

AFECTIVIDAD Y DISPOSICIONALIDAD: MICHEL HENRY, LECTOR DE HEIDEGGER

MARIO LIPSITZ

La afectividad recibe con Heidegger un sentido fundamental: no se trata de un simple poder de revelación del ente, como el de la percepción o el de la imaginación, sino del poder en que se manifiesta la condición de toda otra manifestación.

Michel Henry, en "L'Essence de la Manifestation"¹ (1963) hace suya esta intuición heideggeriana a la vez que afirma que el carácter ontológico de la afectividad es constantemente presupuesto por Heidegger pero nunca fundado.

Si se piensa hasta su término la tesis heideggeriana, afirma el filósofo francés —como no lo habría hecho el propio Heidegger— se puede reconocer en la afectividad un modo original de revelación en la inmanencia, irreductible al "monismo ontológico" occidental que reconoce un único modo de manifestación del ser: *la trascendencia*. De este monismo ontológico la obra de Heidegger no habría sido sino la exposición más radical.

Según Henry, Heidegger asigna un papel fundamental a la afectividad para perderla inmediatamente en el despliegue extático de la trascendencia, donde ninguna afectividad es posible.

LA CUESTIÓN DE LA ESENCIA DE LA DISPOSICIONALIDAD (BEFINDLICHKEIT)

La crítica del concepto heideggeriano de afectividad interviene en el parágrafo &65 de "L'essence de la Manifestation". Vamos a restituir sus momentos fundamentales para presentar luego una caracterización de la

¹ Michel Henry, *L'Essence de la Manifestation*, Paris, PUF, 1963, 2 Vol. (EM)

afectividad inmanente y ontológica -eje de toda la reflexión henryana- intentando poner en relieve su interés filosófico.

Entre los diversos temples de ánimo, la angustia es aquel donde el poder ontológico de la revelación se muestra en toda su pureza: originándose en el propio Dasein en tanto es ser-arrojado y arrojado para su muerte, la angustia lo sitúa reiteradamente ante la nada y revela así el sentido del ente.

¿En qué reside el poder de revelación de la angustia? No en aquello que la angustia nos revela -la nada, la muerte- que no son más que las consecuencias de la revelación, sino en la estructura que la posibilita, esto es, en su carácter afectivo, en su afectividad.

Sin embargo la afectividad de la angustia alberga el misterio del poder ontológico de revelación que es propio al sentimiento en general. En efecto, todos los sentimientos, en tanto constituyen diferentes determinaciones afectivas de una afectividad originaria, en tanto modalizan o tonalizan una esencia ontológica, llevan en sí tanto como la angustia, el poder de la revelación. Todo sentimiento posee una significación ontológica por abrir al mundo.

Por otra parte, cada temple de ánimo abre el mundo a su modo. El miedo, por ejemplo, abre su mundo como un mundo a través del cual viene al miedo el término temible cuya aproximación lo suscita². De modo análogo abren sus mundos los diversos temples del Dasein.

¿Pero si la afectividad es la esencia común presupuesta tanto por la angustia como por los restantes temples, en qué reside entonces el papel privilegiado de la angustia, en qué se distingue su poder de revelación de la revelación operada por las otras *Stimmungen*?

En que, según Heidegger -a diferencia de la angustia- estas se abocan a hacer surgir el ente olvidando el surgimiento de la nada que es su horizonte. Por este motivo el poder de revelación de aquellas es en rigor ocultante, inauténtico.

La *Befindlichkeit* heideggeriana se determina pues en modos auténticos o inauténticos conforme a que se cumpla la manifestación del horizonte de la nada en la forma de un dar a ver o por el contrario, de un ocultar.

Pero independientemente del carácter auténtico o inauténtico del desvelamiento operado por los diversos temples de ánimo se hace pa-

² EM, 749

tente que el poder ontológico puro de revelación no es el de los temples de ánimo determinados sino el de la *afectividad* que en ellos opera y que ha de ser interrogada en su particular modo de ser.

El poder de revelación propio de la afectividad que reina en el fondo de los temples no es sin embargo en Heidegger el de una estructura original. En efecto, el poder que últimamente lleva a cabo el desvelamiento del mundo mientras lo proyecta más allá de cada ente es la trascendencia. Es esta quien confiere a la afectividad heideggeriana todo su poder ontológico de revelación.

Se presenta entonces la primera objeción de Henry: la identificación de la esencia de la afectividad con la trascendencia niega a la afectividad, de entrada e infundadamente, una esencia específica, un modo exclusivo de apertura y la confunde finalmente con la comprensión ontológica del ser. *La significación ontológica que recibe la afectividad con Heidegger no le es, en rigor, propia, no corresponde con algún carácter diferencial de ésta; finalmente, no es en el carácter afectivo de la afectividad donde Heidegger arraiga la significación ontológica -carácter afectivo que finalmente ha de quedar, según Henry, inexplicado- sino que, por el contrario, esta significación ontológica le es prestada a la afectividad por el poder de apertura de la trascendencia*³.

Independientemente de la trascendencia que la anima y que la asimila en su modo de revelación a la comprensión ontológica del ser, la afectividad heideggeriana considerada por sí misma no es nada. O es un hecho ciego y ajeno a la manifestación que sólo accede a ella como el ente en general, portado por la trascendencia. Se pone en evidencia de este modo el carácter óntico del sentimiento heideggeriano incapaz de cumplir por su propio poder alguna obra de revelación. En el mejor de los casos, identificada en su estructura con la trascendencia, la afectividad resulta ser una simple tonalización del poder extático de revelación.

Esta asimilación del poder de revelación de la afectividad con el de la trascendencia posee una consecuencia notable: la afectividad heideggeriana ha de revelar necesariamente siempre otra cosa - el mundo idéntico a la nada, y luego en él al ente- y nunca a sí misma.

³ citado por Henry, EM 737: "la afectividad abre por el acto de *tourner vers o de détourner del Dasein propio*".

Sin embargo, la *Befindlichkeit*, no sólo debía abrir al mundo y al ente, sino, de manera aún más esencial, afirmaba Heidegger, ella debía abrir "*el ser-en-el-mundo total según sus modos constitutivos*"⁴

Para esclarecer este tema se hace entonces inevitable preguntar: ¿Qué tipo de vínculo ata la existencia a su propia afectividad? La pregunta es decisiva pues la existencia siempre tiene lugar en algún temple de ánimo y sólo es en ese temple que puede ser interpretada ontológicamente como "ser-en" y como trascendencia.

Aparece entonces en el análisis de Henry como una exigencia el rasgo característico de la afectividad que Heidegger parece ignorar: la afectividad no sólo revela el mundo y el ente, sino que, más profundamente, ella revela el poder mismo que nos abre el mundo en el proyecto de la nada. El análisis heideggeriano se invierte ahora: no es la trascendencia el modo de manifestación de la afectividad sino, por el contrario, la afectividad revela la trascendencia.

La afectividad es la posibilidad concreta que permite a la trascendencia llegar a sí, "retenerse" en sí y esencificarse. Posibilidad efectiva, y no teórica que se muestra en cada tonalidad concreta de la existencia.

*"el miedo, escribe Henry, no revela primero el término que lo provoca ni el medio en que éste surge: sólo puede suscitarse miedo si la existencia, en vez de superarse hacia éste como una realidad exterior que no la concierne (el mundo), lo deja volver atrás sobre ella, esto es, sólo si la existencia se revela originariamente como librada y atada al mundo en la inmanencia"*⁵.

Esto significa que aún el caso de la fuga de la existencia inauténtica hacia el objeto de su miedo presupone una fuga más originaria ante sí que se experimenta como su auto-revelación afectiva: "*la angustia nos revela la existencia a ella misma y lo que ella es: es decir, su ser entregado a ella misma para ser entregado al mundo*"⁶.

¿No es esta sin embargo una tesis propiamente heideggeriana? En efecto, Heidegger afirma que la *Befindlichkeit* revela ante todo la existencia a ella misma: "lleva al Dasein más o menos explícitamente...ante el hecho que él es"⁷

⁴ citado por Henry, EM, 738

⁵ EM, 739

⁶ EM, 740

⁷ citado por Henry, ibid.

Que por este motivo, en cada tonalidad afectiva se revele conjuntamente el ser del mundo, el ente y el propio Dasein; que todo sentimiento sea además de un sentimiento del mundo un sentimiento de sí; que toda tristeza "por" sea también simplemente una tristeza sin más, sin duda es lo que Heidegger afirma. Sólo que, según Henry, además de afirmarlo Heidegger debiera fundar su posibilidad y, la trascendencia, único modo de revelación que Heidegger reconoce, resulta incapaz de fundar el ser del sentimiento, su afectividad.

Lo en cuestión en el análisis de Henry no es el primado ontológico de la afectividad sino el modo en que esta revelación afectiva y pretendidamente originaria se cumple según los desarrollos heideggerianos. Se trata de dilucidar la estructura del poder de revelación del sentimiento que Heidegger identifica con el poder ontológico de la comprensión, es decir, con la trascendencia. Y la cuestión es de peso dado que en definitiva se trata de traer al concepto el modo de revelación de la esencia del existir.

Por cumplirse en el modo de la trascendencia, la revelación de la afectividad se lleva a cabo como temporalización. Por ello, apunta Henry, la revelación afectiva siempre se ha de cumplir en Heidegger de manera extática.

Según esta modalidad es que se ha de desplegar, por ejemplo, ante la existencia temerosa un horizonte de futuro en el cual el ente se presenta como ente amenazador para ser recibido, en retorno, por la existencia misma sobre fondo del éxtasis del pasado inauténtico. La misma estructura preside el descubrimiento por la existencia de su propia finitud: retornando sobre ella misma sobre fondo del éxtasis del pasado auténtico, el horizonte puro y finito del futuro hace ahora recaer sobre ella el sentido de ser una existencia finita librada al mundo, librada a su propia muerte.

La repetición crítica del análisis heideggeriano de la *Befindlichkeit* en "*L'Essence de la Manifestation*", intenta en última instancia, como habíamos visto, hacer surgir la necesidad de la siguiente pregunta: ¿puede la explicitación ontológica de la afectividad como modo de la trascendencia y en definitiva como temporalidad dar cuenta precisamente del carácter afectivo de la afectividad? ¿Puede una comprensión temporal de la afectividad permitirnos comprender la angustia, la tristeza o la alegría como verdaderos sentimientos y no como simples temas de un conocimiento atonal?

Heidegger lo presente, afirma Henry, la trascendencia, es decir el tiempo -única herramienta que conoce esta filosofía que con razón intenta contra el psicologismo y el naturalismo salvaguardar el plano ontológico en su pureza restituyendo al sentimiento su función ontológica, descubre su impotencia a la hora de dar cuenta de la realidad más íntima del sentimiento, esto es, de su modo específico de revelación. Henry va a encontrar la confesión de esta impotencia en una ambigua declaración de Heidegger: *"la interpretación temporal de la Befindlichkeit no puede deducir las Stimmungen de la temporalidad ni disolverlas en puros fenómenos de temporalización. Sólo se trata de mostrar que las Stimmungen, en lo que "significan" existencialmente solo son posibles sobre fondo de la temporalidad"*,⁸

Ocurre que cuando el modo de revelación supuestamente originario de las Stimmungen es leído, como lo hace Heidegger, a través de su significación existencial, se obliga a estas a comparecer ante la existencia sostenidas frente a ella por el modo extático de la oposición. Se comprende entonces la prudencia de Heidegger -que al menos distingue claramente la significación existencial de la afectividad y la afectividad- al afirmar que no pretende disolver las tonalidades afectivas en meros fenómenos de temporalización.

Irreductibles a su significación existencial, las Stimmungen quedan en su esencia indeterminadas.

Sin embargo aún más importante que esta declaración es el hecho que la motiva ¿En qué rasgo notable de las Stimmungen puede Heidegger encontrar un punto de apoyo para sospechar su irreductibilidad a unos puros fenómenos de temporalización? Dicho de otro modo, ¿qué puede mostrarse en la temporalización del tiempo como no dependiendo en última instancia de ella, de tal modo que se pueda decir, como Heidegger lo hace, que sólo se intenta mostrar que las tonalidades afectivas, en lo que "significan" existencialmente, sólo son posibles sobre fondo de la temporalidad?

El hecho de que las Stimmungen posean siempre una significación existencial encuentra su posibilidad en la estructura de la comprensión sobre la cual Heidegger nos dice que está siempre afectivamente determinada: *"Toda comprensión está afectivamente determinada"*⁹. Pues bien, para responder a la pregunta que acabamos de formular, Henry

⁸ citado por Henry, EM, 745

⁹ citado por Henry, EM, 747

ataca frontalmente la afirmación heideggeriana sobre la determinación afectiva de la comprensión y lo hace exigiendo *que se funde la correspondencia entre el comprender y la Stimmung en la Erschlossenheit*.

Su pregunta a Heidegger es ¿Por qué motivo la trascendencia se realiza necesariamente bajo forma afectiva?

Las Stimmungen no se encuentran dispuestas azarosamente frente a la existencia, por esto es que el carácter afectivo de la trascendencia no puede resultar nunca de la adjunción sintética de un elemento contingente y exterior a ella: debe, por el contrario, encontrar su posibilidad y su necesidad en un lazo interno.

¿Cuál es este lazo? Heidegger, pese a haber afirmado la imposibilidad de ir más allá de la "significación" temporal-existencial de las Stimmungen, intenta ahora fundar su posibilidad. Y esta fundación de las Stimmungen se realiza apelando al ser del comprender que ellas determinan en cada caso, es decir, *recurriendo una vez más a la estructura extática de la temporalidad*: "La Befindlichkeit se temporaliza en el pasado", es decir, también *"en la Geworfenheit"*, y **"el carácter existencial fundamental de la Stimmung es un retrotraer sobre"** (el Dasein)¹⁰.

Heidegger encuentra en esta explicación la solución del problema. Ahora si se puede ver concluye Heidegger "como se comprende el lazo existencial de la Befindlichkeit y el Verstehen a partir de la unidad extática de lo que es cada vez la temporalidad"¹¹.

Entonces si se comprendería que el carácter afectivo del miedo reside en que la espera del miedo refiere a la existencia misma del Dasein, que no sólo es espera sino un esperarse de la existencia, que se descubre a sí misma en el éxtasis del pasado. Heidegger agrega: *"Que el esperarse del miedo sea un "yo" tengo miedo, i.e., que el miedo sea un miedo para, es aquí donde reside el carácter de "Stimmung", el carácter afectivo del miedo"*,¹²

¿Pero acaso el descubrimiento de la existencia a ella misma sobre fondo del éxtasis del pasado hacia el que llega el término amenazante difiere en algo de la percepción atonal de este mismo término en el horizonte de futuro desde el que llega? ¿Qué añade la percepción en el éxtasis

¹⁰ citado por Henry, EM, 748

¹¹ citado por Henry, EM, 749

¹² citado por Henry, EM, 749

del pasado con respecto a la percepción en el horizonte de futuro que permita fundar el carácter afectivo del término percibido, y de modo más esencial, el carácter afectivo de esa afección? Por esto es que Henry replica a Heidegger: *"este descubrimiento podría haber sido realizado por una conciencia teórica en una conciencia atonal de su propia existencia y del término que viene hacia ella"* *"Sobre el fondo de la relación extática no hay miedo posible ni angustia"*¹³

Si el descubrimiento del *estado-de-yecto* y de la existencia condenada a muerte se cumpliera bajo el modo de un simple comprender opo- nente, es decir, sobre fondo del distanciamiento originario que opera la trascendencia, la angustia resultaría inexplicable; en todo caso no angus- tiaría. La afectividad de la comprensión está sistemáticamente presupues- ta por Heidegger pero nunca fundada.

LOS CARACTERES DE LA AFECTIVIDAD HENRYANA

Para Henry, la afectividad del comprender no reside, como lo afirma Heidegger, en su estructura extática, sino, en la inmanencia radical en que el comprender se alcanza interiormente y se apropia de sí, fuera de todo horizonte, fuera del mundo, en un abrazo patético que es el sentirse primordial, el gusto afectivo de la vida, su impresionalidad pura y ante todo un Sí mismo que es la ipseidad de todo lo que vive.

La afectividad del sentimiento es en el análisis de Henry, la esencia de la manifestación.

*"Que la afectividad constituye la esencia originaria de la revelación significa: la afectividad es en todos sus puntos revelación y que sea totalmente revelación quiere decir que su sustancia misma, la materia de que ella está hecha y lo que ella es, su afectividad, no tiene en sí nada de opaco, nada que deba ser aclarado por alguna otra cosa que venga a darle su explicación, nada que no pertenezca a la fenomenalidad"*¹⁴

"Esto es lo que constituye la esencia del sentimiento, la esencia de la afectividad como tal: sentirse-sí-mismo de modo tal que el senti- miento no es una cosa que se siente a sí misma, este o aquel senti- miento, sino precisamente el hecho de sentirse a sí mismo considera- do por él mismo en la efectividad de su efectividad fenomenológica,

¹³ EM, 750

¹⁴ EM, 667

*es decir, en su realidad... La afectividad es la esencia de la revela- ción"*¹⁵. El sentimiento no puede ser sentido como si fuera el término de una intencionalidad. La afectividad no es nunca sensible esto es, nunca es objeto de una percepción sensorial.

Henry piensa que la filosofía de la trascendencia, con razón, presu- pone y afirma la afectividad del comprender pero, ciega ante su modo original de revelación, lo transcribe en el único medio que conoce, el medio de la oposición, donde todo sentirse, todo sentimiento, está con- denado a muerte. Pero para el filósofo francés el olvido de la esencia no es en última instancia producto de la filosofía de la trascendencia sino que se funda en la estructura misma de la afectividad: en su pudor, en el ca- rácter invisible de su modo de revelación.

Lo "invisible" no constituye en su obra el concepto antitético de la fenomenalidad, la inconciencia, sino por el contrario, su fundamento. Por esto es que afectividad y trascendencia, afectividad y pensamiento no se oponen sobre el fondo de una esencia común, sino que existe entre ellos una relación de fundación: el pensamiento es afectivo y es por esta razón que la teoría nunca encuentra la afectividad en el horizonte de la trascendencia donde la busca.

La oscuridad de la afectividad no es la de la luz disminuida, no es pues la de una conciencia marginal, la de un horizonte, o la oscuridad que reina en la inadecuación del ente a la mirada; nada en todo caso que pudiera ser revertido a la claridad del mundo mediante algún proceso de dilucida- ción. Ella es sólo la claridad del pathos invisible que se torna inevitable- mente oscura ante el ver intencional. La oscuridad del sentimiento es en Henry la experiencia que hacen las filosofías de la exterioridad y las psicotecnologías de su irreductibilidad al horizonte extático, experiencia de la imposibilidad de encontrar un sentimiento en el mundo.

"Conforme a esta ley, resulta que la revelación que encuentra en la afectividad su presentación efectiva es una revelación oculta. La fe- nomenalidad que la constituye y en la que consiste, totalmente ajena a la luz del mundo, no es sino el experienciarse del ser que se siente y permanece en sí y en el secreto de esta reserva hace la experiencia de sí; no es sino la interioridad del sentimiento y de la vida, la afecti-

¹⁵ EM, 578

vidad como tal. Nadie ha visto alguna vez un sentimiento; un sentimiento nunca ha hecho ver algo"¹⁶

El ser llega a sí en la claridad de la inmanencia de su revelación afectiva. Es esta estructura de inmanencia propia de la afectividad lo que hace que la ontología, el método teórico fundamental de acceso al ser, siempre llegue demasiado tarde, cuando la obra de la manifestación ya se ha cumplido: situado en la antípoda de Hegel piensa Henry que el absoluto no es resultado sino comienzo. Por otra parte, dado que toda la fenomenalidad del ser proviene de su aparecer, la fenomenología ha de preceder en derecho a la ontología.

¿Cuál es el modo de revelación del sentimiento, modo en que poniendo a resguardo la integridad de su poder ontológico el sentimiento llega a sí mismo a la vez que llega en él el mundo?

*"El sentimiento, todo sentimiento posible en general, "se revela" de tal modo que aquello que él revela en esta revelación que lo constituye es él mismo y no otra cosa. La determinación ontológica estructural del sentimiento como sentimiento de sí encuentra aquí su explicitación fenomenológica que pese a su aparente simplicidad posee una significación rigurosa: lo que revela al odio es el odio mismo y no otra cosa, lo que revela al amor es el amor y del mismo modo el aburrimiento revela el aburrimiento.....y la angustia revela, descubre, exhibe la angustia, y no otra cosa."*¹⁷

La realidad del sentimiento encuentra su fundamento en la afectividad en tanto ésta constituye el propio contenido de su revelación. En efecto, en la afectividad, en su inmanencia, el aparecer es idéntico a lo que aparece, y sobre esta identidad descansa el carácter absoluto de su revelación. Por este motivo en Henry el sentimiento, todo sentimiento y no sólo la angustia, es el primer aparecer del aparecer.

En esta identidad de forma y contenido se funda el carácter absoluto y la efectividad de la realidad afectiva, que, escribe Henry, *"mostrándose en la apariencia que ella da de sí misma y agotándose en esta apariencia, coincidiendo con ella y encontrando en ella, en la realidad de su aparecer y de lo que hace aparecer, su propia realidad se afirma*

*en la positividad de su ser fenomenológico irrechazable y desnudo, y no se deja refutar: el odio es odio, el sufrimiento sufrimiento"*¹⁸

En *"L'Essence de la Manifestation"*, Henry comienza la descripción de las estructuras fundamentales de la inmanencia siguiendo una vía negativa, procedimiento que dibuja el reverso de la trascendencia del pensamiento clásico.

Puesto que la inmanencia, condición de posibilidad de la trascendencia, carece de mundo y es ajena a toda realidad mundana, ella *es indigencia y privación*.

La esencia de toda manifestación, la afectividad, por su estructura inmanente desconoce la oposición, nada en ella la separa de sí y por eso carece de proyecto, ignora la anticipación o la reserva. Nada en la esencia puede ser deseado o puede ser materia de error o de duda, pues nada hay en ella que no sea ella misma en la efectividad fenomenológica de su coincidencia inmediata. Por esta inmediatez del ser dado a sí mismo que constituye el sentimiento, le es imposible también quererarse, dominarse, o comprenderse. En efecto, ninguna actitud es posible allí donde por principio no llega la luz, donde ninguna distancia, ningún horizonte trascendental, ningún mundo media entre el poder de revelación y su contenido.

La soledad, es en la obra de Henry la "categoría" ontológica que permite designar esta plenitud del sentimiento, su suficiencia. No es ella una categoría psicológica o ética que se refiera a un estado pasajero sino el nombre de una estructura de la inmanencia.

La pasividad es la estructura fundamental de la afectividad, esto es, de la esencia de la manifestación: ella expresa la imposibilidad en que vive el sentimiento de dejar un instante de experienciarse en la identidad inmanente de la forma y el contenido, identidad en que aquello que aparece es el acto de aparecer comprendido como la pura y simple afectividad de lo afectivo.

"Pasividad" no significa sin embargo que la esencia del sentimiento, es decir su afectividad, deba padecer la realidad exterior sino más bien que en el lazo que ata el sentimiento a él mismo y que no puede desatarse sin que el sentimiento deje de ser lo que es, éste encuentra todo su ser bajo el modo del sufrirse primitivo de su auto-afección.

¹⁶ EM, 679

¹⁷ EM, 693

¹⁸ EM, 694

La pasividad expresa la no-libertad de la esencia del sentimiento y en ella reside su perfección, su carácter de absoluto. Es esta independencia absoluta respecto de todo exterior lo que explica la imposibilidad de actuar mecánicamente sobre la afectividad para transformarla y la imposibilidad de suscitar o inducir un sentimiento. No vivimos en el dolor – escribe M. Henry en su *“Généalogie de la Psychanalyse”*¹⁹– porque nos hagan sufrir o porque hayamos nacido en el dolor, sino ante todo, porque somos esos seres susceptibles de sufrir. Como ya lo había observado Schopenhauer, no son las diversas cosas las que suscitan en nosotros los afectos correspondientes, sino al revés. Y esto sucede, ante todo, porque la afectividad de la vida es aquello que torna a estos objetos “afectivos”.

La autonomía del afecto se muestra por ejemplo en la persistencia de un temple afectivo mucho después de la desaparición del objeto que supuestamente lo habría provocado o en la descorazonadora imposibilidad de alegrar al melancólico.

Sin duda, el sentimiento es influenciado –de algún modo que esta filosofía no permite comprender claramente– por encuentros y experiencias que tienen lugar en el mundo. Sólo que Henry exige que se intente comprender esta supuesta determinación exterior a partir de su posibilidad más última, es decir a partir de la autarquía del afecto que es su ley de estructura.

En este marco cambia entonces de significación el concepto existencialista de “situación”²⁰, concepto que refiere clásicamente a la pre-determinación de la libertad por una condición insuperable. La “situación” existencial así definida sólo apunta al horizonte de la trascendencia. Por el contrario, el concepto ontológico y existencial de “situación” designa en Henry el ser librado a sí mismo en la pasividad radical en que vive su mundo inmanente el yo y su cuerpo afectivo: no sólo no puede el existente rechazar su situación sino que tampoco la puede aceptar puesto que toda aceptación o rechazo presuponen el despliegue de una exterioridad en que la afectividad de la vida está perdida.

La “situación” de la inmanencia es gozo pues la pasividad que reina en la esencia no es vivida como una carencia sino por el contrario en la dulzura del llegar a sí y adueñarse de sí que caracteriza el tono fundamental de la vida.

¹⁹ Michel Henry, *Généalogie de la Psychanalyse*, Paris, Puf, 1985.

²⁰ EM, &41, &42, &43.

Pero este gozo es también sufrimiento: en tanto esta llegada del ser a sí mismo en la afectividad y como afectividad no puede dejar de llegar un solo instante en el padecerse, en el sufrirse de la auto-afección. Sufrimiento indoloro de la vida que determina su “gravedad” y su “peso”, el peso de tener que estar necesariamente atado a sí.

Tanto más profundo es el dolor tanto más profundo el gozo de sentirse vivo hasta el dolor: así se explica también, por la identidad esencial del sufrimiento y el gozo, el carácter insoportable que puede asumir cualquier experiencia placentera cuando es llevada hasta su paroxismo.

*“El sufrimiento - escribe Henry- es alegría, porque en ella ...el ser- dado -a-sí se realiza, el gozo del ser... La alegría es sufrimiento porque el ser- dado- a- sí del ser, su gozo, reside y se realiza en la experiencia de su sufrir”*²¹

En la filosofía de Henry, la afectividad funda la ipseidad en que se enraiza la subjetividad del sujeto y su Yo *“cada sentimiento es en cuanto tal un sentimiento de sí, un sentimiento del Sí”*²².

La ipseidad de la vida no se instaura entonces al término de un proceso en que deba conquistarse temporalmente o merecerse en cierto actuar auténtico sino que se revela inmediatamente en la auto-revelación del sentimiento.

Tampoco es el Yo simplemente el correlato notable que conquista su privilegio filosófico por llenar apodícticamente el contenido de una intuición. La intuición, la representación en general, ya es subjetiva y egoica y presupone el carácter afectivo que constituye, independientemente de lo visible, en virtud del modo inmanente de revelación del sentimiento, su única realidad.

Por haber intentado asentar la esencia de la fenomenalidad en el sujeto de la representación, es decir, en un modo de la trascendencia, el “sujeto” de la filosofía de la conciencia inaugurada por Descartes casi nunca ha sido algo más que una mera petición de principio²³. En efecto, la afectividad de la vida hace que ninguna subjetividad ni sujeto sean posibles en el medio forjado por la trascendencia. Por este motivo las diversas “críticas del sujeto” contemporáneas, y en particular la operada

²¹ EM, 833

²² EM, 581

²³ M. Henry, *La Crítica del Sujeto, Fenomenología de la Vida*, trad. Mario Lipsitz, Columna, Barcelona, 1991.

por la filosofía Heideggeriana de la trascendencia se revelan finalmente inoperantes: no sólo el sujeto de la filosofía de la conciencia ha nacido muerto²⁴ sino que además todas ellas continúan evolucionando en el mismo ámbito de exterioridad en que la esencia de la realidad nunca se manifiesta.

Puesto que la afectividad se esencifica en un ámbito de inmanencia radical donde ser es idénticamente aparecer, nada de ella queda fuera de ella. Por este motivo es imposible equivocarse en el sentir²⁵: el error proviene de las diversas y contrapuestas interpretaciones que apuntan al sentir, por ejemplo, en la psicología que siempre intenta comprender los sentimientos en términos de acción y reacción. En efecto, por desplegar su juego de luces en el medio de la trascendencia, toda interpretación es por principio extraña a la realidad del sentimiento: *“la ilusión o el error nunca atañen al sentimiento mismo... y como tal no pueden poner en cuestión la determinación fenomenológica de su realidad. Ilusión y error se encuentran siempre en la interpretación que da el pensamiento”*.

El sentimiento es *“para el pensamiento un abismo, lo que no puede ser comprendido. La heterogeneidad del sentimiento, respecto del dominio esencial en que se mueve la comprensión ontológica del ser torna a esta última ineficaz y dice del carácter por principio inadecuado de toda interpretación, parcial o sistemática, primitiva o filosófica, de la vida afectiva, de sus modalidades y de su historia, y mas allá, de su esencial gratuidad”*²⁶

SENSIBILIDAD Y AFECTIVIDAD

Henry piensa que una ruinoso confusión entre sensibilidad y afectividad ha sido el origen de la incomprensión que afectó hasta hoy al pensamiento de la afectividad impidiendo el descubrimiento filosófico de su esencia.

²⁴ Ibid.

²⁵ Sobre este propósito, las notables páginas sobre Descartes de la *Généalogie de la Psychanalyse*, op. cit.

²⁶ EM, 711

¿Cuál es pues la esencia de la sensibilidad? Como lo muestra Heidegger en su meditación sobre Kant, “la esencia de la sensibilidad reside en la finitud de la intuición”²⁷.

La finitud de la intuición significa la exterioridad del ente, la imposibilidad principal de comprenderlo íntegramente en una sola vista y por ello, lo inevitable de su darse en perspectivas. La intuición humana, a diferencia de una intuición divina que habría de ser activa y productora, encuentra su condición en las afecciones que vienen a su encuentro y que en este encuentro la “afectan” en virtud de su “receptividad” trascendental²⁸. Porque este principio general no sólo determina el modo de manifestación del objeto cósmico sino que también determina la propia manifestación del ente humano como una “auto-afección”, podrá decirse que para el monismo ontológico la sensibilidad es la esencia de la manifestación. En ella, el objeto y el hombre aparecen finalmente del mismo modo, bajo una misma luz, la luz del mundo.

Pero el análisis kantiano ha tomado como punto de partida al objeto que brilla bajo la luz, al “fenómeno” griego y, en su trabajo regresivo que apuntaba a hacer surgir las condiciones de posibilidad de su manifestación no ha logrado encontrar en realidad nada que en rigor viniera a oponerse verdaderamente al objeto. En efecto, las “condiciones de posibilidad” del objeto aisladas por Kant en toda su pureza no constituyen otra cosa que su objetividad y entonces puede afirmarse como lo hace Henry que la subjetividad del sujeto kantiano no es finalmente nada más que la objetividad del objeto.

El análisis regresivo a partir del ente no ha logrado sino despejar su entidad para luego referirla infundadamente a un “Sujeto trascendental” que, pese a permanecer según el propio Kant en el mero plano de la hipótesis, no deja de ser por ello ontológicamente homogéneo con el objeto que debiera fundar. Un ente en particular, el “sujeto trascendental” debe asegurar las condiciones de la manifestación de todo ente en general.

En las filosofías de la conciencia, la determinación y con ello la finitud forma parte de la esencia de la conciencia en tanto es una condición de su posibilidad. Esta finitud y esta determinación se hacen inevitables

²⁷ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1951, p.33

²⁸ “El efecto de un objeto sobre la capacidad de representación, en cuanto somos afectados por él, es sensación” *Crítica de la Razón Pura*, A 19 = B 34.

cuando el punto de partida de la interrogación es el fenómeno objetivo. Este es el concepto monista de "conciencia" que atraviesa según Henry todo el idealismo alemán desde Boehme hasta Hegel, y que pierde el elemento ontológico puro al condicionar su posibilidad de manifestación a una determinación óptica.

El aparecer de la conciencia, su manifestación, sólo se ha de realizar sobre el elemento finito y, en tanto carezca de esta mediación, la conciencia será relegada al inconsciente: el absoluto sólo será salvaguardado por el idealismo al precio de situarlo en un trasmundo.

*"El pensamiento que piensa la esencia de la manifestación como objetivación se enfrenta a una contradicción que se halla incluida en la esencia misma que ella piensa. Así es que se puede ver a la filosofía de la conciencia inevitablemente obligada a plantear la inconsciencia de la conciencia absoluta bajo la cual ella se esfuerza de pensar la esencia de la fenomenalidad"*²⁹

Henry encuentra en el carácter reflexivo y regresivo que asume el análisis filosófico idealista una expresión metodológica inevitable de la paradoja que consiste en suponer que la esencia de toda manifestación, considerada por sí misma, carece de fenomenalidad y que sólo puede encontrarla en el elemento óptico que la presupone. En última instancia, en el existente efectivo, el monismo amalgama lo óptico y lo ontológico hasta tornarlo indiscernible.

Por esta misma razón es que también en el Dasein heideggeriano se habrá de producir la inevitable referencia e identificación de la trascendencia con aquello que por ella debe ser transcendido: el Dasein es aquel ente cuyo modo de ser es la trascendencia. Esta ambigüedad constitutiva del Dasein sólo expresa la ambigüedad de la estructura interna de la fenomenalidad.

En efecto, la *Befindlichkeit* heideggeriana, del mismo modo que la sensibilidad kantiana, revela al hombre su propia existencia y como esta última, le enseña que su modo de existir entraña una esencial dependencia respecto de los entes (*Angewiesenheit*). Que la disposicionalidad no exprese una relación categorial sino existencial, que el Dasein sea un ente "abierto", que la dependencia del ente se de cómo un Acorde y no como una mera recepción no ha de cambiar en nada la indeterminación e inconsistencia fenomenológica que pesaba sobre el hombre kantiano:

llevado ante su ser como ahí por la *Befindlichkeit* de los templos de ánimo, el Dasein se encuentra en ella como encuentra a cualquier otro ente, y como siendo su mera objetividad. La investigación heideggeriana sobre el sentido del ser en general ha ido también a interrogar a un ente en particular.

Se pone en evidencia entonces que la revelación que opera la disposicionalidad no difiere en lo esencial de la obra de la sensibilidad kantiana: sobre fondo de la temporalización del tiempo y de la primera exteriorización que ella constituye, esto es, sobre fondo de la trascendencia, lo único que aparece y que podría llegar a aparecer es la objetividad, la determinación y la finitud pero nunca el fundamento.

La afectividad heideggeriana opera por consiguiente en forma análoga a la sensibilidad, esto es, revelando la finitud y la determinación sobre fondo del horizonte temporal extático que ella despliega para recibir al ente y donde toda auto-afección, esto es, todo verdadero sentir resulta imposible: el "autos" griego pensado sobre fondo de mundo es un sin-sentido.

TRASCENDENCIA Y FINITUD

¿Cuál es la razón última de esta analogía y de esta impotencia a la hora de pensar la esencia del fundamento?

La razón, ya lo habíamos dicho, es que la investigación heideggeriana, al igual que la ontología tradicional se ha dirigido a un ente que, por "privilegiado" que fuera, no deja de ser un ente singular y finito, para interrogarlo sobre la esencia de toda manifestación, sobre el sentido del ser en general. Henry muestra que esta situación no es casual sino que está prescripta por la naturaleza de la trascendencia a la que el monismo ontológico de occidente confía desde siempre y de modo exclusivo la obra de la manifestación: en efecto, el lazo entre trascendencia y finitud - como ya lo había visto Kant - es constitutivo y no accidental y por ello es que la ontología siempre se ha condenado a darse un fundamento óptico.

En efecto, la obra de la trascendencia es el acto de hacer surgir la determinación óptica en la presencia. Pero en ella lo que llega a la fenomenalidad es la determinación y nunca la obra: la operación de la trascendencia permanece fuera de la fenomenalidad. O como lo dice Henry,

²⁹ EM, 145

pensada como trascendencia "*la esencia de la manifestación no es la manifestación de sí*"³⁰

En efecto, si la trascendencia es en la filosofía occidental la esencia de la manifestación, lo manifiesto no es nunca la esencia sino el ente; la esencia se disimula mientras cumple su obra y esta disimulación constituye la manifestación del ente.

La finitud de la trascendencia expresa el hecho que ella es siempre manifestación de otra cosa y nunca manifestación de sí: la luz que hace ver sólo brilla sobre el ente y como el ente. Por este motivo, mientras se piense la trascendencia como la esencia última de la sensibilidad y de la *Befindlichkeit*, lo manifiesto en ellas habrá de ser inevitablemente el ente. Pero lo que se condena entonces al misterio es precisamente la capacidad de sentir que reina en la sensibilidad, el poder de ser afectado que hace de la *Befindlichkeit* no sólo un estar dispuesto "para" sino un estar dispuesto como tal del propio *Dasein*.

El problema de la manifestación que opera la trascendencia es en última instancia el de su posibilidad interna. Así lo ve Heidegger en su meditación kantiana. Toda manifestación supone la recepción de aquello que se ha de manifestar y esta recepción requiere a su vez un poder recibir aquello que se manifiesta.

Heidegger encuentra en la imaginación trascendental la esencia común a la intuición y al pensar y la interpreta como su posibilidad interna, esto es, como la esencia de la trascendencia. Sólo que cuando se trata de pensar la posibilidad de la receptividad de esta esencia común, esto es, el poder que ha de manifestarla y tornarla real, la encontrará en la intuición. La intuición aparece entonces como la esencia de la esencia, el poder que asegurando la manifestación de la imaginación trascendental asegura en última instancia la obra de la trascendencia.

La intuición es la recepción del objeto singular pero, tratándose del plano ontológico puro en que opera la imaginación trascendental, el objeto en cuestión ha de ser el horizonte puro trascendental que ésta se opone y recibe en un mismo acto.

La producción del horizonte significa a la vez su proyección y su recepción por la esencia.

Ahora bien, el "monismo ontológico" encuentra en la manifestación del horizonte trascendental el momento esencial de la manifestación

³⁰ EM, 132

confundiendo la recepción del horizonte con el horizonte mismo, la obra de la esencia con el objeto que esta proyecta.

La esencia de la manifestación es de este modo confundida con la pura exterioridad y se pierde así el fundamento que ha de volverse, en adelante, fundamento indeterminado.

Este es, por ejemplo, el resultado de la identificación heideggeriana de la receptividad originaria -que sigue sin pensarse- con la intuición. Se oculta involuntariamente con esta asimilación el acto que produce el horizonte en el horizonte mismo y en él queda supuesto implícitamente.

Pero la obra de la trascendencia no puede ser fundada por lo que ella misma produce:

*"..La fenomenalidad del horizonte trascendental del ser no contiene la realidad del acto de la trascendencia que de hecho esta presupone"*³¹

Se explica entonces la impotencia en que se mueve de todo pensamiento que obedezca a las presuposiciones ontológicas del monismo y su incapacidad de pensar el fundamento de la manifestación.

En efecto, la manifestación de la trascendencia no es, afirma Henry, la obra de la trascendencia. Una segunda receptividad debe poder asegurar la recepción de la trascendencia por ella misma para que ésta realice la proyección oponente y la recepción de su horizonte.

Pero esta segunda receptividad se ha de pensar fuera de los supuestos ontológicos del monismo que se limitan a constatar la obra de la trascendencia, esto es, el despliegue de un distanciamiento originario como condición de toda manifestación.

La recepción de la trascendencia por ella misma es un "autos" originario ajeno al mundo, no la acogida del horizonte por la trascendencia que lo proyecta y lo recibe, esto es, el tiempo, sino la eterna llegada de la trascendencia a ella misma en su interioridad que la sostiene en su obra de trascender. No una simple condición lógica de su posibilidad sino la efectividad fenomenológica de su auto-afección: la afectividad.

La afectividad que piensa Michel Henry no es entonces la sensibilidad ni la suma de sensaciones: estas siempre encuentran su articulación sobre el fondo afectivo inmanente que les permite, precisamente, sentir trascendiéndose hacia lo sentido.

³¹ EM, 245

La afección por el mundo que caracteriza a la sensibilidad se funda en su afectividad inmanente y en su indeclinable ipseidad constitutiva. Por ello es que cada relación con el mundo es necesariamente singular, afectivamente singular.

Universidad Nacional de Gral. Sarmiento