
El problema de la inmanencia en Michel Henry.

Una interpretación trascendental a partir del análisis de los sentimientos

*The Problem of Immanence in Michel Henry.
A transcendental reading based on his analysis of feelings*

MICAELA SZEFTTEL

Universidad de Buenos Aires
Instituto de Filosofía "Doctor Alejandro Korn"
C1406CQJ Buenos Aires (Argentina)
michaelaszefTEL@gmail.com
ORCID ID: 0000-0001-8852-8747

Abstract: Some scholars allege that Michel Henry's phenomenology of immanence threatens to undermine the singularity of the subject and the phenomenological evidence of the world. In this article I argue that such critiques must be qualified. To this end, I address Henry's analyses of feelings in order to show that his goal is not to reduce phenomenality to a premundane isolated core, but rather to describe the transcendental conditions whereby we are in fact affective beings in a necessarily emotionally attuned world.

Keywords: Michel Henry, immanence, feelings, transcendental.

Resumen: Algunos intérpretes sostienen que la fenomenología de la inmanencia de Michel Henry amenaza el carácter singular del sujeto y la evidencia fenomenológica del mundo. En este artículo se argumentará que esas críticas deben ser matizadas. Para ello se abordará el análisis henriano de los sentimientos y se demostrará que el objetivo de Henry no es reducir la fenomenalidad a un núcleo premundano, sino describir las condiciones trascendentales por las cuales somos seres afectivos en un mundo necesariamente tonalizado.

Palabras clave: Michel Henry, inmanencia, sentimientos, trascendental.

RECIBIDO: ABRIL DE 2020 / ACEPTADO: JULIO DE 2021

ISSN: 0066-5215 / DOI: 10.15581/009.55.2.005

Uno de los puntos de discordia más gravitantes en la recepción de la obra de Michel Henry es el énfasis que el autor pone en la inmanencia como estructura fundamental del aparecer. Ya sea para cuestionarlo, ya sea para refrendarlo, intérpretes provenientes de variadas perspectivas fenomenológicas se han enfrentado con las implicancias del planteamiento henriano: la autoafección inmanente se funda a sí misma y funda además la intencionalidad y el aparecer del mundo. El presente artículo propone una relectura de esta relación y, por lo tanto, es necesario repasar primero las interpretaciones críticas sobre ella, las cuales siguen fundamentalmente dos direcciones.

En primer lugar, se le señala a Henry que la reducción a la inmanencia y la declaración de la no intervención de la trascendencia en ella es de hecho imposible y que la revelación de la interioridad requiere siempre una cierta “distancia fenomenológica”. Por ejemplo, Renaud Barbaras considera, desde una perspectiva de corte merleauPontiano, que el vínculo entre el sujeto y el mundo es inquebrantable y que, por lo tanto, la donación a sí del sujeto ya comporta necesaria y efectivamente un paso por la exterioridad. Por lo tanto, en lugar de cuestionar el monismo ontológico, propone profundizarlo “no porque el sujeto estaría dado a sí mismo intencionalmente, a distancia, como Michel Henry lo pensaba, sino porque la venida a sí del sujeto en su ser subjetivo reposa sobre la apertura de la distancia del mundo y, en verdad, consiste en esta distancia”¹. En este mismo sentido, Lilian Alweiss asegura que si se aborda el Sí mismo en aislamiento, independientemente de la experiencia concreta del mundo, el resultado solo puede ser un “caparazón vacío”².

En segundo lugar, se le objeta al pensamiento henriano que, aun si se aceptara la absoluta autonomía y unidad de la esencia inmanente, se volvería imposible la salida de la subjetividad hacia la exterioridad, hacia el enfrentamiento de algo que no es ella misma. Bruce

1. R. BARBARAS, *Métaphysique du sentiment* (Éditions du Cerf, Paris, 2016) 198. En este caso, como en todos los casos en los que no se proporcione la referencia bibliográfica de una edición en español, la traducción es mía.
2. L. ALWEISS, *The Bifurcated Subject*, “International Journal of Philosophical Studies” 17/3 (2009) 415-434, 428.

Bégout, afirma que Henry hizo de la “diferencia fenomenológica entre el aparecer subjetivo y el mundano una diferencia propiamente ontológica”³, que da como única realidad a la vida subjetiva. En esta misma línea, Jeffrey Hanson afirma que Henry se acercó peligrosamente a otro tipo de monismo (opuesto al “monismo ontológico” que Henry critica⁴) al privilegiar la Parousía y su modo autoafectante de fenomenalidad y condenar los fenómenos mundanos a una pseudo-verdad⁵. Este punto se vuelve recurrente en la literatura sobre el tema, donde se llega a hablar de un “monismo inverso”, lo que significa que solo las experiencias inscriptas en el nivel de la inmanencia o de la carne son propiamente fenómenos⁶. Como contraparte, el mundo sería un concepto ilusorio, nihilizado o incluso demoníaco⁷. En definitiva, el planteamiento henriano llevaría a un idealismo subjetivo que responde, según Jean-François Lavigne, a la siguiente lógica:

[...] si la fundación de Henry del aparecer exterior y mundano en la inmanencia es verdad, entonces *toda trascendencia es immanente* [...] Como consecuencia de esta *homogeneidad ontológica* del mundo, como meramente apareciendo-como-trascendente, y la vida afectiva como la *única* forma de realidad, tendríamos un *idealismo subjetivo*⁸.

-
3. B. BÉGOUT, *Le sens du sensible. La question de la bylè dans la phénoménologie française*, “Études phénoménologiques” 39-40 (2004) 33-69, 49.
 4. Cf. M. HENRY, *La esencia de la manifestación* (Sígueme, Salamanca, 2015) 90, 367.
 5. Cf. J. HANSON, *Phenomenology and Eschatology in Michel Henry*, en N. DEROO, J. P. MANOUSSAKIS (eds.), *Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now* (Ashgate, Farnham/Burlington, 2009) 153-166, 163.
 6. Se pueden mencionar otros trabajos en donde se plantea la misma objeción. Georges Van Riet sostiene: “a pesar de que defiende una concepción dualista, parece que M. Henry no le hace justicia a la trascendencia y profesa más bien un monismo ontológico, inverso al que él combate”. G. VAN RIET, *Une nouvelle ontologie phénoménologique: La philosophie de Michel Henry*, “Revue philosophique de Louvain” 64 (1966) 436-457, 456. Por su parte, Emmanuel Falque, considera que Henry falla en poner en vinculación el cuerpo y la carne y que, por lo tanto, termina cayendo en un “monismo carnal”. Cf. E. FALQUE, *Y-a-t-il une chair sans corps?*, en P. CAPELLE (ed.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: Les derniers écrits de Michel Henry en débat* (Editions du Cerf, Paris, 2004) 95-133, 125.
 7. Cf. J. RIVERA, *The Contemplative Self After Michel Henry: a Phenomenological Theology* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2015) 68-75, 136.
 8. J.-F. LAVIGNE, *The Paradox and Limits of Michel Henry's Concept of Transcendence*,

También ha ingresado en el debate Jean-Luc Marion, sobre todo motivado por la necesidad de dar respuesta a la crítica que Henry le había dirigido años atrás en su texto *Quatre principes de la phénoménologie*⁹. Marion advierte en uno de sus últimos libros, *Retomando lo dado*, que Henry no fue capaz de reconducir el aparecer intencional de los objetos en el mundo a la autoafección que debería fundarlos. Propone, entonces, entender la autoafección (concepto que sí reivindica) a partir de la dinámica de la llamada, según la cual esta adviene fenomenalizándose ya siempre en la respuesta. No interviene propiamente una distancia intencional tal como lo pretende Henry, puesto que la llamada sin la respuesta carece de fenomenalidad hasta que la respuesta la ponga en escena. De esta manera, el “‘abrazo’ de la vida podría también extenderse a las figuras mundanas de la fenomenalidad y explicarlas como otras tantas variaciones, cada vez más distantes y por cierto progresivamente extáticas, de lo que él establece de entrada, pero no exclusivamente, como los desarrollos inmanentes de la donación originaria”¹⁰. Esto haría innecesario dividir la fenomenalidad en dos regiones distintas como lo hace Henry.

Desde una perspectiva más entusiasta, el reconocido fenomenólogo Dan Zahavi intenta conciliar la filosofía de Edmund Husserl con la de Henry, señalando que el último hace valiosos aportes para comprender la naturaleza de la automanifestación de la conciencia¹¹. Gabrielle Dufour-Kowaska defiende la postura henriana, insistiendo en que esta no instaura un dualismo ontológico, donde inmanencia y trascendencia se separan sin retorno, sino que la primera es interior a la segunda y la funda¹². Recientemente, Grégori Jean llevó ade-

“International Journal of Philosophical Studies” 17/3 (2009) 377-388, 381-382.

9. Cf. M. HENRY, *Quatre principes de la phénoménologie*, en *Phénoménologie de la vie*, vol. I: *De la phénoménologie* (Presses universitaires de France, Paris, 2003) 94-104.
10. J.-L. MARION, *Retomando lo dado* (UNSAM Edita, San Martín, Argentina, 2019) 64-65.
11. Cf. D. ZAHAVI, *Self-awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation* (Northwestern University Press, Evanston, IL, 1999) 87-90. Dicho brevemente, para Zahavi, la automanifestación inmanente henriana se acercaría bastante al modo en que Husserl había concebido la donación del flujo absoluto del tiempo en su sentido longitudinal.
12. Cf. G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry: passion et magnificence de la vie* (Beau-

lante quizás una de las lecturas más completas y polémicas sobre esta relación de fundación. Jean entiende la filosofía de Henry como un “vitalismo fenomenológico”, como la descripción fenomenológica del desarrollo teleológico de la fuerza de acción que *le es dada pasivamente* al individuo por la vida. En él, dice el autor, habita una paradoja, pues, al mismo tiempo que es preso de la pasividad, solo puede experimentar dicha fuerza de acción “sobrepasándose”, actuando y mostrándose en el mundo trascendente y dejando, simultáneamente, que este se muestre¹³. En conclusión, allí donde algunos intérpretes ven una deformación de la tarea fenomenológica, producto del debilitamiento de la máxima de la correlación intencional, otros ven un intento genuino por alcanzar los estratos más profundos de la manifestación y de la subjetividad.

La elucidación de tales estratos es tarea de la fenomenología entendida radicalmente, la cual, según Henry, exige que la subjetividad trascendental devenga efectivamente fenómeno y, por eso mismo, que se plantee la pregunta “por el modo en el que el poder trascendental, que da toda cosa, se da él mismo”¹⁴. En *Qu’est-ce que cela que nous appelons la vie?*, Henry reconoce y valora la especificidad de la fenomenología, en tanto es la única que dispone de los medios para afrontar los problemas últimos de la filosofía, pues ella evita (o debería evitar) la construcción lógica o dialéctica de la verdad y prioriza la búsqueda de las condiciones de la fenomenalidad. En otras palabras, la fenomenología no se contenta con decir, “es necesario que” (*il faut bien que*), sino que se apoya siempre en fenómenos experienciables, es decir, en una comprobación fenomenológica¹⁵. Pero es necesario resaltar que el tipo de comprobación fenomenológica y el tipo de experiencia que la posibilita tienen características propias que conviene repasar, aunque sea de manera breve.

chesne, Paris, 2003) 47.

13. Cf. G. JEAN, *Force et temps. Essai sur le “vitalisme phénoménologique” de Michel Henry* (Hermann, Paris, 2015) 55 y ss.

14. M. HENRY, *Fenomenología material* (Encuentro, Madrid, 2009) 65.

15. Cf. M. HENRY, *Qu’est-ce que cela que nous appelons la vie?*, en *Phénoménologie de la vie*, vol. I: *De la phénoménologie* (Presses universitaires de France, Paris, 2003) 50.

Es ya ampliamente conocida la preferencia de algunos fenomenólogos franceses por el término “*épreuve*”, el cual reemplazaría o, mejor dicho, fundaría lo que en general se entiende bajo la palabra francesa “*expérience*”. El verbo “*éprouver*”, que en el lenguaje cotidiano significa “hacer la prueba de” o “comprobar”, indica, en “lenguaje” fenomenológico, un tipo de vivencia que no puede ser entendida como una relación con la objetividad sino solo como la relación pasiva con lo estrictamente vivenciado¹⁶. En este sentido, hacer la prueba de algo, atestiguar lo vivido, significa hacer la experiencia interna de ello, experienciarlo, de manera tal que no participe ningún tipo de actividad intencional. Michel Henry claramente suscribe esto cuando, por ejemplo, en *Fenomenología material*, asegura que la subjetividad absoluta “se experiencia (*s’éprouve*) a sí misma y no es otra cosa que eso, el puro hecho de experienciarse (*s’éprouver*) a sí misma inmediatamente y sin distancia” y que ella no debe buscarse afuera —como lo habría hecho Husserl—, sino en el pathos interior¹⁷. Para Henry, tal experiencia no solo es la que se encuentra a la base de cualquier acto intencional sino también de la subjetividad misma, en tanto tal experienciarse no es atributo de una sustancia yocica predada sino que es el corazón de toda ipseidad,

-
16. Ver a propósito de esto: J.-L. MARION, *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Presses universitaires de France, Paris, 2010) 86-87. El término “*épreuve*” (prueba o ensayo) alude a una experiencia interna, la misma experiencia que expresan los términos “*Erlebnis*”, en alemán, “*lived experience*”, en inglés, o “vivencia”, en español. Cf. B. CASSIN (ed.), *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon* (Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2014) 279-280, 329-330. También vale la pena resaltar que el término alemán “*Erprobung*”, el cual posee un significado equivalente a “*épreuve*”, también fue resemantizado —fundamentalmente gracias al especialista en fenomenología francesa Rolf Kühn— y tiene actualmente un sentido similar a los términos fenomenológicos más clásicos de “*Erlebnis*” o de “*Erfahrung*”, este último entendido como “experiencia interna”. Cf. R. KÜHN, *Wie das Leben spricht: Narrativität als radikale Lebensphänomenologie. Neuere Studien zu Michel Henry*. *Phaenomenologica* 218 (Springer, Cham, 2016) 4, 8, 107.
17. M. HENRY, *Fenomenología material* cit., 212. Traducción modificada. Lo que se modifica aquí y en las enmiendas subsiguientes es la traducción del verbo “*éprouver*” por “experimentar”, prefiriendo siempre el neologismo “experienciar”. “Experimentar” se reserva para la traducción de “*experimenter*”, dado que tiene una connotación más próxima al universo de la actividad científica. También se podría traducir “*éprouver*” por “vivenciar”, pero, en el nivel de los sustantivos, hay otra palabra francesa para referirse a “vivencia”: “*vécu*”.

de todo Sí mismo: “lo que se siente a sí mismo, de manera que no es algo que se siente, sino el hecho mismo de sentirse a sí mismo [...] es el ser y la posibilidad del Sí mismo”¹⁸.

Partiendo de esta concepción de la subjetividad, este trabajo intenta esclarecer la relación entre inmanencia y trascendencia, abordando el debate a partir de una expresión privilegiada y particular de tal relación: el vínculo entre los sentimientos y el mundo. Como veremos, Henry plantea cierta incompatibilidad entre estas dimensiones, la cual funciona en dos sentidos: por un lado, el sentimiento como tal no se constituye gracias a la mención de un objeto y, por el otro, un sentimiento no puede ser percibido, es decir, no puede ser temáticamente aprehendido por la mirada intencional de la conciencia. En términos generales, procuraremos elucidar cómo deben ser entendidas las alusiones del filósofo a la prioridad de los sentimientos con respecto al mundo, lo cual contribuirá a una mejor comprensión de la tensión entre inmanencia y trascendencia y también al esclarecimiento de algunas confusiones en torno a esa tensión.

Así trazados los objetivos del presente artículo, este está organizado de la siguiente manera. En un primer momento, se establecerá el sentido preciso de los sentimientos en la obra henriana. Su cercanía con la noción de afectividad exige un pasaje por los conceptos y argumentos principales de la obra de 1963, *La esencia de la manifestación* (en adelante, *EM*). Se definirán las características de la afectividad y el vínculo de esta con los sentimientos, teniendo en consideración que la afectividad se despliega independientemente del aparecer ek-stático del mundo, pero también se manifiesta necesariamente como un sentimiento particular. En un segundo momento, se esclarecerá la relación de los sentimientos con el mundo, aludiendo para ello a las críticas que Henry dirige a otros pensadores de la tradición fenomenológica: Max Scheler y Edmund Husserl. En el tercer apartado, se precisará cómo entiende Henry la tarea trascendental de la fenomenología y de qué manera ella se vincula con la dimensión afectiva. Se demostrará que el particular discurso henriano sobre los sentimientos versa más sobre la naturaleza de

18. M. HENRY, *La esencia* cit., 442.

las condiciones de posibilidad de la aparición de un mundo siempre afectivamente tonalizado que sobre una dimensión absolutamente premundana. Lo mismo, argumentaremos en las conclusiones, se puede decir de la inmanencia en general: su elucidación muestra la posibilidad trascendental de que el ego se dé autoafectivamente a sí mismo y, con ello, que pueda dirigirse a lo trascendente.

1. ACERCA DEL DOBLE SENTIDO DE LA AFECTIVIDAD

En la sección IV de *EM*, titulada “Interpretación fenomenológica fundamental de la esencia originaria de la revelación como afectividad”, Henry toma como punto de partida la certeza de que la manifestación del fundamento de la revelación responde, de manera general, a la estructura de la inmanencia y que, además, tal estructura está definida ontológica y fenomenológicamente por la pasividad y por la autoafección, respectivamente¹⁹. Pero el modo en que Henry da con la estructura de la inmanencia (esto es, reconduciendo el aparecer del mundo o de la trascendencia a un núcleo originario premundano y, por lo tanto, invisible) le causa todavía cierta inquietud, puesto que la revelación de la esencia inmanente e invisible que se sustrae a la luz de la trascendencia parece simplemente resultar de la negación formal de este mundo que habitamos y de la manifestación que lo constituye²⁰. Henry se pregunta entonces: ¿puede lo invisible revelarse de algún modo? Esto es, ¿puede la esencia ser más que el residuo de una reducción arbitraria y especulativa? Ante ese interrogante, el autor sostiene que la autoafección, que había sido determinada de modo formal por la estructura de la inmanencia, alcanza su efectuación en la afectividad: “la afectividad es la esencia de la autoafección, su posibilidad no teórica ni especulativa sino concreta, la inmanencia misma captada ya no en la idealidad de su

19. A decir verdad, la distinción entre el plano ontológico y el fenomenológico solo tiene sentido en el marco de la discusión de Henry con la filosofía (principalmente con Heidegger y con el idealismo). Este artículo solo recoge tal distinción en aras a una claridad conceptual y analítica, pero siempre teniendo presente que la propuesta henriana intenta superar esa diferencia.

20. Cf. M. HENRY, *La esencia* cit., 435.

estructura sino en su efectuación fenomenológicamente indudable y cierta”²¹.

Entonces, en el plano metodológico-argumentativo, la afectividad es la efectuación fenomenológica de la autoafección. Pero, ¿qué es exactamente y a fin de cuentas la afectividad? En primer lugar, ella proporciona la estructura que permite todo tipo de afectión²² y, por lo tanto, todo fenómeno y toda representación en general²³. La afectividad es la naturaleza automanifestante de las vivencias, es decir, el hecho de que cada vivencia se siente a sí misma y es afectada, no por otra cosa, sino por ella misma, permitiendo de este modo que ella misma pueda aparecer. A diferencia de la heteroafección, la afectividad supone la falta de mediación entre el contenido y la condición de la afectión, entre lo que afecta y lo que es afectado. Por eso la afectividad lleva también el nombre de “sentirse-a-sí-mismo” o “sentimiento” a secas, entendiendo por este la experiencia pura y simple de sentirnos a nosotros mismos.

Ahora bien, mientras que la afectividad en sentido amplio es el mero sentirse a sí mismo, lo que se muestra en ella no puede ser, en virtud de su misma estructura inmanente, otra cosa que ella misma, pero ahora desde el punto de vista del contenido. En las palabras de Henry, “la realidad del sentimiento es coextensiva y consustancial a su revelación, como idéntica al contenido de ésta”²⁴; es decir: el “cómo” y el “qué” de la afectividad son idénticos. Este es, justamente, el segundo significado que tiene la afectividad, no ya como forma, sino como aquello que se siente en todas las vivencias afectivas, en los sentimientos, o, como también lo expresa Henry siguiendo a Heidegger, en las tonalidades afectivas (*Stimmungen*)²⁵.

21. M. HENRY, *La esencia* cit., 440. Repárese en que aquí, como en muchas otras ocasiones, el término “esencia” es empleado por Henry para designar la posibilidad fenomenológica concreta de un fenómeno cualquiera. No está entonces ligado a la concepción tradicional, según la cual la esencia es justamente aquello que es ontológicamente anterior a cualquier determinación particular.

22. Cf. M. HENRY, *La esencia* cit., 536.

23. Cf. M. HENRY, *La esencia* cit., 444, 507.

24. M. HENRY, *La esencia* cit., 527.

25. Henry traza una distinción entre sentimiento y tonalidad afectiva que no nos parece, en este contexto, tener demasiada relevancia: “El contenido particular de un sentimiento, la tonalidad afectiva propia que lo diferencia y aísla de cualquier

Los argumentos que ofrece Henry para poner la afectividad en relación con los fenómenos afectivos se vinculan con tres aspectos fundamentales: 1) la estructura fenomenológica de la afectividad; 2) la relación de la afectividad con la voluntad; y 3) el sufrir originario de la afectividad.

En primer lugar, los sentimientos se destacan del resto de las vivencias porque no sobrepasan en nada la afectividad, sino que la tienen a ella como fondo, haciendo la experiencia de ella sin interrupción. En el caso de las vivencias con un marcado carácter objetivante como la percepción, el recuerdo o la fantasía, el foco está puesto en aquello de lo cual la conciencia es conciencia y la afectividad funciona simplemente como el momento no temático de la automanifestación del acto intencional que eminente y constantemente se dirige hacia su objeto-tema. En el caso particular de las vivencias afectivas lo que se vivencia, según Henry, es la vivencia como tal, esto es, lo que se destaca de la vivencia es mi alegría, tristeza, aburrimiento, etc., mientras que el objeto intencionado es secundario. Se podría pensar que un acto objetivante también puede tomarse a sí mismo como tema y transformarse en el objeto de reflexión de una intención ulterior. Pero sería errado concluir de esto que la diferencia entre los sentimientos y otro tipo de vivencias es que aquellos son originariamente reflexivos, mientras que el resto de las vivencias solo lo son en segunda instancia; pues, de acuerdo con la concepción henriana, los sentimientos no son originariamente reflexivos y se sitúan por fuera del campo de la intencionalidad, incluso de la intencionalidad reflexiva. Por el contrario, su aparecer está garantizado por su automanifestación, en tanto los sentimientos están siempre atados a sí.

Este argumento desemboca en el segundo: las vivencias afectivas, así como la afectividad misma, se caracterizan por estar irremediabilmente sujetas a sí mismas y, en este sentido, pertenecen a la esfera de la más absoluta pasividad y son resistentes a los influjos

otro, nunca es lo que puede hacer de él el sentimiento de un yo" (M. HENRY, *La esencia* cit., 443). Más allá de la reflexión sobre la posibilidad de ser un sentimiento del yo, se deja entrever que, por ejemplo, lo que hace que el sentimiento del odio se sienta como odio es su particular tonalidad afectiva.

de los actos de la voluntad. Cuando Henry alude al sentimiento en términos generales, es decir, la afectividad, afirma que ella es incapaz de liberarse de sí, de ocupar algo así como una posición de repliegue; ella es el don que no puede ser rechazado o apartado²⁶. Del mismo modo, los sentimientos particulares tampoco pueden ser modificados, destruidos o rechazados²⁷. Esta apreciación parece apoyarse en el hecho de que la afectividad es el fundamento fenomenológico de todo querer y de toda acción y, por lo tanto, es indiferente a la voluntad. Del mismo modo, los análisis parcialmente críticos sobre Maine de Biran que Henry emprende a mediados de la década del cuarenta y que culminan con la publicación en 1965 de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, definen la pasividad como aquella dimensión en la cual surge el sentimiento originario del “yo puedo” del cuerpo subjetivo. Esta pasividad, de carácter ontológico, funda los fenómenos ópticos de la actividad, así como la receptividad sensible y afectiva²⁸. Lo importante es, en suma, que Henry entiende la relación entre pasividad y actividad, entre afectividad e intencionalidad, como una relación estrictamente unidireccional: la pasividad funda fenomenológicamente la actividad, mientras que esta jamás podría hacer aparecer ni determinar la pasividad. Esto significa que, por ejemplo, nunca lograríamos realmente observar un sentimiento — sin que este pierda su carácter vivencial— ni tener control sobre él.

En tercer lugar, según Henry, la afectividad se presenta concretamente, “con la fuerza de su fenomenalidad propia”²⁹, como la pasión de sí misma o, en los términos preferidos por Henry, como “sufrir”. Esto significa que la afectividad misma se revela como el sufrir que se vive en la impotencia que cada ser humano siente con respecto a sí, la imposibilidad de instaurar una distancia con respecto a sí mismo. Pero, a la vez, la impotencia del sentimiento es la condición para su potencia, pues, gracias a ella, el sentimiento está adherido a sí mismo y puede así gozar de sí. Se siente cierta

26. Cf. M. HENRY, *La esencia* cit., 451-452.

27. Cf. M. HENRY, *La esencia* cit., 621.

28. Cf. M. HENRY, *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (Sígueme, Salamanca, 2007). Capítulo 6: “Crítica del pensamiento de Maine de Biran: el problema de la pasividad”.

29. M. HENRY, *La esencia* cit., 446.

dulzura en la potencia del sentimiento, una “fuerza tranquila” que define el surgimiento y el devenir del sentimiento como tal, su revelación triunfante. Esto no significa que el sufrir y el gozar sean estados o afectos que el ego pueda alternativamente percibir, sino que conforman la estructura eidética de la afectividad en tanto tal; es el “sentirse” mismo el que se carga de sí mismo hasta el límite de lo tolerable, deviniendo en ese punto goce de sí. Ese hecho concreto de la vida no es una mera contingencia, sino que constituye esencialmente la existencia humana o, dicho de otro modo, es el lugar donde la vida se vuelve viva³⁰.

Los mencionados aspectos le otorgan a los sentimientos un sitio especial en el despliegue de la subjetividad y, a su vez, le permiten afirmar a Henry que la afectividad, a pesar de no expresarse en principio como tal o cual sentimiento, sino como un sentimiento de sí mismo, se realiza necesaria y concretamente como un sentimiento determinado. El pensador francés sostiene:

El sentimiento precisamente es siempre un sentimiento particular, y no en razón de una determinación extrínseca, de una determinación de la existencia afectiva a partir de la afección o de la acción, sino en razón de su esencia, como una consecuencia de la afectividad misma y de lo que ella es. Pues la afectividad es la autoafección, es el experienciarse a sí mismo interiormente, y *lo que se experiencia a sí mismo interiormente se experiencia necesariamente tal como es, como un contenido determinado (...)* El experienciarse a sí mismo interiormente proponiéndose necesariamente como una experiencia particular y concreta, es el sentimiento y, a la vez, lo que hace de él cada vez un sentimiento determinado³¹.

30. Cf. M. HENRY, *La esencia* cit., 449, 626. Por otra parte, que la afectividad funda ipseidades que son las propias de los seres humanos es una cuestión que Henry parece dar por sentado. Para una problematización de ese supuesto ver: M. LIP-SITZ, *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry* (Prometeo/UNGS, Buenos Aires, 2004) 103-104.

31. M. HENRY, *La esencia* cit., 624. Traducción modificada.

¿Qué significa aquí “determinado”, “particular” o “concreto”?
 ¿Puede con derecho afirmarse que un sentimiento logra determinarse a pesar de estar reducido a la más simple experiencia de sí?
 ¿No son siempre los sentimientos un sentimiento de algo, no de ellos mismos? Estas preguntas nos invitan a profundizar en el estatus preciso que le cabe a los sentimientos cuando estos son entendidos desde una perspectiva inmanente, la cual, sin embargo, confluye con una concepción trascendental de la afección del mundo.

2. MUNDO Y HORIZONTE EN LOS ANÁLISIS DE LOS SENTIMIENTOS PARTICULARES

A lo largo de la cuarta y última sección de *EM*, Henry se encarga de explicar cómo se determina el sentimiento y por qué tal determinación no proviene del mundo. A continuación se explicarán estos motivos para luego reparar en algunas concesiones que hace Henry al respecto, las cuales, se advertirá, nos permiten sostener una interpretación trascendental de la relación inmanencia-trascendencia.

En primer lugar, la determinación de un sentimiento, es decir, lo que hace que un sentimiento se sienta como alegría, tristeza o temor, no se deja explicar por el horizonte de mundanidad o por los objetos en el mundo. Esto resulta, a nuestro parecer, evidente: nada hay en los hechos del mundo, lanzados en la trascendencia y carentes por sí mismos de fenomenalidad, que pueda dar cuenta de la realidad de la tonalidad afectiva, que explique por qué los sentimientos se sienten como se sienten. Desde esa perspectiva, se trata de dimensiones absolutamente inconmensurables. Esto es lo que quiere decir Henry cuando sostiene que los objetos o valores en presencia de los cuales se produce el sentimiento “no tienen, en efecto, nada que ver con la positividad fenomenológica interna de cada sentimiento, no pueden, por tanto, delimitar su realidad ni servir para designarla”³².

El segundo argumento que le permite afirmar a Henry que la trascendencia está ausente de los sentimientos determinados es que en estos no hay una diferencia entre el contenido de la manifestación

32. M. HENRY, *La esencia* cit., 531.

y su condición, es decir, el sentimiento no es un contenido aprehendido por una intencionalidad, sino que él ya está dado de manera plena e irrecusable. Tomemos los ejemplos que proporciona el mismo Henry para explicitar este punto: el amor y el aburrimiento. Al respecto afirma que proposiciones como “yo siento en mí un gran amor” o “yo siento en mí un profundo aburrimiento” son totalmente equívocas, pues, en realidad, no hay una capacidad de sentir, independiente del amor o del aburrimiento, dispuesta para recibir estos estados, como si fueran contenidos independientes³³. Por el contrario, en la medida en que el sentimiento se define por el sentirse a sí mismo, no existe entre él y su captación ninguna distancia. Esto está en conexión con un fragmento ya citado en la sección anterior y que aquí continuamos:

La determinación ontológica de la realidad del sentimiento como coextensiva y consustancial a su revelación y como idéntica a su contenido, funda el carácter absoluto de esta realidad, la designa y la instituye como lo que, mostrándose en el aparecer que da de ella misma y agotándose en este aparecer [...] se pone y se afirma en la positividad de su ser fenomenológico irrecusable y desnudo, y no se deja discutir. El odio es el odio, el sufrimiento es el sufrimiento³⁴.

De este modo, Henry se opone al pensamiento de Max Scheler, quien, a pesar de otorgarle una dignidad propia a las vivencias afectivas, admite una heterogeneidad entre lo sentido y lo sintiente. El sentir o percibir sentimental (*das Fühlen*) capta por medio de una intencionalidad propia los estados sentimentales (*die Gefühlzustände*)³⁵. La estructura del sentir o percibir sentimental supone la posibilidad de estar en correspondencia o no con el contenido de esa percepción, lo cual indica una diferencia esencial entre ambos polos. Estas consideraciones conducen a una situación inaceptable para Henry:

33. Cf. M. HENRY, *La esencia* cit., 442.

34. M. HENRY, *La esencia* cit., 527.

35. Cf. M. SCHELER, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (Caparrós Editores, Madrid, 2001) 358-361.

“Una percepción afectiva determinada puede producirse, puede apuntar a un contenido determinado, por ejemplo, a un dolor, y no alcanzar este contenido; el dolor puede ser solamente un dolor que se mienta y no un dolor ‘real’”³⁶. Por eso afirma también el autor: “El sentimiento se siente, se experiencia, está dado a él mismo de manera que, en este estar-dado-a-sí-mismo que lo constituye, se aparece, no como dado, sino precisamente dado siempre ya a él mismo”³⁷.

Además, decir que el sentimiento se agota en su propio aparecer, como se lee en la anterior cita, implica sostener que las vivencias afectivas se dan en ausencia total de un horizonte. Los sentimientos no tienen caras adyacentes que puedan ser elucidadas o plenificadas para alcanzar una intuición más plena. Del mismo modo, la ausencia de escorzos hace que no haya lugar para la cancelación de una tesis correspondiente a su sentido, motivo por el cual Henry asegura la inexistencia de sentimientos falsos. La ilusión o el error provienen exclusivamente de la comprensión errónea que el pensamiento hace de la experiencia afectiva, y esto no porque la interpretación de un amor, de un odio o de cualquier otro sentimiento solo accidentalmente sea inadecuada, sino porque el sentimiento es *por principio* un abismo para el pensamiento y para el *logos* de la trascendencia³⁸.

En tercer lugar, la tensión entre los sentimientos y el mundo también se evidencia en el hecho de que los primeros no expresan ni se fundan en una extensión. Aquí la discusión versa puntualmente sobre los llamados sentimientos sensibles (*Gefühlsempfindungen*), el dolor y el placer corporales. Scheler y Husserl conciben los sentimientos sensibles como *hyle* y, por lo tanto, como vivencias

36. M. HENRY, *La esencia* cit., 548.

37. M. HENRY, *La esencia* cit., 448-449. Traducción modificada. Cabe aclarar que lo que en este fragmento aparece como “percepción afectiva” es el sentir o percibir sentimental al que se aludió arriba.

38. Cf. M. HENRY, *La esencia* cit., 540. Indudablemente, esta tesis es polémica y quizás también contradictoria porque básicamente implica que es imposible hablar de los sentimientos o señalarlos, algo que Henry hace recurrentemente. Por otra parte, si los sentimientos son en efecto la materia de la vida y esta funda toda la vida del ego, incluso la intencional, entonces resulta por lo menos llamativo que no se pueda aludir a ellos. Volveremos sobre este punto más adelante.

no-intencionales. A simple vista podría parecer que Henry no tendría nada que criticarles, pero, por el contrario, objeta los motivos por los cuales aquellos autores le quitan a tales sentimientos todo carácter intencional. Con respecto a Scheler, sostiene que cuando este asegura que el sentimiento sensible es un “estado” de una parte del cuerpo orgánico, extendiéndose sobre él³⁹, confunde dos niveles: el de la revelación original del sentimiento a él mismo y el nivel de la representación de este sentimiento como localizado en un espacio específico⁴⁰. Por su parte, Husserl también se refiere a los sentimientos sensibles en *Investigaciones lógicas*, diferenciándolos de los actos de sentimiento o sentimientos intencionales. En el § 15 de la Quinta Investigación Lógica, Husserl afirma que la sensación de dolor al quemarse, así como toda otra sensación, no es un acto y carece por sí misma de referencia objetiva, pero puede ser referida a un objeto cuando un acto intencional se apodera de ella y la interpreta. El punto fundamental de desacuerdo entre la comprensión husserliana de los sentimientos no-intencionales y la henriana radica justamente en esto: en la analogía que traza Husserl entre los sentimientos sensibles y los datos de sensación⁴¹. Para Henry, tal analogía es incorrecta, pues en el segundo caso —y no así en el primero— hay una cierta separación y una innegable dependencia con respecto al objeto: la sensación como contenido inmanente de la conciencia es, tal como lo presenta Husserl, un “contenido representante”, es decir, es el soporte para la aprehensión perceptiva de un objeto⁴². En el caso de los sentimientos, en cambio, ellos no anuncian otra cosa

39. Cf. M. SCHELER, *op. cit.*, 449 y ss.

40. Cf. M. HENRY, *La esencia cit.*, 576.

41. Seguimos en este punto a S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite* (Éditions du Cerf, Paris, 2005) 48-56. Laoureux discute directamente la interpretación de Rudolf Bernet sobre este punto. Este sugiere que Henry estaría más cerca de la descripción de los sentimientos no-intencionales que Husserl expone en *Investigaciones lógicas* que de la concepción de *Ideas I*, por ser la primera más sensible al carácter subjetivo y autoimpresional de los sentimientos y estar más alejada de una interpretación objetivista, la cual, según Bernet, solo se desarrolla posteriormente en la filosofía husserliana, comenzando en *Ideas I*. Cf. R. BERNET, *La vie du sujet. Recherches sur la interpretation de Husserl dans la phénoménologie* (Presses universitaires de France, Paris, 1994) 308 ss.

42. Cf. E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, vol. 2 (Alianza, Madrid, 2009) 508.

que su propio sentir. En este contexto, hay que tener en cuenta la distinción tajante que traza Henry entre la sensibilidad y la afectividad. Mientras que la primera mienta la capacidad de ser afectado por medio de un sentido, la segunda no está mediada por ningún sentido y, no puede de hecho, ser sentida. Por lo tanto, “hablar de un sentimiento sensible está en última instancia vacío de sentido, se propone al punto de vista ontológico como un absurdo”⁴³.

Pero en este contexto surge otro tipo de relación con el mundo que es necesario examinar y que nos permite revisar la amplitud del concepto de “determinación” con respecto a los sentimientos: ¿qué motiva el surgimiento de un sentimiento determinado en un momento puntual? O, dicho de otro modo, ¿a qué está referido un sentimiento cualquiera cuando efectivamente lo siento, lo identifico y puedo, si quisiera, comunicarlo? Para aclarar esta cuestión es necesario reparar en que hay dos tipos de sentimientos determinados que se vinculan con dos tipos de tonalidades: las tonalidades ontológicas y las tonalidades existenciales. Las primeras son el sufrimiento y la alegría que, a diferencia del sufrir y el gozar, son sentidas como sentimientos determinados, concretos, que precisamente surgen ante la carga insoportable que el sufrir ontológico impone y tienen como contenido este sufrir mismo. Por eso, sufrimiento y alegría no son despertados por una experiencia heteroafectante, sino que significan la efectuación de la afectividad como tal, constituyen un único contenido fenomenológico y, en consecuencia, son una unidad. Según Henry, “sufrimiento y alegría no son dos tonalidades preexistentes y separadas, que se basten a ellas mismas y que a continuación y vanamente trataríamos de reducir a la unidad, como, en ciertas filosofías, lo múltiple a lo uno”⁴⁴. El sufrimiento es alegría porque en él el sentimiento se conquista a sí mismo, la alegría es sufrimiento porque solo puede realizarse en la experiencia inquebrantable de sí. No hay entre sufrimiento y alegría una escisión real sino que se trata

43. M. HENRY, *La esencia* cit., 442.

44. M. HENRY, *La esencia* cit., 629. Henry ya había advertido en el §37 de *EM* que se puede hablar de dos tipos de unidad: una “unidad exterior del término aislado” y una “unidad que reúne”. Esta última es la que se refiere a la esencia y es asimismo la que conquista aquí la potencia del goce. Cf. M. HENRY, *La esencia* cit., 281.

de dos tonalidades originarias, estrechadas una contra la otra, en un pasaje continuo que Henry entiende como el “historial del ser”⁴⁵.

Por su parte, las tonalidades existenciales se fundan en las ontológicas. Así lo atestigua el siguiente fragmento:

Las diversas tonalidades de la existencia precisamente, las tonalidades existenciales, no son meros hechos inexplicables y contingentes; son posibles, tienen una estructura, una esencia, arraigan en la estructura del ser y en los modos fenomenológicos fundamentales a los que da lugar esta estructura y por los que ella se realiza: en el sufrimiento y en la alegría. *Todas las tonalidades posibles, todas las determinaciones afectivas en general son determinaciones de las tonalidades ontológicas fundamentales, de los modos del sufrimiento y de la alegría*⁴⁶.

El juego entre sufrimiento y alegría, lo que se denomina la “dicotomía de la afectividad” hace posible todas las tonalidades particulares que se distribuyen esencialmente según dos clases: las tonalidades “negativas” y las tonalidades “positivas”, las cuales “modalizan” la vida subjetiva⁴⁷. Por su parte, tonalidades como el aburrimiento y la indiferencia se presentan con una coloración “gris”, entendida como la neutralización de la oscilación primitiva de la afectividad.

Las tonalidades existenciales comparten con las ontológicas las características que se mencionaron arriba: su naturaleza íntima no puede nunca derivarse de la trascendencia y su revelación no se funda ni en un elemento sensible ni en un acto intencional, sino en la autoafección entendida como afectividad. Sin embargo, he aquí la

45. Cf. M. HENRY, *La esencia* cit., 628. Dicho pasaje es el núcleo de la única temporalidad que Henry considera posible y fenomenológicamente pensable: la temporalidad immanente. Cf. M. HENRY, *La barbarie* (Caparrós Editores, Madrid, 1996) 136. Por motivos de extensión no es posible desarrollar esta tesis aquí, pero la consideramos de vital importancia para comprender el “movimiento interno” de la ipseidad que cobra relevancia en la filosofía tardía de Henry. Véase F.-D. SEBBAH, *Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry et E. Lévinas lecteurs des Leçons sur la conscience interne du temps*, “Alter” 2 (1994) 245-259, 252.

46. M. HENRY, *La esencia* cit., 630.

47. Cf. M. HENRY, *La esencia* cit., 630-631.

concesión de Henry: las tonalidades existenciales se diferencian de las ontológicas en que aquellas sí refieren a cosas en el mundo o una “situación” y están motivadas existencialmente por ellas. Por eso, Henry no puede sino reconocer que, en la experiencia, la realidad del sentimiento depende del objeto en presencia del cual surge ese sentimiento⁴⁸, si bien, añade, esta relación no puede en absoluto asemejarse a una relación de causalidad real, como si se tratara de un nexo causal propio de los fenómenos de la naturaleza o de una relación “mágica”. Pero, entonces, ¿cómo se relaciona la inmanencia del sentimiento con la trascendencia del objeto? ¿Cómo tiene que ser pensada esa conexión entre las tonalidades ontológicas y las existenciales para que estas últimas puedan trabar una relación con el mundo? Para entender esto, Henry introduce la idea de una “doble determinación”⁴⁹: por un lado, la afectividad *funda* toda afección posible en general y, por otro lado, el objeto *motiva* el sentimiento que se refiere a tal objeto. Veamos los detalles de esta determinación doble.

Afirmar que la afectividad *funda* toda afección posible en general significa que ella es la condición de posibilidad de que toda cosa en el mundo pueda efectivamente ser recibida por la subjetividad y de que lo sea según la dicotomía afectiva alegría-sufrimiento. La afectividad hace posible la llegada de lo que llega y determina lo que sucede como afectivo, mientras que “conjuntamente” la intencionalidad constituye el objeto en presencia del cual se produce el sentimiento, es decir, el objeto que *motiva* el sentimiento⁵⁰. En otras palabras, el acto intencional mismo de constitución del objeto trascendente implica siempre el surgimiento de un sentimiento determinado existencial. Los actos de la conciencia ponente y objetivante también reciben así una fundación afectiva, en la medida en que para efectuarlos es preciso que estemos tonalizados de cierto modo:

La afectividad de la evidencia, por supuesto, no se añade a un juicio cuyo contenido y modo de posición seguirían, por otra

48. Cf. M. HENRY, *La esencia* cit., 533.

49. Cf. M. HENRY, *La esencia* cit., 465-466.

50. Cf. M. HENRY, *La esencia* cit., 534.

parte, estando inalterados— como una tonalidad monótona añadida aquí a él y de la que él otras veces estaría privado. Precisamente el vínculo de la afectividad y la representación no es un vínculo sintético y, como tal, contingente. Porque este vínculo es, por el contrario, un vínculo de fundación (...) ⁵¹.

Esta “doble determinación” encierra igualmente una marcada prioridad: el hecho de “que la afectividad constituye el fundamento de toda afección posible en general es precisamente *lo que funda y hace inteligible* la correlación que existe cada vez entre el sentimiento y el objeto en presencia del cual se produce” ⁵². Dicho de una manera sintética: “*los sentimientos que provocan las cosas son la conciencia de su constitución*” ⁵³. Es decir, si me dejo afectar por las cosas es porque ya la afectividad ontológica operó para hacer posible la llegada de lo afectante, constituyéndolo según la dicotomía afectiva: si el entorno me afecta es porque en el fondo de la subjetividad yace una estructura trascendental que funciona como condición de posibilidad de la receptividad del mundo.

En suma, en el mismo proceso en el que las múltiples excitaciones me afectan y yo me vuelvo hacia ellas, ya se prefigura una respuesta afectiva (en principio, básica) que hace a la aparición del objeto como “ya” tonalizado. Todo lo que de hecho nos conmueve debe poder conmovernos. Por eso es que Henry sostiene que toda explicación de un sentimiento ya lo presupone, ya surgió “en la esencia de la afección, en la esencia de la afectividad misma, como posibilidad pura permitida y prescrita por ella” ⁵⁴. Pero a pesar de que el sentimiento, pensado en su más pura posibilidad, no tiene ninguna relación con el objeto al cual, por medio de la constitución propia de los actos intencionales, refiere, Henry no puede sino reconocer que el sentimiento se determina existencialmente siempre como “sentimiento de”.

51. M. HENRY, *La esencia* cit., 461.

52. M. HENRY, *La esencia* cit., 536. El subrayado es nuestro.

53. M. HENRY, *La esencia* cit., 462.

54. M. HENRY, *La esencia* cit., 627.

3. PRECISIONES SOBRE LA EXPERIENCIA TRASCENDENTAL DE LOS SENTIMIENTOS

El análisis del sufrimiento y la alegría como afectos que definen ontológica y eidéticamente la subjetividad muestra que el objetivo de Henry es dar con los motivos estructurales por los cuales somos seres afectivos y nos vinculamos afectivamente con nuestra existencia, los otros y el mundo circundante. Pues, si la subjetividad no tuviese la forma que tiene, bien podría suceder que el mundo nos resulte indiferente, que ninguno de los elementos en él despierte nuestro interés o rechazo y que, por lo tanto, permanezcamos en la pasividad del “yo puedo”, sin ningún elemento que nos impulse al movimiento y a la acción. Así, cuando Henry analiza la afectividad de modo totalmente inmanente, su discurso versa más sobre las condiciones de posibilidad de la existencia subjetiva tal como efectivamente es, que sobre un aislamiento real del ego en su propia inmanencia o una puesta en duda del estatus fenomenológico del mundo. Esto es también patente en el § 8 de *EM*, en el cual el filósofo comenzaba a esbozar algunos aspectos de su programa filosófico. Allí afirma:

[...] la fenomenología es la ciencia de los fenómenos *en su realidad* (...) La reducción fenomenológica no pretende salvar determinados contenidos considerados como “ciertos”, mientras que otros quedarían desechados o suspendidos. *La realidad que ella extrae como fundamento irreducible no es un fenómeno privilegiado, sino la esencia omnipresente y universal de todo fenómeno como tal*⁵⁵.

Es esto, en definitiva, lo que exige la radicalización henriana de la máxima fenomenológica: considerar el modo de donación más originario de los fenómenos, no los fenómenos en sí. Es en este sentido que sostenemos que lo que revela una interpretación específicamente

55. M. HENRY, *La esencia* cit., 67. El subrayado es nuestro.

centrada en los sentimientos y su relación con los objetos es que la forma, sin lugar a duda, empecinadamente inmanentista de la filosofía henriana esconde un espíritu trascendental de una índole muy particular que se rige por la siguiente definición: “‘Trascendental’ no designa lo que subsiste tras esa huida de la realidad, en esa disolución de toda efectividad —es decir, una pura nada—, sino una región del ser perfectamente determinada y absolutamente concreta”⁵⁶, siendo, además, lo concreto no lo empírico, sino “la vida misma del ego como ego puro trascendental”⁵⁷. Lo trascendental, dice Henry en *Fenomenología material*, contiene la primera donación, aquella donación misteriosa que da la donación misma —mientras que la segunda donación muestra lo dado a la distancia, como algo trascendente—⁵⁸. Por eso, cuando se piensa la afectividad como la forma o estructura *a priori* de toda donación es necesario precisar que esa forma es posible y atestiguable en la autoafección, que la forma de la afectividad es “*el experimentarse a sí misma que la hace originalmente presente a ella misma y capaz de actuar*”⁵⁹.

La conjugación de esta concepción de lo trascendental con la profunda indagación de la afectividad que lleva adelante Henry nos permite afirmar que este intenta, entre otras cosas pero sobre todo, fundar aquella certeza ciertamente atendida por la fenomenología, pero no completamente fundada: que el mundo, como dice Husserl, no es un mero “mundo de cosas” sino también y de forma inmediata,

56. M. HENRY, *Filosofía y fenomenología* cit., 257. Esta ponderación de lo trascendental le valió a la filosofía henriana el mote de “empirismo trascendental” por parte de Sébastien Laoureux, quien entiende por “empirismo” no una postura que pone lo contingente y constituido como la fuente de todo saber, sino una que parte de la experiencia más pura e incondicionada, i. e. el sentimiento de sí. Cf. S. LAOUREUX, *op. cit.*, 91-99.

57. M. HENRY, *Notes préparatoires à L'essence de la manifestation: la subjectivité*, “Revue internationale Michel Henry” 3 (2012) 115, Ms A 5-2-2711.

58. Cf. M. HENRY, *Fenomenología material* cit., 57-58.

59. M. HENRY, *La esencia* cit., 486.

un mundo de valores y de bienes⁶⁰. Esto es claro en un texto de la misma época que *EM*, donde se puede leer:

Hay múltiples cosas en el mundo que suscitan nuestros sufrimientos y alegrías, pero sólo lo hacen porque sufrimiento y alegría son susceptibles de tomar forma en nosotros como posibilidades de nuestra vida misma y como modalidades fundamentales de su propia realización, esto es, de su efectuación fenomenológica⁶¹.

Varios años más tarde también afirma que: “tal evento, por dramático que sea, solo puede producir un sentimiento de sufrimiento en un ser susceptible de sufrir”⁶². Por lo tanto, en Henry encontramos más los lineamientos fundamentales para una fundamentación trascendental de los sentimientos que una descripción o una clasificación fenomenológica de ellos —sobre esta Henry se contenta con afirmar, por ejemplo, que “lo que hace que la alegría sea alegría es, por tanto, lo que hace que el odio sea odio”⁶³—. Huelga decir que tales condiciones de posibilidad no son derivadas sino que ellas arraigan en la forma misma de la ipseidad, en tanto esta emerge en la unidad del sufrir y el gozar y solo es fenomenológicamente efectiva gracias a ella.

También pudimos comprobar que el hecho de que la fenomenalidad de los sentimientos se corresponda con la estructura de la inmanencia no quiere decir que los sentimientos no tengan relación

60. Cf. E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura* (Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1949) 66 ss. El fragmento en el que se inscriben estas palabras de Husserl continúa del modo siguiente: “Sin necesidad de más, encuentro las cosas ante mí pertrechadas, así como con cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas y feas, gratas e ingratas, agraciadas y desgraciadas, agradables y desagradables, etc. (...) También estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos son inherentes *constitutivamente a los objetos que ‘están’ ‘abí delante’ en cuanto tales, vuélvame o no a ellos y a los objetos en general*”.

61. M. HENRY, *Qu’est-ce que cela que nous appelons la vie?* cit., 52.

62. M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, en *Auto-donation. Entretiens et conférences* (Beauchesne, París, 2004) 38.

63. M. HENRY, *La esencia* cit., 530.

con el mundo, sino que su esencia, el hecho de que los sentimientos se sienten a sí mismos de manera inmediata, sin horizonte, sin cumplimentación, sin posibilidad de falsedad y con la cualidad de cada caso, su tonalidad, no proviene de su relación con el mundo sino de su más originaria autodonación. La revelación del sentimiento, el sentir el sentimiento en su particularidad más concreta, solo puede tener lugar en la esfera de la pasividad no-intencional. Pero, a la vez, las tonalidades existenciales, motivadas por las cosas del mundo y como necesariamente presentes en la constitución de objetos, exceden la esfera de la pura afectividad inmanente. Entonces, cuando Henry afirma que la revelación del sentimiento y la manifestación del objeto se dan conjuntamente creemos que lo que quiere decir es que los sentimientos existenciales poseen esencialmente algo de lo cual ellos son sentimientos. Entre la pura inmanencia y la pura trascendencia hay un espacio de “transición” y es allí donde los sentimientos existenciales se despliegan, los cuales, si bien sentidos en la inmanencia, están referidos a aquello que constituyen y condicionan la aparición a la conciencia del horizonte del mundo, de un mundo compuesto de cosas que “nunca se nos dan más que revestidas de cualidades axiológicas”⁶⁴.

4. CONCLUSIONES

Pero, ¿qué significa todo esto para la relación más general entre inmanencia-trascendencia, vida-existencia, autoafección-heteroafección, invisibilidad-visibilidad?

Si tomamos el carácter trascendental de la afectividad henriana podemos deducir que lo que Henry quiere finalmente mostrar es que todo lo que sucede en el campo de la subjetividad tiene su razón de ser en la inmanencia, es decir, en “*lo trascendental en un sentido radical y autónomo*”⁶⁵. Tal campo de lo inmanente es, en contra de lo que reclaman autores como Barbaras y Alweiss, ontológica y

64. M. HENRY, *Yo soy la verdad. Para una fenomenología del cristianismo* (Sígueme, Salamanca, 2004) 50.

65. M. HENRY, *Fenomenología material* cit., 57.

fenomenológicamente posible por sí mismo, en tanto se da a sí mismo su contenido. Su determinación objetiva, por el contrario, proviene de la variada singularidad de cada experiencia vivida. Siguiendo la distinción trazada en *La esencia de la manifestación y Filosofía y fenomenología del cuerpo* entre la dimensión de la vida existencial y la dimensión de su fundación ontológica-fenomenológica, es fácil ver que Henry se concentra en la última⁶⁶. Mientras que la vida existencial contiene las formas intencionales de la conciencia, la dimensión de la fundación solo se ocupa de descifrar las características de la donación no intencional y originaria de la vida a sí misma. Las lecturas de la filosofía henriana deben procurar no confundir estos niveles. Por un lado, esto implica no pensar que la autosuficiencia de la inmanencia que se da a nivel trascendental se mantiene en la dimensión existencial de la vida. En el encuentro con las cosas del mundo, la inmanencia se da en su segunda aparición, es decir, por y en la intencionalidad, de modo que sería ilegítimo pretender que la ipseidad tenga allí la misma forma pura que en su primera aparición o que los sentimientos carezcan de referencia. Por otro lado, se debe atender a aquello que Henry nos recuerda cuando critica la perspectiva trascendental husserliana: nunca deducir las características de lo constituyente a partir de lo constituido⁶⁷, ni pretender alcanzar lo fundante con la luz de lo fundado. Si aceptamos que lo inmanente nunca puede ser alcanzado por la vía de la conciencia, entonces también hay que aceptar, como el mismo Henry lo asegura, que si dirigimos nuestra atención hacia un sentimiento se produce “una perturbación tan importante que no significa solamente una alteración de la tonalidad del sentimiento y la transformación de su naturaleza, sino su desvanecimiento y precisamente su desaparición”⁶⁸. Pero la evidencia fenomenológica en contra de tal tesis es atendible.

Jean-Michel Longneaux se detuvo en esta cuestión, tomando como punta de lanza lo que sucede en las experiencias del dolor físico⁶⁹. Concentrar nuestra atención en el dolor de pies que siento

66. Cf. M. HENRY, *Filosofía y fenomenología* cit., 283.

67. Cf. M. HENRY, *Fenomenología material* cit., 78-79; *La esencia* cit., 37, 120 ss.

68. M. HENRY, *La esencia* cit., 517.

69. Cf. J.-M. LONGNEAUX, *Michel Henry et la conscience de la vie affective*, “Cahiers

luego de una larga caminata por la ciudad no hace que mi dolor desaparezca, sino que incluso es posible que lo haga más intenso y preciso. Por ejemplo, puedo hacer más claro el dolor que antes era del pie en general y tomar conciencia de que en realidad es de uno de los dedos o el talón y puedo también identificar de qué tipo de incomodidad se trata (si tengo la zona raspada, irritada, comprimida, etc.). Dirigir nuestra atención a la tristeza que nos invade en cierto momento no conduce a un desvanecimiento de esta sino que, la mayor parte de las veces, la acrecienta y la profundiza. Si se entiende la vida inmanente y afectiva como la esencia omnipresente de todos los fenómenos, entonces resulta difícil de entender que ella, lo fundante, quede oculta bajo el despliegue de lo fundado. Este problema no puede dejar de ser advertido, pero la imposibilidad por parte de la conciencia intencional de dar con su suelo fenomenológico en su pureza, por más problemático que eso sea, no daña en nada la comprobación del carácter fundante de la inmanencia.

Por último, si bien en principio puede parecer acertado creer que la radicalidad de la reducción henriana supone también un debilitamiento de la evidencia fenomenológica del mundo, como lo señalan Bruce Bégout, Jean-François Lavigne y Jeffrey Hanson, entre otros, eso es refutado si tomamos en cuenta las reflexiones henrianas en torno a los sentimientos, las cuales muestran que ellos se dan conjuntamente con los objetos a los que refieren. Además, otras tantas declaraciones van en esa dirección, por ejemplo, la siguiente:

De la reducción radical a la inmanencia pura, no sólo es necesario decir que ella no olvida ni suprime nada sino también que únicamente gracias a ella, aquello que ha puesto entre paréntesis recibe sus propiedades particulares, mientras que el ver, la intuición, la evidencia dejadas a sí mismas no las explican en absoluto⁷⁰.

philosophiques” 126/3 (2011) 49-65.

70. M. HENRY, *Quatre principes de la phénoménologie* cit., 92.

Asimismo, en varias ocasiones Henry no arriesga una respuesta acerca del “por qué”⁷¹ del mundo, pero en absoluto lo transforma en una nada. Por el contrario, dice Henry:

[...] la fenomenología del mundo tiene su derecho propio. Hay en Husserl y en Heidegger extraordinarias descripciones de este mundo, pero su fenomenología es unilateral. Ahora bien, si no podemos ver la vida es porque la experimentamos. Yo trabajé tempranamente sobre otra región. Mi progreso fue descubrir una fenomenalidad que no es del orden de la exterioridad, pero que nos habita a pesar de que no podamos verla, una fenomenalidad invisible⁷².

En suma, la certeza y la donación evidente del mundo nunca fue un problema para Michel Henry, pues este no pretendió reducir la realidad del mundo a la realidad del ego, sino explicar por qué y de qué modo el mundo nos afecta. Se pudo demostrar que, en contra de lo que le critica Marion, Henry despliega una fenomenología trascendental de la afectividad, la cual encierra las condiciones de posibilidad de la aparición de la trascendencia, su “esencia omnipresente y universal”. El análisis centrado en los sentimientos contribuyó precisamente a mostrar esto y a evidenciar que el espíritu de la filosofía henriana está lejos de la idea de un encierro en la inmanencia y de lo que suele entenderse como un monismo ontológico inverso.

REFERENCIAS

- L. ALWEISS, *The Bifurcated Subject*, “International Journal of Philosophical Studies” 17/3 (2009) 415-434.
 R. BARBARAS, *Méthaphysique du sentiment* (Éditions du Cerf, Paris, 2016) 198-199.

71. En una entrevista, Henry declara: “Pero ¿por qué hay mundo? Lo ignoro. La fenomenología se contenta con describir”. M. HENRY, *Entretiens* (Sulliver, Paris, 2005) 115.

72. M. HENRY, *Entretiens* cit., 130.

- B. BÉGOUT, *Le sens du sensible. La question de la hylè dans la phénoménologie française*, “Études phénoménologiques” 39-40 (2004) 33-69.
- R. BERNET, *La vie du sujet. Recherches sur la interprétation de Husserl dans la phénoménologie* (Presses universitaires de France, Paris, 1994).
- B. CASSIN (ed.), *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon* (Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2014).
- G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry: passion et magnificence de la vie* (Beauchesne, Paris, 2003).
- E. FALQUE, *Y-a-t-il une chair sans corps?*, en P. CAPELLE (ed.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: Les derniers écrits de Michel Henry en débat* (Éditions du Cerf, Paris, 2004) 95-133.
- J. HANSON, *Phenomenology and Eschatology in Michel Henry*, en N. DE ROO, J. P. MANOUSSAKIS (eds.), *Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now* (Ashgate, Farnham/Burlington, 2009) 153-166.
- M. HENRY, *La barbarie* (Caparrós Editores, Madrid, 1996).
- M. HENRY, *Quatre principes de la phénoménologie*, en *Phénoménologie de la vie*, vol. I: *De la phénoménologie* (Presses universitaires de France, Paris, 2003).
- M. HENRY, *Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?*, en *Phénoménologie de la vie*, vol. I: *De la phénoménologie* (Presses universitaires de France, Paris, 2003).
- M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, en *Auto-donation. Entretiens et conférences* (Beauchesne, Paris, 2004).
- M. HENRY, *Yo soy la verdad. Para una fenomenología del cristianismo* (Sígueme, Salamanca, 2004).
- M. HENRY, *Entretiens* (Sulliver, Paris, 2005).
- M. HENRY, *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (Sígueme, Salamanca, 2007).
- M. HENRY, *Fenomenología material* (Encuentro, Madrid, 2009).
- M. HENRY, *Notes préparatoires à L'essence de la manifestation: la subjectivité*. “Revue internationale Michel Henry” 3 (2012).
- M. HENRY, *La esencia de la manifestación* (Sígueme, Salamanca, 2015).
- E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía*

- fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura* (Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1949).
- E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas* (Alianza, Madrid, 2009).
- G. JEAN, *Force et temps. Essai sur le “vitalisme phénoménologique” de Michel Henry* (Hermann, Paris, 2015).
- R. KÜHN, *Wie das Leben spricht: Narrativität als radikale Lebensphänomenologie. Neuere Studien zu Michel Henry*. *Phaenomenologica* 218 (Springer, Cham, 2016).
- S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite* (Éditions du Cerf, Paris, 2005).
- J.-F. LAVIGNE, *The Paradox and Limits of Michel Henry's Concept of Transcendence*, “International Journal of Philosophical Studies” 17/3 (2009) 377-388.
- M. LIPSITZ, *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry* (Prometeo/UNGS, Buenos Aires, 2004).
- J.-M. LONGNEAUX, *Michel Henry et la conscience de la vie affective*, “Cahiers philosophiques” 126/3 (2011) 49-65.
- J.-L. MARION, *Réduction et donation* (Presses universitaires de France, Paris, 2010).
- J.-L. MARION, *Retomando lo dado* (UNSAM Edita, San Martín, Argentina, 2019).
- J. RIVERA, *The Contemplative Self After Michel Henry: a Phenomenological Theology* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2015).
- M. SCHELER, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (Caparrós Editores, Madrid, 2001).
- F.-D. SEBBAH, *Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry et E. Lévinas lecteurs des Leçons sur la conscience interne du temps*, “Alter” 2 (1994) 245-259.
- G. VAN RIET, *Une nouvelle ontologie phénoménologique: La philosophie de Michel Henry*, “Revue philosophique de Louvain” 64 (1966) 436-457.
- D. ZAHAVI, *Self-awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation* (Northwestern University Press, Evanston, IL, 1999).

