

Henry contra Heidegger. Reconsiderar la ontologización de la afectividad más allá del «giro teológico»

Jorge Enrique Pulido Blanco, Universidad Industrial de Santander (UIS, Colombia)

Recibido el 05/03/2024

Resumen

El artículo presenta, reconstruye y contextualiza la discusión filosófica a la cual Michel Henry somete el planteamiento de Martin Heidegger acerca de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*). Henry toma como hilo conductor el concepto de cooriginariedad (*Gleichursprünglichkeit*) entre las estructuras existenciales. Sostendremos que la lectura de Henry no solo afecta a una herramienta metodológica central de *Ser y tiempo*; también nos aproxima, con una economía filosófica nada desdeñable, al núcleo argumentativo de la obra principal de Heidegger, núcleo que se entreteje a partir de las estrechas relaciones que guardan ontología, fenomenología y analítica existencial. Sin embargo, el planteamiento de Henry ha sido encasillado dentro del «giro teológico» de la fenomenología. Con lo cual será necesario mostrar que la crítica a Heidegger puede sostenerse con independencia de la deriva teológica de la filosofía henriniana.

Palabras clave: Michel Henry, cooriginariedad, autoafcción, comprender, giro teológico, Martin Heidegger.

Abstract

Henry against Heidegger. Reconsider the ontologization of affectivity beyond the «theological turn»

The article presents, reconstructs, and contextualizes the philosophical discussion to which Michel Henry submits Martin Heidegger's approach about the affective disposition (*Befindlichkeit*). The author of *The Essence of Manifestation* takes as a guiding thread the concept of co-originarity (*Gleichursprünglichkeit*) between existential structures. We will argue that Henry's reading not only affects a central methodological tool of Being and Time; It also brings us closer, with a not inconsiderable philosophical economy, to the argumentative core of Heidegger's main work, a core that is interwoven from the close relationships that ontology, phenomenology, and existential analysis have. However, Henry's approach has been pigeonholed within the «theological turn» of phenomenology. With which it will be necessary to show that the criticism of Heidegger can be sustained independently of the theological drift of Henry's philosophy.

Keywords: Michel Henry, Equiprimordiality, Self-affection, Understanding, Theological turn, Martin Heidegger.

Henry contra Heidegger. Reconsiderar la ontologización de la afectividad más allá del «giro teológico»

Jorge Enrique Pulido Blanco¹, Universidad Industrial de Santander (UIS, Colombia)

Recibido el 05/03/2024

§ 1. Introducción

La idea de cooriginariedad (*Gleichursprünglichkeit*) ocupa un lugar determinante en la elaboración filosófica de *Ser y tiempo* (*ST*). Por una parte, se trata de una idea que opera como herramienta metodológica para tematizar la relación entre dos o más existenciales, o para esclarecer la integridad del todo estructural del *Dasein*, el ser-en-el-mundo. Por otra parte, la cooriginariedad también es, justamente por esto último, el nombre para ese problema, *el problema* de si hay multiplicidad o unidad en el complejo de estructuras que la analítica existencial describe. Impugnar dicha unidad de la existencialidad del *Dasein* equivaldría a arrojar un manto de duda sobre el proyecto de una ontología fundamental a partir de la temporalidad extática. En el presente artículo nos proponemos revisar la toma de postura de Michel Henry ante la posición heideggeriana, su consistencia como crítica al proyecto de *ST* y, pese a todo esto, su problemático compromiso con lo que Janicaud denomina «el giro teológico» (1991).

A la hora abordar el fenómeno de la afectividad bajo el objetivo de fundar en ella la afección, Henry observa una divergencia de carácter esencial entre la afectividad y el comprender, divergencia que consiste en que todo comprender se funda en una afectividad que no es, ella misma, comprensora. El paso de doble vía entre las estructuras no puede ser garantizado. Por lo tanto, el análisis heideggeriano del ser-en, vale decir, de la apertura de ser horizontal que es el *Dasein*, no se convalidaría en la relación que guardan estos existenciales. Tal descubrimiento es lo que lleva al autor

¹ Este artículo se escribió en el marco del Proyecto de Investigación 4239, Uso del Tiempo Libre y Cuidado de Sí: Resonancias del Cuidado en la Sociedad de la Aceleración, de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad Industrial de Santander (Colombia).

de *La esencia de la manifestación* (EM) a rechazar el carácter cooriginario que, según ST, guardan la afectividad y el comprender. Mas, ¿qué sentido de cooriginariedad es el que se convierte en el blanco de las elucidaciones críticas de Henry? Parecería natural afirmar que el primero, o sea, el que atañe a la relación entre dos existenciales, disposición afectiva y comprender, por ejemplo.

Sin que esto sea falso, me gustaría sostener en estas páginas que la crítica henriniana también tiene consecuencias para *el problema* de la integridad del todo estructural del *Dasein*, o, dicho con otras palabras, para la cooriginariedad como problema cardinal de la ontología fenomenológica de Martin Heidegger, un planteamiento sin el cual la prioridad del *Dasein* en orden a la pregunta por ser y tiempo no sería fácil de sostener. Lo anterior significa que por vía de la crítica de Henry es posible aproximarse, con una economía filosófica nada desdeñable, al núcleo argumentativo de la obra principal de Heidegger, núcleo que se entreteje a partir de las estrechas relaciones que guardan ontología, fenomenología y analítica existencial². Tendría todo el sentido, entonces, preguntarse: ¿qué tan viable es el proyecto ontológico fundamental heideggeriano cuando la unidad de la existencialidad, unidad en la que ya debe estar co-pensado el sentido del ser en general, no está garantizada?

Enfocaré todo este asunto de la siguiente manera: en virtud de su concepto de afectividad radicalmente immanente, Henry altera las relaciones entre fenomenología y ontología y, con ello, la fisionomía de la problemática que para Heidegger era la primera en orden a plantear la pregunta por el ser (ontología), la de una fenomenología del *Dasein*. En consecuencia, la empresa de una analítica del existir como hilo conductor de la ontología fenomenológica se enfrenta, de acuerdo con la lectura crítica de Henry, a la necesidad de revisar los conceptos fundamentales que tiene como referentes, por ejemplo, sentido, horizonte e intencionalidad. A la larga, el *quid* de la discusión es si la tesis de la cooriginariedad es consistente o si, más bien, existe un rol más esencial, bien sea del comprender o de la afectividad.

El desarrollo del artículo comprende una primera parte dedicada a subrayar el acuerdo entre Henry y Heidegger acerca del fundamento afectivo de toda percepción, contra la tesis de Merleau-Ponty, ejemplar sobre este particular. En una segunda sección se reconstruye la tesis heideggeriana en torno a la cooriginariedad entre

² Estas conexiones fueron tematizadas críticamente por Marion (1986/2011).

disposición afectiva y comprender. Luego de lo anterior el artículo discute el imposible tránsito conceptual desde la afectividad hacia el comprender, en la línea de la crítica henriniana. Para finalizar, el texto cierra con algunas ideas programáticas referentes al desarrollo crítico de la propuesta heideggeriana, ideas que se podrían sostener en lo particular incluso si fuera cuestionable el estatuto fenomenológico de la filosofía de Michel Henry en general.

§ 2. La percepción se funda en la afectividad

En *EM* Michel Henry se esfuerza por demostrar que la afección sensible se funda en la afectividad. Para ello discute el planteamiento que Merleau-Ponty defiende en *Fenomenología de la percepción* (1994: 223). De acuerdo con este, la afección sensible, la percepción, es la apertura previa del horizonte en el que se instala todo saber del mundo. Contra este aserto, Henry argumenta que el sentido solo es posible sobre la base del sentir-se-a-sí-mismo. La afectividad es la efectuación fenomenológica concreta de esta inmanencia. De suerte que, mientras que para Merleau-Ponty la trascendencia de la percepción, en cuanto instancia en la que se realiza la afección de la esencia por el ser ajeno, era el fundamento de la inmanencia en el sentido del Ego trascendental, para Henry, la inmanencia, como «el acto de la oposición, que se opone, opone a un Sí mismo, a este Sí mismo que es él mismo, lo que siente [...]» (2015: 456), es la condición de todo darse de algo exterior en la afección; la inmanencia es, pues, el fundamento de la trascendencia.

Al plantear el concepto de afectividad en estos términos, Henry evita la consecuencia que Merleau-Ponty avizoraba como inevitable en toda forma de mismidad: quedar preso de la conciencia intelectualista. Como en la autoafección de la inmanencia no se trata de un pensar, sino de un *sentir*, Henry logra erigir una frontera ante el intelectualismo sin abandonar toda forma de ipseidad. Por el contrario, el prurito merleau-pontiniano continuaría siendo herencia del cartesianismo puesto que reduce toda forma de mismidad a la del tipo «*ego cogito*». Vista desde el sentirse a

sí misma, la inmanencia propone una orientación fenomenológica que se desmarca del subjetivismo moderno³.

Por su parte, ya Heidegger en *ST* se había preocupado por mostrar la índole derivada del fenómeno de la percepción. De acuerdo con el pensador alemán, los entes a la mano solo nos pueden concernir en tanto que la disposición afectiva ya ha puesto en libertad la posibilidad de ser afectado, de ser «tocado» por lo intramundano en general. Recordemos el pasaje en el que Heidegger dice que:

En la disposición afectiva se da existencialmente un aperiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne. En efecto, desde un punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al «mero estado de ánimo». Una pura intuición, aunque penetrase en las fibras más íntimas del ser de lo que está-ahí, jamás podría descubrir algo así como lo amenazante. [2009: 138/157]⁴.

Sin lugar a duda, Henry está haciendo valer este aspecto del análisis heideggeriano para refutar el primado de la percepción como forma privilegiada de acceso al mundo. No obstante, precisamente aquí es dónde inician las discrepancias que el autor guarda con Heidegger.

El punto cardinal de distancia respecto de la ontología fundamental es el que tiene que ver con la cooriginariedad entre disposición afectiva y comprender, asunto que en *ST* es el elemento medular de la crítica a la percepción en cuanto que ésta presupone una apertura comprensiva y afectivamente dispuesta del ser-en-el-mundo. A partir de allí, Henry elabora otras críticas a Heidegger, por ejemplo, las que tienen que ver, uno,

³ El aparecer sensible del mundo es remitido por Merleau-Ponty al aparecer del cuerpo. La cuasi-reflexividad de éste (la mano, que toca, pero que también está a punto de saberse tocante) es un problema desde el punto de vista de Henry en cuanto que la aparición del cuerpo a sí mismo es *sentir*. Con base en esto, Henry buscará reconstruir un tipo de donación no intencional de la donación intencional del mundo, por así decirlo. Cabe señalar que Merleau-Ponty explicitó los «problemas insolubles» (2010: 178) de *Fenomenología de la percepción* e intentó replantear la aparición del cuerpo a sí mismo en su obra posterior. En una nota de mayo de 1960, Merleau-Ponty escribe en *Lo visible y lo invisible*: «La carne del mundo no es *sentirse* como mi carne —Es sensible y no sintiente—. La llamo, sin embargo, carne. [...] para decir que es *gestación* de posibles, *Weltmöglichkeit*» (2010: 221 y ss.). Según esto, los entresijos del diálogo Merleau-Ponty/Henry son mucho más complejos. Eric Pommier (2017) ha desarrollado una reflexión muy completa sobre el asunto, mostrando, además, cómo este diálogo permite advertir presupuestos comunes a los dos autores. *Vid.* también: Barbaras (2013: 36-49).

⁴ Para citar las obras de Heidegger vamos a recurrir a la sigla *GA* (*Gesamtausgabe*) más el número del tomo. Cuando se trate de *Ser y tiempo* citaremos la edición de Niemeyer mencionando la página del original y la correspondiente a la traducción de Rivera (2009).

con su seguimiento de la intencionalidad husserliana y, dos, con la originariedad solo incompleta de su punto de partida, la comprensión de ser⁵.

§ 3. La cooriginariedad (*Gleichursprünglichkeit*) como método y como problema

Para profundizar en este último tópico, es preciso retomar brevemente las consideraciones heideggerianas en torno a la vinculación entre los dos existenciales que he mencionado (disposición afectiva y comprender). En términos globales, Heidegger emplea el concepto de cooriginariedad dentro de una matriz explicativa unitaria. La refiere constantemente a la equiparable función de apertura ontológica que es posible hallar entre el ser-cabe (*Sein-bei*), el ser-con (*Mitsein*) y el ser-sí-mismo (*Selbstsein*) en cuanto modos de ser de la existencia⁶. Bajo este prisma la cooriginariedad es una herramienta o clave metodológica que, de cara a la validez fenomenológica del análisis, busca ser aplicada *sobre* un fenómeno que se asume como unitario, en este caso el ser-en-el-mundo. Es así como el escenario de aparición de la cooriginariedad no es una trama original en el fenómeno en sí mismo a partir de la cual se evidencien las referencias compartidas, o el mutuo determinarse de lo uno por lo otro, sino una preocupación de carácter *metodológico*.

A la luz de esta perspectiva, el filósofo alemán ofrece la única aclaración del término *cooriginariedad* que encontramos en *ST*. Lo hace con la finalidad de recusar una explicación del ser-en por vía de comparación o ampliación respecto del ocuparse (*Besorge*), la solicitud (*Fürsorge*) o la preocupación (*Selbstsorge*). En este contexto, tampoco un análisis que derive al ser-en de otros fenómenos o que derive de él otros fenómenos es considerado por Heidegger un enfoque adecuado en tanto que concluye en la identificación de elementos desarticulados. Por lo anterior asevera que la cooriginariedad es la salida a estas contrariedades metodológicas, puesto que:

Lo inderivable de un fenómeno originario no es excluyente de una posible multiplicidad de caracteres ontológicos constitutivos. Si aparecen tales caracteres, serán existencialmente

⁵ También, en perspectiva crítica, Porée (1991) señala cómo la oposición de Henry hacia Heidegger no vulnera la omisión de la dimensión ética en la pregunta por el sentido del ser, omisión que comparte con él.

⁶ Por ejemplo: en GA 20: 30, GA 24: 418 y GA 27: 126, 348.

cooriginarios. El fenómeno de la cooriginariedad de los momentos constitutivos ha pasado frecuentemente inadvertido en la ontología, como resultado de una tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen de todas y cada una de las cosas en un «primer principio» elemental [2009: 131/151]

Sin embargo, Heidegger también insiste en que una fundamentación adecuada de estas estructuras, pese a su cooriginariedad, solo es posible realizando una tematización del ser-en como tal (cf. GA 20: 314 y ST: 131/151). Esta empresa la desarrolla, principalmente, en ST y en la lección *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (GA 20). En dicho contexto surge un uso más específico de la cooriginariedad. Dicho uso consiste en que también el ser-en está integrado por existenciales que, a su vez, son cooriginarios. Son los ya mencionados encontrarse o disposición afectiva, comprender y habla. Esto nos deja ante un panorama en el que tenemos una cooriginariedad global (los modos de ser *Dasein*) y una cooriginariedad acotada (los existenciales que articulan uno de esos modos de ser). Ésta última, de acuerdo con Heidegger, debe servir de fundamento para la cooriginariedad global y, a la vez, resolver el *problema* de la unidad de lo múltiple o de la identidad en la diferencia, referente a todos los conceptos existenciales.

En tanto que la analítica existencial parte de la constitución fundamental del ser-en-el-mundo e intenta tematizar de esta forma la estructura unitaria y originaria del *Dasein*, ella debe precaverse de no fraccionar ni descomponer el fenómeno que busca poner a la vista. Disolver la constitución del ser-en-el-mundo acarrea la pérdida irremediable de la originariedad del fenómeno y todo intento posterior de reconstruirlo a partir de elementos disgregados es una tarea condenada al fracaso. Pero también es inadecuado pensar que, entonces, resulta imposible acceder a una constitución que, en sí misma, se articula estructuralmente. Desde la perspectiva de Heidegger, nos encontramos aquí ante dos prejuicios metodológicos:

- 1) Que el enfoque filosófico necesariamente implica ya una intervención que fragmenta el fenómeno en elementos individuales constituyentes.
- 2) Que la salida de esta encrucijada *filosófica* es (el intento de o la renuncia a) buscar luego una síntesis o una derivación.

Pero en realidad ocurre que estos prejuicios proponen una falsa exclusión entre la unidad originaria de un fenómeno y la multiplicidad de caracteres que le serían propios. La cooriginariedad busca colocarse en medio de estas dos opciones tajantes, de manera que la diversidad de momentos constitutivos deje de ser sinónimo de la falta de unidad de un fenómeno, y viceversa. El ser del *Dasein* es, pues, unitario, pero articulado por diversas estructuras. La disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el habla (*Rede*) son existenciales cooriginarios del ser de dicho ente. Es por lo anterior que Heidegger planteará la cooriginariedad entre la disposición afectiva y el comprender en los siguientes términos:

La disposición afectiva es *una* de las estructuras existenciales en que se mueve el ser del «Ahí». Este ser está constituido, cooriginariamente con ella, por el comprender. La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado. [2009: 142/161-162]

§ 4. El paso interrumpido desde la afectividad hacia el comprender según la interpretación de Henry

En su recepción de este asunto, Michel Henry está de acuerdo en que la afectividad del comprender significa que todo acto de comprensión es inseparable de una tonalidad afectiva. Ahora bien, el filósofo francés entiende por tonalidad afectiva la realidad del acto de sentir-se-a-sí-mismo, la autoafección. Por otra parte, debemos considerar que, como dijimos arriba, ella es la condición de la afección del sentido. En consecuencia, resulta que el comprender, cuyo correlato esencial es el «sentido», se funda en la afectividad. Tales son los motivos que llevan a Henry a decir que «todas las modalidades que implican el objeto y se relacionan con él, todas las modalidades de la vida representativa son indisolublemente modalidades de la vida afectiva y deben tomarse como tales» (2015: 460). Tenemos, pues, que, en lo esencial, Henry coincide con Heidegger, por así decirlo, en el primer nivel de su tesis⁷.

⁷ Dice O'Sullivan (2006: 16) a propósito de las tensiones que Henry guarda con Heidegger que: «A pesar del interés de Henry en la obra de Heidegger, su propia fenomenología material lo inclinaría en última instancia a considerar a Heidegger como otro defensor de lo que él describe como una “filosofía de la exterioridad”» (traducción propia). Veremos en seguida un acápite de la confrontación interioridad/exterioridad, inmanencia/trascendencia.

Si ahora tratamos de elucidar el comprender de la afectividad es cuando nos encontramos ante la crítica de Henry, la cual se realiza en dos planos: el ontológico-temporal y el ontológico-mundano. Veamos el primero.

Aun cuando la índole fundamental de la afectividad implica que ella es la médula del comprender, ello no es ni mucho menos suficiente para explicar el comprender de la afectividad, pues para Henry la afectividad lo rebasa y lo precede ya desde siempre. Todo comprender es afectivo, pero ¿toda afectividad es comprensora? Podríamos arriesgarnos a decir que Heidegger, en cierto sentido, cayó en la cuenta de que el *Dasein*, en el estado de ánimo, «queda abierto para sí mismo *antes* de todo conocer y querer, y *más allá* del alcance de su capacidad de apertura» (2009: 136/155). Dichas afirmaciones parecen sugerir una precedencia y un rebasamiento del comprender por parte de la disposición afectiva. En efecto, ante la apertura de la afectividad se quedan chicas todas las demás posibilidades de apertura. Parecería que la apertura de los estados de ánimo es ontológicamente diferente de la del comprender. No obstante, el pensador alemán dejó sin tematizar esta apertura que va más allá de toda apertura o de la «capacidad de apertura» del *Dasein*, signifique eso lo que signifique, puesto que en sí no lo explica en su obra *ST* ni aplica la tesis de la diferencia ontológica a la relación entre los dos existenciales en cuestión. Pero ¿sería posible aplicar la diferencia ontológica aquí? ¿Quién se hace responsable de la diferencia ontológica, el comprender o la disposición afectiva? Por razones como estas es que Henry encuentra aquí una brecha que amerita un genuino cuestionamiento filosófico, pues dice en *EM* que:

Lo que ahora debe quedar claro es porqué el comprender es afectivo. *Pues la comprensión ontológica del ser y la afectividad no van en absoluto a la par, como componentes co-originarios del acontecimiento en que surge la fenomenalidad, y tampoco lo constituyen en el mismo nivel ni de la misma manera.* [2015: 460]

Heidegger, en efecto, considera que comprender, disposición afectiva y habla son existenciales cooriginarios en los que se abre el ser del Ahí, diríamos, la «fenomenalidad», para emplear el léxico de Henry. El Ahí es el horizonte de sentido que se articula en la comprensión de ser. Sin embargo, Henry considera que la raíz de este postulado heideggeriano se afina en su seguimiento de la intencionalidad husserliana. En este orden de cosas, si resultara que la afectividad no es intencional,

nos encontraríamos ante la imposibilidad de instalarla en el mismo nivel ontológico que el comprender. Por lo tanto, la fenomenalidad no vendría a constituirse, primariamente, como apertura o despliegue de un horizonte trascendental⁸.

El filósofo francés inicia el desarrollo de este punto afirmando que, con la tesis del carácter intencional de la afectividad, la filosofía moderna ha querido evitar una serie de aspectos que considera peligrosos en la concepción de la inmanencia afectiva asumida de modo radical. Se trataría principalmente de dos. Por una parte, renunciar al postulado según el cual la autoafección debe ser en cualquier sentido posible *trascendente*, implicaría que la afectividad nos pone ante «un conjunto de modificaciones o de cualidades subjetivas, por sí mismas opacas, irracionales, inexpresables, incapaces de sobrepasarse hacia una significación ni de alcanzarla, privadas de «sentido»» (*ib.*: 462). Por otra parte, la no trascendencia de la afectividad abriría un *abismo* entre nuestras posibilidades de representación y ese ámbito casi en sí mismo imposible de nombrar, tan cerrado a la representación como patente en su fenomenalidad. En consecuencia, a lo sumo podríamos aspirar a «un vínculo exterior, contingente, susceptible de dar lugar a fenómenos de asociación, de transferencia, de sublimación, etc., en una palabra, a fenómenos solamente mecánicos» (*ib.*: 462).

Precisamente, sucede que, en Heidegger, el carácter intencional de la afectividad se abre camino por en medio de estos dos extremos y busca ganar este fenómeno para la apertura del sentido; que ella sea en sí un momento autotestimonial de la articulación originaria del horizonte de sentido. Desde una perspectiva crítica, que inclusive se antoja un tanto irónica, *EM* dirá sobre esta «nueva filosofía de la afectividad» que:

Un sentimiento no es nunca un hecho bruto, sino que significa algo, se sobrepasa hacia ello y lo comprende, es como tal «comprensible» y hay lugar para una nueva filosofía de la afectividad que, en lugar de explicar causalmente y según las leyes de un mecanismo fisiológico o psicológico el juego

⁸ La formulación de Lipsitz (2003: 205) resulta muy precisa: «Heidegger asigna un papel fundamental a la afectividad para perderla inmediatamente en el despliegue extático de la trascendencia, donde ninguna afectividad es posible». Por otra parte, en *Reducción y donación* (1989/2011), Marion ha mostrado que la tematización heideggeriana de la angustia tampoco conduce al fenómeno de ser, puesto que no puede rebasar la nada que en ella se hace patente («né se précise jamais en une stricte identité», p. 268). El análisis fenomenológico de la angustia ante la nada revela la necesidad de reconocer una tercera reducción, una reducción que opera sobre la trascendencia, liberando tanto a la llamada como al interpelado de su eventual continuidad ontológica.

de nuestras emociones y de nuestros diversos pensamientos, buscará por el contrario su sentido y su mira, entendiéndolo, como conviene al tratarse de una estructura finalista y organizada. [462-463]

Con el presupuesto de la afectividad intencional lograríamos, entonces, conquistar el sentir y colonizar esa suerte de tierra tradicionalmente bárbara que son los afectos. Al proyectar dicha idea, se lograría hacer del territorio indomable afectivo eso mismo que ya alcanzara Descartes con el proyecto matemático de la naturaleza, a saber, estrechar al máximo los límites de *lo indomeñable* y disponerlo a partir de entonces para que sea administrado por el saber. Para Michel Henry, a la luz del comprender, la afectividad se convierte en «una estructura finalista y organizada» que, si bien no obedece a las leyes de la ciencia moderna, sí obedece a otras: *las de la implacable lógica del sentido*⁹.

El problema radica en que la fenomenalidad de la autoafcción *no me dice nada del sentido*, no es comprensión de algo otro trascendente ni de algo interno opuesto *como lo otro* de sí; no es comprensión, en definitiva, de nada. La efectuación fenomenológica concreta de la inmanencia en la afectividad revela que esta es la oposición que opone *un sí-mismo a sí-misma*, en la que, pues, no entra la relación con lo otro ni siquiera como una pálida metáfora. De acuerdo con esto, Henry, en un pasaje *transparente* que vale la pena citar en su integridad, dirá que:

Sin embargo, de qué manera la afectividad es comprensiva, apta para captar significaciones trascendentes y para vivirlas, es lo que debe ser precisado, si nada repugna más a su esencia que la trascendencia, si el despliegue de un horizonte de comprensión es lo más ajeno a ella. Considerada en ella misma, a decir verdad, la afectividad no comprende nada; es, más bien, la imposibilidad de toda comprensión, el no-desarrollo del ékstasis y, en esta imposibilidad únicamente, en este no-desarrollo, es lo que ella es, la inmanencia absoluta de la vida en su pasividad original respecto de sí, el sufrir y, como tal precisamente, la afectividad. [463]

⁹ Con esta afirmación no buscamos sugerir que Heidegger termina siendo presa del «proyecto matemático de la naturaleza» (*mathematische Entwurf der Natur*) expuesto y ciertamente criticado por él mismo durante toda la década de los años veinte y no solo en *Ser y tiempo* (un panorama de la cuestión entre 1923 y 1927 puede consultarse en Mascaró, 2016). El hecho es que la lectura de Henry sí permite reconocer lo que se pierde de la afectividad cuando se la traduce al código del comprender. De realizarse esta constatación, no queda más que investigar qué está detrás de esta inclinación de la balanza.

La afectividad, por lo tanto, no es intencional, no es conciencia de algo ni como tal apertura de un horizonte de sentido puesto a disposición, así, del comprender; la afectividad se resiste a ese salir fuera de sí propio del *ékstasis* y está, por ello, *antes* de la temporalidad del ser, e incluso de todo «ser». El tiempo y el ser, tal y como propone Grégori Jean en su ensayo sobre el vitalismo fenomenológico de Henry (2015: 97-110), en su esencia deberían revestir otra fisionomía si pudieran pensarse en relación con la afectividad, en cuanto que ella es inmanencia radical. Con lo anterior se hace explícito el distanciamiento de Henry frente a la temporalidad heideggeriana, verdadero núcleo de su proyecto de pensar el horizonte en el que todo sentido del ser se hace comprensible, por vía de una confrontación con el fenómeno de la cooriginariedad¹⁰.

La comprensión de un sentido no es cooriginaria con la afectividad, sino que, más bien, el sentido solo es posible sobre la base del sentirse-a-sí-mismo, de la afectividad. Henry muestra cómo el comprender despliega el horizonte de sentido sobre la base de la autoafección. Si el comprender es el acto de apertura del horizonte, la afectividad es *la realidad del acto* que comprende, es, pues, «su posibilidad última y su fundamento» (2015: 463). En consecuencia, el carácter primario del mundo no es la significatividad, el sentido, sino, por así decirlo, su ser-sentido, el ser-sentida de la significatividad y el ser-sentido del sentido, o sea, su aparecer sobre el fondo de la tonalidad afectiva. Esto significa que el «horizonte» mismo —*el aparecer en cuanto tal*, para ser conceptualmente estrictos— está preñado de afectividad; vale decir: el mundo como apertura previa sobre la que comparece el ente es, como tal, afectivo. Así pues, a las críticas en el plano ontológico-temporal se suma esta crítica que podríamos llamar de orden ontológico-mundano.

Para cerrar esta sección, me gustaría volver al planteamiento de Heidegger bajo el filtro de este resultado para tratar de formular un argumento más a favor de la tesis

¹⁰ Para Kühn (2016: 96) a la luz de la interpretación henriniana los conceptos de tiempo en Husserl y en Heidegger se revelan estructuralmente conectados: «Puesto que tal temporalidad, como realidad última del mundo, no conoce inmanencia subjetiva ni individuación real, como ya se demostró detalladamente en el análisis de la sensación temporal de Husserl, todo cae en la nada, en la medida en que en el estar-fuera-de-sí temporal mundano nunca puede darse una identidad real, sino sólo la alienación como un “vaciamiento” (*Entleeren*) de las cosas de sí mismas precisamente a la luz de ese afuera. Separadas del sentimiento afectivamente vivo, las cosas aparecen muertas en el hilo de luz irrealizable de este “estar-fuera-de-sí-mismo”, que constituye la “verdad del mundo” trascendentalmente fenomenológica en contraposición a la “verdad de la vida”. Esto significa que dicho tiempo aniquila (*vernichtet*) todo lo que se presenta como conciencia, objetividad, intencionalidad o *Dasein*». (Traducción propia).

del primado ontológico de la afectividad. En efecto, para el filósofo alemán, el útil del que nos ocupamos en el trato cotidiano tiene una índole tal que remite a un contexto de remisiones sobre la base del cual se da su aparecer. Ese contexto remisional, que Heidegger reconoce como la mundaneidad del mundo, es aquello con vistas a lo cual el ente viene a comparecencia. El trasfondo de sentido hacia el cual el *Dasein* se remite en las modalidades de su ser-en-el-mundo posibilita, pues, la manifestación de las cosas del mundo. Es por ello por lo que Heidegger asevera que debe entenderse por mundaneidad «el ser de la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente intramundano en general» (2009: 87/109). Ahora bien, si, desde la perspectiva de Henry, se ha puesto al descubierto que la apertura de todo horizonte de sentido se funda en la autoafcción de la inmanencia, si ella es la *realidad* del acto de apertura del horizonte, entonces la afectividad *es el fundamento de toda manifestación del ser del ente*. Dicha manifestación es ante todo afectiva y, solo a partir de ello, tiene el carácter del sentido. La fenomenalidad del ser del ente es afectiva, no comprensiva. Surge entonces de forma casi natural el siguiente interrogante: ¿es posible, todavía, plantear la pregunta por el sentido del ser tomando como su horizonte de comprensibilidad el fenómeno de la temporalidad extática? En esta línea, Henry concluirá su confrontación con (*el problema*) de la cooriginariedad heideggeriana explicitando que:

La afectividad está ligada a la manifestación y le pertenece, concierne al surgimiento mismo del objeto y a su posibilidad, al mundo en su mundaneidad pura; es una determinación del ser del ente, no una mera propiedad óptica. ¿En qué sentido y cómo es afectivo el mundo? En cuanto que es comprendido por el comprender, en cuanto que la realidad del acto que comprende es la afectividad. [2015: 464]

§ 5. Conclusión: algunas ideas programáticas para el desarrollo crítico de la propuesta heideggeriana

Henry lee con agudeza *uno* de los problemas que están a la raíz de la ontología fundamental fenomenológica heideggeriana. Mediante su crítica, el autor francés nos permite poner de relieve de una forma muy precisa y económica el compromiso de la filosofía heideggeriana con la tesis de la prioridad del horizonte de sentido del

comprender existencial. En lo particular su crítica es efectiva y útil en la línea de discutir conceptualmente una de las obras fundamentales de la filosofía del siglo XX.

El aporte crítico de Henry que hemos analizado y confrontado en este artículo es un desarrollo puntual que se encuentra en su obra más importante *La esencia de la manifestación* del año 1963. Con posterioridad a esta obra, Henry desarrolló su filosofía en diálogo con el marxismo, el psicoanálisis e incluso con el cristianismo. De esta última dirección específica hacen parte obras como *Yo soy la verdad* (2001), *Encarnación* (2001) y *Palabras de Cristo* (2004). La deriva teológico-cristiana del pensamiento de Henry ha sido blanco de críticas por parte de autores como Renaud Barbarás (2013), Michel Haar (1999) y, especialmente, Dominique Janicaud (2000).

En su libro *El giro teológico de la fenomenología* (1991) y en su contribución al debate generado por dicha publicación titulada «Contornos del giro teológico» (2000), Janicaud acusa a Henry de orientar teológicamente la fenomenología al criticar tanto el intuicionismo racionalista de Husserl como el monismo ontológico de Heidegger. Este planteo «sorpresivamente original» (Janicaud 2000: 70) pretende sobrepasar el descubrimiento fenomenológico fundamental de la intencionalidad (Janicaud 1991: 159) a través de la realización de una vida carnalmente entendida: la afectividad que está antes de toda apertura extática y horizontal al mundo y que, como hemos visto, incluso la hace posible (Gondek y Tengelyi 2021: 105). En relación con esta «nueva fenomenología francesa» abanderada no tan solo por M. Henry, sino también por J-F. Courtine, J-L. Chrétien, J-L Marion y P. Ricoeur, Janicaud se pregunta si la única vía que le queda a la fenomenología es la de reemplazar a la metafísica en su tendencia a transgredir el aparecer, incluso como la metafísica más metafísica, la *methafísica specialis*, o si, más bien, no es que la fenomenología rebase los límites del aparecer, sino que es la filosofía que establece una nueva relación con este.

En su visión retrospectiva de la publicación de 1991 y del debate suscitado, Janicaud se pregunta si la expresión «giro teológico» fue justa con la «nueva fenomenología francesa» y si no sería más acertado hablar una reactualización de lo religioso y/o de lo metafísico. Según Janicaud, no se trata de que, por ejemplo, Henry se haya convertido de fenomenólogo en un teólogo (2015: 277), aunque sin duda se trata «en lo esencial de un giro en el que los atributos divinos se tornan capitales y ostentan en cierto modo la clave de la fenomenicidad» (2015: 281). Por lo tanto, concluye el autor,

«No hay, pues, ruptura con la fenomenología, ni desgarrón ni incluso revolución, sino inflexión, giro. Lo ideal hubiese sido poner “teológico” entre comillas» (*idem*). Apoyándose en esta indicación y, sobre todo, en la hipótesis del propio Janicaud según la cual se requiere una *epoché* más radical de Dios, es decir, más allá de la discusión en torno a la existencia o no de una «realidad» que por definición excede los límites de lo que aparece, bien sea en su afirmación teísta o en su refutación ateísta, autores como J. Benoist (1991), E. Housset (1998) y C. Canullo (2019) han demostrado que la cuestión de Dios es una cuestión tensamente abierta en la propia fenomenología de Husserl. Y es precisamente es por este hecho que autores como Henry pueden «rebelarse» ante el límite del aparecer intencional.

Como hemos visto en las páginas anteriores, la interpretación que Michel Henry hace de la obra de Heidegger, especialmente de *ST*, golpea tópicos esenciales de su primera filosofía. Ahora bien, el aspecto central en el cual Henry fija su crítica puede enunciarse, al modo de Grégori Jean (2015), en términos del descubrimiento de una temporalidad que rebasa un modelo como el heideggeriano, priorizador del éxtasis del futuro, y esto lo hace Henry de la mano de la pasividad original de la autoafección. Esta no se coloca en la perspectiva de lo visto, como el horizonte trascendental que, además, solo mira en una dirección —yo lo miro, pero se me niega la respuesta de su mirada—¹¹, sino en la perspectiva de lo invisible. Es por esto por lo que también puede decirse, como lo hace Jean-Luc Marion en *Figures de phénoménologie* (2012), que el planteamiento de Henry acarrea un rompimiento con los conceptos de horizonte y de ser, en el sentido de que descubre un plano del que estos surgen.

El compromiso entre ontología y fenomenología, que resulta fundacional para esa primera filosofía heideggeriana deviene, así, un asunto central para la revisión programática de su pensamiento de cara al siglo XXI. La razón principal de tal revisión emerge de un análisis del propio texto heideggeriano y de una ponderación de sus planteamientos, así como del seguimiento que el filósofo hace de los mismos. En este artículo ha aparecido, de la mano de la crítica de Henry, un argumento fenomenológico en contra de la cooriginariedad entre disposición afectiva y

¹¹ Dice Platón (*Alcibiades*, 132b-133a): «¿Has observado, entonces, que el rostro de quien mira fijamente a los ojos se deja ver como en un espejo en la mirada de quien lo enfrenta, y le llamamos precisamente *pupila* puesto que es como una imagen de quien mira al rostro?».

comprender. Este argumento surge de una confrontación en torno al planteamiento ontológico fundamental mismo y es por esto perfectamente distinguible de la deriva teológica del pensamiento henriniano.

Pero es que, además, vale la pena agregar que desde el punto de vista del peso que tienen en *ST*, la cooriginariedad entre estos existenciales no se reivindica en su pleno equilibrio. En *ST* existe una inclinación privilegiada hacia la comprensión de ser. De hecho, el *factum* que sostiene la obra es el *factum* de la comprensión óntica, ontológica y óntico-ontológica que prioriza el análisis del *Dasein* comprensor sobre el de cualquier otro ente o sobre cualquier otro modo de ser de este ente. Esta no solo es el hilo conductor de toda la obra (su punto de partida como pre-comprensión, su finalidad como interpretación acabada del sentido de ser), sino, a su vez, el patrón de medida para la aceptación o recusación de todo otro fenómeno que quiera ingresar en la atmósfera filosófica de la obra. En efecto, la tesis del horizonte de sentido es tan radical que inclusive las «catástrofes naturales», y todas las pequeñas catástrofes que pueblan la existencia e incluso reinauguran su relación con el mundo, son accesibles exclusivamente como sentido «aunque solo fuere como el abismo del sinsentido» (*ST*: 152/155). Así lo vimos a propósito de la afectividad: la obra le es hostil, en todo aquello que la afectividad no tenga de comprensión, como acertadamente advierte Henry. Esta observación y, sobre todo, la perspectiva hacia la que invita a pensar es verdaderamente fructífera para una lectura crítica de *ST* a la altura de la obra y de nuestros tiempos. La pregunta que queda abierta es, pues, la siguiente: ¿en qué medida todos aquellos fenómenos que desafían el horizonte de sentido, como la afectividad o la catástrofe, deben convocarse en lo que guardan en su fondo problemático para una discusión des-estructuradora y apropiadora de la obra?

La verdad es que reivindicar un papel prioritario para, por ejemplo, la disposición fundamental de la angustia, frente a la comprensión de ser, es sumamente difícil siguiendo el planteamiento de ese libro. Pero el máximo logro de dicho intento, siguiendo una perspectiva como la que está en juego, es precisamente eso, colocar la angustia al servicio de la pregunta por el ser y de la apertura del sentido en la clave de la comprensión de ser vista como horizonte trascendental sobre la cual instalar toda problemática filosófica.

Por lo tanto, la caracterización de la filosofía de Heidegger que hemos presentado en las páginas anteriores pone sobre la mesa la necesidad de ir más allá de los privilegios concedidos a un existencial, a la orientación trascendental de la filosofía o, inclusive, a un ente como el *Dasein*. Naturalmente, la afectividad, la comprensión de ser y el *Dasein* son algunas de las coordenadas que intervienen en el aparecer en cuanto tal, pero no las únicas ni necesariamente las privilegiadas.

Esto nos permite pensar en una filosofía más allá de los privilegios (como lo considera también Janicaud), la cual debería ser un planteamiento que busque reivindicar las diversas variables que intervienen en los problemas, mas no adherirse a una de ellas, en torno a la que se presume que deberían gravitar las demás. El privilegio del comprender sobre la afectividad que la crítica de Henry evidencia en el texto heideggeriano invita también a una revisión de su historia de la metafísica tradicional (y con ella) para advertir los motivos latentes, en ningún caso superficiales, que operan en el modelo explicativo de *ST*.

Bibliografía

- Barbaras, R. (2013), *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*. Madrid, Encuentro.
- Benoist, Jocelyn (1991), «Husserl au-delà de l'onto-théologie?», en *Les Études philosophiques*, n.º 4, pp. 433-458, <<https://www.jstor.org/stable/pdf/20848560.pdf>>, [03/01/2024].
- Canullo, Carla (2019), «Fenomenologías rebeldes. Reapertura de la cuestión de Dios en la fenomenología francesa», en *Aporía. Revista internacional de investigaciones filosóficas*. Segundo número especial, pp. 78-107.
- Gondek H.-D.; Tengelyi, L. et al. (2021), «La nueva fenomenología en Francia», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 103, pp. 89-118, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.103.140>>, [02/01/2024].
- Haar, Michel (1999), *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Heidegger, Martin (2009), *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta.
- Heidegger, Martin (2006), *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1996), *Einleitung in die Philosophie* (Otto Saame e Ina Saame-Speidel, eds.). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann [GA 27].
- Heidegger, Martin (1989), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SoS 1927) (Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ed.). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. Traducción española: Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Juan José García Norro, trad.). Madrid, Trotta, 2000. [GA 24].

- Heidegger, Martin (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Petra Jaeger, ed.). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. Traducción española: Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Jaime Aspiunza, trad.). Madrid, Alianza, 2007. [GA 20].
- Henry, Michel (2015), *La esencia de la manifestación*. Salamanca, Sígueme.
- Henry, Michel (2004), *Palabras de cristo*. Salamanca, Sígueme.
- Henry, Michel (2001), *Encarnación: una filosofía de la carne*. Salamanca, Sígueme.
- Henry, Michel (2001), *Yo soy la verdad*. Salamanca, Sígueme.
- Housset, Emmanuel (2010), *Husserl et l'idée de dieu*. Paris, Cerf.
- Janicaud, Dominique (2015), «Para el nuevo giro [Introducción a *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*]», en *Apeirón. Estudios de Filosofía*, n.º 3, pp. 277-285, <<https://www.apeironestudiosdefilosofia.com/numero3>>, {03/02/2024}.
- Janicaud, Dominique (2000), *Phenomenology and the «Theological Turn»*. New York, Fordham University Press.
- Janicaud, Dominique (1991), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris, Editions de l'éclat.
- Jean, G. (2015), *Force et Temps. Essai sur le «vitalisme phénoménologique» de Michel Henry*. Paris, Hermann.
- Kühn, R. (2016), *Wie das Leben spricht: Narrativität als radikale Lebensphänomenologie. Neuere Studien zu Michel Henry*. Freiburg, Springer.
- Lipsitz, M. (2003), «Afectividad y disposicionalidad. Michel Henry, lector de Heidegger», en *Diálogos*, vol. 82, pp. 205-223.
- Marion, J-L. (2012), *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris, Vrin.
- Marion, J-L. (2011), *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*. Buenos Aires, Prometeo.
- Marion, J-L. (1989), *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris, Épipiméthée.
- Mascaró, L. (2016), «El proyecto matemático de la naturaleza en la filosofía heideggeriana del período de Marburgo (1923-1927)», en *Tópicos*, n.º 50, pp. 95-122.
- Merleau-Ponty, M. (2010), *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, M. (1994), *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Planeta De Agostini.
- O'Sullivan, M. (2006), *Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belif*. Berna, Peter Lang.
- Platón (2013), *Alcibiades*. Santiago de Chile, Ediciones Tácitas.
- Pommier, E. (2017), «Donación de la vida y fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty/Henry)», en *Revista de Filosofía*, vol. 73, pp. 231-249, <<https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/47736>>, [02/02/2024].
- Porée, J. (1991), «Le temps du souffrir: remarques critiques sur la phénoménologie de Michel Henry», en *Archives de Philosophie*, vol. 54, n.º 2, pp. 213-240, <<https://www.jstor.org/stable/pdf/43039454.pdf>>, [03/02/2024].

