



# LA EXCEDENCIA DEL GOZO. POR UNA RELECTURA ANTINÓMICA DE LA FENOMENOLOGÍA MATERIAL DE MICHEL HENRY

THE EXCESS OF JOY. AN ANTINOMIC REINTERPRETATION OF MICHEL  
HENRY'S MATERIAL PHENOMENOLOGY

Ángel Alvarado Cabellos<sup>1</sup>

Bergische Universität Wuppertal

Recibido: 15.04.2023 - Aceptado: 15.10.2023

## RESUMEN

Si Michel Henry ha reclamado para su filosofía el título de “fenomenología material”, ello se debe a un intento por desentrañar la “substancia fenomenológica invisible” del aparecer en tanto la inmediatez patética en la cual la vida se experimenta a sí misma. Si dicho auto-aparecer de la vida consiste en la “unidad no tautológica” del “sufrir” en tanto la pasividad originaria a sí mismo y el “gozo” en tanto la efectua- ción en la que el sentirse se lleva a cabo, proponemos reinterpretar dicha unidad a partir de una “estructura antinómica”. Así, si el sufrimiento designa la excedencia de la pasividad originaria en tanto “imposibilidad”, el gozo debe ser entendido en tanto la excedencia de una “transpasibilidad”. Dicho sobrepasamiento tiene como consecuencia el que la “hiper-potencia” se traduzca en una “hiper-contingencia” en un doble sentido. Por un lado, como la contingencia de todo pretendido “estar-en-posesión-de-sí”, incluido el del fenomenólogo mismo, es decir, como la “transgresión” de su propia arquitectónica. Por otro lado, si dicha contingencia aspira a sobrepasar todo “monismo ontológico”, entonces solo puede tener lugar en tanto “con-tagio”, es decir, en tanto una sobrebundancia de “con-tactos”.

Palabras clave: Fenomenología; Materialidad; Afectividad; Transpasibilidad; Hiper-contingencia.

## ABSTRACT

If Michel Henry has claimed for his philosophy the title of “material phenomenology”, it is due to his attempt to unravel the “invisible phenomenological substance” of appearing through the pathetic immediacy in which life experiences itself. If life’s self-appearing consists in the “non-tautological unity” between “suffering” as the original passivity to itself and “joy” as the effectuation through which the experience of oneself takes place, we propose to reinterpret such unity on the basis of an “antinomic structure”. Consequently, if suffering designates the excess of original passivity as “impossibility”, joy must be understood as the excess of “transpassibility”. Such a surpassing entails that life’s “hyper-power” translates itself into a “hyper-contingency” in a double sense. On the one hand, as the contingency of every alleged “being-in-possession-of-one-self”, including the phenomenologist’s, which implies the “transgression” of its own architectonics. On the other hand, if such contingency aspires to surpass all “ontological monism”, then it can only take place as “con-tagion”, that is, as an overabundance of “con-tacts”.

Keywords: Phenomenology; Materiality; Affectivity; Transpassibility; Hyper-contingency.

<sup>1</sup> [aalvaradoc@pucp.pe](mailto:aalvaradoc@pucp.pe)

Si Michel Henry ha reclamado para su proyecto filosófico el título de “fenomenología material”, ello se debe a su toma de distancia no solo con respecto a un contenido ya sea representacional o intramundano de lo que aparece a una conciencia, sino, ante todo, al propio aparecer trascendental del mundo que consiste en instituir lo que denomina un “monismo ontológico”, a saber, un aparecer que implica a su vez su desaparecer en aquello que deja aparecer (1963: 146)<sup>2</sup>. En efecto, si el acto trascendental del aparecer deja salir a la luz aquello que aparece, por su parte no da cuenta de la fuerza que constituye su propio poder, con lo cual implica una irrealidad esencial. Dicha materialidad se corresponde, por tanto, con la “substancia fenomenológica invisible” del aparecer mismo, la cual consiste en “la intermediación patética en la cual la vida se experimenta a sí misma” y que es irreductible a todo ser-fuera-de-sí, a toda distancia y a todo éxtasis (1990: 7). Si bien el calificativo de lo “invisible” podría retrotraerse al ocultamiento (*Verbergung*) inherente a la *aletheia* en tanto desvelamiento (*Unverborgenheit*) en Heidegger, justamente lo que critica Henry es la “unidad dialéctica”, en la cual lo invisible es instaurado en tanto oposición a lo visible, con lo cual es su copertenencia lo que da cuenta del claro (*Lichtung*) del aparecer. Así, en lugar de una oposición (*Zwietracht*) que deba ser resuelta en última instancia en una duplicidad (*Zwiefalt*), Henry instituye una heterogeneidad radical, es decir, una “oposición sin relación”, en el sentido de una diferenciación absoluta o, lo que es lo mismo, de una absoluta indiferencia (1963: 557-572).<sup>3</sup>

En efecto, si la esencia de la fenomenalidad rehúsa toda presencia, ello implica asimismo el dejar de pensarla en términos de su oposición formal con respecto a la objetividad, a partir de la cual sigue conformando una unidad con ella.

---

<sup>2</sup> Como señala Grégori Jean, la fenomenología material de Henry no es una fenomenología “de” la materia, es decir, como si se tratase de desvelar la fenomenalidad propia al “contenido hylético” independientemente de su “forma intencional”, sino, por el contrario, una fenomenología de la “forma pura” de la fenomenalidad, a saber, con independencia de todo contenido que constituiría su “realidad” o con el que conjuntamente estaría intencionalmente “correlacionada” (2021: 258).

<sup>3</sup> Como afirman G. Jean y J. Leclercq: “Si aceptásemos el desafío de intentar resumir los resultados de las tesis fenomenológicas henrianas, diríamos que hay que sostener, por un lado, que *el ente no se muestra únicamente bajo la subordinación del aparecer cuya esencia consiste en desaparecer a fin de permitirle aparecer*, dicho de otra manera, el aparecer del ente se halla determinado *por otro tipo de aparecer* que aquel que desaparece en él; y, por otro lado, y correlativamente, que *dicho otro aparecer difiere él mismo de aquel que desaparece en el aparecer del ente*” (2010: 65-66).

Y es a fin de explicitar dicha indiferencia propia a lo invisible con respecto a lo visible que Henry se sirve de la categoría trascendental de la inmanencia. Así, la inmanencia no designa una suerte de negación o de condena del mundo en tanto irreal, sino que busca, por el contrario, distanciarse de todo rezago de idealismo trascendental, es decir, de toda trascendencia al interior de una inmanencia, a fin de dar cuenta, paradójicamente, de una trascendencia absoluta. En efecto, dicha invisibilidad resuena, al otro extremo de la fenomenología contemporánea, con el rol que Richir atribuye al *Enteignis* heideggeriano en tanto la desavenencia no con respecto a aquello que sale a la luz, sino al advenimiento a lo propio del *Ereignis* mismo en tanto lo que garantiza la co-implicación entre ser y pensar. En ese sentido, podríamos decir que de manera análoga, Henry denuncia la pérdida de la “densidad” (*épaisseur*) propiamente fenomenológica en la “tautología simbólica” que se instituye en la identidad entre el pensamiento y el ser.<sup>4</sup> Si la tópica henriana insta una “duplicidad del aparecer” entre el aparecer del mundo y el auto-aparecer de la vida, dicho “dualismo” no se corresponde con una recaída en la metafísica, sino con el intento de dar cuenta del modo de fenomenalización de aquello que es irreductible a toda ontología.<sup>5</sup>

## I

Así, la fenomenología henriana interpreta la esencia de la manifestación a partir de la “fuerza” y no según la “diferencia ontológica”: “aquello en cuestión no es el “sentido del ser”, sino la fuerza que lo hace ser” (2003a, 87). La fuerza que funda el acto trascendental en tanto condición de posibilidad debe ser entendida

<sup>4</sup> Si Richir acusa justamente el peligro de nominalismo fenomenológico en tanto la identificación entre el ser y el pensar, la cual tendría como consecuencia la evacuación de la materialidad propiamente fenomenológica del lenguaje, dicho planteamiento es análogo de la duplicidad del aparecer en Henry, debido a que dicha copertenencia consistiría en un logos que opera una reflexión especular en tanto una imagen (*Abbild*) susceptible de ser figurada (*Einbildung*) conceptualmente, con lo cual consistiría en la unidad de una diferenciación que él mismo ha instituido de antemano. Así, si Richir opone a dicha *Einbildung* ya hecha una *Einbildungskraft* haciéndose, es decir, en concordancia con Henry, un aparecer que dé cuenta de su propio carácter operativo, será para plantear que toda figurabilidad implica al mismo tiempo una “deformación” y una “formación” constitutivas, es decir, una “metamorfosis” (1987, 75-109). Y dicha estructura en la cual el fenómeno vibra de sí es asimismo acorde con la estructura antinómica de la impresionalidad inmanente de la vivencia en Henry.

<sup>5</sup> Quizás el texto en el que Henry explicita de manera más clara dicha toma de distancia es “Cuatro principios de la fenomenología”, al poner de relieve la ambigüedad intrínseca al concepto de “fenómeno”, dado que si bien supone una reducción del ser al aparecer, al mismo tiempo insta una co-implicación a partir de su disociación, en la medida en que, ya se trate de la intencionalidad o del *Dasein*, se sigue interrogando acerca del aparecer del ente, y no del aparecer mismo. Así, de acuerdo con la máxima de Jean-Luc Marion “a tanta reducción, tanta donación”, lo que se impone es llevar a cabo una reducción radical del fenómeno, a saber, “fuera del ser”. Dicho aparecer que no sería un aparecer que dé cuenta de algo otro de sí se corresponde para Henry con la auto-revelación de la vida en tanto la auto-donación de mi ipseidad (2003a, 77-104).

como aquello que se genera a sí mismo en su propia realización. En ese sentido, la fuerza constituye una posibilidad que implica su propia realidad: “*La posibilidad ontológica es la realidad absoluta*” (1963, 49). Dicho auto-aparecer, en el cual el acto se realiza él mismo, debe, por tanto, consistir en una “inmanencia”, es decir, en una “coincidencia” o en una “interioridad recíproca” entre el aparecer y aquello que aparece. La experiencia inmediata de sí que antecede a todo éxtasis se revela a través de la afectividad en tanto un “sentirse a sí mismo”, es decir, en tanto “sentimiento”. Dicha estructura fenomenológica de la inmanencia en tanto el hecho de sentirse constituye, por tanto, el ser y la posibilidad del “sí mismo” (*soi*). En el “sí mismo” radica y se realiza la identidad entre lo afectante y lo afectado. Así, la afectividad designa la esencia de la “ipseidad”. Y, no obstante, a fin de que la auto-afección del sí mismo no designe meramente una tautología formal, en la cual el sujeto constituiría a la vez el polo activo y pasivo del contenido de su afección, Henry describe la estructura interna de la inmanencia en su “realización fenomenológica” como una “pasividad del ser en relación consigo mismo” (1963, 585).

Si, como señalamos, el acto trascendental en tanto condición de posibilidad de todo cuanto es se halla fundado en su radical inseparabilidad de la fuerza que constituye su poder en su propia efectuación, entonces dicha relación con respecto a sí mismo y a su propia realización no designa ningún poder ni ninguna posibilidad de desplegarse a partir de sí mismo, sino que, por el contrario, se revela en su “impotencia” (1963, 366). Más aún, si el “a partir de lo cual” de un poder nunca puede ser el “aquello sobre lo cual”, sino precisamente aquello que lo precede y que se le rehúsa, entonces el “a partir de lo cual” designa el “más allá” de toda posibilidad de poder, a saber, su “imposibilidad”. Así, afirma Henry: “Aquello a partir de lo cual se realiza toda posibilidad y que, en tanto imposibilidad, se halla más allá de ella, es lo implacable, lo absoluto” (1963, 369). Dicha inexorabilidad de lo absoluto en tanto “imposibilidad de lo posible” designa el “ser-dado-de-antemano-a-sí-mismo” (*être-déjà-donné-à-soi-même*) no en tanto un pasado susceptible de ser traído a la presencia, sino precisamente en tanto la excedencia de una preteridad trascendental que nunca o, por lo mismo, siempre ha tenido lugar. Debido a la identidad entre lo afectante y lo afectado, es decir, debido al hallarse desprovisto de poder romper el lazo que constituye su ser propio, dicho “sentirse a sí mismo” es experimentado en tanto un “sufrir”. Dicho sufrir no remite a una pasividad frente a algo otro de sí, sino, más bien, al “sufrirse a sí mismo” del sentimiento en la pasividad ontológica originaria de su propia ipseidad, la cual constituye la “efectuación” de su auto-revelación. Debido a que el sufrir revela la impotencia que funda todo poder, Henry afirma que en la inmanencia del “sentirse a sí mismo” se efectúa al mismo tiempo su “sobrepasamiento” hacia aquello que en él es sentido. Y, no obstante, dicho sentir no se sobrepasa con vistas a algo otro, sino que en la absoluta adherencia a sí mismo

se sobrepasa hacia sí mismo en la experiencia de su propia “profusión”: “*El sí mismo es el sobrepasamiento de sí en tanto idéntico consigo mismo*” (1963, 591). Así, dado que en la pasividad del sufrir, el sentimiento se revela a sí en la imposibilidad de distanciarse del “peso” o la “carga” que constituye su esencia, al mismo tiempo experimenta su estar absolutamente imbuido de sí mismo, con lo cual adviene a sí en el “gozo” de su ser propio. Si el “sufrir” designa la pasión del “sentirse a sí mismo”, el “gozo” alude por su parte a la “efectuación”, en la cual dicho sentirse se lleva a cabo. La impotencia experimentada en el sufrimiento en tanto la impotencia del sentirse a sí mismo se transforma en la potencia de su realización, la absoluta “unidad”, en la cual coincide consigo misma y goza de sí.

Y, no obstante, a pesar de que la “duplicidad del aparecer” instituye tanto la heterogeneidad entre ambos modos de aparecer, así como la fundamentación de la trascendencia en la inmanencia, la estructura inmanente del auto-aparecer de la vida solo ha sido determinada de forma *tópica* en términos de la “unidad no tautológica” del “sufrir” en tanto la pasividad originaria a sí mismo y el “gozo” en tanto la efectuación en la que el sentirse se lleva a cabo. Por el contrario, si la unidad del sufrimiento y el gozo designa “*la unidad del acontecimiento ontológico y fundamentalmente uno*”<sup>6</sup> y, así, aspira a expresar la “fuerza” en tanto “el devenir efectivo del ser y su carácter historial” (1963, 832), entonces dicha unidad debe entenderse de forma *dinámica* a partir de una “estructura antinómica”. La antinomia no designa únicamente la heterogeneidad de la duplicidad del aparecer, sino, ante todo, la antinomia de la inmanencia misma. Solo es a través de una antinomia que puede salvaguardarse la materialidad de la fenomenalidad, en términos de una “oscilación” entre las tonalidades afectivas del sufrimiento y el gozo, en la cual “el exceso de una es la sobreabundancia de la otra” (1985, 292). Así, proponemos caracterizar el auto-aparecer de la vida en su efectuación a través de un “doble exceso”<sup>7</sup>. En efecto, si bien Henry toma distancia con respecto

<sup>6</sup> De ahí que François Laruelle abogue, en contra de “pensar lo Uno”, por “pensar según lo Uno”. Como relata en una entrevista: “Sí, tuve precisamente una discusión sobre este tema con Michel Henry durante los años 80. Intenté decirle: usted se pelea con lo Uno. Supongamos, por el contrario, que en lugar de pelearme con lo Uno, deduzco lo que se sigue de él: admitamos lo Uno, ¿qué implica ello para el pensar y para la filosofía en particular?” (Forestier 2015).

<sup>7</sup> Dicha aproximación se inspira en la interpretación de G. Jean según lo que denomina un “vitalismo fenomenológico”. Su tesis consiste en afirmar justamente que la “fenomenología material” no puede reducirse a una *tópica* del aparecer, sino que debe ser reinterpretada a partir de una *dinámica* al interior del auto-aparecer de la vida. A tal fin, concibe la “auto-afección” en el marco de un “triple régimen de la fuerza”: “Como veremos, la primera tarea del vitalismo fenomenológico consiste en establecer una tipología de fuerzas, de tal manera que a cada “momento” de la “cuestión del actuar” – imposibilidad del actuar, posibilidad de la acción y acción efectiva – le corresponda un tipo de fuerza: la fuerza pasiva en tanto obstáculo frente a la posibilidad del actuar; la potencia del actuar que se halla dada de manera paradójica; y la fuerza en acto que efectúa, a partir pero asimismo en contra de su propio fundamento, tal potencia” (2015, 49). Así, la “fuerza” se revela a partir de un “doble exceso”: “exceso de la ‘más grande fuerza’ sobre la

al “monismo ontológico” propio a un aparecer que desaparece en aquello que deja aparecer, la determinación del auto-aparecer de la vida en su heterogeneidad con respecto a dicha estructura fenomenológica consistente en una “exterioridad recíproca” debía hallar su propio modo de fenomenalización en una “interioridad recíproca”. No obstante, si bien aquello que podemos denominar el primer exceso del auto-aparecer de la vida, en tanto la antinomia según la cual la fuerza que constituye la fenomenalidad se revela a partir de una pasividad originaria a sí misma, es decir, en la “imposibilidad de lo posible”, el segundo exceso por su parte no recibe el mismo carácter antinómico. Ciertamente, en la medida en que la imposibilidad de distanciarme de la fuerza que constituye mi poder me revela en mi absoluta adherencia a mí mismo, dicha impotencia se sobrepasa no con vistas a algo, es decir, a un acto determinado, sino a mí mismo en tanto la propia efectuación de su auto-revelación. Y, no obstante, dicha “efectuación”, la cual es descrita en tanto “el ser-aprehendido del sentimiento” (*l'être-saisi du sentiment*) (1963, 590), si bien no califica un acto determinado, califica el “acto trascendental” mismo, con lo cual se vuelve el “contenido ontológico puro” (1963, 293) de dicha auto-revelación.<sup>8</sup> Así, Henry reinscribe la “unidad dialéctica” no en tanto

---

fuerza, de la hiper-potencia sobre la potencia de actuar y que, por tanto, la hace ‘posible’; pero exceso asimismo de la efectuación de la fuerza misma sobre su ‘posibilidad’, en tanto la capacidad que le es propia de excederse en tanto potencia, de sobrepasarse en su paso al acto o en su ‘devenir-activo’” (2015, 51-52). No obstante, como ha señalado Rolf Kühn, hay un problema con el “segundo exceso” del “triple régimen de la fuerza”, a saber, con el “arrancamiento” del acto de la pasividad originaria, dado que dicho “más” (*plus*) designa en Henry una “omni-componibilidad” (*All-Komposibilität*), es decir, una “potencialidad” que constituye la fuerza de todo acto pasado, presente y futuro en la efectuación de su poder (1985, 394-395). Ciertamente, el “segundo exceso” del auto-aparecer de la vida no se corresponde con el exceso del “acto”, sino, por el contrario, con el exceso de la potencialidad por sobre todo acto. No obstante, la lectura de Kühn parece otorgar un peso excesivo a dicha “potencialidad”, en la medida en que evacúa todo rastro de “imposibilidad” en el proceso de ipseización de todo poder en su engendramiento en la vida, es decir, en tanto su dación fenomenológica no es simplemente un “ser-poderoso” (*Mächtigkeit- Sein*), sino un “sentimiento del esfuerzo”. En efecto, si Henry caracteriza el auto-aparecer de la vida como una pasividad originaria con respecto a sí mismo, es a fin de no recaer en la “ilusión trascendental” de pensar que el “sí mismo” se halla en el origen de su poder. Si Kühn critica a Jean el introducir conceptos tales como “distancia” (*écart*) y “arrancamiento” (*arrachement*) – y no debemos dejar de lado el que Henry efectivamente emplea dichos nombres (2014, 43; 2000, 268) – no es sino para hacer lo propio con conceptos tales como “omni-potencialidad” (*All-Potenzialität*) y “auto-potencialización” (*Selbstpotenzialisierung*), los cuales, a pesar de inspirarse en el “acrecentamiento de la vida”, tampoco tienen un correlato unívoco en la fenomenología henriana, puesto que si Henry habla de “hiper-potencia” (*hyperpuissance*), esta es experimentada justamente como un “sobrepasamiento” de mi poder y no como la experiencia de dicha potencialidad en tanto mi propio poder. Para decirlo de la manera más sucinta posible, es cierto que en toda “acción”, y no en todo “acto”, tiene lugar no la actualización de una posibilidad, sino la experiencia de una fuerza, es decir, de una posibilidad de poder, pero dicha posibilidad de poder, a fin de ser un “sentimiento del esfuerzo”, implica la donación fenomenológica de la hiper-potencia en tanto una pasividad, así como un sobrepasamiento de mi propio poder (2019, 53-70).

<sup>8</sup> Y ello es extensivo a la manera cómo el joven Henry pretende resolver la problemática de la intersubjetividad. En efecto, si por un lado afirma la necesidad de una experiencia “metafísica” del otro, es decir, que “no pase por la mediación del mundo” (2011a, 106), a

un modo de aparecer, pero sí en tanto aquello que constituye el propio *límite* de su topología, en la medida en que designa *a la vez* tanto la heterogeneidad del auto-aparecer de la vida, como la fundamentación del aparecer trascendental del mundo, con lo cual se desdice precisamente la “oposición sin relación” que debía constituir su inmanencia. En efecto, si la “realidad” del acto que constituye la fuerza es irreductible al horizonte trascendental del mundo, Henry superpone dicha trascendencia absoluta con aquello que se revela en el acto no como su “realidad” sino como su “producto”, a saber, como la manera en la cual revela al horizonte en su receptividad en tanto “ser-visto”: “*el horizonte se vuelve perceptible en el acto mismo a través del cual la esencia lo pone ante sí, con lo cual aquello que se halla colocado al frente por dicho acto es asimismo visto por él*”.<sup>9</sup> Dicha aporía lo que revela en realidad es que, por un lado, si se quiere preservar la materialidad fenoménica del auto-aparecer de la vida, esta debe designar una heterogeneidad no susceptible de reificarse en tanto fundamento, con lo cual su “efectuación” es irreductible a la aprehensión de sí mismo, puesto que, por otro lado, si ha de darse cuenta de la “duplicidad del aparecer”, esta no puede explicarse a través de una relación que reinstauraría la “unidad dialéctica” a nivel arquitectónico, sino que el paso de la “interioridad recíproca” a la “exterioridad recíproca” tiene lugar a través de una suerte de “mecanización” de la “oscilación” que constituye la antinomia del auto-aparecer.<sup>10</sup>

Más aún, si Henry reconoce que dicha “estructura antinómica” es aquello que permite describir la dimensión tanto genética como histórica del auto-aparecer de la vida, en realidad acaba por ser supeditada a un registro “existencial”: “La historia de nuestras tonalidades es el historial de lo absoluto” (1963, 837). Así, si bien la estructura antinómica de la vida designa la manera según la cual el “sí mismo” se realiza en el pasaje de una tonalidad a otra, dicha “dialéctica in-

---

diferencia del Henry tardío, quien optará por la estructura “eucarística” de la participación de todo viviente en la vida, dicha experiencia, la cual toma su modelo del encuentro erótico, consistirá en la aprehensión del “acto trascendental” del otro (2013, 30-31).

<sup>9</sup> Como señala Julien Lheureux, cuando Henry afirma que “la manifestación del horizonte es idénticamente el acto en el cual la esencia lo recibe” (1963, 240), se suplanta la cuestión del modo de manifestación del horizonte mismo por la cuestión del modo de manifestación del acto que manifiesta el horizonte. No obstante, a pesar de que dicho gesto tiene por objetivo mostrar que la realidad del acto no puede consistir en el modo de manifestación propio al horizonte que es recibido por él en tanto “visto”, al mismo tiempo hace de dicho horizonte un “contenido” (2017, 68). Así, Henry afirma que “el resultado más importante de la problemática de la receptividad ha consistido en mostrar que el poder ontológico que asegura la recepción del horizonte en tanto su contenido, constituye él mismo, en tanto tal, en tanto elemento ontológico puro, un contenido. *La trascendencia es recibida*” (1963, 292).

<sup>10</sup> Como afirma G. Jean: “La fundación del mundo en la trascendencia no es en absoluto un “engendramiento” o una “génesis”, sino una abstracción o una proto-separación: el “mundo” aparece *en tanto tal* únicamente a partir de la separación paradójica de la vida con respecto a sí misma” (2015, 287).

manente” debe ser finalmente reconducida al registro “ontológico” de la “unidad”: “Es en el fundamento de la unidad consigo misma del ser en el sufrir que el sufrimiento se transforma dialécticamente en el gozo; en la existencia lo contrario no procede de la oposición, sino de la identidad” (1963, 844). Por otro lado, si el gozo designaba la efectuación, en la cual el sentirse se lleva a cabo, su “exceso” consiste ahora en el sobrepasamiento de la pasividad no solo hacia sí misma, es decir, hacia una tonalidad determinada, puesto que esta última es lo que es únicamente a partir del sobrepasamiento hacia sí misma de la fuerza: “el suplemento, el excedente de potencia que deja estallar y libera” (1963, 840). No obstante, la “estructura antinómica” de la inmanencia justamente tenía por fin el salvaguardar la “materialidad” fenomenal de la vivencia, mientras que ahora designa a la vez la efectuación de toda tonalidad particular o “existencial”, es decir, de todo “afecto”, así como aquello que posibilita su “devenir”, con lo cual se corre el peligro de un psicologismo fenomenológico de la afección. Si dicha “estructura antinómica” del sufrimiento y el gozo es descrita por Henry como aquello que constituye conjuntamente toda vivencia, así como su carácter procesual en tanto el “historial del absoluto”, el “pasaje eterno que funda su alternancia” (1963, 837), no es sino para recaer en un flujo del presente viviente, ciertamente no del tipo husserliano en tanto la tri-dimensionalidad de retención-impresión-protención que critica en *Phénoménologie matérielle* (1990, 13-60), pero sí de una tri-dimensionalidad análoga de sufrimiento-afecto-gozo, en la cual la vivencia nuevamente perdería toda “densidad”, puesto que su “distensión” consistiría en la articulación entre un pasado trascendental en tanto la pasividad originaria del “ser-dado-de-antemano-a-sí-mismo” y un futuro asimismo instituido para siempre en tanto “potencialidad” (1985, 395), es decir, posibilidad ontológica que supone su propia realidad, y que, por tanto, “domina todo pasado, presente y futuro” (1965, 136-137), dado que constituye la fuerza de todo acto en su “yo puedo”, con lo cual permite pensar el “presente ontológico” (1965, 43) en términos de “hábito” no en el sentido de una rememoración, sino de una “repetición” o de una “memoria inmemorial” (2000, 208).<sup>11</sup>

En ese sentido, no entendemos en qué se distinguiría dicha estructura de la tridimensionalidad extática de la temporalidad en Heidegger. Y ello es tanto más paradójico, habida cuenta de la crítica de Henry a la “disposición afectiva” (*Be-findlichkeit*), dado que, si bien el Dasein se revela en su facticidad a partir del horizonte del pasado como “ser-sido” (*Gewesenheit*), ello solo tiene lugar de manera “auténtica” en el instante de la resolución a partir de su “retrotraer hacia” (*Zurückkommen auf*) desde el horizonte del futuro en tanto “ser-para-la-muerte”,

---

<sup>11</sup> Y, en efecto, si bien la “atemporalidad” del auto-aparecer de la vida quería designar su heterogeneidad con respecto a la temporalidad extática del aparecer trascendental del mundo, acaba por revelar asimismo la aporía de una “temporalidad viviente” en tanto “metafísica de la presencia”. Cf. asimismo: (Jean 2015, 93-110).

con lo cual dicha facticidad ahora adquiere el carácter de “destino”. Así, Henry distingue, por un lado, la “unidad dialéctica” del horizonte del pasado, el cual se temporaliza co-originariamente con el del futuro y, por otro lado, aquello que se manifiesta en dicho horizonte como “ser-sido-de-antemano”, con lo cual dicha “antecedencia” revela su heterogeneidad con respecto a la temporalidad extática (1963, 452). En ese sentido, Henry pretende revelar la pasividad de mi “ser-sido” no, como afirma Heidegger, “como algo heredado a la vez que elegido” (1977, 507), sino precisamente como la imposibilidad de distanciarme de él, con lo cual no se revela en él un “ser-para-la-muerte”, sino, más bien, una “imposibilidad de morir”. No obstante, es posible percibir la misma “subrepción”, dado que si Henry describe dicha pasividad en tanto un “ser-nacido” en la vida, su preteridad alude a un “antes del nacimiento que lo hace posible, es decir, a un no-nacimiento [...] por lo cual todo aquel que dice ‘soy nacido’ deberá decir más fundamentalmente ‘soy no nacido’” (2014, 39). Así, el auto-aparecer de la vida reinstaura la “tautología simbólica” de la “unidad dialéctica”, puesto que instituye una unidad en la cual uno de los términos es trascendente, a la vez que inmanente, a ella en tanto constituye su unidad indivisible. En efecto, la vida es, en tanto “no-nacida”, trascendente en su anterioridad con respecto a lo que en ella es engendrado, al mismo tiempo que inmanente en tanto el proceso eterno de su auto-generación en el engendramiento del sí mismo. Por otro lado, si el sí mismo es engendrado en dicha auto-generación, entonces su “ser-nacido” es ahora entendido en tanto un “no-ser-nacido”. No obstante, en lugar de reinterpretar dicho “no-ser-nacido” como un “ser-naciente”, es decir, *in statu nascendi*, Henry lo interpreta en tanto “eterno”. De ahí que no sorprenda que el gozo en tanto la “beatitud del eterno pasaje” sea descrito como “la adhesión feliz de la vida a su destino” (2004, 261).<sup>12</sup>

Por el contrario, a nuestro entender el segundo exceso del gozo se corresponde con el polo de la fenomenalidad, según el cual mi poder adhiere a tal punto a sí mismo, es decir, a la fuerza que lo hace ser, que *olvida* su impotencia con respecto a la pasividad originaria y, por tanto, es la fuerza misma la que “goza” de sí en el sobrepasamiento de todo acto, no solo en el sentido de un acto objetivo, sino asimismo en el de todo “acto trascendental” en su pretendida coincidencia con la pasividad que constituye su fuerza. Como afirma Henry: “Vivir es únicamente acrecentarse de sí, estar desbordado de sí, en la medida en que el sí mismo es desbordado por la vida, excedido por aquello que hace de él un sí mismo” (2004, 198). Si el auto-aparecer de la vida debía revelar la fuerza de la fenomenalidad, entonces su “efectuación” no puede radicar en un “ser-aprehendido-por-

<sup>12</sup> Como señala Michel Haar, a pesar de que Henry se reclama de Nietzsche al llamar a dicho “pasaje eterno” en tanto “oscilación entre el sufrimiento y el gozo” el “eterno retorno de lo mismo”, “la afirmación nietzscheana acoge y “bendice” el azar, la incompletud, la imperfección y el carácter laberíntico y fragmentario de la existencia. En Michel Henry, por el contrario, la auto-poseción de la subjetividad, irresistible y triunfal, es immaculada, todopoderosa, absolutamente soberana” (2014, 54).

sí-mismo” (*être-saisi-par-soi*) (1963, 594), en un “ser-en-posesión-de-sí” (*être-en-possession-de-soi*) (2000, 205), sino, más bien, en un “tenerse en vilo (*être en porte-à-faux*) entre lo inexorable del sufrir pero asimismo lo imprevisible del gozo. Dicha alternativa nos permite pensar la materialidad inmanente del auto-aparecer de la vida en su absoluta antinomia, a saber, no en una “unidad”, en la cual sufrimiento y gozo “*constituyen conjunta e indistintamente*” la realidad fenomenológica del absoluto, sino en una “unidad” en tanto absoluta “irreversibilidad”,<sup>13</sup> es decir, en tanto una “doble irreductibilidad”.<sup>14</sup> Así, si el sufrimiento designa la excedencia de la pasividad originaria en tanto “imposibilidad de lo posible”, el gozo, por su parte, debe ser entendido en tanto la excedencia de una “transpasibilidad”<sup>15</sup> de la vida, es decir, en tanto “posibilidad de lo imposible”.

Y lo que añadiríamos, ciertamente en un inciso que excede a Henry, pero a partir de sí mismo, con lo cual desautorizamos toda lógica de una “fidelidad” a la palabra henriana, toda vez que, como afirma él mismo, se trata de la “palabra de la vida”, es que dicho sobrepasamiento de mi propio poder solo puede implicar que la “hiper-potencia” se traduzca en una “hiper-contingencia” en un doble sentido. Por un lado, “hiper-contingencia” no en el sentido de aquello que revela un acto como algo susceptible de ser o no ser, con lo cual recaeríamos en el registro de la actualización de una posibilidad, pero tampoco en el sentido de la posibilidad de mi imposibilidad, es decir, a partir de un horizonte de futuro en tanto “ser-

<sup>13</sup> Si hemos hecho énfasis en salvaguardar el carácter de “oscilación” de la materialidad del fenómeno, no debe perderse de vista que entendemos dicho concepto de acuerdo a lo que Richir denomina “parpadeo” (*clignotement*), y que habría que distinguir de la *Schwingung* heideggeriana, la cual antes que una “oscilación” designa un “vaivén” a la manera de algo que se columpia, puesto que involucra una suerte de edificio (*Bau*) y de “material de edificación” (*Bauzeug*), diríamos unos cimientos, sobre los cuales erigirse y mecarse, con lo cual dicho bamboleo implica una mecanización de la oscilación (2006, 46-47), la cual es patente en Henry al designarla “reversibilidad” (2014, 39).

<sup>14</sup> En dicha expresión resuena lo que Laruelle denomina “dualidad unilateral”, a saber, una noción de lo Uno que, en contra de toda “unidad dialéctica” es absolutamente unilateral en su autonomía, pero a diferencia de Henry, dicha autonomía no es reinscrita dialécticamente en tanto la auto-generación de la vida en tanto el engendramiento del sí mismo, sino que designa una “clonación” (*clonage*), es decir, una lógica, según la cual se genera una dualidad a través de una copia exacta, pero sin que se establezca ninguna relación entre ambos elementos, con lo cual no hay ninguna “síntesis” que se reifique como la unidad de su diferenciación. A pesar de que no podamos detenernos en ello, lo que nos interesa señalar es que de dicha “forclusión” de lo Uno, la cual Laruelle define como “dada-sin-donación”, no se deriva ningún “giro judaico”, es decir, ninguna teología negativa, sino, más bien, su clonación en tanto la “performatividad no-posicional” del pensamiento (1996, 212).

<sup>15</sup> Como es evidente, tomamos dicho concepto de “transpasibilidad” (*transpassibilité*) de Henri Maldiney: “Más allá de todo aquello de lo que somos pasibles, nuestro encuentro con el acontecimiento – todo acontecimiento es un encuentro, todo encuentro es un acontecimiento – es del orden de lo transpasible. Aquello a lo cual la transpasibilidad nos abre es el horizonte desplegado ante mí de lo ‘imprevisible’” (1991, 46).

para-la-muerte”, sino, más bien, en tanto “transposibilidad”,<sup>16</sup> a saber, en tanto la contingencia de todo pretendido “estar-en-posesión-de-sí” en la coincidencia entre mi “yo puedo” y el “archi-poder” de la vida, con lo cual implica la “transgresión” de la propia arquitectónica henriana. Por otro lado, “hiper-contingencia” en el sentido de que si dicha contingencia aspira a sobrepasar el “solipsismo trascendental” de una pasividad que es reapropiada en tanto la efectuación de “sí mismo”, entonces ello presupone que la “estructura antinómica” de la vida en tanto la “unidad” de una absoluta irreversibilidad, de una “doble irreductibilidad”, solo pueda tener lugar en tanto “con-tingencia”, es decir, en tanto “contacto” con el otro.

## II

En cuanto concierne al segundo sentido de la “hiper-contingencia”, la necesidad de una *dinámica* inherente a la estructura inmanente de la vida se debe a que su determinación *tópica*, en la cual dicha estructura constituye la “unidad” de la pasividad originaria a sí misma en su coincidencia con su efectuación, corre el peligro de la “ilusión trascendental”, a saber, de que no se distinga entre la auto-afección de la vida y la auto-afección del viviente, o entre el “sí mismo” (*soi*) y el “mí mismo” (*moi*).<sup>17</sup> Si Henry en *L'essence de la manifestation* no opera dicha distinción, ello se debe a que la “soledad” es transpuesta en tanto la determinación ontológica del auto-aparecer de la vida, con lo cual el problema de la intersubjetividad es dejado de lado: “La soledad es la soledad del absoluto, pero del absoluto en su absolutez, en la profusión y en el gozo de su ser propio” (1963,

<sup>16</sup> Nuevamente, tomamos dicho concepto de “transposibilidad” (*transpossibilité*) de Maldiney. Para decirlo brevemente, si la transposibilidad designa la apertura de mi existencia a lo imprevisible en el encuentro con el acontecimiento, la transposibilidad apela, por su parte, al carácter transformador del acontecimiento mismo: “el acontecimiento es lo transposable al cual el sí mismo se abre a través de su transposibilidad” (1991, 143). Cf. *asimismo*: (Serban 2016, 66-69).

<sup>17</sup> En ese sentido, Richir denuncia un determinado cartesianismo en Henry, en la medida en que habría en el cogito mismo una certeza apodíctica de la auto-afección en tanto ipseización. Si el auto-aparecer se refleja sin mediación alguna en tanto un aparecer infinito sin concepto, es decir, en tanto “fenómeno”, y este último se experimenta a sí mismo en dicha reflexión en tanto “sentimiento”, se pregunta Richir: “Pero, ¿sentimiento de qué? De la vida y de *mí* mismo. En tal sentido, de *mi* vida, la cual experimento de manera insustituible y que vivo sin vivir la de otro o de Otro (hipótesis de la duda hiperbólica) (1992, 31). Así, Richir señala una ambigüedad entre la afectividad en tanto la esencia de la vida y la afectividad en tanto la esencia de la ipseidad, con lo cual habría una “subrepción trascendental” en la individuación radical en el viviente del anonimato de la vida: “¿cómo es experimentado dicho aparecer in-finito en su auto-aparecer? ¿Como aparecer puro, como fenómeno in-finito, es decir, como *la* vida? ¿O, más bien, como mi auto-aparecer, como sor-presa de mí mismo y de mi vida bajo los horizontes de su finitud, es decir, de *su* nacimiento y de *su* muerte? ¿No habría, si tomamos a M. Henry al pie de la letra, un poder *anonimizante*, desindividualizante, de la afectividad?” (1992, 32).

355).<sup>18</sup> Es a partir del así llamado “giro teológico” – el cual, en realidad, designa un “giro genético” en Henry, dado que la “auto-afección” se ve reelaborada en términos de una “auto-generación” – que se inscribe una distinción entre una auto-afección en sentido fuerte y una auto-afección en sentido débil. En la medida en que el hombre es un “viviente”, se revela asimismo en tanto “hijo”. En contraste con la tesis, según la cual el “ser-nacido” del hombre consiste en un “ser-en-el-mundo”, el cristianismo concibe su esencia en tanto un “venir-a-la-vida” en tanto “hijo de Dios”, y ello implica que el viviente se experimenta a sí mismo en el proceso de auto-generación de la vida en su auto-revelación en tanto “ipseidad”. No obstante, si bien Henry afirma que aquello que vale para el “Archi-Hijo” es asimismo válido para todo “hijo”, se impone ineludiblemente la pregunta: “Si el hombre porta en sí mismo la esencia divina de la vida, ¿no es entonces él mismo Dios o el Cristo?” (1996, 132). A fin de responder a dicha interrogante, Henry introduce una diferenciación entre una auto-afección en sentido fuerte y una auto-afección en sentido débil. La auto-afección en sentido fuerte designa el proceso, a través del cual la vida es pasible de sí misma en su auto-generación en tanto la auto-revelación de su ipseidad. La auto-afección en sentido débil es aquella del “mí mismo trascendental viviente”, el cual si bien se siente a sí mismo en la coincidencia que constituye su mismidad, no es él mismo el origen y la fuente de dicha donación: “El sí mismo singular se auto-afecta, es la identidad entre lo afectante y lo afectado, pero no es él mismo quien ha instaurado dicha identidad” (1996, 136). Así, Henry califica *mi* “auto-afección”, en la cual el “sí mismo” no es solo pasible de sí mismo, sino ante todo de la auto-afección absoluta de la vida en la cual es engendrado, como una auto-afección “en acusativo”, es decir, en la cual el “sí mismo” no se auto-afecta, sino que “es auto-afectado” (1996, 137).

---

<sup>18</sup> Como afirma G. Jean: “Si el “saber ontológico” no es utilizado, en *L’essence de la manifestation*, para resolver el problema de la experiencia del otro, ello se debe a que es descrito como siendo absoluta y ontológicamente *mío*, el de *mi* conciencia, más precisamente, *mi conciencia misma*. Y, en efecto, la conexión fundamental instaurada en el §52 de *L’essence* entre auto-afección y subjetividad [...] parece incitarnos a reconocer en la inmanencia y en su saber absoluto un puro *solus ipse*” (2011, 53). Por otro lado, es en las notas inéditas que Henry hace uso de la distinción entre lo ontológico y lo existencial para contestar toda acusación de “solip-sismo”, en la medida en que serían modalidades existenciales tanto el “ser-con-otros” como el “ser-en-soledad”, puesto que ambas estarían fundadas en la categoría ontológica de la ipseidad en tanto “ser-sí-mismo”: “la relación soledad-subjetividad traduce imperfectamente la relación subjetividad-ipseidad” (2011a, 109). No obstante, habría que decir acerca de dicha indiferencia trascendental con respecto a toda diferenciación existencial que ella no es “indiferente”. Así, en la indiferencia existencial frente al ser-con-otros y al ser-en-soledad a partir de la soledad ontológica en la cual el “sí mismo” designa la auto-afección no hay una indiferencia trascendental, puesto que la estructura de la auto-revelación de la vida como auto-donación del viviente privilegia una experiencia vertical de la relación intersubjetiva en la cual el ser-con-otros es transpuesto ontológicamente como co-participación de todo viviente en la vida. Cf. (2011, 54-64).

En ese sentido, a pesar de que la auto-afección de la vida de Cristo es engendradora en la auto-generación de la vida absoluta, Cristo co-pertenece al proceso de dicha auto-afección absoluta en tanto el “Primer Viviente”, con lo cual puede afirmarse que el “Archi-Hijo” es “consustancial” al Padre. Por el contrario, en el caso del hombre, este se afecta no directamente en Dios, sino únicamente a través de Cristo, es decir, a través de la auto-afección, en la cual el “Archi-Hijo” es engendrado. Así, afirma Henry que el hombre solo es “hijo de Dios” a través del “Archi-Hijo”, es decir: “Hijo en el Hijo” (1996, 139). A pesar de la crítica de Henry al vitalismo, el cual hace de la vida “una fuerza ciega y anónima” (1996, 223), parece no darse cuenta de que la determinación de la vida en tanto el proceso, a través del cual ella se auto-engendra en la auto-revelación de un “Primer Viviente” del que *participáramos* todos no es menos “anónima”.<sup>19</sup> La aporía a la que conlleva dicha estructura, según la cual el “Primer Viviente” designa una instancia supra-personal, a partir de la cual todo viviente es engendrado, es patente cuando Henry subraya la “asimetría” existente entre la relación “recíproca” que guarda la vida absoluta con el “Primer Viviente”, en contraste con la “ausencia de reciprocidad” con el resto de vivientes: “Dios podría ciertamente vivir eternamente en su Hijo y este último en su Padre sin que ningún otro viviente viniese nunca más a la Vida” (1996, 162). Más aún, es a partir de dicha distinción entre el “sí mismo” y el “mí mismo” que Henry a su vez distinguirá entre este último y el “ego”. Si bien todo “mí mismo trascendental viviente” ha de ser entendido en tanto engendrado en la auto-generación de la vida absoluta en la auto-afección del “Primer Viviente”, no es menos cierto que dicho “sentimiento de mí mismo” es experimentado en su coincidencia con la fuerza que lo hace ser en tanto un “yo puedo”. A partir de dicha posibilidad de poder que constituye su ipseidad, nace la “ilusión trascendental”, a saber, el ego trascendental, en el libre ejercicio de su poder, *olvida* la pasividad originaria en la cual se funda dicho poder, y se considera como la fuente y el origen de su propio ser: “En la ilusión trascendental, el ego vive la hiper-potencia de la vida – la auto-generación en tanto la auto-donación – como si fuera la suya propia” (1996, 182). Así, Henry distingue entre el “mí mismo”, el cual ahora designa la auto-afección a través de la cual yo soy dado a mí mismo sin que dicha dación sea de mi hechura, con lo cual “soy auto-afectado”, y el “ego”, el cual en su “ser-en-posesión-de-sí-mismo”

<sup>19</sup> Como atestiguan las notas inéditas, a pesar de que Henry reelabora el concepto de “participación” de la “fusión afectiva” (*Einsfühlung*) de Scheler, al reemplazar dicha fuerza vital anónima por una “persona”, parece presentir que dicha diferenciación es irrelevante con respecto al modo de fenomenalización de la experiencia directa del otro: “La fusión afectiva no representa en modo alguno una solución puesto que se trata de una fusión con una realidad supra-personal (o cósmica) que no nos dice nada acerca del alter-Ego [...] No obstante, el mismo fenómeno no se produce acaso en la fusión, puesto que, ¿con qué me hallo en contacto? - ¿no habría que decir, más bien, con quién? ¿En dicha realidad cósmica acaso no aprehendo al *otro*?” (2011a, 89). Más aún, de dicha “irrelevancia” forma parte el que Henry pueda designar a dicha “persona” asimismo “la napa freática subterránea en la cual todo viviente bebe de la misma agua” (1990, 178).

se experimenta como la hiper-potencia que habita todos sus haceres y, por tanto, como la propia fuente de dicho poder, con lo cual designa el acto trascendental del mundo, ya se trate de la intencionalidad o del Dasein, a partir del cual tiene lugar todo aquello cuanto es. En ese sentido, si bien dicho “giro genético” revela que la excedencia del gozo no puede designar el “ser-en-posesión-de-sí-mismo” en tanto la absoluta coincidencia con la fuerza que constituye su poder, a la vez reinstaura dicha “unidad no tautológica” en términos de la auto-generación de la vida. Es la vida absoluta la que goza de sí en su eterna auto-generación en el engendramiento de toda ipseidad. No obstante, dicho gesto no puede evitar recaer en la “unidad dialéctica”, dado que la auto-afección en su auto-generación como auto-revelación del “Primer viviente” es trascendente con respecto a todo viviente, *a la vez* que inmanente en tanto el proceso eterno en el cual es engendrado todo viviente. Más aún, cuando Henry deba explicar la posibilidad de un “segundo nacimiento”, a saber, de cómo puede renacer aquel que ha olvidado su condición de hijo al tenerse a sí mismo por el origen de su propio poder, dirá, de una manera que solo podemos calificar como un cortocircuito trascendental, que dicho acto de “misericordia” no consiste en un obrar por mor del otro, sino, más bien, en un obrar de acuerdo a la hiper-potencia en tanto “*olvido de sí*” (1996, 216).<sup>20</sup>

Así, en vez de que dicho “olvido de sí” de lugar a una interpretación de la “auto-donación” como “donación al otro”, es decir, como un “sacrificio” en el cual *soy yo lo donado*, es dicho postulado de una instancia supraindividual el que para Henry está llamado a resolver el problema de la intersubjetividad en tanto una “comunidad de vivientes” que participarían de una “persona universal” (2000, 358). No obstante, si dicha instancia supraindividual es independiente de la comunidad de vivientes, podríamos justamente preguntarnos: ¿por qué hay una pluralidad de individuos?, ¿por qué la vida no se auto-genera únicamente en la generación de la ipseidad esencial del “Primer Viviente”?<sup>21</sup> Por el contrario, en

<sup>20</sup> En efecto, como señala Emmanuel Gabellieri con respecto al concepto de “engendramiento divino”, si bien Henry reconoce en la ética cristiana un necesario “olvido de sí”, dicho principio no se relaciona con el otro, puesto que el don más fundamental sigue siendo “el don de sí a sí mismo”, mientras que, en contraste, en Simone Weil el don es necesariamente “el don de sí al otro”, es decir, verdadera ofrenda de mí mismo a Dios (2013, 99). No obstante, debemos añadir que aquello que le permite a Weil, a diferencia de Henry, dotar a dicha estructura vertical del don de sí mismo a Dios de un carácter horizontal en tanto encuentro con el otro es la naturaleza “erótica” del éxtasis místico. La descripción de Weil de dicho engendramiento tiene el carácter de una “inseminación”, de una “fecundación” y de una “lactancia” divinas. En el caso de Henry, dicho carácter erótico, el cual, como atestiguan las notas inéditas de juventud, estaba llamado a esclarecer la experiencia directa del otro, y del cual queda cierto rastro en la obra pública en “Pathos-avec” (1990, 176), acabará por ser supeditado al ágape cristiano.

<sup>21</sup> Y nuestra respuesta consiste en afirmar que solo puede haber una ipseidad singular en el encuentro horizontal con el otro, y no según la estructura vertical de la co-participación. Como se interroga Jean-Luc Nancy: “Pero, ¿por qué hay varios individuos? ¿por qué la Identidad no lleva a cabo la diferencia de un solo individuo y de un solo hombre en relación con la naturaleza

contra de dicho cristianismo *joánico*, en tanto la consubstancialidad de la auto-revelación de Dios en la auto-donación de Cristo, la cual en tanto “cuerpo místico” (2000, 358) funda la posibilidad de todo “ser-común”, pensamos en la interpretación de Levinas acerca del judaísmo, a saber, que Dios no necesita “encarnarse” en tanto hombre, ni siquiera en términos de una auto-generación en el engendramiento de un “Primer Viviente”, puesto que solo se manifiesta a través del “prójimo” (1984, 241). En efecto, si, como hemos dicho, el exceso del gozo debía ser entendido en términos de una “transpasibilidad” que evite caer en un “solipsismo ontológico”, entonces lo que se desprende necesariamente es que la vida no puede auto-generarse en la generación de un “sí mismo”, sino, más bien, en una “inter-facticidad”.<sup>22</sup> Y dicha “hiper-contingencia” en el sentido del “contacto” no es ajena al sentido de la transgresión arquitectónica, es decir, al de la “herejía del pensar”.<sup>23</sup>

### III

En efecto, en cuanto concierne al primer sentido de la “hiper-contingencia”, a saber, a su carácter de “transposibilidad”, si el “archi-poder” de la vida designa el carácter práctico y afectivo de cada uno de los haceres que constituye mi “carne impresional” en tanto la revelación de la ipseidad como “yo puedo”, ello incluye el *hacer* del fenomenólogo mismo. Así, si el “decir” de Henry debe ser entendido según la “palabra de la vida”, ello implica una toma de distancia no solo con respecto a un decir representacional, sino asimismo en relación con todo decir trascendental en tanto un “lenguaje que no es en modo alguno lenguaje de sí mismo, que es siempre lenguaje de algo otro de sí y que desaparece en dicha referencia” (2003b, 322). Y, no obstante, si de acuerdo con la “duplicidad del

---

y el animal?” (1984, 17). Y a dicha pregunta responderá más adelante, sobre la base de la relación entre la madre y el recién nacido, que “la diferencia efectivamente diferente – o aquello que en la diferencia no es susceptible de ser subsumido a la identidad, *lo que difiere* en la diferencia – exige ‘el otro individuo’” (1984, 39).

<sup>22</sup> En ese sentido, si Richir aludía justamente al “anonimato fenomenológico” de la vida en Henry, este, en efecto, tiene lugar “a través de una desindividuación trans-subjetiva o ‘inter-faccial’” (1992, 51).

<sup>23</sup> Dicha es la vía que sigue el Scheler tardío, en la medida en que, a diferencia de Henry, su concepto de “participación” (*Teilnahme*) no aspira a operar una suturación del dualismo entre las esferas de la persona y de lo vital, sino que acaba por dar lugar a una “interpenetración” (*Durchdringung*) entre el “espíritu” (*Geist*) y el “impulso” (*Drang*), en términos de una consubstancialidad entre la “impotencia” (*Ohnmacht*) de un “Dios deviniente” (*werdender Gott*) y el ser humano en tanto la “encrucijada” (*Treffpunkt*) de su realización. En efecto, a pesar de reconocer la herejía de tal tesis, Scheler afirma que es la creencia infantil en una omnipotencia sobrehumana y transmundana la que nos distancia de Dios en la objetivación de su contemplación y su plegaria. Por el contrario, solo en su “co-ejecución” (*Mitvollzug*) es que puede participarse de la divinidad, del “ser de lo-que-es-a-través-de-sí” (*das Sein des Durch-sich-Seienden*), participación que, por otra parte, es análoga de la del ser del “prójimo” (*Fremdperson*) (1976, 71).

aparecer”, Henry determina el auto-aparecer de la vida en términos de la heterogeneidad de la auto-afección de su inmanencia con respecto al aparecer del mundo, ¿cómo poder hablar de una “palabra de la vida” que sería absolutamente auto-referencial en tanto solo se diría a sí misma, sin recurrir a la referencialidad de la “palabra del mundo”?<sup>24</sup> ¿No parece el decir henriano revelar la “ilusión trascendental” de su tónica, en tanto *creería* que, en la efectuación de su “querer decir”, su “yo puedo” coincidiría con el “archi-poder” de la palabra de la vida? ¿No habría más bien que admitir que la antinomia de la vida no puede ser dicha por ningún “nombre”, ni siquiera por el de la “vida” misma, y, por ende, afirmar con Bataille acerca de la excedencia del gozo que es “la aprobación de la vida hasta la muerte” (1987, 17)? En ese sentido, si bien afirmamos en un inicio que la “invisibilidad” del auto-aparecer de la vida no debía ser interpretada en términos del “ocultamiento” (*Verbergung*) inherente al ser en tanto “desvelamiento” (*Unverborgenheit*) de lo ente, por otro lado, sí parece resonar con el calificativo que el Heidegger tardío atribuye a su fenomenología en tanto lo “inaparente” (*Unscheinbare*) que dejaría hablar al habla misma en su “tautología” (1986, 399).<sup>25</sup>

Como sabemos, el problema del lenguaje es uno de los más acuciantes en la obra henriana y que es postergado hasta la conferencia “Parole et religion: La parole de Dieu” (2004, 177-202), cuyas tesis son retomadas en el penúltimo capítulo de *C’est moi la vérité* y finalmente desarrolladas en su obra póstuma *Paroles de Christ*. Por un lado, Henry aborda la cuestión del lenguaje en términos de la “palabra evangélica” a saber, a partir de la pregunta de cómo es posible determinar la proveniencia divina de la palabra de Cristo. Como hemos visto, si la palabra de la vida es heterogénea con respecto a toda palabra del mundo, es porque, más allá de todo “decir”, debe ser entendida en términos de su “hacer”, a saber, de su “performatividad”. Y, no obstante, dicha “performatividad” debe

<sup>24</sup> Como afirma Ray Brassier: “la intermediación absoluta de la díada pensable/impensable hace necesario que en Henry la inmanencia sea pensable *en tanto* impensable, e impensable *en tanto* pensable” (2001, 48). Así, si bien la inmanencia constituye la “realidad” del pensar en su absoluto e inmediato sentirse a sí mismo (el *videre videor* cartesiano), el cual es impensable en tanto irreductible al ámbito trascendental de la aprehensión intencional, “al mismo tiempo dicha impensabilidad es pensada a través del pensar que ha hecho posible” (2001, 49).

<sup>25</sup> Como señala Richir, si el “habla” (*Sprache*) es entendida por Heidegger como el “advenimiento a lo propio” (*Ereignis*), dicho advenimiento consiste, a su vez, en un encaminamiento al “dicho” (*Sage*) que es el que garantiza su esencia, con lo cual dicha “habla” tiene lugar en tanto el “son del silencio” (*Geläut der Stille*), a saber en tanto un “canto” (*Lied*) que solo aspira a ser el “eco” del silencio del “dicho”, a fin de proferirse a sí mismo en su silenciamiento. El riesgo de “tautología simbólica” que denuncia Richir se corresponde con que el *Ereignis* parecería jugar un rol meramente “vacío” al interior del encaminamiento del habla al dicho, es decir, que si el eco que debe dejarse oír en el silenciamiento del habla es únicamente el retraimiento del silencio del dicho, entonces ¿cuál es su estatuto fenomenológico, si no el de ser un mero receptáculo “trascendental” en tanto la condición de posibilidad de un habla que solo proferiría su propia auto-afección? (1988, 17-25).

ser distinguida del “enunciado performativo” en Austin, puesto que si bien este último consiste en un decir que no describe un hecho, sino que realiza dicho hecho en su propia enunciación, como afirma Derrida, ello depende de todo un contexto instituido de antemano que garantiza el “éxito” (*felicity*) de su “fuerza ilocucionaria”.<sup>26</sup> Por el contrario, la palabra de la vida consistiría en una “archi-performatividad”, dado que engendraría la propia realidad de aquello que es dicho (Jean 2014, 197). No obstante, si dicha “archi-performatividad” de la palabra de la vida es la palabra de Cristo, el cual en su consubstancialidad con Dios, puede afirmar que su pronunciamiento consiste en una auto-generación no de aquello *que* es dicho, sino de *quien* se enuncia en ella, a saber, en su “archi-ipseidad”, ¿acaso lo que opera no es justamente una *epoché* no solo de todo contenido o intención discursivos, sino, ante todo, del decir mismo, es decir, incluido su carácter de acto en su pretendida performatividad en términos de “auto-afirmación”? El que Cristo afirme “yo soy la verdad”, ¿no quiere decir, más bien, que no debemos guiarnos por aquello que *dice*, incluso si dicho decir afirma ser lo que – perdón, quien – se engendra en su propio decir, sino por aquello que *hace*? Y lo que *hizo* Cristo, ¿no fue en oposición a la auto-donación en tanto auto-afirmación la auto-donación en tanto “sacrificio”? En el mismo sentido, si Henry pretende suspender el ámbito de la ley y del testimonio a partir de un decir que se atestigua a sí mismo y que, por ende, exige “creer”, es decir, un acto que no es del orden del conocimiento, sino que asimismo en su puesta entre paréntesis de toda atestación objetiva, engendra a la vez aquello que es testimonio de sí mismo, en suma, si creer no es creer en “algo”, sino, más bien, creer en “alguien”, ¿no exige acaso el creer en alguien ante todo el obrar de acuerdo con él, es decir, su

<sup>26</sup> No obstante, si Derrida se ocupa del enunciado performativo en Austin, es debido a la prioridad con que este último dota a la “fuerza”, con lo cual no se quiere expresar solamente que el lenguaje opera más allá de una gramaticalidad, sino que dicha gramaticalidad atraviesa todo el ámbito de la praxis. Si todo concepto presupone una jerarquía, su valor de fuerza consistiría en el mantenimiento de dicha jerarquía, pero al mismo tiempo, la realización de que no hay un “afuera” del lenguaje, sino que es el lenguaje quien articula dicho afuera, permitiría no solo invertir dicha jerarquía, sino asimismo desplazarla (1979, 367-393). Por poner un ejemplo inspirado en el Derrida tardío, si Austin puede dar ejemplos de enunciados performativos tales como “te perdono” o “te prometo”, cuyo valor de fuerza dependería de la intención del emisor, de la aceptación del receptor y, en general, del contexto en que tienen lugar, podríamos preguntar: ¿quién es el *sujeto* del perdón o de la promesa? ¿No se da acaso que el yo que pronuncia la promesa o el perdón no es mi yo, ni puede arrogarse no digamos ya tal intención, sino ni siquiera tal poder? ¿No se revela que en dicha enunciación el yo mismo al mismo tiempo opera como *símbolon* de un ego trascendental que perdona o promete a través suyo o, mejor dicho, no se revela a la promesa y al perdón como algo que no puede ser patrimonio de un sujeto, sino que despliega su esencia en la imposibilidad de ser pronunciado? Y, en efecto, si Cristo afirma “yo soy la verdad”, es decir, una palabra que no *dice* la verdad, sino que *es* la verdad en la enunciación de su propia ipseidad, dicha palabra afirma a la vez “soy yo, la verdad”, con lo cual la verdad adquiere un carácter “espectral”, en tanto a fin de que dicha ipseidad no sea *dicha*, sino *operada*, debe darse a través de un “médium”, con lo cual no afirma un “estar-en-poseión-de-sí”, sino un “estar-poseído”.

*imitatio*? ¿Crear en la palabra no de Cristo, sino en la palabra que es Cristo, no implica entonces el sacrificio de sí mismo, es decir, de su palabra?

Por otro lado, dicha “archi-performatividad” es asimismo susceptible de ser abordada en términos del “estilo”.<sup>27</sup> En efecto, el decir henriano no puede agotarse en un silenciamiento de su carácter referencial, sino que, de manera análoga con la *epoché* estética que desarrolla con respecto al “elemento pictórico” en Kandinsky, debe dejar “transparentar”<sup>28</sup> el auto-aparecer de la vida. Ese es, por ejemplo, el estatuto que Henry concede al “grito” (*cri*) en tanto, a partir de su puesta entre paréntesis de toda función representacional del lenguaje, revela su carácter de “pura fonación subjetiva” (2011b, 100): “*el grito del sufrir habla en su propio pathos y a través suyo, su palabra es la palabra de la vida*” (2004, 341). Y, no obstante, el “grito” justamente goza de una “indecidibilidad” arquitectónica. O bien nos reconduce a la aporía de *Phénoménologie et philosophie du corps*, a saber, al *limite* que constituye el “cuerpo orgánico”, el cual es aquello

<sup>27</sup> Como afirma François-David Sebbah, si el estilo “tautológico” de Henry, en el cual las frases dan la impresión de enrollarse en sí mismas, parece consistir en una afirmación de sí que no concede lugar alguno a la “duda”, ello no implica que carezca de “sorpresa”, en el sentido de una “figura afirmativa de la aporía” en tanto un decir sí a aquello que “sobrebunda de sí”. Más aún, dicha “sobrebundancia” se corresponde no solo con la infinitud de vivencias por venir, es decir, con un sobrepasamiento de sí que seguiría siendo funcional a la “sucesión” del flujo del presente viviente, sino que, de acuerdo con el carácter de “contemporaneidad” propio a la “potencialidad” henriana, dicha infinitud en cierto sentido habita de antemano cada una de las vivencias al mismo tiempo que no constituye horizonte de posibilidad alguno, a partir del cual la vivencia se correspondería con su actualización, y con lo cual perdería su carácter de “singularidad”. En ese sentido, Sebbah afirma que “habría una no-donación radical en el seno mismo de la exuberancia de la donación de la vida” (2001, 280).

<sup>28</sup> El concepto de “transparentar” (*transparenter*) es introducido por G. Jean para designar el gesto henriano, característico sobre todo de la etapa intermedia, según el cual, más allá de la heterogeneidad y de la fundación de la “duplicidad del aparecer”, habría la posibilidad o la imposibilidad de que el auto-aparecer de la vida se transparenta a través del aparecer trascendental del mundo. Como es evidente, dicha formulación *tópica* solo puede desembocar en una aporía. En efecto, o bien se entiende el transparentar de modo *negativo*, es decir, como la apofática, según la cual el auto-aparecer de la vida se transparenta en su negación de todo carácter apofántico del aparecer trascendental del mundo, o bien se entiende el transparentar en términos de lo que Henry denomina la “hipocresía” en el contexto de su fenomenología del lenguaje, o, lo que es más sintomático, de la posibilidad de la “ficción” del orgasmo femenino en el de su erótica, a saber, como el paralogismo, según el cual, dado que hay una posibilidad de mentir, de hacer *como si* mi auto-afección se transparentase a través de un acto, de que la “unidad no tautológica” de la pasividad de mi sufrimiento en la efectuación de mi gozo pueda ser “expresada” en el “grito”, como si dicha *imposibilidad* manifestase de manera correlativa la *posibilidad* de que pudiese ser aprehendida en la inmanencia de mi afectividad, con lo cual ambas, mentira y verdad acabarían por ser modos que harían de la auto-afección algo óptico. Ciertamente, G. Jean denuncia dicho peligro, así como sugiere que el carácter del “transparentar” debe aludir más bien a la “espectralidad” de la vida o incluso, en el contexto propio a la encarnación, al lugar indecible del cuerpo erótico en tanto “imagen de la carne”, es decir, a una suerte de “intercorporalidad” (*Zwischenleiblichkeit*) (2012, 65-73). Y, en ese sentido, sorprende que no denuncie asimismo que dicho paralogismo, al cual da lugar el fingimiento del orgasmo femenino, es el mismo que Henry atribuye a la “hipocresía” en el de la “archi-performatividad” de la palabra de Cristo (2014, 202).

que se revela como el “obstáculo” que se “pliega” bajo los distintos haceres propios a mi “yo puedo” en tanto el “sentimiento del esfuerzo” de mi “cuerpo subjetivo”, *a la vez* que lo que da cuenta de la trascendencia de mi “cuerpo objetivo”: “¿es que puede llevarse a cabo una reducción del *grito*? Y, ¿por qué no? Si bien retumba en el mundo, el grito viviente carece de mundo” (2011b, 100).<sup>29</sup> O bien se ve reinscrito en la “unidad dialéctica” de la “auto-generación”, a saber, en tanto el “grito” designa la “palabra de vida finita”, en la cual me digo a mí mismo en tanto viviente, *a la vez* que a la “escucha” del “Verbo de la Vida”:

La palabra del sufrir constituye el origen del grito que procede de ella, el cual es secundario con respecto a ella, incluso si su clamor pertenece al mismo ámbito fenomenológico del sufrimiento, a saber, el del cuerpo viviente. Pero el sufrir tampoco es originario, en la medida en que no se ha aportado él mismo en su carne. En ese sentido, es propio de nuestra vida humana, una vida finita que es dada a sí misma únicamente en la auto-donación de la vida absoluta, en el mismo sentido en que todo sí mismo humano es aunado a sí mismo en la Ipseidad original del Primer Sí Mismo – del Verbo de la vida (2003b, 342).

Por el contrario, si tomamos al “grito” no a partir de la estructura *tópica* del “transparentar” ya sea negativa en su suspensión apofántica, ya sea positiva en la “unidad dialéctica” de la “resonancia interior”, sino, más bien, según la antinomia de la fuerza, es decir, en tanto “vibración”, entonces es aquello que hace “vibrar” la arquitectónica henriana misma. El “grito” en su carácter onomatopéyico es aquello irreductible a toda etimología, es decir, a toda “palabra” que instituiría una preteridad trascendental en tanto lo “impronunciado” en la inmanencia de su “decirse”. En ese sentido, si, como afirma Nancy, no hay *écriture* sin *cri*, ni *Schreiben* sin *Schrei* (2006), es decir, “escritura” sin “cricrí”, es porque el grito lo que revela no es una “resonancia interior”, en la cual se hace eco de la anunciación de una “archi-palabra” que a la vez se pronuncia a sí misma en tanto la enunciación de mi ipseidad, sino, por el contrario, el “ruido”. Y no, como afirma Henry, debido a que “el ruido de mi nacimiento es el ruido de la Vida, el inquebrantable silencio, en el que la Palabra de la vida no deja de decirme mi propia vida” (2003b, 339), sino en tanto “aleatoriedad”, a saber, en tanto “hiper-contingencia”.

Si el decir henriano debe dejar transparentar la antinomia de la vida, a fin de salvaguardar la “densidad” fenomenológica de su fenomenalidad, no puede consistir meramente en un silenciamiento representacional que en su pasibilidad

---

<sup>29</sup> Como anota Henry en dos ocasiones *ex post facto* (1965, 50, 227), solo es a partir de la introducción de la “pasividad ontológica originaria” de *L'essence de la manifestation* que reinterpretará dicha estructura a fin de establecer que si el “sentimiento de esfuerzo” atestigua de una pasividad frente a un “obstáculo”, dicho obstáculo no es exterior, sino que es la pasividad originaria de mi “yo puedo” frente al “Archi-Poder” de la vida misma.

se afirmaría a sí mismo en la pretendida coincidencia de su tautología, sino que debe dejar que, en el gozo de sí mismo, la vida sobrepase su “querer decir” no en términos de una “distancia”, de un “eco” o de una “nada”, sino, por el contrario, de una “sobreabundancia”. Dicha sobreabundancia consiste, por tanto, en una “potencialidad” que designa una “virtualidad” en tanto aquello que podemos denominar su carácter “operativo”, a saber, no aquello que *dice* el decir henriano, sino justamente aquello que *hace* y que, por tanto, permanece irreductible a su decir. Y, en ese sentido, no es de extrañar que cuando Henry deba decir dicha excedencia del gozo, su decir se vuelva “material”, en la medida en que se ve impelido a hacer uso de una serie de figuras que no son susceptibles de ser reinscritas en tanto “conceptos” de su arquitectónica. A pesar de que no podamos detenemos en ello, aunque de manera tácita ese haya sido asimismo el caso del “olvido”, se trata, por ejemplo, de la “ebriedad” (*ivresse*) (1985, 257; 1988, 171; 2000, 374), la cual conlleva asimismo una “indecidibilidad” arquitectónica, puesto que si bien Henry determina la relación entre mi “cuerpo subjetivo” y el mundo como una “corpo-propiación”, esta se ve transfigurada en el sentido de una “intoxicación”, es decir, por algo que ingiero y que revela su esencia en la invisibilidad de mi propia auto-afección, pero en tanto “auto-transformación”, con lo cual es el decir mismo el que se embriaga de sí en la excedencia de su gozo en tanto su transgresión arquitectónica.

Más aún, si la vida adhiere a sí misma en un “estrechamiento” (*étreinte*), podemos aludir, más allá de toda “distancia” (*écart*), al *stringere* latino y al *streig* indoeuropeo, a saber, no en tanto “con-stricción”, sino en tanto un “re-striegue”, en tanto un “con-tacto” que tiene lugar como una “irreductibilidad recíproca”, es decir, en tanto no admite algo que se reinscriba como la unidad de su correlación, con lo cual su “con-tingencia” es, en realidad, un “con-tagio”, es decir, una sobreabundancia de “con-tactos”.<sup>30</sup> A partir de dicha hiper-contingencia, el *corpus* henriano habrá de ser aproximado no en términos del acto del pensar en tanto la coincidencia de la auto-donación de la carne del yo en la auto-revelación de la archi-carne de la vida, sino en tanto “corpo-grafía”. Y, no obstante, no es menos paradójico que Henry parezca entrever dicha pluralidad de con-tactos cuando habla de la “sobreabundancia de la vida”, del “invencible gozo” del “cosmos viviente” en el último período de la obra de Kandinsky:

---

<sup>30</sup> Se trata de aquello que Richir describe, en contra de la *Stimmung* de la “melancolía” heideggeriana, como el “embeleso” (*ravissement*) frente a una “multiplicidad originaria de temporalizaciones” (1990, 30). Más aún, si Richir describe dicho “embeleso” como la experiencia de una “sobreabundancia” es porque esta no solo es la experiencia de una “inmemorialidad”, sino asimismo de una “inmadurez”, es decir, de una “eterna juventud” del mundo, de la “otra orilla” en tanto la trascendencia de “múltiples e inhóspitos paisajes trascendentales” (34).

Lo que asombra en los últimos lienzos es la impresión de hallarnos nuevamente en presencia de un *mundo*, ciertamente no el nuestro, pero sí dotado de una dimensión que se le asemeja, de un campo en el que evolucionan seres vivientes, no aquellos a los que nos hallamos acostumbrados, sino, más bien, configuraciones similares a organismos, especies de entidades animadas por la vida – incluso si dichos organismos se hallan reducidos a una parte de ellos mismos, a un simple apéndice. En una visión fugaz uno cree vislumbrar, sin poder reconocerlos realmente, a causa de no haberlos visto jamás, algunos fragmentos de insectos, *apariencias* de protozoarios y, en una esfera que se deforma, que se elonga, que se acrecienta, una medusa feérica, de filamentos incandescentes, que fluctúa en un entorno transparente, atravesado de corrientes invisibles. ¿Qué significan esas semejanzas apenas entrevistas, esos esbozos de vegetaciones, esos bacilos invertidos, esos tallos y esas espirales? (2003b, 228).

## BIBLIOGRAFÍA

- Bataille, Georges. 1987. "L'Érotisme". *Œuvres complètes X*. París: Gallimard, 7-270.
- Brassier, Ray. 2001. *Alien theory: the decline of materialism in the name of matter*. Tesis de doctorado. Universidad de Warwick.
- Derrida, Jacques. 1979. "Signature, évènement, contexte". *Marges de la philosophie*. París: Éditions de Minuit, 367-393.
- Forestier, Florian. 2015. "Entretien avec François Laruelle: Autour de *Christofiction*", *Actu-Philosophia*, 17 de enero.
- Gabellieri, Emmanuel. 2013. "Engendrement et nouvelle naissance chez Simone Weil et Michel Henry". *La Vie et les vivants: (Re-)lire Michel Henry*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 89-101.
- Haar, Michel. 2014. "Michel Henry: entre phénoménologie et métaphysique". *Lectures de Michel Henry: Enjeux et perspectives*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 47-66.
- Heidegger, Martin. 1977. *Sein und Zeit*, GA2. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1986. *Seminare*, GA15. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2006. *Identität und Differenz*, GA11. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2010. *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, GA74. Frankfurt: Klostermann.
- Henry, Michel. 1963. *L'essence de la manifestation*. París: PUF.
- Henry, Michel. 1965. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. París: PUF.
- Henry, Michel. 1985. *Généalogie de la psychanalyse*. París: PUF.
- Henry, Michel. 1987. *La barbarie*. París: Grasset, reedición PUF, 2014.
- Henry, Michel. 1988. *Voir l'invisible*. París. Bourin-Juillard, reedición PUF, 2014.
- Henry, Michel. 1990. *Phénoménologie matérielle*. París: PUF.
- Henry, Michel. 1996. *C'est moi la Vérité. Pour une phénoménologie du christianisme*. París: Éditions du Seuil.
- Henry, Michel. 2000. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. París: Éditions du Seuil.
- Henry, Michel. 2002. *Paroles du Christ*. París: Éditions du Seuil.
- Henry, Michel. 2003a. *Phénoménologie de la vie, tome I. De la phénoménologie*. París: PUF.
- Henry, Michel. 2003b. *Phénoménologie de la vie, tome III. De l'art et du politique*. París: PUF.
- Henry, Michel. 2004. *Phénoménologie de la vie, tome IV. Sur l'éthique et la religion*. París: PUF.
- Henry, Michel. 2011a. "Textes inédits sur l'expérience d'autrui". *Revue Internationale Michel Henry 2*.

- Henry, Michel. 2011b. "Notes inédites sur la méthode et la langue phénoménologiques". *Cahiers philosophiques* 126, 3: 95-102.
- Henry, Michel. 2013. "Notes sur le phénomène érotique". *Revue Internationale Michel Henry* 4.
- Henry, Michel. 2014. "Phénoménologie de la naissance (première version)". En *Lectures de Michel Henry: Enjeux et perspectives*, editado por Grégori Jean y Jean Leclercq, 15-44. Louvain-la Neuve: Presses universitaires de Louvain.
- Jean, Grégori – Leclercq, Jean. 2010. "Perspectives sur la phénoménologie matérielle". En *Michel Henry, Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer*. París: Corlevour, 61-89.
- Jean, Grégori. 2011. "Présentation: De «l'expérience métaphysique d'autrui» à «l'intersubjectivité en première personne»". *Revue Internationale Michel Henry* 2: 16-70.
- Jean, Grégori. 2012. "Désir, négativité, spectralité: Michel Henry et le problème de l'érôs". *Alter*, 20: 55-73.
- Jean, Grégori. 2014. "Sens et puissance. L'archiperformativité de la parole". *Revue Internationale Michel Henry* 5: 165-215.
- Jean, Grégori. 2015. *Force et temps. Essai sur le "vitalisme phénoménologique" de Michel Henry*. París: Hermann.
- Jean, Grégori. 2021. "De quelle « matière » parle, finalement, la « phénoménologie matérielle »?". En *Phénoménologies de la matière*, editado por Pierre-Jean Reanudie y Claude Vishnu Spaak, 254-273. París: CNRS.
- Kühn, Rolf. 2019. "Vitalismus und reine Potenzialität bei Michel Henry. Zur gegenwärtigen Rezeption in der Henry-Forschung auf dem Hintergrund radikalphänomenologischer Leibanalyse". *Phänomenologische Forschungen* 1: 53-70.
- Laruelle, François. 1996. *Principes de la non-philosophie*. París: PUF.
- Levinas, Emmanuel. 1984. "La pensée juive aujourd'hui". En *Difficile liberté*. París: Albin Michel.
- Lheureux, Julien. 2017. "Michel Henry et le cogito préreflexif de Sartre". En *Genèse et structure de L'essence de la manifestation*, editado por Jean Leclercq y Christophe Perrin, 49-76. París: Hermann.
- Maldiney, Henri. 1991. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Nancy, Jean-Luc. 2006. "Critique, crise, cris (*unser Zeitalter ist nicht mehr das eigentliche Zeitalter der Kritik*)". *Diacritik*, 13 de mayo.
- Richir, Marc. 1987. "Phénoménologie, métaphysique et poétique". *Études phénoménologiques* 5-6: 75-109.
- Richir, Marc. 1988. "Ereignis, temps, phénomènes". *Heidegger: Questions ouvertes*. París: Osiris, 13-36.
- Richir, Marc. 1990. "La mélancolie des philosophes". *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles: L'affect philosophe*, París: Vrin, 11-34.

- Richir, Marc. 1992. *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Scheler, Max. 1976. "Die Stellung des Menschen im Kosmos". En *Späte Schriften*, GA9. Bern: Francke, 7-72.
- Sebbah, François-David. 2001. *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Serban, Claudia. 2016. "Du possible au transpossible". *Philosophie* 130: 56-71.