

Lo imperseguible, o del proseguir. A propósito de *Suivant Michel Henry* de Roland Vaschalde

Ángel Alvarado Cabellos. Bergische Universität Wuppertal (Alemania)

Recibido 5/02/2023

Resumen

Como afirma Roland Vaschalde en *Suivant Michel Henry* (2022), el título se sirve de la expresión «siguiendo a» (*suivant*) tanto con el sentido de «según» como con el de «como se sigue de», con lo cual no pretende «repetir» a Henry, sino asimismo prolongar los horizontes de la fenomenología de la praxis viviente. Si, de acuerdo con la tónica henriana, dicho «seguir» en tanto uno de los haceres propios a mi «yo puedo» se funda en una «persecución», es decir, en un «sufrirse» ya sea en la imposibilidad de apropiarse del otro, ya sea en tanto sentirse «perseguido», es decir, hallarse bajo la dominación del otro en la imposibilidad de liberarse del peso de mi propio yo, el cual a su vez se «goza» en el olvido de dicha imposibilidad en la ilusión trascendental de su «consecución» en tanto la coincidencia de mi yo con la vida, lo que queda por pensar es la posibilidad del «proseguir» en tanto la transformación de la propia topología. Y es dicho «proseguir» el cual impulsará nuestra lectura a través de las figuras de lo onírico, de lo poscolonial, de la psicopatología, del judaísmo y de la cartografía del cuerpo, en tanto lo «imperseguible» de la fenomenología henriana.

Palabras clave: Michel Henry, sueño, poscolonialismo, psicopatología, judaísmo, cartografía.

Abstract

The unpursuable, or what ensues. On Roland Vaschalde's *Suivant Michel Henry*

As Roland Vaschalde states in *Suivant Michel Henry* (2022), the title makes use of the expression «following» (*suivant*) both in the sense of «according to» and in the sense of «subsequent to», whereby he doesn't intend to merely «repeat» Henry, but also to broaden the horizons of the phenomenology of living praxis. If, according to the topics of Henry, this «following» as one of the powers proper to my «I can» is based on a «persecution», that is, on a «suffering» either in the impossibility of appropriating the other, or in the feeling of being «pursued», that is, in finding oneself under the domination of the other in the impossibility of freeing oneself from the weight of my own self, which in turn «rejoices» in the oblivion of this impossibility in the transcendental illusion of its «consecution» as the coincidence between myself and life, what remains to be thought is the possibility of what «ensues» as the transformation of its own topology. In this sense, our reading will go through the figures of the oneiric, the postcolonial, psychopathology, Judaism and the cartography of the body, as the «unpursuable» of Henry's phenomenology.

Key words: Michel Henry, Dream, Postcolonialism, Psychopathology, Judaism, Mapping.

Lo imperseguible, o del proseguir. A propósito de Suivant Michel Henry de Roland Vaschalde

Ángel Alvarado Cabellos. Bergische Universität Wuppertal (Alemania)

Recibido 5/02/2023

§ 1. Introducción

El nombre de Roland Vaschalde resulta familiar a todo lector e investigador de la obra de Michel Henry no sólo por haber sido discípulo suyo, por las entrevistas realizadas¹ y por los libros dedicados previamente a él, sino asimismo por su labor de difusión a través del boletín informativo mensual *La Gazette d'Aliahova* desde 2010². Como afirma el propio autor, el título del libro se sirve de la expresión «siguiendo a» (*suivant*) tanto con el sentido de «según» como con el de «prolongación», con lo cual no pretende ocuparse únicamente del pensamiento de Henry de manera exegética, sino asimismo ampliar sus horizontes a áreas de las que aquel no se ocupó de forma directa. No obstante, hay un tercer sentido, a saber, el de haber *literalmente* «seguido» a Michel Henry en sus excursiones en común en las montañas de Las Cevenas, que parece ser el más cercano a aquella interioridad afectiva que constituye para la fenomenología de la praxis viviente la esencia de la manifestación, y que nos abre a la problemática del «seguir» más allá de una dialéctica hermenéutica entre la repetición o la progresión, en la cual no parece haber lugar para la transformación, es decir, para la traición o la herejía no digamos al otro, sino a uno mismo. Si, de acuerdo con la tópica henriana, dicho «seguir» en tanto uno de los haceres propios a mi «yo puedo» se funda en un «perseguir», es decir, en un «sufrirse» ya sea en la imposibilidad de apropiarse del otro, ya sea en tanto sentirse «perseguido», es decir, hallarse bajo la dominación del otro en la imposibilidad de liberarse del peso de mi propio yo, el cual a su vez se «goza» en el olvido de dicha imposibilidad en la ilusión trascendental de

¹ Remitimos al lector sobre todo a la importante entrevista titulada «Indications biographiques» publicada en las actas del coloquio Michel Henry de 1996 en Cerisy-la-Salle *Michel Henry, L'épreuve de la vie*, Le Cerf, 2000, pp. 489-499, y recogida posteriormente en *Entretiens*, Sulliver, 2005, pp. 11-22.

² Cf. <<http://lagazettedaliahova.over-blog.com>> [03/02/2023].

su «consecución» en tanto la coincidencia de mi yo con la vida, lo que queda por pensar es la posibilidad del «proseguir» en tanto la transformación de la propia topología. Y es dicho «proseguir» el cual impulsará nuestra lectura a través de las figuras de lo onírico, de lo poscolonial, de la psicopatología, del judaísmo y, finalmente, de la cartografía del cuerpo, en tanto lo «imperseguido» de la fenomenología henriana.

§ 2. La persecución de lo onírico

En efecto, el libro se abre a partir de aquel ámbito de la «persecución» que es el sueño, en el cual asalta al autor una intuición enigmática bajo la fórmula: «La verdad se enuncia de la A a la Z; de ahí el mito de la actividad» (Vaschalde, 2022: 9). Y, no obstante, habrá que preguntarse si, a pesar de que de entrada el sueño no parece sino revelar la invisibilidad de la intuición henriana con respecto al ámbito de la trascendencia, su formulación en términos no de la palabra, sino de la «letra» es aquello que, como veremos con respecto a la gematría y la cábala judía, resguarda su secreto.

En primer lugar, dicha revelación nocturna ajena al reino del aparecer trascendental de la vigilia le permite introducir la tesis esencial del pensamiento de Henry en términos de una crítica al carácter representacional del lenguaje según una concepción que lo entendería como un signo dotado de significación o, en términos de la «actividad», como un «querer decir» acompañado de un contenido predeterminado. Más aún, dicha concepción se fundaría en una temporalidad extática, según la cual, a partir de la crítica de la fenomenología del tiempo en Husserl tal y como figura en *Phénoménologie matérielle*, la estructura tripartita de retención-impresión-protención no podría dar cuenta del carácter material de la vivencia como auto-afección de un sí mismo en su ipseidad³. Dicha auto-afección que revela al sí mismo en su «sentirse» no consiste, no obstante, ni en una inmovilidad ni en una atemporalidad. Y en este punto Vaschalde solamente sugiere, en primer lugar, dado que se trata de uno de los temas más complejos y problemáticos de la fenomenología henriana, que dicha auto-afección del sí mismo no es sólo ipseidad, sino ipseización, con lo cual implica a su vez una dimensión tanto genética como histórica —pensamos, por ejemplo, aunque no se los

³ Cf. «Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle» en Michel Henry (1990: 13-60).

mencione, en los conceptos de «hábito» en el marco de la fenomenología del cuerpo⁴, o de «la memoria inmemorial» en el de la encarnación⁵. En segundo lugar, afirma que dicho carácter procesual de la materia impresional en tanto la carne de nuestro vivir consiste en un pasaje incesante de una tonalidad a otra. Como sabemos, no obstante, a fin de no caer en un psicologismo de las afecciones, Henry describe dicho «pasaje» bajo las estructuras fenomenológicas del «sufrimiento» y el «gozo», las cuales no designan distintas tonalidades afectivas, sino que son conjuntamente lo que constituye la afectividad de toda disposición vivencial⁶. En tercer lugar, si dicho pasaje no puede ser descrito en términos del flujo de la temporalidad inmanente de Husserl, sino como la «auto-transformación» de una afectividad trascendental, ello abrirá el problema de una teleología histórica que comprometería la «libertad» de una fenomenología de la praxis viviente que la entendería como mero «auto-acrecentamiento»⁷.

Ciertamente, dicho carácter onírico de la revelación no es ajeno a Michel Henry, tal y como sugiere su aproximación crítica a la interpretación de los sueños en Freud según la hermenéutica de Paul Ricoeur, quien habría intentado reducir su carácter pulsional o afectivo a una estructura lingüística. No obstante, si bien Vaschalde denuncia la poca atención que la filosofía ha otorgado a la topología, es justamente la tópica henriana en tanto la «duplicidad del aparecer» entre el aparecer del mundo y el auto-aparecer de la vida uno de los problemas asimismo centrales de su fenomenología. En efecto, si dicha revelación nocturna es irreductible a todo lenguaje, ¿cómo se deja enunciar en la propia frase que resta como recuerdo en la vigilia?

⁴ Cf. sobre todo el capítulo III titulado «El movimiento y el sentir» de *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965: 107-148).

⁵ Cf. por ejemplo el §27 titulado «La carne, memoria inmemorial del mundo» de *Incarnation* (2000: 206-209).

⁶ No obstante, dicha ambigüedad es intrínseca a su pensamiento desde su formulación en el §70 de *L'Essence de la manifestation*, en el cual el sufrimiento y el gozo designan tanto «estructuras ontológicas» como «tonalidades particulares». Dicho peligro de un empirismo fenomenológico del afecto es asimismo patente, por ejemplo, en *Voir l'invisible*, en tanto Henry hace suya la teoría de los elementos pictóricos de Kandinsky, puesto que, como afirma Deleuze (1981), a pesar de que se trata de la aplicación de un «código», es decir, de una síntesis que busca establecer unidades discretas, su carácter «binario» (verticalidad/horizontalidad, luminosidad/obscuridad, calidez/frialdad, actividad/pasividad, etc.) apela asimismo a su articulación sobre la base de una fuerza inmanente.

⁷ Dicha tensión que habita el carácter teleológico de la vida en tanto «el historial del absoluto» es sobre todo evidente en *La barbarie*: «la cultura designa la autotransformación de la vida, el movimiento a través del cual no cesa de transformarse a fin de alcanzar formas cada vez más elevadas de realización y de completud, a fin de auto-acrecentarse» (2014a: 14).

Como sabemos, el problema del lenguaje es uno de los más acuciantes en la obra henriana y que es postergado hasta la famosa conferencia «*Parole et religion: La parole de Dieu*»⁸, cuyas tesis son retomadas en el último capítulo de *C'est moi la vérité* y posteriormente desarrolladas en su obra póstuma *Paroles de Christ*. Más aún, la revelación onírica, por un lado, parece solamente enunciar de manera crítica su irreductibilidad frente al aparecer del mundo, a saber, frente a su lenguaje representacional y su temporalidad extática, y, por otro lado, develarse en lo impronunciado de su praxis material en tanto la epifanía del auto-aparecer de la vida. Así, la respuesta clásica afirmaría que justamente al nivel de lo dicho sólo se afirma aquello que la vida no es, mientras que lo que verdaderamente persiste en la vigilia no como recuerdo, sino como «repetición», es dicha intuición secreta de su auto-afección. No obstante, dicha estructura topológica parece, por un lado, explicar de manera negativa lo que es la vida y, por otro lado, en su vertiente procesual sólo entenderla como una «autoafirmación» antes que como una «auto-transformación». El secreto de lo onírico encierra más bien aquello que, por poner un ejemplo, resuena con el sueño que Spinoza relata en una carta del 20 de julio de 1664 a Pierre Balling, en el cual se le aparece un «brasileño negro y sarnoso» (*nigri et scabiosi Brasiliani*), y en el que es perseguido tanto por la represión colonial de África y Sudamérica por una Europa pretendidamente ilustrada y de la cual Spinoza será uno de sus pensadores, como por la propia condición de judío marrano, es decir, en el fondo, como señala Jean-

⁸ Cf. *Phénoménologie de la vie*, t. V (2015: 177-202). En efecto, en dicha conferencia, Henry busca distinguir de acuerdo con su tópica entre la palabra del mundo y la palabra de la vida. La palabra del mundo no designa únicamente la palabra intramundana sino asimismo el decir en tanto el aparecer trascendental del mundo ya sea en su vertiente del *In-der-Welt-sein* o del *Ereignis*. Así, la palabra de la vida es denominada con respecto al ser tanto «olvido» como lo «inmemorial», términos a partir de los cuales sería posible pensar la revelación divina según la desavenencia (*Enteignis*) de todo advenimiento. Y, no obstante, dicha palabra de la vida en realidad designa en tanto «archi-palabra» la auto-revelación de Dios en tanto la auto-afección del hijo. No nos detendremos en la aporía que constituye el que su formulación en términos de la «palabra» no pueda evitar repetir el juego heideggeriano de la «escucha» (*Hören*) de una «pertenencia» (*Gehören*). Baste señalar que la pregunta que planteamos es formulada por Henry en términos de cuál sería la necesidad de la palabra evangélica en tanto «memoria» de lo «inmemorial» si dicho inmemorial trasciende todo recuerdo y, por tanto, todo olvido. La respuesta de Henry consiste en afirmar, por un lado, que la palabra evangélica recusa su propio carácter de palabra de mundo, es decir, que remite a aquel otro lugar en el que habla la palabra de la vida, y, por otro lado, gesto que deslumbra por su herejía, no contra el cristianismo, sino contra su propia tópica, que si la vida debe tener lugar en tanto «transformación» y «devenir», entonces debe reconocer por así decirlo la necesidad de su contingencia: «la vida sopla por donde le place» (p. 202).

Christophe Goddard, por una represión de la propia hibridación, de su propio devenir otro, lo cual, transpuesto en términos arquitectónicos, se correspondería con que el sueño revelaría la represión contra la hibridación de la propia topología henriana⁹.

En suma, anunciar la afectividad como aquello que no se deja decir por constituir el fondo de todo acto de despliegue extático del mundo para enunciar la coincidencia consigo misma de la fuerza del acto en su inmanencia hace de ella algo abstracto, es decir, algo carente de «e-moción». Con ello no abrimos las puertas a un movimiento ni en el sentido del desplazamiento de un cuerpo en un espacio ni tampoco en el del surgimiento extático en la presencia de lo que es, sino, como afirma el propio Vaschalde sirviéndose de las formulaciones oximorónicas de Henry en su herencia eckhartiana para referirse a dicha materialidad impresional, de un «movimiento sin movimiento» (Vaschalde, 2015: 15). ¿Qué es un movimiento sin movimiento? Para utilizar a su vez una expresión de la fenomenología del arte de Michel Henry, diremos: una «vibración» (Henry, 2014b: 45). Y un sueño que hubiera dejado transparentar dicha vibración, como se verá enseñada, habría consistido, por ejemplo, en la imagen kafkiana de una plaga de ratas.

§ 3. La plaga de ratas o de un Michel Henry gabonés

El libro prosigue con dos apartados en los que se ocupa de la obra literaria de Michel Henry. Así, se sirve de *L'amour les yeux fermés* para destacar que en realidad el personaje principal es la ciudad de Aliahova a fin de desplegar una suerte de fenomenología de la arquitectura. Y, en efecto, de acuerdo con la problemática esbozada con respecto al concepto de «corpo-propiación» (Henry, 2008a: 82-83), su obra literaria no se compone de novelas propiamente dichas, sino como afirma Vaschalde, de «relatos metafóricos», es decir, del despliegue de una historia o de un entramado narrativo al servicio de una idea filosófica (como en Heidegger, de sus *Gedichte* en tanto *Gedachte*). Por otro lado, si bien la equivalencia que se establece a partir de *Le jeune officier* entre la «legión» de ratas como la profusión y la obstinación nocturna de la vida a proliferar de sí en contra de toda lógica diurna es sugerente, se cae en el psicologismo antes referido si se equipara a las ratas con los afectos o los

⁹ Cf. Goddard (2011) y González Varela (2013).

sentimientos y, más aún, si su multiplicidad es análoga al pasaje incesante entendido como un «auto-acrecentamiento» de la vida. Y decimos que es sugerente porque a pesar de su pretendida supeditación a la obra filosófica, la metáfora de las ratas abriría justamente la afectividad a la problemática de la multiplicidad (no de los afectos, sino a la imposibilidad de la reunión en lo uno) y de la animalidad (con excepción de ciertos casos de hipnosis animal tomados de Scheler como ejemplos de la intersubjetividad en tanto «co-padecer», Henry no se ocupa del animal¹⁰).

No se equivoca Vaschalde en afirmar que su interpretación quizás sea más henriana que Henry mismo, puesto que, como relata Anne Henry (Brohm y Leclercq, 2009: 20-21) y cita, a tal efecto, declaraciones de Michel Henry en respuesta a la recepción de la crítica literaria de la época, las ratas simbolizaban para el joven Henry en 1949 ciertamente el mal, en clara inspiración kierkegaardiana, en tanto la «desesperación» del hombre al descubrirse luego del salto en el pecado como un espíritu dotado de un cuerpo sexuado. No obstante, dicha determinación paradójica sólo es tal para aquel que tiene una concepción objetiva de su propio cuerpo sometido a una mecánica apetitiva que debe ser sometida bajo el control de la actividad de la razón. Por el contrario, como aclara Henry seis años más tarde, si las ratas simbolizan el mal es porque en el fondo simbolizan nuestro cuerpo subjetivo no como un sentimiento de esfuerzo surgido por un obstáculo externo, frente al cual estamos condenados a sufrir debido a la imposibilidad de anularlo, sino como el descubrimiento de que dicho esfuerzo es la pasividad de cada una de las facultades de mi cuerpo y, en el fondo, de mi propio «yo puedo», es decir, la impotencia que habita mi poder no con respecto al mundo y a una exterioridad objetiva, sino con respecto al archi-poder de la vida, la cual se traduce en la imposibilidad de deshacerse del lazo que me une a él y que se deja sentir fenomenológicamente en un «sufrirse» originario.

No obstante, quizás la cuestión más interesante de *Le jeune officier* de Henry no concierne en realidad a su contenido, sino a su inscripción propiamente vital, y en la cual vuelve a asediar aquella persecución colonial del sueño de Spinoza. Según la nota con la que Vaschalde cierra el apartado correspondiente, dicha novela de 1954 fue

¹⁰ Cf. «*Pathos-avec*», en Henry (2015: 137-179). Para un intento de aplicación de la fenomenología de la vida henriana a la problemática de la animalidad, cf. Rolf Kühn (2003).

plagiada íntegramente y publicada en Gabón en 1999 por un tal Georges Bouchard¹¹. Si bien concluye por afirmar irónicamente que recibió un éxito considerable, habría que decir más bien que fue objeto de una polémica considerable. En efecto, su notoriedad en la literatura de Gabón se debe, más bien, a un artículo titulado «*Littérature gabonaise: un renouveau en trompe-l'œil*», en el cual su autor Luc Ngowet sostiene la tesis, según la cual toda la literatura gabonesa habría sido más bien mediocre, debido a su filiación sistemática al «color local», hasta la aparición de la susodicha novela de Georges Bouchard, una obra digna de la «República mundial de las letras» y que debe su originalidad precisamente a que «ni el título, ni el tema, ni los personajes, ni la escritura (sin olvidar el nombre del autor mismo), absolutamente nada es «gabonés» en dicho libro»¹².

Como afirmamos con respecto al sueño de Spinoza, es en dicho carácter alucinatorio que la vida parece vibrar con toda su materialidad impresional en tanto devenir otro. Como relata Goddard con respecto al «culto del buque de carga» del chamán Pilina de la tribu wayana de la Guayana Francesa (Goddard, 2018), no se trata de un milenarismo fruto de un sincretismo religioso cristiano, a partir del cual la espera de la venida de un buque de carga celestial llamado Tenkowa consistiría en la divinización del ideal de la promesa de abundancia de la sociedad occidental capitalista como redención de la comunidad indígena, sino más bien de una «contra-antropología», en el sentido justamente de una «corpo-propiación» pero en tanto «antropofagia», es decir, en tanto «deglución» e «intoxicación» del otro. Así, el proceder chamánico justamente no consiste en una apropiación epistémica sino en la capacidad de entrar en relación con lo invisible a través del sueño con un fin terapéutico en tanto un devenir el otro. El chamán «ingiere» la identidad del blanco como si fuese una droga, con lo cual el culto se vuelve una suerte de performance, en la cual es posible para el contra-antropólogo no «entender» la ideología occidental,

¹¹ Vaschalde, *op. cit.*, p. 38. Y aquí podríamos aludir a la experiencia del anonimato que relata Anne Henry con respecto a su participación en la Segunda Guerra Mundial, anonimato a partir del cual le fue revelada la esencia nocturna e invisible de la manifestación. No obstante, lo que transparenta en dicha mitología personal es antes que el anonimato más bien la necesidad de la «máscara», es decir, del nombre del otro. Cf. Brohm y Leclercq (2009: 13-14).

¹² El referido artículo fue publicado en el número 7124 del periódico gabonés *L'Union* el 6 de abril de 1999, p. 5. Como relata Brice Levy Koumba, *Le jeune officier* de Georges Bouchard estaba acompañado de una dedicatoria a M. H. La crítica literaria gabonesa especuló que se trataba de Martin Heidegger.

sino «vivirla» en un teatro de lo absurdo. Y con ello al antropólogo blanco lo único que le queda «entender» es verse reflejado como en una caricatura, a la manera como Platón debía verse reflejado en las comedias de Aristófanes¹³.

Así, *Le jeune officier* de Georges Bouchard no refleja, como parece sugerir Vaschalde, el hecho de que la novela de Henry, invisible en su despojamiento de todo nombre propio, sea reconocida en su valía aún en tierra africana o, mejor dicho, en colonia francesa, puesto que en tanto vivientes todos —colonizadores y colonizados— participamos de la palabra —francesa— de la vida («*je france donc je suis*», como afirma René Schérer [1979]), lo cual muestra asimismo que el colono francés en tanto pirata extractivista sólo pueda entender al otro, como en la dialéctica del conflicto sartreano, a su vez a partir de la piratería en tanto apropiación intelectual. Por el contrario, la novela de Henry es «deglutida» o «corpo-propiada» por el Gabón, con lo cual deviene una suerte de objeto transicional con el cual jugar, en tanto aquello que como ideal occidental de autoafirmación llama a renunciar a todo localismo africano para abogar por la universalidad francesa de un yo que sólo puede ser vivida como la negación de uno mismo.

§ 4. El hijo del rey

Los siguientes tres apartados se articulan alrededor de la relación entre la fenomenología henriana y temas como la salud, la psicoterapia y la psicopatología. De entrada, Vaschalde establece la equivalencia entre enfermedad y sufrimiento, la cual es propia de la fenomenología, por ejemplo, en su vertiente heideggeriana en términos de una alteración de la estructura existencial del *Dasein*, en la supeditación de la corporalidad a la afectividad en tanto un destemplamiento (*Verstimmung*) del «temple de ánimo» (*Stimmung*). En el mismo sentido, afirma Vaschalde, dicha equivalencia, la cual nosotros calificaríamos más bien de «distorsión arquitectónica», busca distinguirse de una aproximación a la enfermedad como una modificación en tercera persona del cuerpo objetivo para reconducirla a su realidad fenomenológica en tanto

¹³ Y es en este sentido que interpretaríamos la relación que establece Vaschalde entre lo cómico y la física cuántica —el «efecto observador»— en su capítulo acerca del *sketch* de Fernand Raynaud *Le réfrigérateur* en tanto la reflexión no acerca de un referente objetivo, sino acerca de la institución simbólica que establece las condiciones de posibilidad para dicha referencialidad, cf. Vaschalde (2022: 154-164).

auto-afección en primera persona. En efecto, como señala Vaschalde, lo propio de la esencia de la manifestación como afectividad se corresponde con el «sentirse» a sí mismo de la vida en tanto «ipseidad», mientras que el «uno» (el *on* o *das Man* heideggeriano) no siente. Y, no obstante, como se pregunta Marc Richir a propósito de la auto-afección henriana, dicho «sentirse», ¿es el sentirse de la vida o de mi yo? Y si es el de mi yo en tanto ipseidad auto-donada a sí en la auto-revelación de la vida, como será formulado en *C'est moi la vérité* en términos del padre y del hijo, ¿no introduce ello un cierto anonimato en mí, ciertamente no el *on* en tanto *das Man*, pero quizás sí un *il y a* en tanto *es gibt*? (Richir, 1992: 31).

En segundo lugar, la aproximación de Vaschalde a la enfermedad en tanto sufrimiento busca no sólo reconducir el carácter práctico y afectivo de cada una de las capacidades y de los poderes de aquello que constituye nuestra «carne impresional» en tanto revelación de nuestra ipseidad como «yo puedo», sino asimismo esclarecer la relación intersubjetiva más allá de una interacción mundana. No obstante, de la misma manera que en Heidegger a partir de la subordinación del *Mit-sein* con respecto al *Dasein* como estructura existencial originaria, en dicha relación intersubjetiva, antes que aprehendernos como entes intramundanos nos «co-padecemos» en tanto egos trascendentales según nuestra mutua «participación» de la vida en tanto vivientes. De dicha «transposición» de una interrelación directa con el otro a una comunidad en tanto vivientes en la vida, la cual se corresponde con una supeditación del eros al ágape cristiano, forma parte al mismo tiempo lo que es afirmado como una virtud fenomenológica: en dicha «participación» no hay ni judío ni griego, ni esclavo ni hombre libre, ni hombre ni mujer¹⁴. Se trata de la misma supeditación heideggeriana del «conflicto» (*Zwietracht*) al «diálogo» (*Zwiesprache*) y a la «duplicidad» (*Zwiefalt*) y, más aún, de nuestra «facticidad» como «destino» (*Geschick*), con las consecuencias políticas que ello implica. En efecto, la propugnación de la «neutralidad» en tanto virtud fenomenológica, así sea la neutralidad de la *epoché*, no es sino una invisibilización de la transformación que involucraría abandonarla.

Por el contrario, habría que decir que la interpretación de la psicopatología de la cual se ocupa Henry en *Généalogie de la psychanalyse* (1985) no se corresponde tanto con aquello que Vaschalde califica como un psicologismo objetivista, sino más bien con su

¹⁴ Aludimos evidentemente al versículo de Gálatas, 3, 28 que Henry comenta en *Incarnation* (2000: 355).

reapropiación fenomenológica según la *Daseinsanalyse*, o hermenéutica según la interpretación de Ricœur con respecto a la obra de Freud, es decir, con aquello que denomina el «inconsciente del aparecer extático»¹⁵. Más aún, si en el itinerario de Freud hay un momento que resuena más cercanamente con el «inconsciente de la vida» es irónicamente su descripción neurológica en términos energéticos antes del giro hermenéutico de la *Traumdeutung*. Como Vaschalde ya ha parafraseado anteriormente, a pesar de que se empeñe en afirmar que la vida no es una energía ciega, cuando Henry debe describir el proceso generativo a partir del cual la vida se torna en contra de sí misma, no puede evitar recurrir a un vocabulario energético¹⁶. Finalmente, es quizás en la confrontación que recoge Vaschalde entre la fenomenología de la vida y el pensamiento del filósofo y psiquiatra japonés Bin Kimura que se hallan las observaciones más interesantes.

En efecto, el punto central se corresponde con el testimonio que recoge Bin Kimura en pacientes esquizofrénicos, los cuales describen sus pasajes disociativos ya sea como el estado de hallarse en su esfera más íntima bajo la dominación de una entidad externa, ya sea como el «sentimiento oceánico»¹⁷ de estar diluido en la exterioridad del mundo. Si bien dichas experiencias parecerían contradecir la esencia de la manifestación de la afectividad en tanto inmanencia, como señala Vaschalde, en realidad, permiten aclarar aquello que habíamos descrito como un peligro de psicologismo al entender a las estructuras fenomenológicas del sufrimiento y el gozo como estados afectivos. Así, mediante la distinción elaborada por Henry entre lo

¹⁵ Cf. además del capítulo IX titulado «*Le singe de l'homme: l'inconscient*» en Henry (1985), en el cual es claro que en realidad debate con la hermenéutica de Ricœur, asimismo «*Phénoménologie et psychanalyse*» en P. Fédida y J. Schotte (eds.), *Psychiatrie et existence*. Millon, Grenoble, 1991, p. 101-115 (Col. Krisis), recogido posteriormente en Michel Henry (2015: 61-76), en el cual se confronta asimismo a la *Daseinsanalyse*.

¹⁶ Cf. por ejemplo, Vaschalde (2022: 63-64). Más aún, el carácter de «ilusión trascendental» como anonimato de la vida en el viviente se hace patente en *La barbarie* cuando Henry da el nombre de «energía» a la experiencia irreprimible de aquello que adviene a sí mismo al mismo tiempo como lo que se acrecienta de sí y lo que se hace cargo de sí hasta el exceso. Así, la barbarie como negación de la vida es interpretada en términos de una «energía inutilizada» es decir, no «liberada» en el sentido de dejar que se acrecienta de sí misma como auto-realización de la subjetividad.

¹⁷ Es interesante señalar, no obstante, que Henry se ocupa de dicho «sentimiento oceánico» en su crítica a la «fusión cósmica» de Scheler, de la cual, no obstante, tomará el carácter de «participación», cf. «*La communication des consciences et les relations avec autrui*», en Henry (2011: 161). Más aún, Henry opondrá dicha fusión al «auto-erotismo» en tanto «egoísmo trascendental», cf. Ms A 15-2852/2853, Henry (2013: 30).

ontológico y lo existencial es posible distinguir entre el contenido y la forma de mi experiencia, con lo cual toda experiencia, incluida aquella de la desesperación, en la cual experimento el «fardo» de mi existencia en tanto la pasividad trascendental de no haberme portado yo mismo a la vida, pasividad que ciertamente puede llevarme a negarme a mí mismo, no dejo de ser yo quien experimenta dicha pérdida de mí mismo¹⁸.

Y, no obstante, como asimismo señala Vaschalde, parece haber una distinción que se instala al interior de la esfera de la inmanencia, en consonancia con la distinción elaborada por Henry a partir de *C'est moi la vérité* (1996) entre el sí mismo (*soi*) y el mí mismo (*moi*) o entre una auto-afección en un sentido fuerte y una auto-afección en un sentido débil. Sin embargo, Vaschalde considera que el mí mismo se correspondería con una especie de yo como sujeto de representaciones, el cual es puesto entre paréntesis en la esquizofrenia, con lo cual la ipseidad se revelaría precisamente en tanto la imposibilidad de deshacerse de sí. No obstante, si en la esquizofrenia es el sujeto representacional el que es puesto entre paréntesis para dejar al «yo» por así decirlo puro en su absoluta coincidencia consigo mismo en su auto-afección, ¿no es acaso justamente dicha figura de una auto-afección en sentido fuerte o de la vida misma la que implica un anonimato de mi yo? No se trata de optar ya sea por el sujeto representacional o por la ipseidad de la afectividad, sino justamente, como en el origen de la barbarie, de dar cuenta del hecho de que es la vida la que se torna contra sí misma, no como un accidente, sino a partir de su propia estructura antinómica. Así, la experiencia de la pasividad trascendental puede ser, por un lado, la puesta entre paréntesis del sujeto representacional a fin de poner de manifiesto la imposibilidad que habita todo acto trascendental del aparecer, imposibilidad que constituye al

¹⁸ Recordemos, por otro lado, que dicha distinción entre lo ontológico y lo existencial es referida por Henry para contestar toda acusación de un determinado «solipsismo» de la estructura fenomenológica de la inmanencia, en la medida en que, como afirma Grégori Jean, serían modalidades existenciales tanto el estar-con-otros como el estar-solo, mientras que la categoría ontológica de la «soledad» que Henry le atribuye a la afectividad se correspondería justamente con dicha coincidencia entre forma y contenido del aparecer. Ya hemos dicho con respecto a dicha suerte de indiferencia trascendental con respecto a toda diferenciación óptica o existencial que ella no es «indiferente». Así, por ejemplo, en la indiferencia óptica frente al estar-con-otros y al estar-solo a partir de la soledad ontológica en la cual el «yo» justamente designa la auto-afección no hay una indiferencia trascendental, puesto que la estructura de la auto-revelación del padre como auto-donación del hijo justamente privilegia una experiencia vertical de la relación intersubjetiva en la cual el estar-con-otros es transpuesto ontológicamente como co-participación de cada viviente en la vida. Cf. Grégori Jean (2011).

mismo tiempo su fuerza, así como, por otro lado, una especie de desapoderamiento no como pasividad trascendental sino como alienación. Pero lo que genera dicha alienación es precisamente el pensar que mi yo puede agotarse en dicha auto-afección en sentido fuerte como la auto-revelación del padre en la auto-donación del hijo.

La «ilusión trascendental», no obstante, no consiste únicamente en pensar que mi «mí mismo» (*moi*) tiene, por así decirlo, el origen de la fuerza que constituye su «yo puedo» en sí mismo, en un olvido de su pasividad trascendental en el sí mismo (*soi*), sino asimismo en el «gozo» a través del cual mi «mí mismo» cree sentirse en una suerte de coincidencia con dicho «sí mismo», es decir, el poder afirmar que «yo soy la verdad» sin la ambigüedad inherente a que en dicha afirmación se afirma al mismo tiempo que el yo es la verdad y que dicha verdad sólo tiene lugar en la singularidad de mi yo. Ciertamente, dicha afirmación pronunciada por Cristo no es una afirmación que deba ser entendida, en tanto no es del orden del decir representacional del mundo, sino que es una afirmación que sólo revela su verdad en su «repetición», en la performatividad de su pronunciación por cada uno de los que participan de dicha revelación. Y, no obstante, su ambigüedad concierne al hecho de que dicha afirmación es precisamente una «cita» y una cita a la que, como título del libro que porta su nombre, Henry ha creído deber borrar las comillas¹⁹. Dicha ambigüedad es la que manifiesta aquella otra afirmación que titula la novela *Le fils du roi*, en la cual la exclamación «¡yo soy el rey!» no ha perdido su carácter de locura.

§ 5. Michel I. N. R. I.

A continuación, el libro dedica cuatro apartados a la posibilidad de pensar el judaísmo en relación con la fenomenología de la vida, en contra de una interpretación que pretenda sostener su incompatibilidad debido a su «cristianismo». En primer lugar, Vaschalde destaca, en contraste con la verdad intramundana y espacio-temporal de aquello que se enuncia de la A a la Z, la naturaleza nocturna del *aleph* hebreo, consonante inaudible, a la vez primera letra y signo al margen del alfabeto, origen

¹⁹ Y ello habida cuenta de que Henry afirma que aquello que designa la proveniencia divina de la «palabra evangélica» consiste justamente en el uso de las comillas en el texto bíblico. Cf. «Parole et religion: La parole de Dieu», en Henry (2015: 177-178).

divino de la creación en su retraimiento y silenciamiento con respecto al mundo. Dicha nocturnidad sería análoga a aquella de la invisibilidad de la afectividad de la vida con respecto al afuera trascendental en tanto la comprensión griega de la fenomenalidad. No obstante, hay una tensión en dicha aproximación que es a la vez intrínseca a la propia fenomenología de Henry, según la cual aquello frente a lo cual toma distancia la invisibilidad afectiva de la vida no es sólo su determinación, ya sea representacional o intramundana, sino, más bien, el propio aparecer trascendental que consiste en instituir lo que Henry denomina «la ley de la desaparición», es decir, aquel aparecer que implica a su vez su desaparecer en aquello que deja aparecer (Henry, 1963: 146).

En efecto, si el auto-aparecer de la vida es aquello que funda el aparecer trascendental del mundo es debido a que este último no puede dar cuenta de la fuerza que constituye su acto. Si bien hemos descrito dicho proceder en términos de «fundación», Henry debe determinarlo asimismo en términos de «antinomía», puesto que, de lo contrario, caería nuevamente en una dialéctica del aparecer y del desaparecer ya no intrínseca al aparecer trascendental del mundo sino a la relación entre este y el auto-aparecer de la vida²⁰. Por el contrario, afirma Henry, dicha antinomia propia a la duplicidad del aparecer se «funda» en la estructura antinómica del auto-aparecer de la vida misma en tanto la estructura inmanente del sufrimiento y el gozo trascendentales. No obstante, siempre está presente el riesgo de entender dicha antinomia nuevamente en términos dialécticos, es decir, de que el sufrimiento y el gozo se resuelvan en una auto-afirmación del sí mismo en su coincidencia con la vida, y su genealogía, en la teleología de un «auto-acrecentamiento», y no en su «auto-transformación».

Así, si bien Vaschalde pretende hacer converger a la fenomenología de la vida y el judaísmo, en realidad, por un lado, relaciona dicho retraimiento de la creación divina en tanto el *tzimtzum* del *Zohar*, es decir, la «contracción» que lleva a cabo Dios de su propia infinitud a fin de poder generar el espacio vacío, en el que tiene lugar el mundo finito, con el aparecer trascendental del mundo, el cual se inscribiría en la tradición «elohista» de la Torá y que sería incompatible con la fenomenología de Henry, la cual privilegiaría la tradición «yahvista», más cercana a la auto-revelación de Dios en tanto la auto-donación de la mismidad del hombre (Vaschalde, 2022: 109-112).

²⁰ Cf. el párrafo §51 titulado «Visible e invisible» (Henry, 1963: 557-572).

Por otro lado, no obstante, si el gesto hermenéutico de Vaschalde busca la convergencia entre la fenomenología de la vida y el judaísmo, su recurso operativo a la técnica de combinación y permutación de las letras del alfabeto hebreo como a la gematría —en el fondo al proceder cosmológico de la *Sefer Yetzirá*— precisamente contradice dicha intención. La cábala judía no se reduce a una lectura unilateral de dicha «contracción» divina en tanto la absoluta trascendencia divina, sino que, asimismo, como en el judaísmo jasídico, puede dar lugar a una suerte de panenteísmo. Hay una doble aporía, según la cual, por un lado, se substrahe del judaísmo todo carácter de retrainimiento divino, y, por otro lado, se pretende hacer de su carácter cosmológico, según esa suerte de «emanación» neo-platónica de los diez *sefirot* y las veintidós letras, una teleología del «auto-acrecentamiento». En efecto, si el judaísmo es una religión de la promesa es porque el pacto que tiene con Dios no es uno de la mera auto-donación en tanto auto-revelación, sino la demanda de un abandono y de un exilio²¹. Más aún, si Vaschalde propone como alternativas ya sea el origen en tanto el retrainimiento divino, el cual, por el contrario, consideramos que es análogo al *Enteignis* heideggeriano, es decir, a lo único que previene al advenimiento de no perderse en aquello de lo cual es acto y resguardarse en la invisibilidad que le es propia, ya sea en tanto su auto-realización en el yo, y en este punto no podemos no remitir al Scheler tardío y la tesis del Dios deviniente, ¿no es acaso precisamente la interpretación de Levinas acerca del judaísmo la alternativa ausente, a saber, que Dios no necesita «encarnarse» en tanto hombre, ni siquiera en términos de una vida auto-revelada en la auto-donación del viviente, puesto que sólo se manifiesta a través del prójimo? (Levinas, 1984: 241).

En ese sentido, si Vaschalde afirma que la pregunta no es por qué hay algo y no más bien nada, sino por qué hay alguien y no más bien nada, nosotros optaríamos por preguntar más bien, ¿por qué hay el prójimo, es decir, por qué somos varios, y no

²¹ Dicha interpretación del judaísmo en tanto una religión de la ley, la cual Cristo reemplazaría por una religión del amor, es aquello que constituye la esencia del capítulo de *C'est moi la vérité*. Como muestra Didier Frank, el interpretar la ley judía según una especie de cálculo, el cual en realidad es una retroproyección de la ley romana, consiste en la misma aporía que Heidegger denuncia con respecto a los pensadores pre-socráticos, a saber, se determina al judaísmo a partir de la interpretación retroactiva del cristianismo, con lo cual podríamos radicalizar la denuncia del anti-semitismo heideggeriano y afirmar que toda fenomenología que herede dicha subsunción de la desavenencia del encuentro intersubjetivo a la mutua comunión en el advenimiento de Dios no es menos antisemita. Cf. Frank (2017).

meramente uno solo?²² Ciertamente, la defensa por parte de Levinas del judaísmo en contra de lo que denomina una suerte de paganismo heideggeriano como un retorno al «enraizamiento» de un mundo podría dejar pensar que Henry en su denuncia de todo aparecer trascendental del mundo se ubicaría en una posición semejante. No obstante, lo que Levinas entiende como lo propio del judaísmo es «la substitución de la letra al suelo» (Levinas, 1984: 211). La letra es justamente la carencia de todo suelo, el destierro del desierto, en el cual nada se fija ni se enraíza. Y dicho enraizamiento, el cual Levinas relaciona asimismo con el catolicismo, y con un catolicismo propiamente antisemita, es aquel que sostiene la coincidencia interior entre el hombre y Dios. Hay ciertamente un pacto y una alianza con Dios en el judaísmo, pero este no consiste en el elogio de un pueblo modelo, sino más bien en la invectiva²³.

No queremos desautorizar un proceder fenomenológico que se sirva de la letra, sino, más bien, interrogarnos acerca de qué implica dicho proceder para una fenomenología del lenguaje que pretende pronunciar la palabra de la vida. Se trata de la misma concepción del lenguaje del Heidegger tardío, la cual no sólo condena la letra en tanto «destrucción de la palabra» (Heidegger, 1982: 119), sino que en su tautología performativa lleva a cabo su propia gestación de sentido: «el advenimiento se dice en la palabra» (*das Ereignis wortet*) (Heidegger, 2010: 99). Se trata, en efecto, de aquello que irónicamente no puede ser dicho a través de la «palabra» (*parole*) de Henry, sino de la «palabra» (*Wort*) heideggeriana en tanto «respuesta» (*Ant-wort*) que es «responsabilidad» (*Ver-ant-wortung*) a un «otorgamiento» (*Über-ant-wortung*).

La cábala de la que se sirve Vaschalde justamente lo que manifiesta es la intrínseca desavenencia al advenimiento a lo propio en tanto el archi-nacimiento según la estructura de la auto-revelación de la vida como auto-donación del viviente. ¿Cómo es que puede inscribirse la esencia de la vida en el cifrado numérico del signo lingüístico,

²² Cf. Vaschalde, *op. cit.* p. 95. Y nuestra respuesta consiste en que solo puede haber una singularidad a partir del encuentro horizontal con el otro y no según la estructura vertical de la co-participación. Como afirma Jean-Luc Nancy (1984: 17): «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 y el animal?».

²³ Y Levinas no piensa en Heidegger en este punto, sino más bien en Simone Weil, quien como es sabido tiene un odio, o más bien cabría decir una «pasión», particular por el judaísmo en la medida en que, en un doble gesto que, no podemos dejar de repetirlo, es el mismo de Heidegger, por un lado, sobre la base de una retroproyección filológica afirma una suerte de preteridad universal del cristianismo, y, por otro lado, un rechazo de la posibilidad del «conflicto», es decir, de que Dios se realice a través de la violencia. Cf. Levinas (1984: 215-218).

en el ámbito precisamente intramundano de su realidad material? Si partimos de la concepción estética de *Voir l'invisible*, ello sólo es posible en tanto un silenciamiento de su carácter de signo, como justamente en el caso de la letra, la cual no dice nada, sino que deja vibrar en tanto «forma pictórica» su afectividad inmanente. Pero ¿qué decir de un proceder cuasi dadaísta o post-estructuralista como el de la numerología mística?²⁴ Y sobre todo, ¿de su uso en la cábala como fuente inagotable de la herejía?

Nos parece necesario el intento por pensar la fenomenología a partir de la cábala, tanto en lo que esta tiene de neo-platonismo como de judaísmo pre-cristiano, pero no para en un gesto de «corpo-propiación», apropiarse del *corpus* del otro para hacerlo decir lo mismo de la fenomenología²⁵. Pensamos, más bien, en la monumental novela de Olga Tokarczuk *Los libros de Jacob*²⁶, basada en el personaje histórico del siglo XVIII Jacob Frank, un judío polaco que sostuvo que era la reencarnación del asimismo auto-proclamado mesías Sabbatai Zevi. A semejanza de Zevi, sus doctrinas y prácticas heréticas en contra de la cábala luriánica y del propio Talmud no sólo le valieron su excomunión, sino precisamente el reconocimiento en tanto mesías. Incluso cuando de manera análoga a Zevi, quien acabó convirtiéndose al islam por amenaza de muerte del Imperio otomano, Frank se convierte al catolicismo, en lugar de representar una desilusión para sus fieles, dicho gesto fue interpretado como la prueba más fidedigna de su mesianismo, con lo cual miles de franquistas se bautizaron en los años siguientes. Y es que como sostuvo asimismo el heresiarca Nils Runeberg con respecto a la encarnación divina:

Dios totalmente se hizo hombre pero hombre hasta la infamia, hombre hasta la reprobación y el abismo. Para salvarnos, pudo elegir cualquier de los destinos que traman la perpleja red de la historia: pudo ser Alejandro o Pitágoras o Rurik o Jesús: eligió un ínfimo destino: fue Judas. [Borges, 2002: 515]

²⁴ Pensamos, por ejemplo, en la interpretación de Quentin Meillassoux de la numerología inscrita en el poema de Mallarmé, la cual, debido a que la palabra «quizás» (*peut-être*) puede ser contada ya sea como uno o como dos, revelaría justamente una teología de la «contingencia». Cf. Meillassoux (2011).

²⁵ Y ello no concierne únicamente a la aproximación de Vaschalde con respecto a Henry, sino, por ejemplo, a la de Elliot R. Wolfson con respecto a Heidegger. Si bien es ciertamente interesante el paralelo que establece entre la concepción de la verdad como el desocultamiento de aquello que se reserva en el aparecer del mundo y el mito del *tzimtzum* del *Zohar*, lo sorprendente es que en todo el libro no se menciona ni una sola vez aquello que justamente constituye la irreductibilidad de la cábala con respecto a la «palabra» heideggeriana, a saber, la letra. Cf. Wolfson (2019).

²⁶ Cf. la excelente reseña de Fredric Jameson (2022).

§ 6. Las Cevenas

Para finalizar, retomemos el sentido literal, según el cual Vaschalde seguía a Henry en sus excursiones conjuntas en las montañas de Las Cevenas. Como sabemos, se trata de un paisaje familiar al que Henry recurre a fin de mostrar la «corpo-propiación», a partir de la cual experimento el mundo en el «sentirse» de mi propia corporalidad en tanto praxis material, al «tantear ya sea con el pie la dureza del suelo, ya sea con la mano la suavidad de una textura», o «del esfuerzo necesario para ascender por un sendero» (Henry, 2000: 8). Ciertamente, las montañas han acompañado a Henry desde su participación en la Segunda Guerra Mundial como parte de la resistencia en el macizo del Alto Jura. No obstante, si bien la relación que guardo con respecto a mi cuerpo en tanto «pliego sus órganos» (Henry, 1965: 171) no parece distinguirse de aquella que mantengo en relación con la piedra, en tanto consiste en «plegar al mundo bajo la mano»²⁷, el mar no conlleva la misma docilidad en la obra de Henry: «El medio líquido significa para mí el fin del reino de la solidez, la ausencia de un suelo y de todo punto de apoyo fijo. El placer de la contemplación del mar no deja de estar acompañado por un angustia secreta» (1965: 44). ¿Cómo entender a la montaña en resonancia con dicho «sentimiento oceánico» o con aquello que resta como esquivarlas de la experiencia del Alto Jura durante la guerra en su *Journal* y que no se deja extirpar por una «corpo-propiación»?²⁸ Quizás con una aproximación, a partir de la cual mi carne viviente no se apropia en ninguna «persecución», ya se trate de aquella a partir de la cual aspiro a hallar su esencia en la trascendencia de su corporalidad, ya sea en la experiencia inmanente de su pasividad, a saber, en la angustia en la cual me siento «perseguido» en la impotencia de no poder distanciarme de la fuerza que me une a la vida y que, no obstante, constituye mi propio poder, sino más bien en la cual dicha

²⁷ Henry (2009: 152). No podemos evitar ver aquí nuevamente una coincidencia con la concepción heideggeriana del cuerpo, en la medida en que el gesto al cual Heidegger dota de mayor importancia es el de la «plegaria» en tanto el plegar de ambas manos en una sola: «Dos manos se pliegan en una, un gesto llamado a portar al hombre a la gran unidad» (Heidegger, 2002: 19).

²⁸ Hay una persistente búsqueda kafkiana en el *Journal*, puesto que si bien Henry se aferra de manera casi desesperada a la invisibilidad de un «mundo espiritual» en rechazo de toda exterioridad del horizonte trascendental del mundo, por ejemplo, en tanto el ámbito de la ley y de los signos que esta inscribe bajo oposiciones y exclusiones, la «tierra» a su vez trasciende dicha esfera en su llamada a todos a partir de su «rumor» (Brohm y Leclercq, 2009: 19).

trascendencia en tanto «cuerpo común» (Deligny, 2007a: 951) es aquello en lo cual se inscribe su «prosecución».

Pensamos, aunque no podamos detenernos en ello, en la pedagogía experimental de Fernand Deligny, quien se dedicó durante los años 70 precisamente en Las Cevenas, antes que de la invisibilidad como categoría trascendental, de los «invisibles», a saber, de niños autistas calificados como «irrecuperables» por las instituciones francesas correspondientes (2007a: 691). Por un lado, si Deligny habla de aquellos que se encuentran en «la vacancia del lenguaje», ello no significa ninguna carencia que deba ser remediada a través de una reinserción, la cual constituye la violencia de la ley y, como diría Henry, su radical exterioridad con respecto a la vida. Por otro lado, a fin de proveerles de un espacio vital, en el cual los adultos en tanto «presencias próximas» no impongan sus mecanismos de simbolización y de subjetivación, Deligny y sus colaboradores se abocan a la práctica de una cartografía, en la cual se «trazan» las «líneas de errancia» de los niños autistas en tinta china sobre hojas de calcar, las cuales en su superposición descubren toda una red de «cabestros» (*chevêtres*), es decir, de «emociones» en tanto «nudos» que atraen diversas líneas de errancia y que pueden sensibilizar la manera en la cual viven el espacio o el «todo natural», según lo que Deligny denomina un «remarcar» (*repérer*), es decir, una suerte de «actuar» impersonal, que en su intransitividad es irreductible a todo «hacer» (Deligny, 2007a: 949-951).

Dicha cartografía no busca transcribir los movimientos de los niños autistas, como si se tratara nuevamente de crear un lenguaje, es decir, un sistema de signos en su carácter referencial de ausencia presente. Si Deligny se ocupa de los niños autistas es a fin de poner entre paréntesis el lenguaje, dado que el autista se las ha con algo real pre-simbólico, por lo cual aquello que genera sus crisis de angustia es precisamente la inserción del hiato del signo (el que algo se mueva de sitio o desaparezca) en términos del «balancear» más típicamente asociado a su conducta (por ejemplo, frente a una bifurcación), el cual Deligny entiende como una interrupción de su «remarcar». Si dicho «remarcar» entra en resonancia con la crítica de Henry a todo aparecer trascendental en tanto horizonte de mundo, a su vez silencia toda auto-donación de un sí mismo, en la medida en que su «e-moción» es equivalente al carácter de auto-transformación del gozo en su abandono de toda ilusión trascendental. Así, su

«invisibilidad» no es la invisibilidad con respecto al ámbito representacional de lo visible, sino que el «sentir ese» (*ce sentir*) es irreductible a toda mismidad de un «sentirse» (*se sentir*), con lo cual la invisibilidad de mi cuerpo no es la de una archicarne, sino la de una corpo-grafía en su territorialidad «arácnida».

Y así lo atestigua el texto que cierra el libro, en el cual Vaschalde busca reunir en el vocablo *astreindre*, el cual tampoco es ajeno a nosotros hispanohablantes en tanto coparticipantes del *stringere* latino y del *streig* indoeuropeo, en su «con-streñir», en el cual se estrecha el lazo que nos une a la vida tanto con su carácter de pasividad y de apremio con respecto a una preteridad trascendental imposible de desligar, como con el de la intimidad en cuyo «re-stregarse» nos revelamos a nosotros mismos, e incluso con el «pre-stigio», en tanto el acto de magia que nos ata en su sorpresa (en efecto, como en «*Pathos-avec*», la relación intersubjetiva sólo parece poder ser entendida a partir de la «hipnosis» [Henry, 1990: 172]). Y decimos que así lo atestigua puesto que del mismo modo en que la afectividad en tanto estructura ontológica debe encarnarse en una tonalidad particular, dicha encarnación tiene lugar igualmente en la lengua misma, las más de las veces en Henry en tanto tautología u oxímoron, pero en este caso asimismo en tanto el recurso al lexema heideggeriano. No obstante, si bien el lexema quiere ser el punto-germen, en inspiración kandinskiana sabemos que sólo puede tener lugar en tanto un diferencial de fuerzas, y ello quiere decir en su carácter de «diálecto». Así, «con-streñir» en español se declina tanto en un «estreñimiento» como en una «astringencia» de mi yo, a saber, en una imposibilidad de evacuación y de lubricación, en suma, en una imposibilidad de transformación. Y si la «con-tricción», en tanto la «con-stricción» de la cual es imposible distanciarse en el horizonte trascendental del mundo, deviene el estreñimiento y la astringencia de la inmanencia de mi carne, esta no puede evitar inscribirse en tanto la «estría» de nuestro «cuerpo común».

Bibliografía

- Borges, Jorge Luis (2002), «Tres versiones de Judas», en *Obras completas*. Barcelona, Emecé.
Brohm, Jean-Marie y Leclercq, Jean (eds.) (2009), *Michel Henry*. Lausanne, Les Dossiers H.
Deligny, Fernand (2007a), «Cahiers de l'Immuable», en *Œuvres* (Sandra Álvarez de Toledo, ed.). Paris, L'Arachnéen [1975/76].

- Deligny, Fernand (2007b), «Nous et l'Innocent», en *Œuvres* (Sandra Álvarez de Toledo, ed.). Paris, L'Arachnéen [1975].
- Deleuze, Gilles (1981), «La peinture et la question des concepts» [Sur la peinture] : année universitaire 1980-1981. 04, *Cours du 5 mai 1981*. Université Paris 8-Vincennes-Saint-Denis. Grabación en audio. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k128305p>> [02/02/2023].
- Franck, Didier (2017), «Hors du Judaïsme, c.-à-d. du Christianisme», en *Le nom et la chose. Langue et vérité chez Heidegger*. Paris, J. Vrin, pp. 209-252.
- Goddard, Jean-Christophe (2018), «Tenkowa, le cargo céleste du monde blanc. L'extractivisme capitaliste au miroir de l'anthropologie amérindienne» en *Z: Revue itinérante d'enquête et de critique sociale*, 1, n.º 12, pp. 130-135.
- Goddard, Jean-Christophe (2011), «Métaphysiques cannibales. Viveiros de Castro, Deleuze et Spinoza», en *Artpress 2*, n.º 20 «Tous cannibales», febrero/marzo/abril.
- González Varela, Nicolás (2013), *Racismo y filosofía. Sobre un sueño de Spinoza*. Copyleft.
- Heidegger, Martin (2010), *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, GA74. (Thomas Regehly, ed.). Frankfurt, Klostermann.
- Heidegger, Martin (2002), *Was heißt Denken?* GA8 (Paula-Ludovika Coriando, ed.). Frankfurt, Klostermann.
- Heidegger, Martin (1982), *Parmenides*, GA54 (Manfred S. Frings, ed.). Frankfurt, Klostermann.
- Henry, Michel (2015), *Phénoménologie de la vie*, t. V. Paris, PUF.
- Henry, Michel (2014a), *La barbarie*. Paris, PUF [1987].
- Henry, Michel (2014b), *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Paris, PUF [1988].
- Henry, Michel (2013), «Notes sur le phénomène érotique», en *Revue Internationale Michel Henry*, n.º 4. PUL.
- Henry, Michel (2011), «La communication des consciences et les relations avec autrui», en *Revue Internationale Michel Henry*, n.º 2. PUL.
- Henry, Michel (2009), «L'Amour, les yeux fermés», en *Romans*. Paris, Les Belles Lettres.
- Henry, Michel (2005), «Indications biographiques», en *Entretiens*. Paris, Sulliver, pp. 11-22.
- Henry, Michel (2000), *Incarnation*. Paris, Seuil.
- Henry, Michel (1990), *Phénoménologie matérielle*. Paris, PUF.
- Henry, Michel (1985), *Généalogie de la psychanalyse*. Paris, PUF.
- Henry, Michel (1965), *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris, PUF.
- Henry, Michel (1963), *L'essence de la manifestation*. Paris, PUF.
- Jameson, Fredric (2022), «The Fog of History», en *London Review of Books*, vol. 44, n.º 6, 24 de marzo.
- Jean, Grégori (2011), «De "l'expérience métaphysique d'autrui" à "l'intersubjectivité en première personne"», en *Revue Internationale Michel Henry*, n.º 2, pp. 54-64. PUL.
- Kühn, Rolf (2003), *Radicalité et passibilité. Pour une phénoménologie pratique*. Paris, L'Harmattan.
- Levinas, Emmanuel (1984), «La pensée juive aujourd'hui», en *Difficile liberté*. Paris, Albin Michel.
- Meillassoux, Quentin (2011), *Le nombre et la sirène*. Paris, Fayard.
- Nancy, Jean-Luc (1984), «Identité et tremblement», en Borch-Jacobsen, Mikkel; Michaud, Éric, y Nancy, Jean-Luc, *Hypnoses*. Paris, Galilée, pp. 13-52.
- Richir, Marc (1992), *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble, Jérôme Millon.

- Schérer, René (1979), «Être d'ailleurs, être ailleurs», prefacio a Hocquenghem, Guy, *La beauté du métis: réflexions d'un francophobe*. Paris, Ramsay.
- Vaschalde, Roland (2022), *Suivant Michel Henry*. Paris, L'Harmattan.
- Wolfson, Elliot R. (2019), *Heidegger and Kabbalah. Hidden Gnosis and the Path of Poiesis*. Indiana University Press.

