, 189.

63 Cf. Henry, *La esencia*, 453-454.

64 Henry, *Encarnación*, 188.

65 Henry, *Filosofía y fenomenología*, 229.

–y el concepto mismo de fenómeno– hasta sus últimas consecuencias, llevando muchas veces a intentar pensar lo impensable o lo paradójico. La temporalidad inmanente que aquí analizamos es justamente un caso que conduce a la perplejidad por su naturaleza paradójica. Probablemente, esto se explique por el rechazo de cualquier recurso a la sucesión y la duración para dar cuenta de la temporalidad originaria, es decir, el rechazo a la clásica organización de los momentos temporales según la modificación retencional y la horizonticidad como estructuras de comprensión. La temporalidad inmanente henriana no contempla un pasado olvidado o potencialmente olvidable, sino uno siempre patente que, según lo examinado a lo largo de estas páginas, proviene de la eternidad que engendra y funda al viviente a partir de la Vida. Ese Antes absoluto inmanente, podemos expresarlo así, echa sus raíces en el fondo del ego. Por ello es que el ritmo del ego refiere a la continua oscilación entre eternidad e instante: desde el punto de vista de la afectividad esto se refleja en el pasaje incesante entre la pena y la alegría y, desde el punto de vista de la corporalidad, el devenir temporal se sostiene sobre el “Yo puedo” inmanente siempre disponible como memoria del cuerpo y la actualización de los poderes en el instante de la acción. El futuro, por su parte, no es un momento ekstático sin entidad ontológica, sino que se da con patencia en la disponibilidad de actualizaciones corporales potenciales. Henry logra, de este modo, pensar una temporalidad que escapa a la irrealidad de los momentos ekstáticos: del mismo modo que en el presente eterno de la Vida lo que pasó hace mil años y lo que acontece ahora son igualmente presentes, en la temporalidad del viviente, todos los momentos confluyen y están contenidos en ese suelo primigenio.

Referencias

- Depraz, Natalie. “En quête d’une métaphysique phénoménologique: la référence henryenne à Maître Eckhart”, en *Michel Henry, l’épreuve de la vie: actes du Colloque de Cerisy 1996*, editado por Alain David y Jean Greisch, 255-280. Paris: Cerf, 2001.
- Dufour-Kowalska, Gabrielle. *Michel Henry, une philosophie de la vie et de la praxis*. Paris: J. Vrin, 1980.
- Formisano, Roberto. “L’absolu et ses images. Les ‘philosophies de l’immanence’ de Fichte et de Michel Henry”. *Fichte Studien* 51, no. 2 (2022): 342-362.
- Held, Klaus. *Lebendige Gegenwart: die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Phaenomenologica 23. Dordrecht: Springer, 1966.
- Henry, Michel. *Encarnación: una filosofía de la carne*. Traducido por Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Henry, Michel. *Entretiens*. Paris: Sulliver, 2005.
- Henry, Michel. *Fenomenología material*. Traducido por Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- Henry, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Traducido por Juan Gallo Reyzábal. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Henry, Michel. *La barbarie*. Traducido por Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Caparrós Editores, 1996.
- Henry, Michel. *La esencia de la manifestación*. Traducido por Miguel García-Baró López y Mercedes Huarte Luxán. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Henry, Michel. “Le temps phénoménologique et le présent vivant”, en *Auto-donation. Entretiens et conférences*, editado por Magali Uhl, 45-63. Paris: Beauchesne, 2004.
- Henry, Michel. “Notes préparatoires à l’essence de la manifestation: la subjectivité”. *Revue internationale Michel Henry* 3 (2012).
- Henry, Michel. “Phénoménologie de la naissance”. *Alter* 2 (1994): 295-312.
- Henry, Michel. *Yo soy la verdad. Para una fenomenología del cristianismo*. Traducido por Javier Teira. Sígueme: Salamanca, 2004.
- Husserl, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducido por Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002.

- Husserl, Edmund. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Editado por Dieter Lohmar. Gesammelte Werke - Husserliana Materialien VIII. New York: Springer, 2006.
- Husserl, Edmund. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Gesammelte Werke - Husserliana XXXIV. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Jean, Grégori. "La subjectivité, la vie, la mort". *Revue internationale Michel Henry* 3 (2012): 15-92.
- Kierkegaard, Søren. *El concepto de la angustia*. Traducido por José Luis L. Aranguren. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.
- Laoureux, Sébastien. "La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry". *Revue philosophique de Louvain* 99, no. 2 (2001): 220-253.
- Laoureux, Sébastien. *Limmanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Cerf, 2005.
- Lavigne, Jean-François. "The Paradox and Limits of Michel Henry's Concept of Transcendence". *International Journal of Philosophical Studies* 17, no. 3 (2009): 377-88.
- Lipsitz, Mario. *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*. Prometeo / UNGS: Buenos Aires, 2004.
- Maine de Biran, Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*. Oeuvres de Maine de Biran VIII. Paris: Félix Alcan, 1932.
- Maître Eckhart. *Traité et Sermons*. Traducido por Ferdinand Aubier y Jacques Molitor. Aubier: Paris, 1942.
- Meister Eckhart. *Deutsche Predigte und Traktaten*. Editado por Friederich Schulze-Maizier. Leipzig: Insel, 1927.
- Meister Eckhart. *Deutsche Predigte und Traktaten*. Editado por Josef Quint. München: Hanser, 1995.
- Osswald, Andrés Miguel. "Tiempo y manifestación. Michel Henry y la teoría husserliana del tiempo". *Investigaciones fenomenológicas* 10 (2013): 121-140. <https://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/11877>
- Sebbah, François-David. "Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry et E. Lévinas des Leçons sur la conscience interne du temps". *Alter* 2 (1994): 245-259.
- Sebbah, François-David. *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. Paris: Presses universitaires de France, 2001.
- Szeftel, Micaela. "Phänomenologie der Geburt: der Einfluss von Meister Eckhart auf die Philosophie von Michel Henry". *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 16 (2018): 141-160.
- Szeftel, Micaela. "El problema de la inmanencia en Michel Henry. Una interpretación trascendental a partir del análisis de los sentimientos". *Anuario filosófico* 55, no. 2 (2022): 329-357. <https://n9.cl/3cxbq>
- Zahavi, Dan. *Self-awareness and alterity: a phenomenological investigation*. Evanston [Illinois]: Northwestern University Press, 1999.
- Walton, Roberto. *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Aula de Humanidades / Universidad San Buenaventura Cali, 2015.