

# **El lenguaje fenomenológico de la afectividad en Michel Henry: la reconstrucción de una gramática de la subjetividad "a flor de piel"\***

**The Phenomenological Language of Affectivity in Michel Henry:  
The Reconstruction of a Grammar of Subjectivity "on Edge"**

**JUAN SEBASTIÁN BALLÉN RODRÍGUEZ**  
Universidad Santo Tomás  
Colombia

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*  
Círculo Latinoamericano de Fenomenología  
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú  
2012 - pp. 115-147

---

\* El presente estudio forma parte de la investigación "La fenomenología de Michel Henry: hacia el encuentro de una filosofía de la subjetividad a 'flor de piel'".

La fenomenología en general se ha presentado en la historia del pensamiento como una propuesta filosófica innovadora, porque se ha atrevido a reconstruir un lenguaje de aquellos fenómenos de la subjetividad que la tradición metafísica y epistemológica no supo expresar. La fenomenología es entonces el lenguaje donde la filosofía describe las experiencias mundanas y fundamentales que atañen a la vida afectiva, sufriente, deseante, doliente y paciente. Una de las propuestas fenomenológicas a la que en este estudio se le prestará especial atención por el alto nivel de perplejidad que suscita, es la del filósofo francés Michel Henry (1922-2002). Analizaremos las relaciones que plantea el filósofo entre la ontología heideggeriana y los postulados epistémicos de la fenomenología husserliana. Luego, abordaremos las descripciones fenomenológicas hechas por Henry sobre el tema de la afectividad en su trabajo doctoral, el cual se publicó en un grueso volumen titulado *La esencia de la manifestación* (1960). Finalmente apreciaremos las derivaciones que se desprenden de los planteamientos fundamentales de esta fenomenología radical de la inmanencia afectiva en los estudios posteriores hechos por Henry sobre el sufrimiento y la vida anímica, tópicos que se condensan en su obra *Encarnación* (2000).

Phenomenology in general has presented itself in the history of thought as an innovative philosophical proposal, because it has dared to reconstruct a language of those subjective phenomena that the metaphysical and epistemological traditions failed to express. Phenomenology is thus the language where philosophy describes worldly and basic experiences that concern emotional, suffering, desiring, bereaving and patient life. One of the phenomenological proposals to which this study pays special attention is that of French philosopher Michel Henry (1922-2002), due to the deep perplexity it generates. We will analyze the relationships that this philosopher sets out between Heideggerian ontology and the epistemic postulates of Husserlian phenomenology. We will then deal with Henry's phenomenological descriptions of affectivity in his doctoral work, which was published in a thick volume entitled *The Essence of Manifestation* (1960). Finally, we will evaluate the consequences that derive from the main theses of this radical phenomenology of emotional immanence in Henry's later works on suffering and animated life, topics that are condensed in his work *Incarnation* (2000).

## § 1. Introducción

Como reza parte del título de una de las obras emblemáticas del filósofo de Munich, Max Scheler<sup>1</sup>, la lectura que proponemos hacer de cara a las investigaciones fenomenológicas que dedica Henry al asunto de la afectividad, trata acerca de una gramática de la afectividad. Pensar desde la fenomenología de Henry la gramática de la afectividad es una apuesta teórica que se propone decodificar el lenguaje de la "materialidad fenoménica" que constituye a una subjetividad que se afirma en la inmanencia de la experiencia del cuerpo. Así como Scheler llegó a formular que la codificación que hace la filosofía moral de las pasiones y los deberes ha de ser complementada por una primera reconstrucción del lenguaje de los sentimientos, las motivaciones y en general las emociones que sirven de móviles reales en las decisiones y los juicios de tipo moral, la propuesta fenomenológica de Henry sugiere que el análisis eidético de la conciencia trascendental, que forma parte de la gramática que construye la fenomenología husserliana, no es suficiente para descifrar, desde una ontología de la existencia humana, la eterna cuestión que la filosofía se ha planteado: ¿Qué es el ser del hombre? Tal pregunta se inscribe dentro de una renovada tradición metafísica que se inicia con Kierkegaard y es continuada por la fenomenología de Husserl bajo los diferentes matices que le imprimen Heidegger, Jaspers, Sartre, Camus y Marcel. Henry forma parte de una tradición fenomenológica que radicaliza el dilema de definir lo humano en relación con el ser y la nada, y que apela a los significados y los significantes que se condensan alrededor de una descripción fenomenológica acerca del lenguaje del cuerpo y de la afectividad. El análisis ontológico-fenomenológico da lugar a repensar

---

<sup>1</sup> Scheler, Max, *Gramática de los sentimientos: lo emocional como fundamento de la ética*, Barcelona: Crítica, 2003.

las maneras como la filosofía ha nombrado el mundo de la afectividad. Esto se plantea desde *La esencia de la manifestación* (1963), *opera prima* en la que se establecen los presupuestos fenomenológicos fundamentales de la afectividad, pasando por el estudio *Encarnación. Una filosofía de la carne* (2001), obra en la cual se ponen en juego los presupuestos fenomenológicos que gravitan alrededor del fenómeno teológico de la encarnación, y que tienen a la afectividad como fundamento de una experiencia radical de *l'etre-Soi*. A partir de estas obras pretendemos, en principio, dar cuenta del lenguaje fenomenológico que emplea Henry para entender, desde la inmanencia ontológica, la afectividad y su incidencia en la configuración de una subjetividad "a flor de piel" que tendrá eco en las investigaciones aplicadas a la fenomenología de la carne.

El presente ensayo pasará revista en primer lugar a los presupuestos fenomenológicos del filósofo francés Michel Henry. Para ese efecto recurrimos a dos de sus obras emblemáticas. Nos acercaremos en un primer momento a *L'essence de la manifestation*<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Las referencias que hacemos de esta obra provienen directamente de la versión francesa de la colección "Épiméthée", fundada por Jean Hyppolite y dirigida por Jean-Luc Marion. En particular hacemos alusión directa a la tercera edición del año 2003, que recoge las investigaciones en un grueso volumen. Para una descripción detallada de la obra filosófica de Michel Henry remitimos al lector a la página web <http://www.michelhenry.com/lessencedela.htm>. Cabe señalar que la presente obra comienza a escribirse en 1946, época en la cual llevaría el sugerente título de *Una fenomenología del ego*, para luego cambiar en 1961 de *La esencia de la revelación* a *La esencia de la manifestación*; dos años más tarde este último sería su nombre definitivo. La composición de *La esencia de la manifestación* estuvo marcada por dos acontecimientos decisivos: en primer lugar, el ingreso del joven filósofo a la Resistencia, en donde vivió de primera mano la experiencia originaria del "sentiment de soi". Experiencia que está atravesada paradójicamente por el peligro de una muerte inminente, pero al mismo tiempo por la solidaridad y fraternidad que pervive entre los combatientes en medio de las circunstancias adversas. Si bien esta categoría no tiene una traducción exacta al castellano, suele ser equiparada al *ego* o al Yo. Sin embargo, su riqueza filosófica va más allá del simple nombrar al sujeto de la primera persona del singular. A este respecto, Jean Greisch ("La condition non extatique de la subjectivité absolue et l'épreuve de soi", en: Henry, Michel, *Dossier dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq. L'Age d'Homme*, Lausanne: Suisse, 2009, pp. 174-185) sostiene que el peso ontológico del soy de Henry tiene que ver con el hecho de que "(...) la inmanencia radical de la vida, es al mismo tiempo una solicitud radical del absoluto (...)" (*ibid.*, p. 178). Una segunda experiencia en la composición de esta obra, es la estancia de Henry durante seis meses en la clandestinidad en la ciudad de Lyon. Allí el filósofo estudia el pensamiento místico teológico de Meister Eckhart, el existencialismo de corte cristiano de Kierkegaard, acompañado por las sugestivas lecturas de Kafka. Este triple acercamiento al problema del "sentiment de soi" desde la teología, la metafísica y la literatura, es aterrizado, desde las alturas especulativas en las que se hallaba, por lecturas más analíticas como la de la *Crítica de la razón pura* de Kant y en 1945 la del filósofo moderno no cartesiano Maine de Biran. De Biran es un pensador francés que le ofrece, por un lado, la oportunidad de entender el problema del "sentiment de soi" desde la inmanencia sensible, y, por el otro, le abre las puertas para encarar la problemática, que para la época se venía librando desde la fenomenología de Husserl, con las discusiones de los filósofos de la existencia como Martin Heidegger, Jean Paul Sartre y Gabriel Marcel. Sin lugar a dudas es la recepción del método fenomenológico de Husserl lo que está acompañando a Henry en sus investigaciones ontológicas acerca del *ego*, investigaciones que se condensan dentro de esta obra en particular. Es igualmente un tratado de filosofía que recupera la indagación iniciada en la modernidad por Descartes acerca de la condición ontológica del sujeto, pero al margen de los idealismos especulativos (Hegel) o de las catedrales conceptuales del criticismo trascendental (Kant). La fenomenología, en la línea de Husserl, y teniendo presente la crítica ontológica de Heidegger, es el instrumento que emplea Henry para resignificar el problema de la subjetividad desde la inmanencia que permite pensar el "ser del ego" y el conjunto de las modalidades fenoménicas que explican lo humano en relación directa con la vida y la afectividad.

De esta obra recogeremos los planteamientos acerca de la afectividad<sup>3</sup>. En un segundo momento revisaremos *Incarnation. Une philosophie de la chair*<sup>4</sup>, una de sus producciones filosóficas finales. Luego, a partir de esta obra retomaremos la crítica a la fenomenología trascendental y los presupuestos filosóficos de la fenomenología de la carne.

## § 2. La fundamentación ontológico-fenomenológica de la afectividad

Conviene señalar, para empezar, que la afección no se entiende aquí como una simple reacción sensible que pertenece al mundo de la *res extensa* o al conjunto de las impresiones sensibles del cuerpo. La afección no la produce *per se* la sensibilidad. Para nuestro filósofo, siguiendo de cerca el planteamiento de Heidegger según el cual "toda afección, es una manifestación por la cual se anuncia un estar ya donado"<sup>5</sup>, el estar-afectado es una condición ontológica que encuentra su fundamento en el mundo<sup>6</sup>. La relación producida a partir de la presión que ejerce el mundo sobre la afección se muestra bajo el modo<sup>7</sup> de la pasividad ontológica, condición de la experiencia en donde se sitúa el *estar<sup>8</sup>-en-la-realidad-del-mundo*. Las tres modalidades del tiempo (pasado, presente y futuro) están relacionadas con la afectividad, pues cobran sentido para una experiencia que las ha vivenciado, ya no bajo el aspecto del simple estar en el presente, sino en tanto que se prestan como momentos de la experiencia afectiva, los cuales se retienen en la memoria. En otras palabras, el tiempo cobra sentido cuando ha pasado por el tamiz de la afectividad<sup>9</sup>.

<sup>3</sup> Henry, Michel, "Section IV. Interprétation ontologique fondamentale de l'essence originaire de la révélation comme affectivité", en: *L'essence de la manifestation*, Paris: Presses universitaires de France, 2003, pp. 573-823.

<sup>4</sup> En este trabajo se emplea la traducción al castellano de Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz, de la colección Hermeneia (Sígueme, Salamanca) que dirige Miguel García-Baró.

<sup>5</sup> "(...) Toute affection, dit Heidegger, est une manifestation par laquelle s'annonce un étant déjà donné (...)" (Henry, Michel, "Section IV. Interprétation ontologique fondamentale de l'essence originaire de la révélation comme affectivité", p. 573).

<sup>6</sup> De diversos modos Henry está señalando que la afección nace de un lugar diferente al estado de ánimo interno del hombre. Para entender que la afección es una donación que se anuncia antes de que la conciencia la determine, Henry la explica a la manera de un "(...) surgimiento inmediato de una donación y, precisamente, su pre-donación pasiva de tal manera que se cumple anterior a toda operación de conciencia (...)" (*ibid.*, p. 574). Más adelante nos dirá que se trata de un *datum* (dato o hecho) anterior a la síntesis de la conciencia. De esta manera se entiende que la afección hace referencia a un mundo puro, sin intermediarios, en donde se instituye una forma vital de comunicación en relación con el ser de la naturaleza: "l'être de la nature" (*loc. cit.*).

<sup>7</sup> Como se verá en la investigación sobre la encarnación, las modalidades para la fenomenología de la vida son el conjunto de presentaciones que condensan experiencias impresionantes. Tales experiencias son las mismas del sufrimiento, el dolor, la alegría, etc.

<sup>8</sup> El participio presente del verbo ser o estar (*être*) es *étant*. Aunque su uso es literario, me atrevo a pensar que está expresando el movimiento que implica el estar.

<sup>9</sup> "Le monde est le milieu de l'affection, c'est lui, plutôt, qui nous affecte. La pression qu'exerce sur nous l'étant est en réalité celle du monde. C'est par celui-ci que nous sommes investis et la passivité de la conscience naturelle

El objeto que estudia esta ontología fenomenológica<sup>10</sup> es la afectión, o mejor la relación esencial entre el estar-afectado y el mundo. La afectión desborda el llano estar en el mundo, porque justamente es un síntoma concreto en el que se halla su relación con el mundo. La simple y llana condición existencial de estar en el mundo (*Dasein* heideggeriano) es apenas una forma ontológica vacía que no explica la manera como el mundo afecta al ánimo esencialmente. Para Henry, es el afecto mismo el contenido que explica su relación con el mundo. El descubrimiento del mundo interno no está en la exterioridad de la sensibilidad sino en la mismidad de la afectación. Para la fenomenología ontológica de la subjetividad, la esencia de la sensibilidad es la afectividad<sup>11</sup>.

Ahora bien, la afectión que se reconoce en su esencia, en tanto que implica el acto mismo de la afectividad, hace referencia al sentido interno<sup>12</sup>. Tal sentido, desde

à l'égard de l'excitant vers lequel il lui est loisible ultérieurement de se tourner d'une manière active, présuppose et cache la passivité ontologique de la conscience pure à l'égard de l'horizon tridimensionnel de temps qu'elle ne cesse de susciter et de subir. C'est pourquoi toute affection est en son essence une affection pure conformément à laquelle 'le sujet se trouve affecté en dehors de l'expérience', c'est-à-dire indépendamment de l'étant" (*ibid.*, pp. 574-575).

<sup>10</sup> Mario Lipsitz (cfr. "Ontología y fenomenología en Michel Henry", en: *Enfoques*, vol. XVII, n° 2 [2005]) plantea que en *La esencia de la manifestación* Henry combina la ontología de la existencia que inaugura Heidegger con la fenomenología de Husserl. Desde esta simbiosis, la propuesta de Henry va direccionada a proyectar una ontología fenomenológica que se propone estudiar aquellos fenómenos que dan cuenta de la presencia de lo indeterminado en la subjetividad y que no necesariamente forman parte de las regiones ya exploradas por la tradición metafísica como el ser, lo visible o la conciencia. Se trata de partir de un nuevo principio en la explicación de los asuntos humanos. De ahí que esta apuesta fenomenológica pueda reconocer el carácter ontológico de lo invisible y de la afectividad en sus diversas modalidades, modalidades que atañen al dolor, el sufrimiento y la pasión y que serán formas o modalidades que se estudian en la investigación que emprende Henry en la fenomenología de la carne. Para nuestro filósofo, la ontología no se ha abierto al mundo de las experiencias que atañen a la existencia de las modalidades afectivas, justamente porque la determinación que hacen diferentes filosofías de la ontología, bien sea desde la región del ser o de lo ente (como lo planteó el existencialismo con Heidegger a la cabeza), de la conciencia y la autonomía (como lo hizo el racionalismo y la filosofía trascendental kantiana) o de la libertad y la voluntad (como lo plantea el idealismo alemán y sus críticos Schopenhauer, Nietzsche y Feuerbach). Ninguno de ellos da cuenta de la presencia ontológica de los fenómenos en dimensiones que no sean diferentes a sus principios de explicación. Para Henry el estudio fenomenológico de la subjetividad no se ha llevado a cabo porque su investigación filosófica tradicional ha estado mediada por las diversas peticiones de principio o supuestos con las cuales se estructura la mirada metafísica del mundo. La ontología fenomenológica que guía las investigaciones en el *opus magnum* de Henry rompe una lanza a favor de un estudio de las estructuras fenoménicas que dan cuenta de la condición inmanente y no trascendental del sujeto. Una investigación reciente de Gabrielle Dufour-Kowalska ("L'immanence raison première et substance", en: Henry, Michel, *Dossier dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq. L'Age D'Homme*, pp. 163-173) confirma esta tesis. La discípula de Henry considera que en *La esencia de la manifestación* llegamos a un realismo fenomenológico (*L'immanence. Raison première et substance*) donde la subjetividad se entiende en relación con la inmanencia, que define el lugar de la experiencia humana desde la "auto-experiencia constitutiva de la substancia egológica" (cfr. *ibid.*, p. 166).

<sup>11</sup> "(...) l'essence s'affecte elle-même, le sens interne est encore compris comme la forme de toute auto sollicitation, comme l'acte dans lequel l'essence se propose à elle-même ce qu'elle intuitionne. Dans la structure d'un tel acte est incluse l'essence de la sensibilité" (Henry, Michel, "Section IV. Interprétation ontologique fondamentale de l'essence originare de la révélation comme affectivité", p. 575).

<sup>12</sup> No pasa desapercibido en este punto la discusión que está planteando Henry con el famoso apartado de la "Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento" de la *Crítica de la razón pura* de Kant. En esta investigación el filósofo de Königsberg señala la dificultad de determinar la relación o el enlace entre la

la tradición kantiana, se ha entendido como la capacidad que tiene el sujeto para alcanzar la auto-afección. Empero, el sentido interno que formula Henry se superpone al escepticismo kantiano, en el sentido de que el problema de la interioridad o de la "experiencia de sí" se plantea en los términos fenomenológicos de la tradición existencial iniciada por Kierkegaard y que Jaspers continúa<sup>13</sup>.

El *estar-ya afectado* no es una experiencia subjetiva a partir de la cual se deduzca un cierto orden temporal, una secuencialidad, una clasificación<sup>14</sup>. La afectividad, a partir del sentido interno, no se mide temporalmente desde las variables del antes o el después (como ocurre con la sensación del tiempo cuando es cuantificado en las manecillas del reloj), sino en el estar internamente en auto-afección, que se muestra somáticamente en experiencias sensibles que gravitan alrededor del placer o el dolor.

---

unidad lógica que buscan los conceptos puros del entendimiento y la multiplicidad que percibe la intuición del espacio-tiempo. El enlace entre las dos diferentes funciones que ejercen ambas facultades es "(...) la representación de la unidad sintética de lo múltiple" (B131/22). Pero tal representación no puede ser el mismo enlace que se da entre las categorías del entendimiento y la intuición del espacio tiempo. Sabemos que tal enlace es ya la unidad de la representación que se da en el concepto. Por lo tanto, la representación del enlace no es una unidad cuantitativa sino cualitativa (B131/9). Esta unidad cualitativa, que soportaría toda unidad de representación conceptual, está llamada a ser el "fundamento" (B131/10) de todos los juicios lógicos. La unidad es el mismo *ego cogito*: "El yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones" (B132/15). La unidad de la representación también se la conoce bajo el nombre de "apercepción originaria". Esta "unidad trascendental" es de dos clases: la objetiva, que reúne la multiplicidad en una intuición, y la subjetiva, que es propiamente "(...) una determinación del *sentido interno* a través de la cual se da empíricamente eso múltiple de la intuición con miras a tal enlace" (B140/15, *las cursivas son nuestras*). Mientras que el primer tipo es de naturaleza objetiva, ya que la afirmación del *ego* depende de condiciones de la sensibilidad producidas en el enlace entre la intuición del espacio-tiempo y el concepto del entendimiento, la segunda es accidental y da noticia del estado del ánimo del sujeto y que nuestro filósofo denomina como *sentido interno*. El origen del juicio objetivo tiene que ver con el enlace que se da entre la multiplicidad sensible y la unidad del concepto del entendimiento. Para abreviar, el mundo del sentido interno queda recludo en el ámbito de los estados de ánimo subjetivos, de las impresiones y en general de la sensación de gusto. Henry plantea que la sensibilidad, la afectividad y en general las experiencias inmediatas de la corporeidad pertenecen al mundo del sentido interno. Las experiencias subjetivas, que dan noticia de la auto-afección, desde la perspectiva fenomenológica no son silencios ni patologías incommunicables, sino experiencias mundano-vitales de apertura a nuevas proyecciones del sentido, donde se pone de manifiesto una subjetividad que se experimenta a sí misma. Sin embargo, el talante gnoseológico del uso que hace Kant del *sentido interno*, reduce al mundo de las afecciones a la equivocidad de las inclinaciones subjetivas. Tal planteamiento contrasta con las posturas existenciales de un Kierkegaard, y que Henry retoma en *La esencia de la manifestación*. Efectivamente, para el "caballero de la fe" la "experiencia de sí" no permanece en la indefinición del ser-subjetivo, sino que constituye plenamente la realidad espiritual del hombre, descrita a partir de la experiencia religiosa padecida por el cristiano con la desesperación (cfr. Kierkegaard, Sören, *Tratado de la desesperación*, traducción de Carlos Liacho, Buenos Aires: Quadrata, 2005, p. 18). Como lo señala Raúl Ballbé ("L'épreuve de soi", en: Henry, Michel, *Dossier dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq. L'Age d'Homme*, pp. 371-381) en su estudio "L'épreuve de soi", Henry plantea la "experiencia de sí" desde la perspectiva existencial. En esta dirección, Jaspers en *Psychologie der Weltanschauungen* reconoce que la "experiencia de sí" se constituye en el disfrutar o en el sufrir, modalidades de la auto-afección, en donde el ser del sujeto no puede escapar a vivencias límite. La cuestión que encara Henry, tomando la lectura que hace Jaspers, consiste en describir aquellas realidades no empíricas de la trascendencia, donde se pone de manifiesto la radicalidad absoluta de la vida, determinando los matices de la experiencia de sí (p. 371).

<sup>13</sup> Cfr. *loc. cit.*

<sup>14</sup> Cfr. Henry, Michel, "Section IV. Interprétation ontologique fondamentale de l'essence originaire de la révélation comme affectivité", p. 576.

El reducto de la experiencia somática afectada no tiene como fundamento antropológico el "yo pienso" que acompaña toda representación, sino el "yo soy", que acompaña a toda experiencia que se revela como el límite de las experiencias humanas que gravitan en torno a la vida y la muerte:

La estructura de la auto-afección ha sido explicada y comprendida como inmanencia. En esta reside la posibilidad absolutamente fundamental para la esencia, y constituyente, de afectarse sin la mediación del sentido que designa siempre la afección por algo extraño, la posibilidad para ella de afectarse a sí misma, de suerte que el contenido de su afección es, como contenido inmanente, constituido por ella y por su propia realidad<sup>15</sup>.

Detrás del sentido interno no se identifican las estructuras *a priori* de toda experiencia posible, como en su momento lo planteara Kant en la *Crítica de la razón pura* o Husserl en *Ideas*. Sus propiedades fenomenológicas son otras diferentes a las que se describen en el plano ideal o de la pura abstracción trascendental<sup>16</sup>. La esencia de la sensibilidad no presupone un ejercicio de suplantación de la inmanencia que se experimenta en la afectividad, por mediación de un segundo mundo que, a partir del análisis eidético, determina las esencias que se descubren en las impresiones sensibles. El sentido de la esencia de la afectividad se define ontológicamente como una experiencia del "sí mismo" que implica la descripción del ser del sujeto, sin establecer intermediarios eidéticos<sup>17</sup>. Nuestro filósofo plantea enfáticamente que

la afectividad es la esencia de la auto-afección, su posibilidad no teórica o especulativa sino concreta, la inmanencia misma captada ya no en la idealidad de sus estructuras, sino en su efectuación fenomenológica indubitable y cierta; ella es la manera en que la esencia se recibe, se siente a sí misma, de tal manera que el "sentirse" como el "sentirse a sí mismo" presupuesto por la esencia y constituyéndola, se descubre en ella, en la afectividad, como el sentirse a sí mismo afectivo, a saber, precisamente como sentimiento<sup>18</sup>.

La última realidad fenomenológica de la afectividad es la experiencia subjetiva que implica el "sentirse a sí mismo". La subjetividad se define en función de la experiencia que hace de sí mismo el *ego* en el estar afectado por el sentimiento y no por algo diferente, por ejemplo, por una representación de la conciencia, que es el postulado racionalista por excelencia.

Henry establece que la sensibilidad es el poder de sentir cualquier cosa. Es un estar afectado por algo externo que es reconocido por el sentido interno. La afectividad

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 577.

<sup>16</sup> *Cfr. loc. cit.*

<sup>17</sup> *Cfr. loc. cit.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 578.

va más allá del recibir de manera sensible la impresión de un objeto y es directamente el poder de "sentirse a sí mismo". Es el sentimiento de sí lo que constituye y define a la afectividad<sup>19</sup>. Ahora bien, esta diferencia tiene unas implicancias fenomenológicas muy poderosas. Advierte el filósofo francés que habitualmente se tiende a confundir sensibilidad con afectividad. Pero lo cierto es que son estructuras heterogéneas. Pues es muy diferente percibir en la sensibilidad la cuadratura de un objeto, a que este mismo pueda despertar el sentimiento de sí que caracteriza a la afectividad. Desde estos presupuestos, no se lee la experiencia sensible como si se tratara de un testimonio de la auto-afección que acaece en el sentido interno. Mientras que el contenido de la experiencia sensible es identificable y definible, ya que pertenece al mundo empírico, el de la afectividad es completamente desconocido e indefinible. El "sentimiento de sí" no puede ser percibido empíricamente. Como lo planteara Kant en la *Crítica de la razón pura*, la sensibilidad es un elemento determinante en su enlace con la facultad de los conceptos. Su lugar es el de las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo de las cosas. Todo lo contrario es lo que ocurre con la afectividad, pues el sentimiento no puede ser determinado empíricamente. Expresiones como "en mi interior siento un gran amor" o "la angustia es una presión enorme sobre mi pecho", no pueden ser determinados empíricamente o reducidos a la pura sensibilidad del espacio tiempo, pues cobijan un mundo interior muy particular. De ahí que las formas propias del sentimiento como el amor o la angustia se presenten bajo el aspecto del "(...) sentimiento mismo que se recibe y se experimenta a sí mismo, de tal manera que esta capacidad de recibir, de experimentarse a sí mismo, de ser afectado por el soy, constituye precisamente lo que hay de afectividad en él, es aquello que hace de él un sentimiento"<sup>20</sup>.

Dado que el "sentimiento de sí" no es una experiencia sensible del mundo, entonces cabe la siguiente pregunta: ¿cómo reconocerla en la esfera subjetiva del sentimiento, si allí se encuentra sujeta al mundo equívoco del sentido interno? Para Henry la afectividad constituye su propia realidad fenoménica, es ella misma la unión entre lo que es motivo de afección (objeto o persona) y la afectividad misma. A partir de la simbiosis entre el fenómeno y la experiencia se realiza la modalidad antropológica del *Yo soy (Soi)*, que acompaña toda impresión afectiva. Tal identificación del yo, que se da previamente a cualquier acto de determinación conceptual o de la sensibilidad, es propiamente "la interioridad radical": "La affectivité est l'essence de l'ipséité"<sup>21</sup>. Las modalidades que advienen a la afectividad, entendida esta última como *ipseidad* (sentimiento de sí), son revelaciones fundamentales o manifestaciones de su ser, y se relacionan con las experiencias del odio, la beatitud, la desesperación, la tristeza o el amor. La especificidad de estas determinaciones del sentimiento estriba en la posibilidad de

---

<sup>19</sup> Cfr. *loc. cit.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 580.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 581.

ser auténticas revelaciones del *yo soy* (*Soi*) que hacen patente la realidad subjetiva de la experiencia afectiva. Tales modalidades hacen presente al "sentimiento de sí", siendo al mismo tiempo su contenido y su esencia<sup>22</sup>.

Cuando la psicología describe la patología de las modalidades propias del "sentimiento de sí" las convierte en "estados psíquicos", de tal manera que las exterioriza del fundamento ontológico (que tiene que ver con el problema del ser del soy) bajo el pretexto de ser representaciones de la conciencia. Un procedimiento similar es el que practica el análisis eidético de la conciencia. El modo de proceder de la psicología racional, y, en general, sus formas derivadas como el idealismo trascendental o el asociacionismo empírico, incurren en antinomias y contradicciones lógicas. Por ello el filósofo francés considera que el fondo común del cual parte toda manifestación de la conciencia es la *ipseidad* o la experiencia que da cuenta de la esencia del "sentimiento de sí": "La ipseidad de la esencia, su auto-afección en la inmanencia de la afectividad pura, es el ser-soy, del sujeto como Soy afectivo y concreto, el Soy original de la afección que como tal hace posible toda afección (...), de tal manera que su ser no es el sujeto lógico (...)"<sup>23</sup>.

Lo que omiten los análisis psicológicos de la conciencia es el hecho fenoménico de que la constitución ontológica del *ser-Soy* pone al descubierto el problema de la identidad del yo. Identidad que Henry lee a la luz de la relación entre lo que afecta (fenómeno) y la experiencia de la afección o su manifestación (afectividad). Ambos momentos reconstruyen la "inmanencia radical" que caracteriza al *Soy* de la ipseidad<sup>24</sup>.

### § 3. Pasividad e inmanencia en la configuración fenomenológica de la afectividad

La estructura interna de la inmanencia es descrita en *La esencia de la manifestación* como pasividad. En la pasividad, el ser del *Soy* está ligado al estado de ánimo del sujeto. Bajo la afectación del estado de ánimo se tiene noticia del ser que se revela de primera mano a través de la condición afectiva del *Soy*. Henry denomina a la relación entre la pasividad y la afectación que se desatan en el *Soy* "pasividad ontológica original"<sup>25</sup>. La realización de esta pasividad no se da en el plano de la proyección ideal sino en la misma inmanencia, en la cual se muestra la condición subjetiva del soy respecto de su afectación: "(...) no es una abstracción, es la experiencia del soy del ser que como experiencia adecuada –valga decir que la adecuación tiene que ver con la correspondencia entre sujeto y objeto–, como auto-revelación del ser en él mismo y tal como lo es él, lo constituye (...)"<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, p. 582.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 584.

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, p. 585.

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, p. 585.

<sup>26</sup> *Loc. cit.*

Corresponde a la experiencia fenoménica de la pasividad el modo de la pasión:

*(La experiencia del soy del ser como originariamente pasivo en consideración al afecto del soy es su pasión. Ella constituye el prototipo y la esencia de toda pasión posible en general. Toda pasión es como tal la pasión del ser, encuentra en él su fundamento y la constituye. La esencia de la pasión en este momento reside en la afectividad. La afectividad es la revelación del ser tal cual se revela a él mismo en su pasividad original hacia la consideración del soy, en su pasión (...)<sup>27</sup>.*

La pasión como sustrato de la experiencia originaria de la pasividad, posee un significado concreto y consiste básicamente en la tesis de que el sentimiento que forma parte del mundo de la afectividad, es en principio pasividad. La pasividad que da cuenta de la afectación del soy es una experiencia que se erige libremente. La declaración de la libertad del ánimo, de sus múltiples maneras de percibirse a sí mismo en la diversidad de las afectaciones pasivas, explica la identidad que conquista la subjetividad a partir de la relación inmediata que se da con el sentimiento experimentado por el ser-Soy (*ipseidad*):

Estar librado a sí mismo irremediablemente para ser lo que se es, esto quiere decir, esto no puede sino querer decir, experimentarse a sí mismo, padecer su ser propio, hacer la experiencia de sí en un padecer más fuerte que toda libertad, que todo poder de escapar de sí o de arrebatación, sentirse a sí mismo tal como uno es en la identidad absoluta del sentirse y de lo que él siente, en la identidad consigo del sentimiento. Es la pasividad original del ser en relación consigo en el sentirse a sí mismo idéntico como tal a la esencia del sentimiento, es el ser interior de este y su afectividad fenomenológica que expresa en general el concepto de la pasión (...)<sup>28</sup>.

La pasión es la identidad entre el soy que experimenta el ser y el sentimiento mismo. Toda pasión se presenta como una revelación fenoménica del soy que se encuentra afectado, perturbado. Además, esta experiencia del soy en el sentimiento mismo se caracteriza por ser vivenciado en la inmediatez del ahora. Este "déjà" de la pasión señala el ser donado en el ahora y previamente al ser mismo del soy. Es en el ahora que acontece en la pura inmediatez de la experiencia *pática*, el lugar donde acaece la experiencia del soy mismo<sup>29</sup>. La primera determinación de esta experiencia de la pasividad en el ahora es el sufrimiento, que, para nuestro filósofo, es un elemento constitutivo de la esencia de la afectividad<sup>30</sup>. El sufrimiento no es un obstáculo que

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 586.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 588.

<sup>29</sup> *Cfr. ibid.*, p. 591.

<sup>30</sup> *Cfr. loc. cit.*

impide visualizar la afectividad; más bien se presenta como su extensión, que en su mostración fenoménica transparente a la conciencia. El sufrimiento es la vitrina donde se cristaliza la vida interior del soy. Por ello Henry sostiene que en el sufrimiento el soy es desbordado más allá de sí mismo, de tal manera que su manifestación se convierte en la esencia de la afectividad<sup>31</sup>.

Empero, la relación entre la afectividad y la pasividad no solamente confirma la inmanencia del ser-Soy. Pues irremediamente este vínculo fenoménico de la subjetividad encarnada en el padecer reconoce la imposibilidad que tiene el sentimiento para decidir, rechazar o siquiera aceptar la condición de padecimiento que desata el sufrimiento mismo. Por ello el fenomenólogo sostiene de manera lapidaria que "(...) en el sufrimiento se anuncia, como idéntica a su esencia, la impotencia del sentimiento (...)"<sup>32</sup>. Impotencia que alude a la imposibilidad de determinar desde el pensamiento el hecho fenoménico que se origina en el sufrimiento. Del mismo modo, lo que produce el sufrimiento es inmodificable y no se puede suprimir. De ahí que Henry sostenga que los motivos que hacen posible la existencia del sentimiento (ya sea en la amargura que desata el sufrimiento o la alegría del disfrutar) no los pueda determinar el sujeto a la manera de una imposición del ánimo, sino que al contrario, el sentimiento mismo se impone al *ego* que busca la autodeterminación<sup>33</sup>. Si el sentimiento que viene al soy lo invade de tal manera que le es imposible huir de él, entonces lo que caracteriza a la afectividad en tanto que pasividad en el sufrir y en el disfrutar es la receptividad. Henry define a la pasividad como: "(...) la afectividad del ser donado. En ella, en su pasividad original desde la consideración del soy, el sentimiento se adueña de su contenido, lo experimenta, se experimenta él mismo, hace la experiencia de sí mismo (...)"<sup>34</sup>.

Pero si bien está impotencia es el recogimiento del sentimiento más allá de su determinación o de su posible huida, el filósofo francés distingue igualmente el sentimiento en tanto que potencia. La potencia del sentimiento tiene que ver con el ser que "es-tomado-para sí mismo" ("*être-saisi-par-soi*"<sup>35</sup>). La potencia del sentimiento es la revelación del sí mismo o mejor del soy que experimenta el ser para sí: "La potencia del sentimiento es el sentimiento mismo, el sentir como tal en su esencia, como sentirse a sí mismo, tal y como se consume en su posibilidad afectiva, como en el sufrir (...)"<sup>36</sup>.

La impotencia y la potencia son dos caras de una misma moneda. Para Henry en las dos variables el sentimiento se define en función de la identidad que conquista el ser que finalmente está sujeto a esta doble posibilidad, la cual, finalmente, se reúne en

---

<sup>31</sup> *Cfr. loc. cit.*

<sup>32</sup> *Loc. cit.*

<sup>33</sup> *Cfr. loc. cit.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 593.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 594.

<sup>36</sup> *Loc. cit.*

una misma realidad fenoménica: el ser afectivo que desata el sentimiento y que define la unidad ontológica de la subjetividad<sup>37</sup>. Con esta doble situación nuestro autor sugiere que la afectividad no se define en función de la lucha entre ambos dominios, sino que se reúne a partir de una tercera relación donde se manifiesta la

(...) pasividad absoluta del sufrir, en donde el sentimiento se consume bajo una cierta dulzura. La dulzura del sentimiento es su fuerza tranquilizadora, la venida silenciosa de lo que viene de suyo con el soy que padece. (...) Una tal dulzura donde el ser viene a él sin esfuerzo se padece en la pasividad del sufrir, del sentimiento, penetrando todo esto que es (...) <sup>38</sup>.

Tanto el esfuerzo como la acción, categorías sobre las cuales se ha pensado el despliegue de los sentidos del hombre, e incluso su realización en el trabajo, tienen como antecedente más primitivo la pasividad ontológica. La subjetividad se define en función de la pasividad ontológica original, que se experimenta previamente a la acción o al esfuerzo. Desde la pasividad Henry sostiene que la subjetividad es fundamentalmente afectividad: "El ser del sujeto es la subjetividad. La subjetividad constitutiva del ser y de la identidad de aquello que es con el ser-soy, el alcanzar en sí mismo el ser que se consume en la pasividad originaria del sufrir. La esencia de la subjetividad es la afectividad. (...) "<sup>39</sup>.

En medio del silencio, el soy se manifiesta en el flujo de las impotencias y las potencias que producen los sentimientos. La revelación del soy se da en el estremecimiento que acaece en la vida. La vida es el fundamento último de la afectividad porque resume la experiencia del soy de cara, por un lado, a la experiencia sufriente, esto es, de renuncia y ausencia de explicación racional y, por el otro, a la potencia que retoma la alegría y el entusiasmo. Si la tarea de la fenomenología es el estudio de la vida, no puede dejar a un lado la pregunta por lo dionisiaco y lo apolíneo (como lo plantea Nietzsche) o los diferentes existenciales por los cuales atraviesa el ánimo de un modo visceral, como ocurre con las experiencias de la angustia o la desesperación (como lo plantea Heidegger y mucho antes que él Kierkegaard). El ser desde la filosofía vitalista está irremediamente atado al problema de la experiencia subjetiva y al mundo de las impresiones y los afectos:

Vivir, como se había ya percibido por los griegos y como, más cerca de nosotros, por Nietzsche y Heidegger, significa ser, de tal manera que no se trata aquí, con la intervención

---

<sup>37</sup> "La potencia del sentimiento no se opone a su impotencia, como una determinación distinta de la otra, ella es idéntica y reside en ella. El sentimiento es la fuerza original, en él se establece la reunión edificante de lo que es sin el cual nada será. En el sentimiento solo y por él viene a ser el soy y se reencuentra en la unidad de sí mismo, emerge en la suficiencia del ser con el soy, como tal, la potencia del ser (...) "*(loc. cit.)*.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 594-595.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 595.

del sentimiento en su relación con la vida, de un modo particular y arbitrariamente elegido de realización de esta, sino de la estructura interna de todo lo que es. Así, comprendida en su estructura interna, es decir en su emergencia, el ser es inseparable de la afectación y encuentra en la posibilidad última de esta, en la afectividad, su propia posibilidad, radical y última, su esencia (...)<sup>40</sup>.

#### § 4. La crítica de Michel Henry a la fenomenología intencional de la conciencia de E. Husserl

El enfoque peculiar que le imprime Henry a la fenomenología se encuentra en buena parte de su última producción filosófica. En las investigaciones dedicadas a uno de los problemas clásicos de la teología cristiana como el de la encarnación<sup>41</sup>, se descubre que los presupuestos metodológicos de la fenomenología que se plantean en Husserl necesitan de una renovación, toda vez que el fenómeno de investigación, en este caso el de la comprensión de la revelación del verbo de Dios a través de la carne del hombre, y cuyo fenómeno se conoce como encarnación, se encuentra más allá del intento de reducir intencionalmente el orden de su aparición o mostración fenoménica.

Para Henry la determinación trascendental de la fenomenología, es decir, la pretensión de la actitud reflexiva que busca develar la esencia del fenómeno que se muestra con anterioridad en la actitud natural, traiciona la comprensión del objeto en su fenomenización, o como lo denomina nuestro filósofo de la mano de Heidegger, la conciencia intencional no da cuenta del acto de aparición del fenómeno, es decir, que no explica en la plenitud del estado puro y original de la mostración, al fenómeno mismo. A partir de esta crítica se afirma básicamente que no hay una relación inmediata entre el método fenomenológico trascendental y la mostración pura del fenómeno. La correlación que propone Henry no es la misma que descubre Husserl en la *Crisis*, aquella que se da fundamentalmente entre la conciencia intencional y el mundo. Para el filósofo francés, previo al movimiento teleológico de la conciencia intencional y en general del proyecto fenomenológico husserliano por determinar las esencias de los fenómenos, hay un paso que correlaciona la conciencia impresiva y la vida. Es precisamente la vida, en su carácter más concreto y relativo, lo que se disuelve en el horizonte de sentido que propone la actitud reflexiva:

Entonces, cada vez que mediante una reflexión, ya se trate de la reflexión fenomenológica trascendental o de una simple reflexión natural, el pensamiento se dirige hacia la vida para procurar captarla en su ver –en ese *sehen und fassen* que le pertenece por principio– no

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 596.

<sup>41</sup> Cfr. Henry, Michel, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, traducción de Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz, Salamanca: Sígueme, 2001.

es la realidad de la vida en su "presencia originaria" lo que descubre, sino tan solo el lugar vacío de su ausencia –su desvanecimiento, su desaparición<sup>42</sup>.

La fractura latente entre el método y el objeto en la fenomenología de Husserl es heredera de la metafísica de las oposiciones que caracteriza a la filosofía griega. Esta metafísica parte de la distinción entre materia y forma, actitud natural y actitud reflexiva, acoge como un hecho la distancia que separa el mundo sensible del mundo inteligible. La crítica dirigida a esta segunda mirada que es la actitud reflexiva y la intencionalidad de la conciencia tendiente al descubrimiento de la esencia del fenómeno, se provee de las investigaciones ontológicas de Martin Heidegger que se desarrollan en *Ser y Tiempo*.

Henry parte justamente de la definición de la fenomenología como el estudio de los fenómenos. El fenómeno se entiende como lo que aparece a la conciencia empírica. Los fenómenos son estudiados a partir del *logos*. De esta manera la fenomenología es una disciplina provista de objeto de estudio (fenómenos) y de método (*logos*). Sin embargo, desde el § 7 de *Ser y Tiempo*, Heidegger ya precisa que el mero aparecer no es la característica predominante del fenómeno, sino el "acto de aparecer" (*phainestai*). Henry señala que esta diferencia es consustancial a la fenomenología, en el sentido de que su manera de estudiar los fenómenos no se propone en principio definir el objeto de estudio, como lo hacen las otras disciplinas (química, biología, jurisprudencia, etc.), sino el modo de aparecer sustancial de los fenómenos. Para la fenomenología el objeto de estudio de la biología, que es la vida, no se resuelve afirmando lo que es efectivamente la vida, sino describiendo el cómo se va mostrando el aparecer del fenómeno de la vida. En este punto Henry retoma la distinción husserliana entre un objeto que es percibido sin más en medio de la vastedad del mundo de la vida (el contenido del objeto que permanece idéntico, como el canto de un ruiseñor que posee unas características particulares que lo hacen común), y otro que está afectando nuestro "flujo de las vivencias que transcurren temporalmente" en la conciencia (o también los modos de aparecer que lo modifican a partir de la experiencia del tiempo que se tiene en el flujo de las vivencias, esto es, la modificación que ocurre cuando percibimos que el canto del ruiseñor cambia según las diferentes horas del día, etc.). Es decir, que mientras que los objetos definidos por las otras ciencias prescinden de la manera como aparece el fenómeno ante la conciencia, a la fenomenología le interesa explicar justamente el cómo el objeto adviene a la conciencia: "Objetos en el Cómo quiere decir: objetos considerados no en su contenido particular sino en el modo según en el cual se nos dan y nos aparecen –en el 'Cómo de su donación'–"<sup>43</sup>.

Cabe señalar que el estudio del cómo el fenómeno se nos muestra a la conciencia no enfatiza propiamente el polo subjetivo (el cómo de la conciencia) sino el objetivo

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 36.

(el cómo del fenómeno), esto es, el orden de su mostración. Por ello, Henry plantea que son caras a la investigación fenomenológica aquellas actividades que son consustanciales a la fenomenización tales como "(...) donación, mostración, fenomenización, desvelamiento, descubrimiento, aparición, manifestación, revelación"<sup>44</sup>.

Además de esclarecer el campo de investigación propio de la fenomenología, Henry afirma que es un asunto vertebral a esta filosofía el problema de la verdad. Ya desde los presupuestos fenomenológicos tradicionales se sabía que verdad era lo que se mostraba a la conciencia desde una segunda mirada, es decir, desde la perspectiva reflexiva que atañe a la vida consciente. En un primer momento la cosa que se mostraba a los sentidos aparecía en su desnudez absoluta, esto es, la cosa que se da en la actitud natural no cobra significado si no hay una segunda mirada que le otorgue sentido, que la defina en su esencia. Este segundo plano develaba la verdad de la cosa; el desocultamiento del fenómeno quedaba así resuelto con la intencionalidad que imprime la actitud reflexiva.

Sin embargo, es Heidegger de nuevo quien en *Ser y Tiempo* cuestiona el carácter de verdad que se le atribuye a la actitud reflexiva, pues justamente lo que está omitiendo este proceder es la pretensión de verdad de la cosa que se nos muestra en tanto que fenómeno originario puro. Se trata de reconocer que si bien la fenomenología estudia el cómo tiene lugar la aparición de la cosa a la conciencia, conviene del mismo modo entender que la cuestión de la verdad se plantea no desde el polo subjetivo –polo que cuestiona el cómo se muestra a la conciencia la aparición del fenómeno–, sino desde el lugar que le corresponde a la verdad, desde lo que se está mostrando en el fenómeno mismo:

Es mérito de Heidegger haber vuelto a dar una significación fenomenológica explícita al concepto filosófico tradicional de verdad. A propósito de la verdad, más o menos confundida siempre con las cosa verdadera, él distingue muy justamente lo que permite precisamente que esta cosa sea verdad, es decir, que se nos muestre en calidad de fenómeno: el puro acto de aparecer, lo que él llama "el fenómeno más originario de la verdad"<sup>45</sup>.

Empero, la cuestión del aparecer puro del fenómeno y de la verdad que se da a partir de su mostración es un problema que persiste en Husserl y Heidegger. La verdad tomada en el sentido segundo que proporciona la mirada reflexiva no explica el carácter originario del fenómeno. La tesis que baraja Henry va direccionada hacia el lugar originario que ocupa la verdad desde la mostración misma del fenómeno.

Lo que aparece originariamente no se reviste del manto especulativo que adopta la verdad segunda. En esta medida es su aparición misma la que le sirve de condición inicial para que tenga lugar la conciencia reflexiva. Y lo que aparece, o mejor, el

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 37.

acto del aparecer mismo, es el fenómeno, objeto que por excelencia se ocupa de estudiar la fenomenología. Según lo anterior, lo que se atribuye a título de verdad no es el movimiento intencional de ir a las cosas mismas, sino el fenómeno mismo, esto es, el aparecer originario que se da en su mostración. La verdad, que no aflora en el despliegue intencional de la conciencia filosófica, sino en la aparición del fenómeno puro, no necesita de una segunda vía que valide su existencia, sino que es ella misma, en la auto-revelación del fenómeno puro su mostración o manifestación originaria:

En efecto, nunca aparecería algo si su aparecer (el puro hecho del aparecer, el aparecer puro) no apareciese él mismo y en primer lugar. La mesa, la taza puesta sobre ella, decimos, son incapaces de aparecer *motu proprio*, por su propia fuerza, en razón de su naturaleza o sustancia propia, la de la materia ciega. Por tanto, es un poder diferente de ella el que las hace aparecer. Cuando aparecen efectivamente, al ofrecerse ante nosotros a título de fenómenos, nada ha cambiado a propósito de esta impotencia que les es congénita. El aparecer que brilla en todo fenómeno es el hecho de aparecer y solo él; este aparecer puro que aparece, un aparecer del aparecer mismo, su auto-aparecer<sup>46</sup>.

De esta manera Henry reconoce que los presupuestos fenomenológicos permanecen aún en la indeterminación<sup>47</sup>, pues el fenómeno en la mostración se nos ha dado, sin que nosotros tengamos por intención inmediata conocer su sentido o siquiera definir su existencia por nuestra condición reflexiva. Esta inminencia del significado del fenómeno, que no es producida por la conciencia, es lo que denomina nuestro filósofo como una "no-respuesta". La verdad tiene lugar en esta ausencia de sentido, y su despliegue es la mostración del fenómeno: "La aparición, la verdad, o su fenómeno originario, la manifestación, la revelación, la fenomenicidad, se afirma sin que se diga en qué consisten, sin que se plantee el problema"<sup>48</sup>.

## **§ 5. De la indeterminación fundamental del fenómeno en su pura mostración al reconocimiento de los principios de la fenomenología**

Si la mostración del fenómeno agota el sentido de la verdad desde sí mismo, en tanto que fenómeno puro y originario, entonces surge la cuestión sobre los alcances y las pretensiones de verdad que se proponen dentro de una investigación fenomenológica. En principio, la indeterminación del fenómeno no implica que cualquier empresa filosófica que se cuestiona, por ejemplo, la esencia de la carne o del cuerpo, esté llamada

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>47</sup> *Cfr. loc. cit.*

<sup>48</sup> *Loc. cit.*

al fracaso. Todo lo contrario, la indeterminación del fenómeno responde justamente al estudio del desenvolvimiento del fenómeno en sus múltiples formas de mostración. La fenomenología no tiene objetos de estudio ya hechos sino en vías de construcción:

Lo propio de los supuestos de la fenomenología es que son fenomenológicos, y ello en un sentido radical: se trata del aparecer del que acabamos de hablar, de la fenomenicidad pura. Es ella la que debe guiar el análisis de los fenómenos en el sentido de la fenomenología, es decir, considerados según el modo en el que se nos dan, en el "Cómo" de su aparecer<sup>49</sup>.

Siguiendo a Husserl, Henry determina que uno de los principios básicos de la investigación fenomenológica es el que reza "Tanta apariencia, tanto ser"<sup>50</sup>. Según este principio, el orden de aparición del fenómeno es al mismo tiempo su condición de ser. A su vez, el carácter de ser del fenómeno –Henry sostiene que este carácter es principalmente existencial– da lugar a la aparición del fenómeno. Ambos momentos, tanto el aparecer como el ser, se corresponden mutuamente. Las apariciones o las imágenes que tienen lugar en la conciencia están dotadas de ser. En este caso particular decimos que es el aparecer de la imagen lo que le imprime el ser a su contenido: así la imagen no exista como tal, ella misma es en razón de su aparición. Para Henry es el aparecer del fenómeno lo que termina de identificarlo con el ser, pues no es posible un ser si no ha tenido lugar en su mostración.

Henry no oculta el hecho de que tal principio está influenciado por el debate que le plantea la fenomenología a la ontología, especialmente en el sentido de que la ontología estaría subordinada a la fenomenología, y ello en razón de que la fenomenología en tanto que ciencia que estudia en el orden de aparición de los fenómenos su talante de ser, no tendría que dar cuenta de lo que es el fenómeno según el esquema de las categorías del entendimiento (Kant) o de los géneros y los subgéneros (Porfirio y Aristóteles). En esta medida, la indeterminación de los fenómenos por la mostración inacabada de los mismos deviene en una indefinición fundamental acerca de lo que son los fenómenos en tanto que contenido ontológico del ser. Pero ello no termina por negar la pretensión de la ontología, pues de hecho el principio 'Tanta apariencia, tanto ser', permite pensar una ontología fenomenológica. La particularidad de esta ontología es que ya no definiría la estructura del ser desde las categorías, sino que daría cuenta de las múltiples maneras de la mostración del fenómeno, es decir, el estudio de sus modos de aparición:

La fenomenología quería sustituir una ontología especulativa, cuya construcción consistía principalmente en un juego de conceptos, por una ontología fenomenológica en la

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 40.

que cada una de sus tesis descansaría, por el contrario, sobre un dato incontestable, sobre un fenómeno verdadero<sup>51</sup>.

El segundo principio de la fenomenología, que es su divisa desde Husserl, *¡Zu den Sachen selbst!* (¡A las cosas mismas!), es un complemento del primer principio. Ir a las cosas mismas es reducir el fenómeno a su pura mostración, es decir, a su desnuda inmediatez, sin considerar de por medio las interpretaciones o significaciones previas. Para Henry, el fenómeno que se muestra en su mismidad no responde al descubrimiento de su contenido interno, sino a aquello que lo hace aparecer en su fenomenicidad pura. Desde la lectura del filósofo francés, la invitación a ir hacia el encuentro con las cosas mismas es igual a reconocer la mostración pura del fenómeno: "¡El aparecer mismo! Es el aparecer puro en tanto que aparece él mismo, por él mismo y en sí mismo: es él quien, en su auto-aparecer, de algún modo nos lleva de la mano, nos conduce en efecto hasta allí"<sup>52</sup>.

Una de las implicancias que trae consigo esta apuesta radical a la aparición misma del fenómeno como orientación de toda investigación fenomenológica es la pregunta por el método. Pues si el fenómeno no necesita ser estudiado porque en su aparición pura se ha dado a la conciencia, entonces el camino, el logos ínsito en la palabra fenomenología, perdería todo estatus. Ante esta dificultad, nuestro filósofo opta por una unión entre método y objeto de estudio. Es más, llega a sostener que es justamente la auto-aparición del fenómeno, su manera de mostrarse, la guía que, a la manera de un fulgor propio en medio de la oscuridad absoluta, indica el camino para ir hacia su encuentro<sup>53</sup>. La comunión entre objeto y método es la apuesta radical que propone Henry a la fenomenología. La distancia entre objeto de estudio y método de investigación es una cuestión resuelta por la doble exigencia que reclama por principio la fenomenología: "Tanto aparecer, tanto ser" y "A las cosas mismas".

## **§ 6. La reducción del aparecer de los fenómenos al horizonte del mundo: la tematización del cuerpo desde la carne**

Si bien la fenomenología reconoce en su investigación la condición ontológica que reclama el fenómeno en tanto que ser, un segundo principio sitúa al fenómeno dentro de un tiempo y espacio determinados: se trata del mundo o la tesis general del mundo. Para Henry, la reducción de los fenómenos al horizonte del mundo es una determinación metodológica de la fenomenología que no explora otras diversas maneras de

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>53</sup> *Cfr. ibid.*, p. 44.

dotar de sentido a los fenómenos. Si bien la fenomenología se propone practicar a través de la *epoché* trascendental la emancipación de la conciencia reflexiva frente a los prejuicios y la situación de normalidad que se produce en la actitud natural, no ha sido desterrado del todo un prejuicio mayor y es la tesis general del mundo, que se ha convertido en "una limitación (...) fraudulenta en la investigación. Modos de aparecer que abren a formas de experiencias quizás esenciales se encuentran excluidas *a priori* por una filosofía que pretendía estar libre de todo supuesto"<sup>54</sup>.

Esta crítica es aplicada a la conceptualización habitual del fenómeno del cuerpo. Si la mostración del cuerpo se encuentra supeditada a su aparición en el mundo, tendremos que acordar unos criterios básicos para lograr apresar su sentido. Es así como la intuición del espacio-tiempo permite determinar, desde los sentidos, las texturas, los tamaños, las distancias, etc. En un segundo momento, con los conceptos se descubre que el cuerpo no se diferencia de otros y que más bien mantiene una serie de propiedades comunes que lo identifican con los demás cuerpo-objetos que percibimos en el mundo. Esta serie de descripciones del cuerpo terminan por objetivar su sentido a partir del concepto de mundo. Es decir, que el cuerpo humano pierde su especificidad respecto de otros cuerpos no humanos, justamente por la reducción de los fenómenos al mundo.

Ahora bien, Henry contrasta la manera de entender el cuerpo como fenómeno que aparece en el mundo, y la versión que hace carrera desde la teología cristiana, bajo el tema de encarnación. En principio, para una conciencia empírica-sensible lo que aparece en el mundo en calidad de fenómeno no es la carne específicamente, sino cuerpos indistintos. La dificultad de definir la carne estriba en que fácilmente es identificada con el cuerpo. Desde la tesis general del mundo, cuerpo y carne son lo mismo. Sin embargo, nuestro autor entiende que el fenómeno de la carne no puede ser aprehendido desde la consideración puramente empírica, que lo reduce a la región de la percepción sensible del mundo. A partir de la tesis que sostiene que la aparición de todo fenómeno está supeditada al horizonte del mundo, la carne, como entidad fenoménica específica y diferenciada, queda desplazada a un orden secundario, oculto y ambiguo que carece de un fundamento fenoménico claro.

La tesis que equipara cuerpo y carne desde el horizonte del mundo se ve confrontada con dos afirmaciones de Juan en el Evangelio: desde allí la carne tiene lugar como un fenómeno originario que particulariza el cuerpo humano y que lo dota incluso de divinidad. La venida de Dios a través de la carne es la conexión entre el cuerpo humano y el divino. Se trata de una relación originaria que no es aprehendida desde la inteligibilidad-sensible del mundo sino desde una "Archi-inteligibilidad de la cual son Hijos y que sólo es propia de Dios"<sup>55</sup>. En esta medida, el cuerpo entendido bajo el ropaje de la carne es algo más que un objeto indiferenciado en la mostración de

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 47.

los fenómenos en el mundo. Por ello Henry sostiene que "la confusión del aparecer del mundo con todo aparecer concebible no solo impide el acceso al cristianismo. Corrompe el conjunto de la filosofía occidental antes de alcanzar la fenomenología misma"<sup>56</sup>.

No escapa a esta crítica el principio de todos los principios que ya planteaba Husserl en *Ideas*. De hecho, Henry sostiene que la mundanización de la conciencia por obra del principio de los principios se radicaliza de tal manera que finalmente la explicación acerca de la condición ontológica del ser-*ego* queda apenas resuelta.

En el § 24 de *Ideas* se esboza la tesis según la cual toda intuición que muestra al objeto en su estado originario tiene membresía propia para ser reconocida como conocimiento válido. Cabe señalar que la intuición no está explicando el objeto en su fenomenicidad pura si no es partiendo de la relación con un modo de percepción. La intuición es el modo de la percepción que produce en la conciencia la vivencia originaria del fenómeno. La manera como se comporta la intuición se explica desde la estructura intencional de la conciencia. La intencionalidad es el movimiento al cual responde la intuición de ir hacia afuera (todo conocimiento es conocimiento de algo, afirmará Husserl en la *Crisis*), lugar en el que se encuentra el fenómeno. Con la intencionalidad, la conciencia se exterioriza, se abre camino hacia el afuera<sup>57</sup>. Al tiempo que se lleva a cabo este proceso de exteriorización de la conciencia, lo que está más allá de la percepción intuitiva permanece en el terreno de lo trascendente<sup>58</sup>.

Ahora bien, el movimiento hacia afuera que produce la intencionalidad se hace patente en el acto de ver. Pues es teniendo algo "delante de" la visión como se posiciona el objeto para la percepción. Se reconoce lo percibido cuando se establece una diferencia entre el objeto que se percibe y la visión. De esta manera la visión revela el objeto a la conciencia a partir del distanciamiento que ejerce la misma visión. De ahí que –según Henry– el acto de fenomenización del objeto o el carácter intencional de la conciencia se consuma desde el distanciamiento que ejerce la visión sobre el objeto. El fenómeno aparece a la intencionalidad a partir del recurso de la visión. De ahí que la definición del fenómeno dependa de la intencionalidad misma que lo ha mostrado en el acto de ver. Esta analítica de la percepción muestra que la percepción sensible del objeto no hace justicia a su mostración fenoménica, sino más bien a la posición privilegiada de la que goza la visión por su mismo carácter intencional.

Empero, Henry distingue que entre las bondades de la teoría de la intencionalidad planteada por Husserl se encuentra la multiplicidad de objetos que se muestran de diversos modos a la conciencia. De ahí que se reconozca la multiplicidad de las intencionalidades, como la poética, matemática, práctica, etc. El campo de visión respecto de las maneras de entender los objetos se amplía con las diversas intencionalidades.

Si bien la intencionalidad permite comprender el tránsito que va de la intuición al objeto, Henry cuestiona que tal movimiento teleológico de la conciencia pueda ser

---

<sup>56</sup> *Loc. cit.*

<sup>57</sup> *Cfr. ibid.*, p. 49.

<sup>58</sup> *Cfr. loc. cit.*

entendido cuando ya no se refiera al objeto sino a "sí mismo"; de ser afirmativa la respuesta, la fenomenología retornaría al problema de la filosofía clásica por fundamentar todo acto de conocimiento a partir de una segunda conciencia (mundo de las ideas, entendimiento agente); de ser otra la posibilidad tendría que plantearse un escenario distinto al que se da en la intencionalidad, de tal manera que la revelación "del sí mismo" no dependa del movimiento hacia afuera al que conduce todo conocimiento de algo (conocimiento intencional): aun así, esta serie de cuestiones no tienen respuesta inmediata desde la fenomenología de Husserl. Empero, para Henry, pensar el "sí mismo" al margen de la conciencia proyectiva de la intencionalidad es el terreno que se explora desde una fenomenología de la carne y no de la conciencia trascendental.

### **§ 7. La radicalización de la indigencia ontológica del mundo desde la crítica de M. Heidegger y los presupuestos para una fenomenología de la carne**

La aparición del mundo que se muestra a la conciencia intencional es un presupuesto fenomenológico que, examinado a la luz del concepto de fenómeno que formula Heidegger en el § 7 de *Ser y Tiempo*, pierde estatus ontológico. Y ello en razón de que el aparecer (*phainestai*) del fenómeno (*phainomenon*) se entiende como lo que se muestra con luz propia. El fenómeno es lo que se pone a la luz. Antes de que la conciencia pueda des-ocultar la esencia del fenómeno, él mismo irradia su propio horizonte de sentido. La venida a la luz no la produce la conciencia intencional sino el afuera radical. Y este aparecer del fenómeno por cuenta de una luz venida de afuera, que lo pone "delante-de", es el tiempo.

Desde Husserl, la experiencia del tiempo está atravesada por la triple consideración de la intencionalidad, que se desenvuelve en el flujo de las vivencias de la conciencia (pasado, presente y futuro). La síntesis de las tres experiencias (la protención del futuro, el ahora del presente y la retención del pasado) constituye, en conjunto, la experiencia de la duración del tiempo y al mismo tiempo la vivencia originaria de la subjetividad. Es la sensación de que el tiempo dura, como es el caso de un sonido que permanentemente está siendo experimentado desde la protención de la nota musical que viene (futuro), de la que se está percibiendo en el ahora (presente), y la que se va reteniendo en la medida que el sonido va pasando (pasado). Para Husserl la idea del tiempo responde a la experiencia interna de las tres intenciones que se hacen patentes en la subjetividad.

De forma contraria, en Heidegger el tiempo no obedece al conjunto de las intencionalidades sino a la "temporalización de la temporalidad"<sup>59</sup>. El tiempo se desenvuel-

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 54.

ve en el tiempo mismo, independientemente de las proyecciones intencionales de la conciencia. Las tres intencionalidades del tiempo en Husserl se cumplen bajo el aparecer mismo del tiempo. De ahí que Henry lo denomine como una experiencia "Exstática" que reúne presente, pasado y futuro en la pura experiencia del tiempo y que Heidegger con anterioridad llamó ser-ahí (*Da-sein*).

De esta manera se entiende que la crítica a la conciencia intencional de Husserl por parte de Heidegger termine por afirmar el talante de ser que acaece en el tiempo (pretensión ontológica) y no en el flujo de las vivencias generadas por la conciencia desde la triple intencionalidad. Desde la formulación heideggeriana, el tiempo queda inmerso en el afuera radical, en donde tiene lugar la luz que irradia el acto de aparición del fenómeno dentro del tiempo mismo (*Da-sein*). La aparición del mundo no está supeditada a la intencionalidad de la conciencia sino al fuera de sí en el cual se encuentran los fenómenos arrojados en el tiempo: "Heidegger ha dirigido contra la intencionalidad husserliana una crítica que, bajo formas diversas, le reprocha haber silenciado el 'ser' de la intencionalidad o, también, haber situado esta en el interior de una conciencia como si de una 'caja' se tratase"<sup>60</sup>.

Partiendo de la tesis de que el aparecer del mundo se muestra fenoménicamente diáfano y en relación directa con el "fuera de sí" del tiempo (*Da-sein*), Henry establece una serie de presupuestos metodológicos que hacen posible una fenomenología de la carne.

1. La carne, como fenómeno originario que se da en el aparecer puro, no puede ser determinada dentro del horizonte del mundo. El aparecer del mundo, como fue esbozado desde la crítica de Heidegger, se da en el "fuera de sí" del "ser-ahí" (*Da-sein*). Es un fenómeno que se muestra en la exterioridad del "fuera de sí" y eso lo hace ser un fenómeno diferente y que se dé en la diferencia. La estructura del Ex-stasis responde a esta misma exterioridad presentándose como "una alteridad radical (...)"<sup>61</sup>, y es igualmente diferencia porque toma distancia del horizonte del mundo. Esta diferencia se explica porque el aparecer del fenómeno (tomemos directamente el de la carne) no depende ya del modo de su aparición (de la intuición y en general de la intencionalidad), "sino solo de la naturaleza de ese modo particular de aparecer que consiste en la diferencia del 'fuera de sí'"<sup>62</sup>.

La indigencia ontológica consiste en el arrojamiento en el cual se encuentra todo ser vivo hacia el "fuera de sí". El aparecer del fenómeno de la carne, que no es otra cosa que la manifestación de lo divino (el verbo) en el cuerpo humano que se experimenta a sí mismo (en el dolor, el placer, el sufrimiento, la alegría, etc.), da cuenta del abandono en el cual se encuentra lo humano en medio de la exterioridad radical que es el "fuera de sí" del mundo.

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 57.

2. Ahora bien, si la diferencia es la nota particular del aparecer puro del fenómeno en el mundo, su manifestación no discrimina entre el bien y el mal, lo alto y lo bajo, lo racional y lo irracional, etc. El aparecer del fenómeno, si bien es diferente de la percepción intencional del mundo, su mostración, su acto de iluminación propia –siguiendo con la concepción diáfana del fenómeno en Heidegger– es la indiferencia absoluta:

Como la luz de la que habla la Escritura y que luce tanto para los justos como para los injustos, el aparecer del mundo ilumina todo lo que ilumina sin hacer aceptación de cosas o de personas, en una aterradora neutralidad. Hay víctimas y verdugos, actos caritativos y de genocidio, reglas y excepciones, y exacciones, viento, agua, tierra, y todo aquello que permanece ante nosotros del mismo modo, en ese modo último de ser que expresamos al decir: "Eso es", "Hay"<sup>63</sup>.

3. Sin embargo, la indigencia ontológica de los fenómenos es más radical cuando se descubre que la existencia, como atributo ontológico de todo lo que aparece en calidad de ser, no se define en función de ningún propósito teleológico previo. Se trata de una inversión en los principios de la fenomenología ya que el fenómeno se muestra en el mundo, se hace visible con la luz propia que irradia, y al mismo tiempo en la iluminación fenoménica de su manifestación desaparece. Cuando el fenómeno de la carne aparece en el mundo, inmediatamente deja de existir. De esta manera la fenomenología de la carne sostiene que los fenómenos en el mundo no han sido creados con un propósito interno determinado (teleología), sino que más bien se encuentran volcados en la más abierta posibilidad de ser o no ser existencia. El mundo es incapaz de dar existencia a los fenómenos que se muestran en su aparición. Desde esta tesis se pone en cuestión el postulado clásico de la fenomenología de "Tanto aparecer, tanto ser", pues "en este caso, lo que aparece en el mundo, aunque aparezca efectivamente en él, no por ello existe. Cabe decir más: es porque aparece en el mundo por lo que no existe"<sup>64</sup>.

En esta medida son tres los elementos metodológicos que permiten cimentar las bases de una investigación fenomenológica de la carne: el primero es el fuera de sí o la situación de abandono radical en la que se encuentran los fenómenos en el mundo. De ello se sigue que la existencia, en tanto que condición ontológica de la aparición del fenómeno, no se resuelve en razón de la donación de sentido que produce la conciencia intencional, sino en su pura mostración fenoménica, pues la aparición de los fenómenos "delante de" los hace portadores de luz propia, de tal manera que se hacen visibles a la conciencia. El segundo es la indiferencia radical, pues la aparición

---

<sup>63</sup> *Loc. cit.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 58.

de los fenómenos en el mundo no discrimina entre buenos y malos, vicios y virtudes, etc. La aparición del mal, como la del bien, se da en la indiferencia absoluta: la luz que se muestra en el fenómeno llega a todos sin distinción. Y, finalmente, el tercero es la desaparición, en el sentido de que la existencia del fenómeno de la carne en el mundo, tan pronto entra en contacto con él, desaparece.

Puestas las bases que identifican el fenómeno de la carne, Henry estudia el tipo de conciencia que permite percibir los fenómenos situados fuera de sí, desde la indiferencia radical y en la desaparición. La forma de la conciencia que permite apresar el fenómeno de la carne es la impresión, o lo que hemos denominado conciencia impresiva.

### **§ 8. Las condiciones fenomenológicas de la conciencia impresiva vs. la conciencia intencional: el caso del sufrimiento**

Desde Husserl se plantea la diferencia entre el contenido material de una impresión y su aparecer desde la intencionalidad. La distancia que genera la intencionalidad respecto del contenido *hylético* de un objeto no permite una aproximación cercana a lo que se muestra en la impresión misma. La respuesta a tal dificultad pone en cuestión la posibilidad de determinar la esencia del fenómeno bajo una segunda mirada.

Empero, la conciencia intencional que está detrás de la impresión, determinando la esencia, es un retroceso *ad infinitum* en búsqueda de una nueva intencionalidad que la explique. Henry se atreve a plantear la existencia de una conciencia impresiva que prescinde de una segunda conciencia intencional:

La conciencia se impresionaría a sí misma de tal forma que sería esta auto-impresión originaria la que la revelase a sí misma, haciendo posible su propia revelación. En este caso, se superaría la distinción inscrita por Husserl en la realidad misma de la conciencia entre un elemento impresivo no intencional y el elemento intencional, y ello en favor de la impresión. No solamente sería la capa "hylética", material, de la conciencia la que estaría compuesta de impresiones, el "elemento" "noético", intencional, sería con carácter de ultimidad de la misma naturaleza<sup>65</sup>.

Si bien la impresión es el acto fenomenológico primitivo que hace posible toda intencionalidad, una serie sucesiva de condiciones epistémicas, que han sido sostenidas desde la fenomenología de Husserl, dan lugar a pensar que la impresión por sí misma no es suficiente, disolviendo incluso el carácter originario que define esta primaria experiencia *noética*. En primer lugar, la materia impresiva de un fenómeno

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 66-67.

queda supeditada a la forma que la hace visible en un mundo "fuera de sí". Esta diferencia es heredera de la oposición que comienza con la filosofía griega entre materia y forma. En segundo lugar, la impresión deja de ser una experiencia que se explica en sí misma y por obra de la intencionalidad queda remitida al mundo de los objetos. De esta forma, lo que experimentaba la impresión sobre el fenómeno deviene objeto. La tercera apunta a la determinación que sitúa toda impresión objetiva dentro del "mundo sensible". Allí la impresión es vista como una característica propia del mundo que se percibe empíricamente y que necesita de la conciencia intencional, la cual, referida al mundo "fuera de sí", desoculta la esencia que reviste la impresión sensible del objeto. Cada uno de estos momentos desnaturaliza la impresión y sobre todo la posibilidad de que sea definida en función de la vivencia misma. En esta medida, la impresión es recluida al mundo de las experiencias solitarias. Y ello por dos razones: primero, el mundo entendido como lo "fuera de sí" o la exterioridad radical en el que se encuentran arrojados los fenómenos, y segundo, la exigencia de objetividad que reclama la conciencia intencional. Los dos elementos terminan por negar sistemáticamente la validez fenomenológica de la impresión: "Pero no se trata en este caso de poesía: el objeto del mundo al que se refieren esas impresiones bajo forma de cualidades sensibles es para siempre incapaz de portarlas, dado que es incapaz de sentir cualquier cosa, de sentirse a sí mismo"<sup>66</sup>.

La conciencia impresiva hace patentes estructuras originarias de la vida. Lo originario hace referencia a todas aquellas experiencias que configuran el sentido de los fenómenos antes de que la conciencia intencional las reduzca a la esencia<sup>67</sup>. Las experiencias previas son modalidades ordinarias que afectan la vida de primera mano y que se convierten en momentos significativos en la definición de su esencia fenoménica. Son experiencias originarias "el deseo más humilde, el primer miedo, el hambre o la sed en su ingenua confesión, placeres minúsculos y las penas insoportables (...)"<sup>68</sup>.

Se trata de experiencias que van llenando el vacío que produce la inercia radical de un mundo concebido como "fuera de sí". Tomando distancia de lo planteado por Husserl, para Henry la impresión no está remitida a la existencia de un mundo "fuera de sí", que justamente hace patente un objeto en el mundo sensible, sino que, por su carácter originario, es decir, porque su donación de sentido se produce antes de toda determinación de la conciencia, "se edifica interiormente a sí misma de modo que venga a sí, se experimente y se impresione a sí misma en su propia carne impresiva —con el objeto de ser una impresión—"<sup>69</sup>.

Henry reconoce que si bien la impresión no puede producirse a sí misma sin antes estar remitida a un mundo material (*hyle*) que la determine, su origen está

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>67</sup> *Cfr. ibid.*, p. 77.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 78.

motivado principalmente por la aparición de la vida, que es al mismo tiempo la aparición del ser y no de un mundo "fuera de sí". Para nuestro filósofo, en la radicalización del sentido fenomenológico que tiene la palabra origen, se descubre que la impresión es una modalidad material de la conciencia de sí. La palabra origen hace referencia al carácter prístino de una experiencia fenoménica que involucra la experiencia presente del dolor o del placer, y que genera un efecto somático en la propia carne. Este carácter originario de la experiencia impresiva está antecedido por una fuente común que es la vida. La vida es el origen de las impresiones materiales:

El origen del ser es el aparecer. El origen de la impresión es su aparecer, un aparecer tal que todo lo que se revela en él adviene como fragmento o momento siempre presente y siempre real de la carne impresiva. No es el aparecer del mundo cuyo "fuera de sí" excluye *a priori* la posibilidad interior de toda impresión concebible, sino el aparecer de la Vida, que es la Vida en su fenomenización originaria<sup>70</sup>.

Los fundamentos filosóficos de la conciencia impresiva remiten a una fenomenología de la vida y no a los planteados por una fenomenología de la conciencia trascendental. La investigación fenomenológica que estudia la aparición de los fenómenos desde la mostración directa que ejerce la inmanencia de la impresión, sin implicar una segunda modalidad trascendental (actitud filosófica), asume que la prioridad ontológica no está en el desocultamiento de la esencia objetiva de los fenómenos, sino en la relación de manifestación del fenómeno en la afectividad que desatan las pasiones y los dolores.

Para la conciencia científica, la tematización del mundo está situada en el "fuera de sí". Ello quiere decir que la investigación fenomenológica anclada en la necesidad trascendental de reducirlo en su esencia más general pierde como horizonte de sentido la vida misma que experimenta somáticamente el dolor o el placer. La conciencia impresiva responde a la estructura fenoménica de la vida y no del mundo, porque su naturaleza desborda la pura pretensión intencional de la conciencia, que irremediablemente está relacionada con el mundo "fuera de sí". En esta medida se entiende que la impresión se experimenta a sí misma y no a partir del distanciamiento que produce la conciencia intencional.

El horizonte de sentido que se genera a partir de la vida, permite entender que una modalidad de la conciencia impresiva es el sufrimiento. Se trata de una experiencia que solo puede ser entendida desde la experiencia plena que retiene la impresión misma, esto es, que no remite a un más allá, que no se siente como un simple medio, sino que se muestra en la vivencia privativa de cada quien. Para esta experiencia es imposible que alguien asuma el sufrimiento de otro. Del mismo modo, ningún tipo de

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 79.

reparación o transacción material aplacará la fuerza infinita que implica el dolor que se impresiona a sí mismo. En esta medida, es una vivencia absoluta porque no hay nada que la reduzca, no tiene escapatoria y carece de un fin temporal específico que le ponga término.

Si el sufrimiento es producido por un objeto exterior se trata de una hetero-afección. Cuando la vivencia es provocada desde la interioridad decimos que se trata de una auto-afección. Ahora bien, la tradición ha pensado por lo menos dos formas distintas de experimentar la auto-afección. Una que enfatiza la hipersensibilización de la experiencia misma, o lo que Nietzsche denominó como la fuerza que imprimen los "nervios sensibles"; la otra, en alusión directa al estoicismo, propone la indiferencia absoluta (*ataraxia*) como una manera moralmente altiva que busca minimizar el efecto del dolor.

En resumen, la conciencia impresiva es el receptáculo sensible-primitivo del conjunto de las experiencias somáticas originarias que abre el espectro para reconocer las diversas modalidades ordinarias que se dan en la experiencia antes de toda determinación intencional y que tienen como horizonte de sentido la vida y ya no el mundo "fuera de sí" que ha sido habitualmente objeto de estudio para la conciencia teórica. Estas modalidades afectan de primera mano las experiencias somáticas y afectivas del sujeto. No son meras impresiones que registran empíricamente los datos que aparecen en el mundo sino vivencias cercanas que hacen patente la experiencia del sufrimiento, del gozo o del dolor y que acaecen directamente en la carne. Carne que no es un cuerpo simple y llano entre los demás cuerpos, sino conciencia somática del propio cuerpo, esto es, conciencia que da cuenta de sí misma, teniendo presente la experiencia sensible del sufrimiento, del dolor, del gozo o del placer.

## **§ 9. Pasividad y afectividad en la configuración fenomenológica de la conciencia impresiva del sufrimiento y del dolor**

Para entender mejor la relación entre la conciencia impresiva y una experiencia interna del propio yo, conviene destacar dos categorías que mutuamente explican su origen vital: la pasividad y la afectividad. En principio, la impresión es pasiva porque ella misma no produce ninguna síntesis. Si bien la experiencia del sufrimiento, como modalidad ordinaria de la impresión, no puede ser vivida en la distancia o en la alteridad, sino en la mismidad del sufrimiento, Henry señala que la pasividad se presenta como la imposibilidad real de que la experiencia del sufrimiento pueda salir fuera de sí o de generar una síntesis de la conciencia. Todo sufrimiento es un sufrimiento de algo que viene de afuera y se experimenta en la pasividad. La pasividad del sufrimiento hace patente la venida de la pasión: "La imposibilidad del sufrimiento para escapar de sí –de referirse a sí distanciándose de sí en el tener-junto de un ver, de una síntesis,

por pasiva que esta sea—, no es de este modo más que el reverso de una positividad absoluta: la venida a sí del sufrimiento en su pasión, en esta identidad consigo que es su sustancia misma”<sup>71</sup>.

El sufrimiento y el dolor, que son supuestos fenomenológicos básicos de toda impresión, se viven somáticamente desde la pasividad. La experiencia impresiva del sufrimiento adviene sin previo aviso. Ello supone la venida de estas impresiones, las cuales son retenidas en la experiencia, de tal manera que se viven en su mismidad, sin poder escapar fuera de sí o producirse desde sí mismas. En términos concretos, nadie por decisión propia puede desear sufrir, o graduar la experiencia del sufrimiento, es decir, querer dejar de sufrir menos o querer sufrir más.

Como la pasividad que experimenta el sufrimiento o el dolor no se ha producido por sí misma, su antecedente inmediato viene de un lugar diferente: este lugar, que da cuenta de la venida de la impresión, es la vida. Para Henry la vida es la matriz de donde vienen las impresiones pasivas del dolor y del sufrimiento, puesto que se trata de un “*pathos*” que se experimenta a sí mismo y cuya modalidad fenomenológica es la “afectividad originaria y pura”. De esta manera la pasividad impresiva tiene su origen en la afectividad pura. Se trata de la auto-revelación de la impresión, esto es, cuando la impresión se experimenta en sí misma en tanto que dolor o sufrimiento decimos que se trata de la afectividad. Y la afectividad es el rostro sensible de la vida que se ha comprimido en la impresión pasiva del dolor y del sufrimiento. Si el *pathos* de la vida se hace presente en la pasividad, la afectividad será su respuesta somática más inmediata.

En esta medida, la materialización, o la determinación *hylética* de la afectividad, es la carne: el dolor y el sufrimiento, el hambre, la sed y en general el conjunto de las modalidades patológicas. Tales estructuras cobran sentido para la afectividad, que es su auto-impresión y cuyo correlato es la experiencia material del gozo, del placer o del dolor:

La afectividad originaria es la materia fenomenológica de la auto-revelación que constituye la esencia de la vida. Ella hace de esta materia una materia impresiva, que en ningún caso es una materia inerte, la identidad muerta de una cosa. Es una materia impresiva que se experimenta a sí misma impresivamente y que no cesa de hacerlo, una auto-impresividad viviente. Esta auto-impresividad viviente es una carne. Solo porque pertenece a una carne, porque lleva esta auto-impresividad patética y viviente, toda impresión concebible puede ser lo que es, una impresión, a saber, esta materia impresiva sufriendo y gozosa en la que se auto-impresiona a sí misma<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 84.

La vida es la materia prima de la afectividad pura que hace presente en la sustancia somática (cuerpo o carne) los diferentes estados impresivos del placer, del dolor o del sufrimiento que se han recibido desde la situación existencial de la pasividad. La vivencia de este mundo afectivo ya no se desenvuelve en la prolongación del tiempo en un antes, un ahora o un después. Henry entiende que en la afectividad el tiempo es un "eterno presente vivo de la Vida". Desde la correlación entre la afectividad y la vida, el tiempo deja de ser la continuidad de los tres conocidos modos temporales y queda sujeto al conjunto de los instantes presentes que acaecen en la experiencia afectiva, materializados somáticamente. No podemos hablar de un pasado porque la afectividad petrifica el tiempo presente en una serie de impresiones que en el "flujo" de la vida rápidamente caen en el olvido pasando a otra impresión-presente diferente. Del mismo modo, no se puede prever o anticipar el porvenir, pues la impresión permanece anclada al "eterno presente vivo de la Vida". El alejamiento y la proximidad se convierten en las dos únicas variables que estiman el tiempo con relación a la afectividad que ha experimentado de primera mano el dolor o el sufrimiento. La condena temporal del yo (*moi*) consiste en estar afectado por las impresiones del dolor y del placer en el presente, sin abandonar la experiencia de sí que implica el *pathos* de la vida, llegando a descubrirse a sí mismo en nuevas impresiones primitivas. Aunque la afectividad permanece muda ante el transcurso del tiempo, no pasa lo mismo con la auto-afección que experimenta el flujo de la vida, no en el sentido de la forma vacía de la percepción intuitiva del espacio-tiempo, sino en "el abrazo sin falla de la vida en la auto-afección patética de su vivir –en su Presente vivo–"<sup>73</sup>.

Lo único que se mantiene constante dentro del devenir permanente de la vida es la "auto-afección patética", es decir, la impresión que se ha sentido a sí misma bajo el aspecto de la afectividad y que se hace patente somáticamente bajo las modalidades del dolor, el sufrimiento, el placer, el odio, etc. Para Henry las impresiones son los modos de la experiencia que estudiaría una fenomenología de la carne<sup>74</sup>.

Las consecuencias inmediatas de este planteamiento conducen inevitablemente a la confrontación con la fenomenología husserliana. Henry sostiene que en Husserl no hay un reconocimiento explícito de que la vida o la afectividad, puedan modificar sustancialmente el sentido fenomenológico del mundo de la vida. Todo lo contrario, la pretensión de hacer de la fenomenología una ciencia rigurosa que desoculta la esencia eidética de los fenómenos y que le apuesta a una consagración epistémica universal termina por destruir la importancia de la vida en un sentido particular que se siente afectada a sí misma en la *ipseidad*. El yo mismo de la inmanencia al que remite la *ipseidad* no es una representación universal del ego trascendental, sino una experiencia específica del mundo de la vida. Con la experiencia afectiva del ego no se pretende alcanzar el conocimiento general de los fenómenos. Le basta el reconocimiento del

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>74</sup> *Cfr. ibid.*, p. 87.

estar afectado a sí mismo como paciente que vive la impresión del dolor o del sufrimiento en la singularidad del yo (*moi*), cuya afirmación ontológica se despliega en la existencia:

Y he aquí que Husserl nos declara que la *singularidad de esta vida, de la cogitatio y de su existencia real, no tiene ninguna importancia*. Pues al fin y al cabo la fenomenología no es una novela que nos quiera contar la historia de Pierre o de Yvette. El hecho de que el primero tenga hambre o de que la segunda se angustie tras conocer que padece una grave enfermedad, no reviste ningún interés para la fenomenología. La fenomenología es una ciencia. No son los hechos singulares, aunque sean subjetivos y "reducidos", los que pueden tener una significación a sus ojos<sup>75</sup>.

## **§ 10. Conclusión. La vida como fundamento de la comprensión somática del ego desde la fenomenología de la carne**

La fenomenología de la carne parte de un principio estructural que regula cualquier proceder metodológico que pretenda describir la mostración del mundo somático. Este principio va en dirección contraria a la tesis general del mundo. Para Henry la definición del mundo como receptáculo en el cual se debate la relatividad de las apariciones fenoménicas no incluye el hecho indubitable de que las vivencias afectivas que proveen las impresiones dejan su impronta somática en la corporalidad humana. Es decir, que la relación entre el ego y la realidad se da en el plano de la afectividad mucho antes de que la determinación intencional de la conciencia produzca una respuesta racional. Esta revelación fenoménica del mundo desde la afectividad da cuenta de la relación entre el ser afectivo y el ser vital. El ser afectivo remite a la condición de pasividad que implica la impresión. Tanto la pasividad como la impresión son modalidades propias de la fenomenología de la carne.

El ser vital es el origen que explica el estar afectados somáticamente por los fenómenos. Para nuestro filósofo el principio sobre el cual gravita la investigación fenomenológica de la carne es la vida. Mientras que para la perspectiva trascendental de la fenomenología el mundo es el "fuera de sí" en el cual se halla todo fenómeno, para la fenomenología de la carne la vida es la totalidad que condiciona en la emotividad y la impresión a todo ser vivo. En esta medida, la tradicional dialectización entre el cuerpo y el alma ha abandonado la aparente inercia y facticidad del primero al movimiento y la intencionalidad que le imprime la segunda. A partir del reconocimiento metodológico del principio de la vida en la explicación de los fenómenos somáticos, el

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 100.

cuerpo ya no ocupa un lugar secundario entre el vasto mundo de los objetos corporales, sino que se consagra como un "principio de la experiencia"<sup>76</sup>. Principio de experiencia que no se aparta de una entidad superior que se denomina alma o razón.

Henry va más allá. Si la pretensión filosófica de la fenomenología consiste en poner de manifiesto la correspondencia entre la vida y el *soma*, deberá abandonar la oposición que se produce en el movimiento de la conciencia intencional. Las intencionalidades son estructuras que distancian el acto de la percepción del objeto percibido, el acto de la visibilización de lo visible, etc. Si bien las múltiples intencionalidades dan cuenta de las diversas maneras de percibir un mismo objeto, Henry cuestiona justamente que en el reconocimiento de las diversas intencionalidades se diluya el objeto mismo de la mostración que se propone investigar la fenomenología. Ahora bien, solo es posible reconocer la revelación de la corporeidad como unidad de la experiencia vital del ego si se ha des-mundanizado la categoría de cuerpo, es decir, cuando se superan las definiciones mundanas del cuerpo como objeto, cosa sensible, materia inerte, etc.

Henry entiende que el cuerpo es la revelación de la vida. La vida que se afirma en el cuerpo se muestra en la pura afectividad que es una experiencia de la impresión por la impresión misma y que se encuentra más allá del mundo de la exterioridad –como de ordinario lo definió Descartes–. La revelación de la vida en el cuerpo tiene lugar en la afectividad. Esta revelación se hace patente a partir de las vivencias del sufrimiento y del gozo, porque se perciben en la inmanencia de la impresión que se ha experimentado "a sí misma":

(...) porque el modo fenomenológico de revelación en que la vida consiste es un *pathos*, ese abrazo sin diferimiento y sin mirada de un sufrir y un gozar cuya materia fenomenológica es, en efecto, la afectividad pura, una impresividad pura, esa auto-afección radicalmente inmanente que no es otra cosa que nuestra carne<sup>77</sup>.

Desde la tradición cartesiana el cuerpo pertenece al mundo de la pura exterioridad. Arrojado a un mundo "fuera de sí", el *soma* deviene objeto extraño al *ego* racional. Se hace más notoria la diferencia entre cuerpo y alma al asumirse que en lo corporal se despliegan una serie infinita de variables tangibles que son las sensaciones de las cuales la razón vigilante no se fía. A partir de la multiplicidad de las sensaciones corporales, el *ego*, en tanto que unidad, no logra reconocerse a sí mismo. De ahí que la categorización cartesiana del cuerpo humano no se diferencie del sentido que tienen otros cuerpos situados en el "fuera de sí" de la *res extensa*.

Como se ha venido argumentando, la superación de este abismo entre lo corporal y lo mental no se lleva a cabo en el proyecto fenomenológico de la conciencia

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>77</sup> *Loc. cit.*

intencional. La confrontación que libra Henry contra el cartesianismo solipsista que se oculta en el fondo de la exigencia epistémica de una fenomenología trascendental, lo conduce a reconstruir un nuevo proyecto metodológico que no tome por principio la separación entre estas dos realidades humanas. El giro metodológico que sugiere Henry apunta en dirección a la fenomenología de la vida. Este nuevo horizonte metodológico le permite al filósofo francés afirmar que el cuerpo que se individualiza en la pasión tiene un nombre propio y se denomina carne. La pasión que sufre la carne tiene como escenario la vida, que es el origen de las más diversas impresiones modales que afectan al *ego*.