



# El inconsciente como autoaparecer de la vida según Michel Henry

ROBERTO J. WALTON

Una primera referencia sucinta al sentido general de la fenomenología de Michel Henry es necesaria antes de considerar su examen del psicoanálisis. Según Henry, más allá del saber de la ciencia que se ocupa de idealizaciones y del saber de la conciencia que se asocia con la percepción y sus derivados, se da un saber de la vida que coincide con la autodonación, autopercatación o autoafección de cada yo. La vida no es un fenómeno que aparece en el mundo mediante una fenomenalización extática en que la conciencia sale fuera de sí sino el modo originario de una fenomenalización inextática o inmanente en que ella se autoafecta con independencia de toda exterioridad. Esto significa que la manifestación intencional del mundo según Husserl o su desvelamiento como trascendencia según Heidegger solo es posible en virtud de una automanifestación de la vida. Por eso la última cuestión de la filosofía no es la donación del mundo sino la donación de la donación, es decir, la donación de la intencionalidad o de la trascendencia como autodonación. Se debe, pues, admitir un dualismo del aparecer como aparecer en el mundo externo o en la interioridad afectiva de la vida. El modo conforme al cual el ego se revela es irreducible al cómo de la manifestación de los fenómenos trascendentes. De modo que es unilateral la determinación del fenómeno como algo que se muestra dentro de un horizonte de iluminación abierto por el acto intencional de Husserl o la trascendencia de Heidegger: “Existen dos modos específicos y fundamentales conforma a los cuales se realiza y se manifiesta la manifestación de lo que es. En el primero de estos modos, el ser se manifiesta fuera de él, se irrealiza en el mundo, él es su luz, el puro medio de visibilidad en que son visibles las cosas, en el que el ente se manifiesta [...]. En el segundo de estos modos, en el sentimiento, el ser surge y se revela en sí mismo, se reúne consigo mismo y se experimenta, en el sufrimiento y el gozo de sí, en la profusión de su ser interior y viviente”<sup>1</sup>.

Respecto del método fenomenológico, Henry distingue la reducción pura y la reducción radical. La reducción pura es la que va del objeto

---

<sup>1</sup> Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 860 s.



a su aparecer. Pero ella no descubre el poder más primitivo de la fenomenalidad. Es necesario una nueva reducción que conduzca de la luz del mundo a la noche abismal de la vida: “Prolongando la obra de la reducción pura y llevándola a su término, *la reducción radical reduce el aparecer mismo*, ella pone a un lado en él la zona de luz que llamamos mundo para descubrir aquello sin lo cual este horizonte de visibilización nunca llegaría a ser visible, a saber, la autoafección de su exterioridad trascendental en el pathos de la Vida”<sup>2</sup>.

Henry afirma que “he podido, aplicando esta fenomenología de la vida al problema del inconsciente, presentar una nueva comprensión de Freud y del psicoanálisis en *Genealogía del psicoanálisis* [...]”<sup>3</sup>. La noción de autoafección de la vida como condición de posibilidad de toda otra aparición es relacionada con el inconsciente en tanto se muestra como pulsión y fuerza eficaz y se relaciona con afectos experimentados. Otras fuentes de Henry, además de la fenomenología, se encuentran en Eckhart –la verdadera luz brilla en las tinieblas–, Main de Biran –el poder latente de moverse se despliega invisible sin representación, Marx –los individuos humanos vivientes constituyen la base de toda realización mundana– y Kandinsky –la pintura abstracta libera el color y la forma de la constricción mundana y los remite a la afectividad–. Además del libro mencionado, Henry ha dedicado a Freud las conferencias “Signification du concept d’inconscient pour la connaissance de l’homme”<sup>4</sup> y “Ricoeur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie”<sup>5</sup>. En la primera parte de mi exposición me ocupé de las razones por las cuales el inconsciente es relacionado con la vida que se autoafecta, y en la segunda parte examino algunas cuestiones centrales de la fenomenología de Henry.

### El inconsciente como nombre de la vida

Henry observa que el concepto de conciencia es óntico en tanto se refiere al ente que se muestra y a la vez ontológico en tanto se refiere al hecho

---

<sup>2</sup> Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 90.

<sup>3</sup> Michel Henry, *Entretiens*, Paris, Sulliver, 2007, p. 90. La referencia es a Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985. Trad. cast.: *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, Madrid, Síntesis, 2002.

<sup>4</sup> Michel Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, pp. 87-109.

<sup>5</sup> Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome II. De la subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 163-183.



de mostrarse. Por un lado, en el terreno óntico, designa aquello de lo que se tiene conciencia, esto es, un síntoma, un *lapsus linguae*, un sueño, un comportamiento cualquiera, etc. Por el otro, en el plano ontológico, designa el puro hecho de aparecer, es decir, el darse de los datos con independencia de su particularidad. Así, el puro hecho de aparecer proporciona un tema a la filosofía en contraste con las ciencias que se ocupan de lo que es o aparece. Así como el concepto de conciencia es óntico y ontológico, también lo es el concepto de inconsciente. Por un lado, en el terreno óntico, el concepto de inconsciente designa las pulsiones, las representaciones latentes, los mecanismos de desplazamiento, condensación y simbolización que se encuentran en el origen de los sueños, síntomas y lapsus. Son contenidos reprimidos, contenidos filogenéticos, experiencias infantiles, etc. Estos contenidos son inconscientes en tanto son ajenas a la condición de consciente (*Bewusstheit*), y, por tanto, caen fuera de la conciencia en sentido ontológico. Por otro lado, se encuentra un concepto ontológico de inconsciente que se relaciona con el modo de aparecer de la vida, es decir, con la dimensión originaria del aparecer en que el ser se revela en la inmanencia radical de la autoafección.

Para acceder al concepto ontológico de inconsciente es necesario tener en cuenta la distinción entre el inconsciente de la representación y el inconsciente de la vida. Solo el inconsciente de la vida nos permite un concepto ontológico. El inconsciente de la representación se entiende en relación con la conciencia representativa porque contrasta con la luz que proporciona una representación. Es el horizonte de no-presencia que rodea toda presencia en una copertenencia de presencia y no-presencia. Esta copertenencia implica el incesante pasaje de uno en otro, es decir, se presenta como la condición de posibilidad de la transformación de lo inconsciente en lo consciente y de lo consciente en lo inconsciente. Todo contenido consciente puede adquirir la cualidad de la conciencia, y todo contenido consciente puede caer en lo inconsciente. Ahora bien, en el pasaje de la inconsciente a lo consciente, Henry tiene en cuenta tres casos. El primero es el de los contenidos inconscientes que, en condiciones adecuadas, se convierten en conscientes. El segundo es el de los contenidos inconscientes que, en virtud de una represión, se resisten a ese pasaje a la conciencia. Sea posible o no, el pasaje a la conciencia es en estos dos casos un proceso óntico. El tercer caso, que interesa a Henry, es el de los contenidos inconscientes que no pueden acceder a la conciencia por razones ontológicas. La imposibilidad depende aquí de la



condición de la vida que no da un lugar a la transformación recíproca de lo consciente y lo inconsciente.

Las dos interpretaciones del inconsciente están presentes en Freud: “De este modo, el discurso freudiano sobre el inconsciente, lejos de surgir del mero trabajo de análisis y como su resultado, se refiere secretamente a las estructuras fundamentales del ser expuestas por él a su modo. Es lo que importa establecer con mayor precisión”<sup>6</sup>. Por tanto, Henry procura una determinación filosófico-ontológica del concepto de inconsciente que ha faltado en el psicoanálisis.

Henry señala que el carácter fragmentario y enigmático de lo que se da a la conciencia la hace ininteligible en el plano mismo de la conciencia y exige para una comprensión una referencia a otros procesos que son contruidos por el análisis. Ante esta situación, la filosofía de la conciencia ha tenido que abandonar sus posiciones llenando ese vacío con una subestructura fisiológica. Ha considerado el organismo como el fundamento de la vida de la conciencia. Esta se convierte de ese modo en un epifenómeno, y se produce una separación entre el ser y el aparecer. En virtud de esta escisión, el aparecer se convierte en una apariencia del ser. Con otras palabras, el aparecer oculta al ser en lugar de revelarlo. Por el contrario, el psicoanálisis se ha esforzado por mantener la psique como principio de explicación. Se contrapone a la separación establecida por el pensamiento clásico entre el ser y el aparecer. Para el psicoanálisis, el ser es homogéneo con la aparecer porque ambos pertenecen a la psique en una visión que salvaguarda la unidad del ser humano.

Ahora bien, la esencia original de la psique se pierde en Freud de dos maneras. En primer lugar, la intención de Freud de preservar la especificidad de lo psíquico contra toda reducción físico-biológica se convierte en una ilusión si se considera que la pulsión no es más que el representante de procesos somáticos. De acuerdo con su “Proyecto de psicología” (1895), el ser de la psique es el representante de algo distinto que no es psíquico sino un sistema energético-físico: “La finalidad de este proyecto es la de estructurar una psicología que sea una ciencia natural; es decir, representar los procesos psíquicos como estados cuantitativamente determinados de partículas materiales especificables dando así a estos procesos un carácter concreto e inequívoco”<sup>7</sup>. Este esquema no es abandonado

---

<sup>6</sup> M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 350 (tr. 310).

<sup>7</sup> Sigmund Freud, *Obras completas, Tomo I (1873-1905)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, p. 211.



con posterioridad y representa el punto extremo de alienación del pensamiento de la existencia a favor del modelo físico de un sistema energético. De este modo, lo psíquico es el índice de una realidad distinta y tiene una pseudo-realidad: “La afirmación de la existencia de un inconsciente psíquico solo es admisible con esta restricción esencial, a saber, que el inconsciente, lo psíquico y su fondo no es más que un valer por, un equivalente, un sustituto, un sucedáneo”<sup>8</sup>.

En segundo lugar, junto a la reducción a otra realidad, se produce una reducción a la conciencia representativa que Henry califica como “giro capital y catastrófico de la problemática freudiana”<sup>9</sup>. Según dijimos, para Henry, se produce en la filosofía de la conciencia una separación y en el psicoanálisis una convergencia entre ser y aparecer. No obstante, en el psicoanálisis, el ser es secretamente tributario de la apariencia a la que funda y con la que es homogénea. Esto significa que los problemas del inconsciente encuentran su origen y su fundamento en la conciencia de modo que la existencia misma del inconsciente en tanto aparece y es consciente depende de la conciencia a la que aparece. El rechazo de una filosofía de la conciencia no impide que toda la problemática psicoanalítica repose en la conciencia como su punto de partida o lugar de trabajo teórico. A pesar de la heterogeneidad irreductible entre la pulsión como inconsciente y lo consciente, Freud reintegra la pulsión al campo de la representación como si la psique se confundiera con la representatividad a través de una disociación entre la pulsión y lo que la representa en la psique. Así, la pulsión que se identifica en un primer momento con la no-representatividad, solo existe psíquicamente por su representante psíquico, esto es, en la representación. Se produce un deslizamiento de lo inconsciente a la conciencia a través de la definición del inconsciente psíquico por la estructura de la representación que le es heterogénea. Henry subraya la ambigüedad del concepto de pulsión en tanto designa tanto el principio de toda actividad como la representancia (*Repräsentanz*) que es comprendida como una representación. Freud escribe: “Quiero decir efectivamente que la contraposición de lo consciente y lo inconsciente no tiene ninguna aplicación a la pulsión. Una pulsión nunca puede llegar a ser objeto de conciencia, solo la representación que lo representa (*die Vortellung, die ih repräsentiert*). Pero también en lo inconsciente no puede

<sup>8</sup> M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 365 (tr. 322).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 363 (tr. 320).



ser representado de otra manera que por medio de la representación. Si la pulsión no se relacionara con una representación o no se manifestara como un estado afectivo, no podríamos saber nada de ella”<sup>10</sup>. Según Henry, se advierte una ambigüedad en la noción de pulsión, y la razón de este equívoco reside en la imposibilidad de captar la actividad y la fuerza en su condición propia y en la consiguiente sustitución de esa condición por la representación: “El inconsciente, que significa originalmente lo otro que la representación, lleva ahora consigo a esta. Ha nacido el concepto aberrante de ‘representación inconsciente’”<sup>11</sup>.

Henry destaca que, para Freud, el concepto de inconsciente comprende el conjunto de los procesos que determinan la psique humana y hacen de ella lo que es como un sistema. Lo que importa son los contenidos psíquicos en tanto se determinan unos a otros, y es secundario su carácter consciente o inconsciente. Henry recuerda la afirmación de Freud de que “el estado consciente o inconsciente de un proceso psíquico es solo una de las propiedades del mismo [...]”<sup>12</sup>. Y comenta al respecto: “¡Extraña doctrina que comienza escandalosamente con el rechazo del primado tradicional de la conciencia en favor de un inconsciente que la determina por completo, para declarar a continuación que ni la una ni lo otro, ni el hecho de ser-consciente considerado en sí mismo, ni el de no serlo, importan realmente. Y ello pese a que la conversión del segundo en el primero, de lo inconsciente en consciente, constituye a la vez la meta de la terapia y su condición”<sup>13</sup>. Esta indeterminación total del concepto ontológico de inconsciente es un reflejo de la ausencia de una elaboración ontológica de la esencia de la fenomenalidad. Freud ha abandonado esta determinación ontológica en favor de contenidos empíricos –experiencias infantiles, representaciones reprimidas, pulsiones–, es decir, de contenidos que sirven para definir el concepto de inconsciente. Henry nos recuerda que Freud afirma que “nosotros en el psicoanálisis no podemos prescindir de lo psíquico inconsciente y estamos habituados a operar con él como algo sensiblemente captable (*mit etwas sinnlich Greifbarem*)”<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Sigmund Freud, “Das Unbewusste” (1915), *Studienausgabe. Bd. III. Psychologie des Unbewussten*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 2000, p. 136.

<sup>11</sup> M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 363 (p. 322).

<sup>12</sup> Sigmund Freud, “Allgemeine Neurosenlehre” (1917), *Studienausgabe. Bd. I. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. (1917). Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933)*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 2000, p. 292.

<sup>13</sup> M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 347 (tr. 307).

<sup>14</sup> Sigmund Freud, “Allgemeine Neurosenlehre”, *Studienausgabe. Bd. I*, p. 278.



Y afirma que esta caída de lo ontológico en lo óntico le quita al psicoanálisis su significación filosófica implícita. El inconsciente es considerado como un posible principio de explicación del material patológico como un dato incontestable que aparece a la conciencia. La legitimación del inconsciente depende del material patológico. De modo que se descarta en nombre de la práctica una legitimación teórica.

Henry señala que la conciencia a la que el psicoanálisis asigna límites es la conciencia del pensamiento clásico, es decir, la conciencia asociada con el proceso de representación u objetivación o exteriorización en la trascendencia del mundo. La determinación psicoanalítica del inconsciente tiene su punto de partida en la representación. Al rechazar la identificación de los conceptos de conciencia y psiquismo, Freud afirma la posibilidad para la psicología de dar cuenta por sus propios medios de hechos que pertenecen al ámbito de la memoria: “Queremos, pues, llamar ‘consciente’ la representación que está presente en nuestra conciencia y que percibimos, y hacer valer solo esto como sentido de la expresión ‘consciente’; en contraste, representaciones latentes deben ser caracterizadas como expresión ‘inconsciente’ cuando tenemos un fundamento para suponer que están contenidas en la vida psíquica como es el caso de la memoria”<sup>15</sup>. Esto significa que Freud, en un primer momento, legitima la existencia del inconsciente a partir del fenómeno de la memoria. Junto al recuerdo que efectivamente tengo se encuentran todos aquellos de los que carezco y que están en el inconsciente. Esta es la perspectiva de la representación: lo que no es representado conscientemente es inconsciente. El inconsciente freudiano es un conjunto de representaciones inconscientes que son consideradas como formaciones autónomas y subsistentes fuera de la conciencia y conservan la estructura de la representación. De modo que existen contenidos representativos efectivos independientemente del acto que los forma, y la estructura de la representación se despliega sin que su propia fenomenalidad como acto se haya fenomenalizado. Así, el inconsciente es hipostasiado en un trasmundo que conserva la forma del mundo como lo muestra el siguiente pasaje de Freud: “Se puede avanzar más y alegar en apoyo de un estado psíquico inconsciente que la conciencia solo comprende en cada momento un contenido mínimo de modo que la mayor parte de lo que llamamos conocimiento consciente debe encontrarse, con excepción de

---

<sup>15</sup> S. Freud, “Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse” (1912), *Studienausgabe. Bd. III*, p. 29.



esto, durante los más largos períodos en estado de latencia, esto es, en un estado de inconciencia psíquica. El desacuerdo con lo inconsciente llegaría a ser totalmente inconcebible si se consideran todos nuestros recuerdos latentes”<sup>16</sup>. De esta manera, el inconsciente es demostrado sobre la base de los recuerdos en los que ya no pensamos, y la memoria es concebida como una facultad representativa. No solo los recuerdos sino también todas las representaciones que excedan la actualidad de la presencia son hipostasiadas como representaciones virtuales. Freud afirma que “la representación inconsciente subsiste después de la represión como formación real en el sistema *ics*, [...]”<sup>17</sup>. Respecto del lugar asignado a las representaciones virtuales, Henry afirma que se trata de “un inconsciente groseramente realista inventado a los fines de recibirlas en él”<sup>18</sup>. Por eso se refiere a la necesidad de desconstruir la metafísica de la representación y el concepto de inconsciente que es su consecuencia inmediata. Y aclara que la desconstrucción no significa desconocer el mundo de la representación sino poner de manifiesto un fundamento más profundo sin el cual la representación no podría existir: “Lo que llama la atención en el psicoanálisis [...] es una suerte de *objetivismo* funcional, el hecho de que, en una metafísica de la representación, lo psíquico solo es aprehendido en sí mismo a título de representado, y así a la manera de las cosas, a título de *cogitatum*, de objeto [...] El freudismo no es en este respecto más que el último avatar de esta metafísica”<sup>19</sup>. Henry recuerda la afirmación de Freud de que no es posible “pasar por alto la condición de conciencia (*Bewusstheit*) puesto que ella configura el punto de partida de todas nuestras investigaciones”<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> S. Freud, “Das Unbewusste”, *Studienausgabe. Bd. III*, p. 126.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>18</sup> M. Henry, *Auto-donation*, p. 90.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>20</sup> S. Freud, “Das Unbewusste”, *Studienausgabe. Bd. III*, p. 131. En relación con Ricoeur, Henry considera que la teoría de la representancia es “la clave de bóveda de la interpretación hermenéutica del freudismo” (*Phénoménologie de la vie. Tome II*, p. 175). La representancia permite, luego de la reducción de la conciencia inmediata, efectuar un movimiento inverso de reaprehensión del sentido y reconquista de la libertad en virtud de la homogeneidad ontológica y estructural entre los sistemas inconsciente y consciente. Henry destaca el siguiente pasaje de Ricoeur: “En relación con la posibilidad de devenir consciente, en relación con la toma de conciencia como tarea, adquiere sentido el concepto de presentación psíquica de la pulsión. Este concepto significa que, por alejados que se encuentren los representantes primarios de la pulsión, por distorsionados que sean sus vástagos, pertenecen aún a la circunscripción del sentido; pueden por principio ser traducidos en términos de psiquismo consciente; en una palabra, el psicoanálisis es posible como retorno a la conciencia porque, en cierta manera, el inconsciente es homogéneo con la conciencia; es su otro relativo, no lo absolutamente otro” (Paul Ricoeur, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions//



A pesar de la hipóstasis del inconsciente, Henry pone de relieve que Freud proporciona un segundo argumento totalmente distinto para defender la existencia del inconsciente. En contraste con la filosofía clásica, para la cual lo virtual carecía de eficacia, Freud se refiere al inconsciente como una fuerza en acción, esto es, como una pulsión operante que se identifica con la vida. Al corregir las tesis clásicas según las cuales la latencia y la inconciencia son sinónimos de ineficiencia y debilidad, Freud afirma: “Nos hemos acostumbrado a pensar que todo pensamiento latente era tal como consecuencia de su debilidad y que llegaba a ser inconsciente en la medida en que adquiría fuerza. Ahora hemos alcanzado la convicción de que hay ciertos pensamientos latentes que no ingresan en la conciencia por fuertes que sean”<sup>21</sup>. Y añade: “La expresión *inconsciente* [...] no designa meramente pensamientos latentes en general, sino un particular aquellos con un determinado carácter dinámico, a saber, aquellos que, a pesar de su intensidad y eficacia, se mantienen lejos de la conciencia”<sup>22</sup>. Según este segundo punto de vista, la justificación del inconsciente no se apoya en el resurgimiento de contenidos como el recuerdo luego de un lapso de tiempo sino en la eficacia de los pensamientos inconscientes. Freud escribe: “Ciertas perturbaciones funcionales que suceden entre los sanos con alta frecuencia, por ejemplo, *lapsus linguae*, errores de memoria y de lenguaje, olvido de nombres, etc., pueden fácilmente ser referidos a la eficacia de fuertes pensamientos inconscientes, así como los síntomas neuróticos”<sup>23</sup>. Henry pone de relieve que Freud apela a los síntomas neuróticos, y que ellos son manifestaciones inmediatas de una actividad que no se muestra. Por eso un pensamiento latente o inconsciente no debe ser necesariamente débil. El pensamiento puede ser “simultáneamente *eficaz e inconsciente*” de modo que estamos ante “un *inconsciente eficaz*”<sup>24</sup>. En suma: se produce en Freud “un giro singular de la problemática”<sup>25</sup> con el paso del inconsciente como negación vacía de

---

///du Seuil, 1965, p. 417). Según Henry, la lectura hermenéutica de Ricoeur invita a reflexionar sobre los presupuestos comunes a la fenomenología husserliana y al psicoanálisis freudiano y a cuestionarlos en tanto se atienen a un concepto idéntico de conciencia. De ese modo “ha abierto a la investigación nuevos horizontes” (*Phénoménologie de la vie. Tome II*, p. 183).

<sup>21</sup> S. Freud, “Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse” *Studienausgabe. Bd. III*, p. 31 s.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 31, 33.

<sup>25</sup> M. Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome II*, p. 180.



la cualidad de consciente al inconsciente enlazado con el dinamismo de la psique: “[...] detrás de la facticidad aparente de lo óntico se oculta lo que la ‘inconciencia’ [...] quiere decir si ella mienta la posibilidad misma de la acción, su modo de ser, y, finalmente, la esencia originaria del ser en tanto vida”<sup>26</sup>.

Henry afirma que un aspecto implícito y decisivo del psicoanálisis es que la esencia de la psique no reside en el mundo visible o en lo que tiene la condición de objeto: “La intuición más profunda del psicoanálisis pone la mira en esa zona de existencia que precede la representación y de la que tenemos sin embargo una conciencia vaga que es el afecto”<sup>27</sup>. Y observa que lo esencial del pensamiento de Freud reside en que el representante de la pulsión no es solo la representación sino también el afecto, y, además, en que el afecto no es solo el representante sino el fundamento de la pulsión: “Todos los grandes análisis de la doctrina [...] establecen ese primado, dando por sentado que solo importa, precisamente, el destino del afecto, mientras que el de las representaciones le está, de hecho, constantemente subordinado”<sup>28</sup>. Al poner énfasis en que el afecto no puede ser ajeno a una autorrevelación, Henry recuerda las afirmaciones de Freud acerca de que no hay afectos inconscientes como hay representaciones inconscientes: “A la esencia de un sentimiento es inherente que sea experimentado (*verspürt*), esto es, que sea conocido (*bekannt*) por la conciencia. [...] Puede suceder que una excitación del afecto o del sentimiento (*Affekt- oder Gefühlsregung*) sea percibida pero desconocida (*wahrgenommen, aber verkannt*). Por la represión de su propia representación, ella es obligada a unirse a otra representación y es considerada por la conciencia como la manifestación de esta última. Cuando reestablecemos la conexión exacta, llamamos a la originaria excitación del afecto una excitación ‘inconsciente’, aun cuando su afecto nunca fue inconsciente, y solo su representación ha sucumbido a la represión.”<sup>29</sup>. En este texto, Freud indica que la represión deshace la asociación de un sentimiento con una representación cuando rechaza a esta hacia el inconsciente. Este rechazo concierne solo a la representación. El sentimiento se separa de una representación y se vincula a otra, y entonces se

---

<sup>26</sup> M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 362 (tr. 320).

<sup>27</sup> M. Henry, *Entretiens*, p. 32.

<sup>28</sup> M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 369 (tr. 325 s.).

<sup>29</sup> S. Freud, “Das Unbewusste”, *Studienausgabe. Bd. III*, p. 136.



lo considera inconsciente. Pero lo que es inconsciente es la representación con la que el afecto estaba enlazado en un primer momento. El sentimiento, en cambio, permanece siempre “experimentado”, “conocido” o “percibido”, según las expresiones de Freud. Solo la representación con la que estaba asociado deja de ser experimentada. Con otras palabras, subsiste la fenomenalidad inherente al movimiento de la vida. El afecto no tiene que desaparecer al mismo tiempo que la representación con la que está vinculada. Y al no permanecer inmutable queda abierto a una historia esencial de la afectividad.

Según Henry, frente a la posibilidad de que el afecto sea reprimido, el “genio de Freud” y su “aportación decisiva”<sup>30</sup> ha consistido en mostrar que el proceso de la afectividad, sin dejar de autoafectarse y, por tanto, de aparecer, experimenta una transformación. Mientras que la representación enlazada es reprimida, el afecto no es suprimido sino modificado cualitativamente de tal modo que mantiene su condición fenomenológica. En la represión, como proceso de estructuración y desestructuración, el afecto modifica su relación con el mundo de la representación, pero no desaparece como tal y tampoco permanece inalterado. Freud considera que la angustia es la moneda con la que se pueden intercambiar todas las excitaciones afectivas cuando el contenido representativo que las acompaña queda sujeto a una represión. Afirma que “el destino más próximo de este afecto es ser transformado en angustia, cualquiera sea la cualidad que hubiera mostrado en su curso normal. Esta transformación del afecto (*Affektverwandlung*) es la parte de lejos más importante del proceso de represión”<sup>31</sup>.

Por tanto, según Henry, Freud “da a pensar la conexión esencial Fuerza-Afecto que constituye el Fondo de la Psique al mismo tiempo que el del psicoanálisis restituído a su significación filosófica verdadera”<sup>32</sup>. Si está constituido en su fondo por el afecto y es siempre experimentado, el inconsciente freudiano nos indica una forma de experiencia que es ajena a la objetivación extática, es decir, a la representación de algo en la exterioridad. De ese modo pone de manifiesto una fenomenalidad inextática en el sentido de una autorrevelación o fenomenalidad originaria. Que el

---

<sup>30</sup> M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 370 (tr. 327).

<sup>31</sup> S. Freud, “Allgemeine Neurosenlehre”, *Studienausgabe. Bd. I*, p. 395. Cf. p. 389 s.

<sup>32</sup> M. Henry, *Auto-donation*, p. 106.



inconsciente sea la negación de la dimensión del mundo, y que de ese modo quede asegurada al ser humano la protección de su ser más íntimo, es la razón que explica el eco alcanzado por el psicoanálisis: “[...] *el inconsciente es el nombre de la vida*”<sup>33</sup>.

### La autoafección de la vida

Según Henry, el modo en que el yo se convierte en fenómeno no puede ser sometido a otra condición. El yo no puede estar subordinado a un horizonte de verdad sino que es aquello que realiza en su efectuación misma toda verdad como tal. El ser del ego implica “una verdad más alta en origen, más antigua” que aquella verdad que se asocia con la intencionalidad según Husserl o con el desvelamiento inherente a la trascendencia según Heidegger: “El ser del ego es la verdad. A una tal verdad que no es diferente del ego mismo y que constituye su *ser* mismo, damos el nombre de verdad originaria”<sup>34</sup>. La autodonación funda la verdad segunda de todo lo que yo podría decir sobre mí y funda la veracidad de mi discurso sobre el mundo en la medida en que la intencionalidad es autodonada a sí misma en lo invisible antes de hacer ver en lo visible fuera de sí. Henry insiste en que es absurdo considerar que pueda haber revelación del mundo sin revelación inmanente, El mundo solo puede darse porque nos somos dados a nosotros mismos. Pero la automanifestación no excluye que la subjetividad trascienda hacia el mundo sino que es la autorrevelación inmanente de todo acto de trascendencia: “Ciertamente, la subjetividad es siempre una vida en presencia de un ser trascendente. En sí misma, sin embargo, esta subjetividad no es una forma vacía, ella tiene ya un contenido que no es constituido sin embargo por el ser trascendente mismo, sino que es un contenido originario, a saber, el de la experiencia interna trascendental en cuanto tal”<sup>35</sup>.

Con esto Henry quiere volver al dar un sentido al concepto de “vida interior”. El ego no remite a otra cosa como los fenómenos trascendentes sino que se caracteriza por una revelación inmanente. Y esta revelación –a diferencia de la revelación trascendente– es para sí misma su propio

<sup>33</sup> M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 348 (tr. 308). “[...] el inconsciente es el otro nombre de la vida. En lugar de los problemas clásicos, que son todos del conocimiento, Freud plantea el problema del deseo, del instinto, del cuerpo, de la afectividad ... de toda una dimensión de lo humano que ha sido reprimida, en la historia del pensamiento moderno, desde Descartes” (M. Henry, *Entretiens*, p. 30).

<sup>34</sup> M. Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 48.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 259.



contenido. Mientras que el modo según el cual se realiza la manifestación de un fenómeno en el mundo es siempre trascendente respecto del contenido material de este fenómeno, no sucede lo mismo con respecto a la revelación originaria. El modo según el cual se realiza la revelación inmanente es coextensivo con su contenido. No revela otra cosa, y por eso el modo conforme al cual revela tiene una significación material, es decir, se confiere a sí mismo su propio contenido. El contenido de la revelación es la revelación misma. Por eso Henry caracteriza su filosofía como “fenomenología material”<sup>36</sup>.

El dualismo ontológico de las dos maneras de aparecer no debe ser confundido con una dualidad óptica en el sentido de una oposición establecida en el interior del mundo: “Lo que se quiere significar cuando se habla de dualismo ontológico, es solamente la necesidad de la existencia de esta esfera de la subjetividad absoluta sin la cual nuestra experiencia del mundo no sería posible”<sup>37</sup>. El dualismo ontológico no instaura una separación entre la subjetividad y el mundo como la dualidad de dos términos en el interior de una misma región ontológica, sino más bien “la ausencia de toda dualidad porque es lo que hace posible la experiencia, que es siempre una unidad”<sup>38</sup>. Por otro lado, Henry insiste en la complejidad y la diversidad de la vida del ego: “Cuando hablamos de la unidad de la Vida absoluta, del ego, no queremos decir de ninguna manera que esta vida es monótona; ella es en realidad infinitamente diversa, el ego no es un puro sujeto lógico encerrado en su tautología, es el ser mismo de la vida infinita que sigue siendo, sin embargo, una en esta diversidad y en esta actividad por la cual ella traza figuras, las ve y las siente, porque esta diversidad que es la suya le pertenece precisamente en tanto ella le es dada en una experiencia interna trascendental”<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> En el último párrafo (§ 7) de la “Introducción” a su primera obra de 1963, *La esencia de la manifestación*, se encuentran las siguientes afirmaciones que sintetizan el pensamiento del autor sobre la vida trascendental como el último fundamento y la condición de posibilidad de todos los fenómenos trascendentes: (i) el ser fenomenológico del ego es uno con la revelación originaria que se realiza en la esfera de la immanencia radical; (ii) la revelación inmanente es una presencia a sí misma que permanece invisible; (iii) la experiencia interna que es la revelación inmanente reviste necesariamente una forma monádica, y en ella arraiga la ipseidad del ego; (iv) la revelación inmanente no debe nada a la trascendencia sino que la precede y la hace posible; (v) la esencia de este fundamento reside en la revelación originaria, y la vía de acceso al fundamento no es otra cosa que el fundamento mismo; (vi) la significación última de la fenomenología reside en que ella es finalmente el descubrimiento de un fenómeno que es el fundamento mismo; y (vii) este descubrimiento no implica poner de manifiesto algo que pudiera estar primitivamente oculto.

<sup>37</sup> Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965, p. 162.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 127 s.



La vida trascendental de la subjetividad absoluta se siente y se experiencia a sí misma en cada punto de su ser sin que haya en ello relación intencional con un objeto o trascendencia hacia un mundo. Lo que la vida siente o experiencia en ella misma en una autoafección en la cual lo que afecta y lo afectado se identifican. Este sentirse a sí misma, que no revela nada extraño a la vida misma, constituye la esencia de la afectividad como una dimensión que es trascendental en tanto hace posible la subjetividad o la vida: “La afectividad trascendental es el modo original de revelación en virtud del cual la vida se revela a sí misma y es así es posible como lo que es, como la vida”<sup>40</sup>. Es la pura experiencia de sí en la inmanencia junto con el *pathos* de esta experiencia, es decir, la situación emocional o afectiva en tanto consiste en una autoafección. La vida es un experienciarse a sí misma sin alteridad u objetividad, y este tipo de fenomenalidad caracteriza a la afectividad como modo originario en que ella se revela a sí misma. La afectividad es el modo en que la vida se recibe o se siente a sí misma. Mientras que la sensibilidad tiene que ver con la recepción de una alteridad, la afectividad no puede sentir algo distinta de sí. El sentimiento no es nunca el sentimiento de otra cosa, sino que es siempre necesariamente un sentimiento de sí mismo. No es algo que tiene por añadidura la propiedad de afectarse a sí mismo, sino aquello que está constituido por el experienciarse a sí mismo. El ser y la posibilidad del sí-mismo reside en este sentirse a sí mismo, experienciarse a sí mismo, o ser afectado por sí mismo. La identidad de lo afectante y lo afectado reside y se realiza en la afectividad que instituye una relación consigo mismo en la suficiencia absoluta de su interioridad radical.: “Lo que se siente a sí mismo de tal manera que no es algo que se siente sino el hecho mismo de sentirse a sí mismo, de tal manera que su ‘algo’ está constituido por esto, sentirse a sí mismo, experienciarse a sí mismo, ser afectado por sí mismo, es el ser y la posibilidad del Sí-mismo. [...] La afectividad es la esencia de la ipseidad”<sup>41</sup>.

Henry señala que poseemos respecto del cuerpo un saber primordial en que no interviene ninguna distancia fenomenológica. El poder de apoderarse de < sí mismo es ajeno a toda distancia o separación, y, por tanto, se encuentra en la inmanencia de una interioridad radical. Así, podemos asir cosas porque tenemos una autoexperiencia del poder de prehensión

---

<sup>40</sup> Michel Henry, *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 30.

<sup>41</sup> M. Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 581.



de la mano en la actualidad de su ejercicio. El poder no se experimenta a sí mismo como exterior a sí mismo, como separado de sí, como extraño a sí. Se trata de “este poder con el cual coincido, al interior del cual estoy colocado y que es el mío, de este ‘yo puedo’ que soy”<sup>42</sup>. Una donación a sí de cada uno de los poderes del “yo puedo” se sustenta en la donación a sí del ego mediante la autoafección. El poder no se reduce a la suma de sus actualizaciones potenciales sino que es una posibilidad de principio y a priori de desplegar todos los poderes del cuerpo. Es un poder que domina todas las actualizaciones pasadas, presentes y futuras. El movimiento del cuerpo se da inmediatamente, sin ser aprehendido en el mundo, en la experiencia interna o autoafección que se confunde con el ser mismo del movimiento. De manera que el ser originario del movimiento nos es dado en una experiencia interna trascendental como una modalidad de la vida misma del ego. Tengo el sentimiento de un movimiento que realizo yo mismo, esto es, de un poder en ejercicio. El movimiento es inmediatamente conocido y vivido como una determinación de la vida del ego: “Ego, cuerpo, movimiento, medio no son más que una sola y misma cosa [...]”<sup>43</sup>.

Solo la vida se relaciona consigo misma en la autoafectividad de su autoafección. Además, solo hay acceso a la vida en el interior de ella y por medio de ella: “[...] la vida se atesta a sí misma, ella misma da testimonio de lo que es. La autoatestación de la vida, el testimonio que ella da de sí misma, es su esencia, su revelación”<sup>44</sup>. Precisamente esta afección de sí por sí es la definición de la vida como pura vida sin objetividad. La autoafección define la realidad fenomenológica de la vida como “una realidad cuya sustancialidad es su fenomenalidad pura y cuya fenomenalidad pura es la afectividad trascendental”<sup>45</sup>. Todo sentimiento revela y constituye el ser del sí-mismo. Y en relación con este poder fundamental de revelar, no se debe oponer un sentimiento a otro como si solo ciertos sentimientos tuvieran este poder. Según Henry no es el contenido particular de un sentimiento, es decir, su tonalidad afectiva diferenciante, lo que lo convierte en el sentimiento de un yo. El sentimiento del yo nunca es el contenido particular de un sentimiento particular. Inversamente,

---

<sup>42</sup> M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 27.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>44</sup> M. Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 556.

<sup>45</sup> M. Henry, *La barbarie*, p. 31.



el sentimiento es siempre un sentimiento de sí en razón de su carácter afectivo y no de su contenido particular. Por consiguiente, no se puede decir que un sentimiento sea más cercano al yo que otro o que lo afecte superficialmente. El sentimiento no está ligado al yo según un lazo más o menos estrecho. No es algo exterior que nos pueda tocar más o menos de cerca porque constituye la ipseidad del yo.

No se conoce la vida pensándola. Conocer la vida es el hecho de la vida y solo de la vida. No podemos referir la vida a un pensamiento capaz de hacerla manifiesta, sino que por el contrario debemos referir el pensamiento al proceso de autodonación de la vida. El cambio profundo de la fenomenología es el movimiento del pensamiento que comprende lo que viene antes del pensamiento, es decir, la autodonación de la vida absoluta en que el pensamiento adviene en sí: “La inversión de la fenomenología piensa la precedencia de la Vida sobre el pensamiento. El pensamiento de la precedencia de la vida sobre el pensamiento puede ser el hecho de un pensamiento –del que desarrollamos ahora–; sin embargo, no es posible sino porque, en el orden de la realidad y, por consiguiente, de la reflexión filosófica misma, la vida ya se ha revelado a sí”<sup>46</sup>. Solo porque la vida es dada a sí misma puede el pensamiento ser primero un pensamiento y luego ese pensamiento particular que piensa la precedencia de la vida sobre el pensamiento como condición interior del pensamiento. El pensamiento solo puede representarse la vida porque la lleva en sí como sustancia: la vida es condición interior del pensamiento y su objeto. El pensamiento olvida esta precedencia fenomenológica radical de la vida cuando se toma por principio de todo conocimiento y de todo lo que existe para nosotros<sup>47</sup>.

La relación de la vida consigo misma muestra dos aspectos fundamentales que revierten uno en el otro: el gozo y el sufrimiento. Al tener la experiencia

---

<sup>46</sup> Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil, Paris, 2000, p. 136.

<sup>47</sup> En tanto no se manifiesta en el mundo, la autoafección es invisible: “*Lo invisible es coextensivo a la esencia original de la fenomenalidad, cointensivo a su efectividad*”. La negación contenida en el concepto de lo invisible no es la negación de la fenomenalidad sino que nos ayuda a concebir el modo según el cual se fenomenaliza originariamente la fenomenalidad. Lo visible y lo invisible no pueden transformarse el uno en el otro. Subsisten cada uno apartado del otro en la positividad de su efectividad propia. No se insertan en la unidad dialéctica de un solo proceso: “La comprensión de lo invisible en su oposición insuperable, no dialéctica, a lo que es visible y a su elemento se realiza por primera vez en el cristianismo en la que encuentra su realización histórica concreta” (M. Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 562). Henry evoca una afirmación de Meister Eckhart: “Nada es tan oculto que no pueda ser descubierto” (Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, München, Hanser, 1978, p. 210; *Traitées et sermons*, Paris, Aubier, 1942, p. 174), y otra que retoma el prólogo del Evangelio de San Juan: “[...] la verdadera luz brilla en las tinieblas aunque uno no se percibe de ello” (ibid., p. 144, y p. 108).



de sí y la revelación de sí en lo que es tal como es, la vida goza de sí: “Lo que tiene experiencia de sí, lo que goza de sí y no es otra cosa que este puro gozo de sí mismo, que esta pura experiencia de sí es la vida. La soledad es la esencia de la vida”<sup>48</sup>. Henry aclara que la soledad no es algo que aparezca como una determinación momentánea de la vida. No es una categoría de la psicología o la ética, sino una categoría ontológica fundamental. Es el gozo del ser propio en la relación originaria de la vida consigo misma. Ahora bien, si no puede sino coincidir consigo mismo, la vida no puede salir fuera de sí y escapar a su propia realidad. Se encuentra desprovista de libertad en virtud de la imposibilidad de arrancarse a sí mismo y existir fuera de sí. Así, la estructura interna de la inmanencia es la pasividad del ser respecto de sí mismo. La inmanencia se encuentra ligada a sí, desprovista del poder de romper con este lazo, de todo poder relativo a su ser propio. Está librada a sí misma irremediamente para ser lo que es. Esta pasividad del ser respecto de su ser propio significa experienciarse a sí mismo padeciendo su ser propio, es decir, hacer la experiencia de sí en un padecer más fuerte que toda libertad, que todo poder escapar de sí. Por tanto, la no-libertad es la estructura más interna y permanente de la libertad. Toda trascendencia que se dirige al mundo solo puede efectuarse sobre la base de una “imposibilidad de rebasarse a sí mismo”<sup>49</sup> en el sentido de que no es posible tener la vida a distancia y adoptar sobre sí un libre punto exterior. Al experienciarse a sí mismo, cada uno “hace la experiencia de sí-mismo como irremediamente librado a sí mismo para ser lo que es, como cargado para siempre con el peso de su ser propio”<sup>50</sup>. Separarse de sí mismo significaría destruirse. Esto significa que el peso de la existencia no es un carácter empírico que depende de circunstancias desfavorables, sino que resulta de la misma naturaleza de la vida. Lo que la vida es en la transparencia de su identidad consigo misma no puede ser impugnado, ni rechazado, ni asumido, ni aceptado por el sentimiento. Solo puede ser sufrido. Esta impotencia del sentimiento no tiene nada que ver con lo que habitualmente se denomina un sentimiento de impotencia, es decir, el sentimiento que se produce ante la imposibilidad de modificar o suprimir algo presente, y que, si cambia la situación dada, puede modificarse y convertirse en un sentimiento de potencia o de alegría. El sentimiento no puede replegarse

---

<sup>48</sup> M. Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 354

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 419.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 827.



detrás de sí mismo escapando a lo que el propio ser tiene de opresor: “El sentimiento es el don que no puede ser rechazado, es la venida de lo que no puede ser apartado”<sup>51</sup>.

Ahora bien, la impotencia del sentimiento tiene su reverso en una potencia. En la pasividad del sufrimiento, el sentimiento llega a ser lo que es, es decir, adviene a lo que es en el gozo de lo que le es propio. La vida se sufre a sí misma y se soporta a sí misma, y esto implica que se experimenta a sí misma y por ende adviene a sí misma: “[...] el sufrimiento forma el tejido de la existencia, ella es el lugar en que la vida deviene viviente, la realidad y la efectividad fenomenológica de este devenir”<sup>52</sup>. Y en cuanto adviene a sí misma, la vida se apodera de sí misma y se acrecienta a sí misma. Esto significa gozar de sí. Por tanto, el sufrimiento de la subjetividad es a la vez un gozo de sí en el sentido de un sumergirse en el ser propio, es decir, de llegar a una comunión con el ser propio. El sufrimiento es gozo porque en él se realiza el ser dado a sí mismo. A su vez, el gozo es sufrimiento porque el ser dado a sí mismo se realiza en el experimentarse a sí mismo del sufrir. Los dos términos no se separan jamás porque uno es la condición del otro. Puesto que la exterioridad está excluida, sufrimiento y gozo no tienen nada que ver con una actitud “delante de”, con un padecimiento o entusiasmo “por”, con una depresión o excitación “en razón de”.

A partir de estas dos tonalidades ontológicas son posibles todas las tonalidades o determinaciones por las cuales pasa la existencia en el curso de su historia, es decir, las determinaciones que reviste o en las cuales se modaliza. Todas las determinaciones afectivas son modos del sufrimiento y del gozo en tanto tonalidades fundamentales que son consubstanciales con la interioridad y una con ella: “La unidad del sufrimiento y del gozo es la unidad del ser mismo, la unidad del acontecimiento ontológico uno y fundamental en el cual lo que, sintiéndose a sí mismo y experimentándose en su pasividad absoluta con respecto a sí mismo, y deviniendo como tal, en este sufrir, el ser, se siente y se experimenta necesariamente en el sufrimiento y en el gozo de este sufrir”<sup>53</sup>. Nuestra afectividad exhibe una dicotomía por la cual los sentimientos se distribuyen en dos clases diferentes según las categorías positivas del placer, el gozo, la alegría, el

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 593.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 828.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 832.



amor y la felicidad y las negativas del dolor, el sufrimiento, la angustia y la desesperación. A esta modalización infinitamente diversa del gozo y el sufrimiento, Henry la llama historial de la afectividad o de lo absoluto.

Volvamos, para concluir, a Freud en relación con el historial de lo absoluto y la imposibilidad de rebasar la propia vida. Henry conecta el historial con el tema freudiano del destino del afecto y su subsunción en la angustia. Interpreta la diferenciación freudiana entre angustia y afectos cualitativamente diversos en términos de su distinción entre la autodonación de las tonalidades fundamentales y la ejemplificación empírica en tonalidades derivadas. Los afectos tienen su fondo en una angustia pura como la moneda con las que todos resultan intercambiables. Así, el ser humano no tiene angustia por el trauma del nacimiento sino que experimenta este dolor porque está constituido por la autoafección. Henry observa que Freud se refiere a la convergencia entre angustia y libido, es decir, entre afectividad y pulsión o vida en el siguiente texto: “La angustia, que significa una huida del yo ante su libido, debe, sin embargo, haber surgido de esta libido”. Freud añade: “[...] la libido de una persona le pertenece en el fundamento (*im Grunde zu ihr gehört*) y no puede oponerse a ella como algo exterior”<sup>54</sup>. Y aclara que lo que provoca la angustia es en realidad la libido no empleada al afirmar que tanto la angustia neurótica de los adultos como la angustia infantil comparten “el rasgo esencial de surgir desde la libido no empleada”<sup>55</sup>. Según Henry, la libido no empleada es la libido reprimida que no es puesta fuera de juego, y que, por tanto, no cae fuera del ámbito de la experiencia. La libido no empleada o reprimida es aquella afectividad cuya autoexperiencia es llevada al extremo de convertirse en insoportable. Indicando la imposibilidad que la vida tiene de escapar a sí misma, Freud afirma que “lo que más facilita el surgimiento de una neurosis es la incapacidad de soportar un considerable estancamiento de la libido durante largo tiempo”<sup>56</sup>. Henry cita también la siguiente afirmación de Freud: “En el caso de la pulsión, la huida no puede servir de nada pues el yo no puede escapar a sí mismo”<sup>57</sup>. Y evoca otra observación que, además de la imposibilidad de la huida, señala la constancia de la

---

<sup>54</sup> S. Freud, “Allgemeine Neurosenlehre”, *Studienausgabe. Bd. I*, p. 391..

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 393.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 394.

<sup>57</sup> S. Freud, “Die Verdrängung” (1915), *Studienausgabe. Bd. III*, p. 107.



afectividad: “[...] la pulsión no obra nunca como una *fuerza de impacto momentánea*, sino siempre como una *fuerza constante*. Puesto que ella no afecta desde afuera sino desde el interior del cuerpo, ninguna huida puede servir contra ella”<sup>58</sup>. En suma: Henry equipara la pulsión y la libido a su noción de vida, y la angustia o sentimiento de la libido a su afectividad, y aclara que no se trata del sentimiento de una libido particular sino del sentimiento de la libido en tanto incapaz de escapar a sí misma en tanto viviente<sup>59</sup>.

Henry resume sus reflexiones con la siguiente consideración: “La significación del concepto de inconsciente para el conocimiento del hombre es, pues, remitir, en el ser de este, a un dominio más profundo que el de la conciencia clásica, es decir, el del pensamiento entendido como conocimiento objetivo, como representación. Porque este mundo de la representación y de sus determinaciones solo es inteligible a partir de una instancia que le es irreductible, [...] Así, la reflexión sobre el afecto y las pulsiones no tiene por efecto separarnos del mundo en que viven los hombres sino por el contrario retornar a sus raíces para exhibir el natu-rante verdadero, la auténtica *ratio*”<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> S. Freud, “Triebe und Triebchicksale” (1915), *Studienausgabe. Bd. III*, p. 82.

<sup>59</sup> Cf. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 379 ss. (tr. 335 s.).

<sup>60</sup> M. Henry, *Auto-donation*, p. 107 s.