

**EMOCIONES, COMUNIDAD Y CULTURA.
UNA LECTURA DE LA DIMENSIÓN
INTERSUBJETIVA DE LA AFECTIVIDAD
A PARTIR DE LA FENOMENOLOGÍA
DE MICHEL HENRY**

Micaela Szeftel
Universidad de Buenos Aires – CONICET
micaelaszeftel@gmail.com

Resumen

Según Michel Henry, los sentimientos originarios del sufrimiento y el goce fundan la ipseidad subjetiva y, como tales, son fenómenos no discretos, premundanos e imprecisos. Pero además de este enfoque, propio de *La esencia de la manifestación*, la afectividad está presente en nuestra vida en común de acuerdo con distintas dinámicas que este artículo intenta esclarecer. En *La barbarie*, Henry sostiene que en el plano de la cultura los sentimientos devienen más intensos y determinados, pues en ella la vida se acrecienta y es llevada al paroxismo. También la barbarie, como contraparte destructiva de la cultura que obstruye el goce y la praxis, está coloreada por emociones como el horror y el aburrimiento. El presente artículo intenta mostrar que la afectividad alcanza su grado más determinado cuando se la comprende como arraigada en la comunidad y en su vínculo con la vida.

Palabras clave: sentimientos, intersubjetividad, barbarie, horror.

Recepción: 31 de agosto, 2020. **Revisión:** 14 de diciembre, 2020. **Aceptación:** 17 de diciembre, 2020.

EMOTIONS, COMMUNITY AND CULTURE. ON THE INTERSUBJECTIVE DIMENSION OF AFFECTIVITY IN THE LIGHT OF MICHEL HENRY'S PHENOMENOLOGY

Micaela Szeftel
Universidad de Buenos Aires – CONICET
micaelaszefte@gmail.com

Abstract

According to Michel Henry, the primary feelings of suffering and enjoyment are at the foundation of subjective ipseity, and as such are non-discrete, pre-mundane and imprecise. But in addition to this approach –typical of *The Essence of Manifestation*–, affectivity is also present in our shared life, where it takes on different dynamics. In *Barbarism*, Henry claims that within the realm of culture feelings become more intense and determined, for within culture life increases itself and arrives to its paroxysm. Similarly barbarism, as the destructive counterpart of culture that obstructs enjoyment and *praxis*, is colored by emotions such as horror and boredom. The present paper aims to show that affectivity reaches its most determinate level when it is rooted in community and in its bond to life.

Keywords: feelings, intersubjectivity, barbarism, horror.

Received: August 31, 2020. **Revised:** December 14, 2020. **Accepted:** December 17, 2020.

Introducción

Las investigaciones en torno al rol de la emotividad en la dimensión intersubjetiva y pública gozan actualmente de un peculiar interés tanto en la teoría política y social como en la filosofía. Basta mencionar al respecto aquellas iniciativas teóricas que pueden inscribirse dentro del denominado “giro afectivo”, el cual, en términos generales, repara en la dimensión afectiva, pasional o emocional a partir de su rol en el ámbito público y en la agencia política, ya sea en la vertiente que apunta a identificar las emociones con una cierta potencia revolucionaria o en aquella que desarrolla una perspectiva crítica de los afectos (Macón, 2013).¹ Más acá o más allá de la fenomenología, se destacan los recientes aportes, como autores o editores, hechos por Anthony Steinbock (2014), Sonja Rinofner-Kreidl (2012), John Drummond (Drummond & Rinofner-Kreidl, 2018), Ingrid Vendrell Ferran (en prensa) y Jan Slaby y Christian von Scheve (2019), como directores de un grupo de investigación sobre el tema “sociedades afectivas” con base en Berlín. Todos ellos ofrecen elementos muy novedosos para pensar la articulación entre intimidad y publicidad, entre emoción y moral, entre afectos y cultura.

Dentro de esta línea de pensamiento, el presente artículo adopta una perspectiva fenomenológica y explora la propuesta de Michel Henry (1922-2002). A pesar de haber irrumpido en la escena filosófica francesa de mediados de siglo con un tratado que exploraba todos los rincones posibles de la inmanencia y daba cuenta de la fundación pasiva de la subjetividad, sus reflexiones sobre la dimensión práctica, ética y cultural comienzan a asomar poco tiempo después, con textos sobre el carácter productivo del ser, la lucha de clases en Marx, las desviaciones del marxismo con respecto al pensamiento original del filósofo, entre otros temas.

¹ Cecilia Macón identifica la primera vertiente con la teoría de Brian Massumi, mientras que la otra se asocia con los trabajos de Sarah Ahmed y Laurent Berlant (Macón, 2013, p. 13).

Este proyecto alcanza su cénit con la publicación en 1976 de los dos volúmenes del *Marx*, donde el francés ofrece una versión del teórico alemán que lo acerca a su propia filosofía de la vida. Si bien Henry decía sobre estos textos, junto con su estudio sobre Kandinsky y sobre la *Genealogía del psicoanálisis*, que ellos venían a “poner a prueba” los principios de su fenomenología de la inmanencia concebida ya a mediados de siglo,² eso no significa en absoluto la culminación de su proyecto filosófico. Hacia fines de los ochenta retomará el método, los temas y el vocabulario “propriamente” fenomenológicos que lo puso en los años sesenta en el centro de la tumultuosa y cambiante escena de la fenomenología francesa. Textos como *La barbarie* (1987), “Pathos-con” (1987-88) y *Du communisme au capitalisme* (1990) evidencian un Henry preocupado por la “actualidad”, por la situación de la universidad y la barbarie que estaba horadando intensamente las expresiones de la cultura. Para ello, acude nuevamente a los conceptos fenomenológicos de afectividad, vida, sufrimiento y goce que había presentado por el año 1963, cuando defiende y publica su tesis de doctorado, *La esencia de la manifestación*. No obstante, estos conceptos retornan transformados, sujetos ahora a una reflexión sobre lo social que les da una nueva profundidad y un significado más determinado, mientras que el concepto de vida se despliega haciéndose cada vez más abarcador.

Este trabajo se propone precisamente explorar tal mutación pero no como un mero ejercicio de sistematización sino intentando demostrar, en primer lugar, que el campo de la afectividad admite o, más bien, exige un análisis de distintos niveles en lo que refiere a la determinación, individuación y sentido de los sentimientos. En segundo lugar, buscaremos probar que las emociones se vuelven precisas y singulares, sólo cuando

² En una entrevista de 1996, en ocasión de la reciente publicación de *Yo soy la verdad*, Henry afirma: “Si echo una mirada retrospectiva sobre el conjunto de mi trabajo, me parece que reviste un doble aspecto. Por una parte, la elaboración de las presuposiciones fenomenológicas fundamentales que definen la duplicidad del aparecer. Por otra parte, la puesta en obra de estas presuposiciones y su aplicación a diversos problemas o a diversas filosofías: al cuerpo (Maine de Biran), a la economía (Marx), al inconsciente (el psicoanálisis), al arte (Kandinsky), al problema de la cultura (*La Barbarie*), a la fenomenología husserliana (*Fenomenología material*), al cristianismo al fin. Por supuesto que la elaboración de las presuposiciones no está jamás totalmente separada de su aplicación (...)” (2005, p. 17).

son co-determinadas por el horizonte de la intersubjetividad y la cultura, mientras que en el estrecho aunque profundo espacio de la inmanencia la precisión del sentir es más bien débil.³ Para poder confirmar esta hipótesis será necesario llevar adelante los siguientes pasos. En la primera sección, el análisis se concentrará en el plano de la ipseidad inmanente, la cual recibe su ser y espesura gracias a la articulación entre el sufrimiento y el goce, en tanto sentimientos ontológicos originarios que fundan trascendentalmente el aparecer de todo otro sentimiento particular. Sin embargo, los sentimientos particulares se reducen a su donación afectiva inmanente premundana y, en consecuencia, es muy poco o nada lo que Henry afirma sobre su individualidad, su esencia, o su relación con aquello a lo que de algún modo están dirigidos. Para echar luz sobre este problema es necesario acudir a los estudios sobre la cultura, no sin antes elucidar, en la sección segunda, las bases teóricas que le permiten afirmar a Henry que toda comunidad es, por esencia, afectiva. Esta comunidad de vivientes, invisible y fundada en la vida, es también el sitio donde arraigan las distintas formas de la cultura, las cuales responden a un movimiento incesantemente acrecentador de la vida. La tercera sección, entonces, está dedicada al análisis, dinámica y teleología de tales configuraciones culturales. La última y cuarta sección retoma el tema de la afectividad. Se examinarán qué dinámicas adopta esta cuando una

³ No es posible en este contexto demorarnos en una descripción acabada de lo que es una “emoción” y su diferencia con respecto a otros fenómenos afectivos. En términos generales, vale la caracterización hecha por Peter Goldie, según el cual las emociones son fenómenos complejos y estructurados (2000, p. 12 ss.). A partir de esta amplia caracterización, se puede además afirmar que las emociones se inscriben en la esfera de lo social y la cultura (Ahmed, 2015), contienen un sentido eminentemente ético fundamentalmente vinculado al valor de la justicia (Nussbaum, 2001), y, además, teniendo en cuenta el origen etimológico de la palabra en el término latino “*exmovere*”, conducen al movimiento y la acción. Según Brian Massumi, la emoción está inserta en tradiciones configuradas semántica y semióticamente (2002, p. 28). Por el contrario, los sentimientos son puramente biográficos y personales. No obstante, al menos en la filosofía de Henry, los sentimientos están más cercanos a lo que Massumi, desde una perspectiva spinoziana-deleuziana, entendería por “afecto”, pues los afectos son no significantes y pre-personales, es decir, son intensidades que no pueden ser captadas por el lenguaje. En aras de la simplicidad y claridad terminológica, llamaremos sentimientos a los fenómenos afectivos que se manifiestan en el ámbito de la interioridad subjetiva, y emociones a los que surgen condicionados por el plano intersubjetivo de la cultura.

comunidad habilita el acrecentamiento de la vida en las distintas esferas de la cultura y cuál es la dinámica que rige cuando la cultura queda aprisionada y “aplastada” por lo que Henry llama “barbarie”. Esta pone a la comunidad a la merced de las tácticas de abstracción que Henry reconduce, en consonancia con la crítica husserliana, hasta la propia ciencia galileana e impone las emociones del horror y el aburrimiento.

1. La afectividad en *La esencia de la manifestación*: la imprecisa fenomenalidad de los sentimientos

Quizá la noción de “afectividad” sea la que más relevancia posee en *La esencia de la manifestación*. Es, de hecho, la que protagoniza la última sección y lleva la obra hasta su culminación. Ella designa la naturaleza auto-manifestante de las vivencias, es decir, el hecho de que cada vivencia se siente a sí misma y es afectada, no por otra cosa, sino por ella misma, permitiendo de este modo que ella misma pueda aparecer. La afectividad no alude así a un algo determinado, sino que mienta el aparecer puro, la pura forma fenomenológica originaria. Por eso también es necesario distinguirla de la sensibilidad, ya que esta es la capacidad de sentir algo o de dejarse afectar por un ente por medio de un sentido, mientras que la afectividad es afectada por ella misma. La sensibilidad es ontológicamente dependiente de la afectividad y, en este sentido, nada puede alcanzar la afectividad si ella primero no surge en el seno de una subjetividad como revelación absoluta, independientemente de toda relación con la exterioridad. Por eso, “lo que sucede no es lo que determina la afectividad, sino que la afectividad hace posible la llegada de lo que llega y lo determina, determina lo que sucede como afectivo” (Henry, 2015, p. 465).

En el nivel más originario del aparecer, el de la afectividad, queda desdibujado el límite entre el fenómeno y la fenomenicidad. Según este principio, que permea e impulsa el proceder henriano, el contenido que se manifiesta y la condición o forma de tal manifestación se yuxtaponen, aunque no se anulan. Como se advierte, lo que Henry está poniendo radicalmente en cuestión es el doble sentido del fenómeno que Husserl despliega en las

Investigaciones lógicas cuando dice: “El fenómeno de la cosa (la vivencia) (*das Erlebnis*) no es la cosa aparente (*das erscheinende Ding*), la cosa que ‘se halla frente’ a nosotros supuestamente en su propio ser. Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen; son vividos” (2009, p. 478). En el caso de la afectividad henriana esta distinción desaparece, pues la condición de lo que aparece (la vivencia) y lo que aparece se encuentran fusionados.

En este marco, Henry traza los lineamientos esenciales para una fenomenología de los sentimientos, afirmando que las cosas en el mundo revisten tonalidades afectivas en virtud de las cuales se presentan como amenazantes o serenas, tristes o indiferentes, sólo porque ya son afectivas de nacimiento. Entendemos esta observación como una observación relativa a las condiciones de posibilidad de toda vivencia afectiva; como un análisis fenomenológico-trascendental de la afectividad. Por lo tanto, lo que se debe aclarar en un primer momento es cómo se articulan los elementos que dan forma a tal análisis.

Cuando Henry presenta la afectividad no habla en principio de tal o cual sentimiento sino de un sentimiento de Sí mismo, pero entiende que es necesario que la afectividad se realice concretamente como un sentimiento determinado.⁴ El pensador francés sostiene:

la afectividad es la autoafección, es el experimentarse a sí mismo interiormente, y *lo que se experimenta a sí mismo interiormente se experimenta necesariamente tal como es, como un contenido determinado, por consiguiente (...)* El experimentarse a sí mismo interiormente proponiéndose necesariamente como una experiencia particular y concreta, es el sentimiento y, a la vez, lo que hace de él cada vez un sentimiento determinado (2015, p. 624).

Ahora bien, puesto que los sentimientos determinados se realizan en la afectividad reciben de ella sus propiedades estructurales, las cuales se explican por su inmanencia. Por lo tanto, al igual que en la afectividad, el conjunto de las determinaciones referidas a la trascendencia o que se

⁴ Además afirma que “(...) las cosas nunca se nos dan más que revestidas de cualidades axiológicas” (Henry, 2004d, p. 50).

fundan en ella se encuentran excluidas del ser real del sentimiento (Henry, 2015, pp. 574-75). De esto se deduce lo siguiente: la determinación de un sentimiento particular, es decir, lo que hace que un sentimiento se sienta como alegría, tristeza o temor, no está vinculado con nada exterior porque, justamente, la afectividad se despliega fenomenológicamente en una interioridad premundana. Cada sentimiento posible “se revela”, de manera que lo que se revela en él no es más que él mismo. Lo que revela el odio es el odio mismo y la desesperación muestra la desesperación misma; en ningún caso, para decirlo sencillamente, los sentimientos se dejan explicar por la presencia de lo exterior. Nada hay en un hecho del mundo, lanzado en la trascendencia y carente por sí mismo de interioridad afectiva, que pueda dar cuenta de la realidad de la vivencia afectiva a la que da lugar. Desde esa perspectiva, se trata de dimensiones absolutamente inconmensurables.

Sin embargo, es innegable, dice Henry, que en la experiencia la realidad del sentimiento parece depender del objeto en presencia del cual surge ese sentimiento (2015, p. 533). Esta situación se explica si se presta atención a la intención última del planteamiento henriano: este no busca explicar cómo un sentimiento determinado es motivado por cierto objeto o cierta situación (eso sería una labor de la fenomenología intencional) sino cómo debe ser el fondo de la subjetividad para que estos sentimientos estén efectivamente disponibles para nosotros. Una vez que tiene lugar la actualización de un sentimiento cualquiera también tiene lugar una determinación “conjunta” del sentimiento y la cosa que queda así coloreada.⁵ Por eso, en lo que refiere a los sentimientos, el proyecto henriano desplegado en *La esencia de la manifestación* es menos una descripción taxonómica de su estructura fenomenológica que un análisis trascendental de su posibilidad. En este sentido, el filósofo francés sostiene: “Hay múltiples cosas en el mundo que suscitan nuestros sufrimientos y alegrías, pero sólo lo hacen porque sufrimiento y alegría son susceptibles de tomar forma en nosotros como posibilidades de nuestra vida misma y como modalidades fundamentales de su propia realización, esto es, de su efectuación fenomenológica” (2010, p. 30).

⁵ Sobre las características de la revelación “conjunta” Henry no dice, hasta donde se pudo rastrear, nada más que lo expuesto y en su obra posterior tampoco retoma el tema.

El objetivo de las indagaciones henrianas consiste entonces en entender cuál es el fondo sobre el cual se montan y determinan las distintas vivencias afectivas en su amplia diversidad, cuál es la condición de posibilidad de que seamos seres afectivos. Henry se basa para explicar eso en la distinción ontológica entre el sufrir y el gozar. El sufrimiento es el carácter esencial que tiene la inmanencia subjetiva de no poder separarse de sí y de experimentar continua e ineludiblemente un apego irrompible consigo misma. El sufrir está determinado así por la pasividad ontológica entendida como una no-libertad o una impotencia radical (Henry, 2015, p. 289). A su vez, la impotencia del sentimiento es la condición para su potencia, pues, gracias a ella, el sentimiento está adherido a sí mismo y puede así gozar de sí. El segundo carácter de la afectividad es, por lo tanto, el goce. Este define el surgimiento y el devenir del sentimiento como tal, su revelación triunfante y, en consecuencia, es la razón de la efectividad del sufrimiento. Sufrimiento y goce no son dos sentimientos particulares ni son despertados por una experiencia heteroafectante sino que significan la efectuación del sentimiento como tal, constituyen un único contenido fenomenológico y, en consecuencia, son una unidad.⁶

La continua oscilación de los sentimientos ontológicos pertenecientes a la inmanencia subjetiva, el sufrimiento y el goce, conforman lo que Henry llama “historial del Absoluto” y en el encuentro con una situación o un objeto en el mundo los sentimientos ontológicos se modalizan en sentimientos determinados, siguiendo la “dicotomía de la afectividad” que divide los sentimientos en positivos y negativos. Pero recordemos la aclaración que hace Henry de que los sentimientos no son fenómenos discretos,⁷ son “modulaciones” de la relación entre sufrimiento y goce que, sólo por un proceso de interpretación (ya sea individual o intersubjetivo) son identificados de tal o cual manera y puestos en relación con

⁶ Lo dicho se deduce de esta afirmación: “La unidad del sufrimiento y la alegría es la unidad del ser mismo, la unidad del acontecimiento ontológico uno y fundamental (...) Nacen conjuntamente de un mismo acontecimiento que hacen posible y constituyen, son su efectividad, su manifestación” (Henry, 2015, p. 629).

⁷ “Mientras el sufrimiento y la alegría se captan como hechos, como realidades discretas y separadas, su conjunción dentro de lo absoluto, su unidad en él es impensable. Sin embargo, semejante unidad, la comprenda o no el pensamiento, existe, su afirmación no es ni una paradoja ni una postulación de la problemática” (Henry, 2015, p. 629).

un objeto motivante o con un valor constituido. En esa línea, para que un contenido se me revele como doloroso, el dolor en sí mismo debe ser sentido; para que una cosa se me manifieste como peligrosa, es necesario primero sentir miedo (Laoureux, 2005, p. 108).

Es menester aclarar que Henry lejos está de ser un pensador sistemático en lo que se refiere a la esfera de los sentimientos y en sus análisis no hay una preocupación por determinar los elementos esenciales y estructurales que un sentimiento particular debe tener para ser tal. Ciertamente, esta ausencia puede ocasionar cierta insatisfacción en quien quiera profundizar en las consecuencias concretas de una fenomenología inmanente de los sentimientos. Pero tal descontento puede ser suavizado si nos volvemos hacia los estudios henrianos sobre la intersubjetividad y la cultura y reparamos, como lo haremos a continuación, en una cuestión importante que se revela allí: que en el terreno de la cultura y de su enfermedad, la barbarie (veremos el sentido preciso de estos términos en breve), los sentimientos se tornan más determinados e intensos. La tesis que se encuentra a la base de esta consideración es que la vida, tal como la entiende Henry, se autoacrecienta en su continua autoafección y que en ella llegan al paroxismo sus tonalidades fundamentales del sufrir y el gozar.

2. La comunidad de la vida como comunidad afectiva

En la tradición fenomenológica tiene un apoyo considerable la idea de que los fenómenos afectivos son un modo esencial de la vida con el otro. En el marco de sus análisis genéticos-generativos sobre la intersubjetividad, Edmund Husserl describe el nivel más originario de la vida en común como una comunidad simbiótica motivada por proto-instintos que comprenden “el placer de existir con los otros y el extrañar cuando los otros no están” (Hua XIII, p. 107). En los *Manuscritos del grupo C*, Husserl también se refiere a que el encuentro con el otro “satisface la necesidad de compañía y es un goce inmediato” (HuaM VIII, p. 334). De acuerdo con una “teleología universal” que conduce a la constitución intersubjetiva de un mundo en común, las comunidades simbióti-

cas fundan comunidades no simbióticas que tienen como protagonistas a yoes ya despiertos y giran en torno al planteamiento y la persecución de metas de tipo vital o espiritual. Por su parte, Martin Heidegger afirma que la tonalidad afectiva (*Stimmung*) es el “cómo de nuestro existir el uno con los otros” y que “las tonalidades afectivas no son *vivencias concomitantes*, sino algo que ya determina (*bestimmt*) con anterioridad el ser uno con otro” (GA 29/30, p. 100). El estatuto de la intersubjetividad en el pensamiento de Max Scheler y su vínculo con la dimensión afectiva merecería un espacio más extenso del que no disponemos aquí pero podemos resaltar que para aquel, el encuentro con el alter ego es del orden de lo perceptivo, pero se trata de una percepción que está necesariamente articulada con una comprensión o un *Nachgefühl* de los estados afectivos por los que transita la otra persona.⁸ Michel Henry se inscribe en la misma concepción que afirma el carácter eminentemente afectivo de las relaciones intersubjetivas, pero su planteo presenta algunas variaciones sustanciales que analizaremos a continuación.

Si bien recién tardíamente Henry se ocupó del asunto de la intersubjetividad y la comunidad (si exceptuamos, claro está, el tratamiento del tema por medio del abordaje de la relación erótica en *Filosofía y fenomenología del cuerpo*),⁹ sus consideraciones al respecto son muy significativas para una comprensión acabada del rol de la afectividad. Uno de los textos más relevantes que Henry dedicó a la temática data de los años 1987 y

⁸ Paradigmático de estos análisis es el ejemplo que provee Scheler del niño que llora, para demostrar no sólo que la percepción abstracta, basada en la mera captación del movimiento de los músculos faciales del niño, no es “normal”, sino que la comprensión de su estado afectivo, que es uno con la expresividad corporal, es la antesala para las vivencias de comprensión y simpatía. “No es sólo a través de la compasión como me es dado el padecer ajeno; sino que este padecer tiene que *estar* dado ya en alguna forma, para que yo, dirigiéndome a él pueda *com-padecer*” (Scheler, 1957, p. 24). Para una discusión de la distinción scheleriana entre *Nachgefühl* y *Sympathiel Mitgefühl* (y de la interpretación que hace Zahavi de ella), véase Belvedere, 2020.

⁹ En la conclusión de la publicación de 1965, Henry busca demostrar que aun en el plano existencial del cuerpo trascendente objetivo persiste la esencia inmanente, absoluta e indeterminada de la vida, pues “a diferencia de nuestra vida cotidiana en la que nos dirigimos hacia los objetos finitos *teniéndolos por tales*, la intencionalidad que rige la forma determinada que nuestra vida adopta en la sexualidad se orienta hacia su término trascendente como hacia algo absoluto” (2007, p. 292). Véase sobre esto el capítulo III de la primera parte del importante trabajo de Lipsitz, 2004.

1988 y se titula “Pathos-con” (compilado en *Fenomenología material*). En la primera parte de ese texto, como en muchos otros, Henry comienza cuestionando los intentos intencionales de explicación del fenómeno en cuestión y, como no podía ser de otro modo, allí aborda la relación con el otro por medio de una crítica a la Quinta Meditación Cartesiana de Husserl. En ese sentido, objeta a las investigaciones husserlianas su dependencia con respecto a la donación perceptiva-dóxica del otro y su ignorancia de la dimensión afectiva. Sobre ello, Henry escribe:

Deseo tendente hacia un tipo de respuesta o no, emoción ante la reciprocidad de dicho deseo, sentimiento de presencia o de ausencia, soledad, amor, odio, resentimiento, aburrimiento, perdón, exaltación, tristeza, alegría, admiración, tales son las modalidades concretas de nuestra vida en calidad de vida con el otro en cuanto pathos con, a título de sim-patía bajo todas sus formas. ¿Qué dice a propósito de todo esto la *Quinta meditación cartesiana* de Husserl? Ni una palabra (2009, p. 187).¹⁰

El encuentro con el otro es siempre un encuentro que deja entrever una presencia amigable o no amigable, abierta a la comprensión o indiferente a nuestros pesares, colmada de alegría o aplastada por un sentimiento de tristeza. Si ella fuera reducida a la efectuación de una operación cognitiva-perceptiva, el alter ego no sería más que un “cuasi-ego”, es decir un “cuasi-otro”. Pero si consideramos la inmanencia henriana como la dimensión que explica y funda toda vivencia, surge inmedia-

¹⁰ Como el mismo Henry refiere, esta objeción tiene en consideración únicamente la Quinta Meditación Cartesiana, donde efectivamente Husserl no describe con precisión la dimensión afectiva como parte de la esfera de la primordialidad, pero desconoce o pasa por alto las observaciones sobre Husserl introducidas al comienzo de esta sección. Sin embargo, la pregunta de si Henry aceptaría la propuesta husserliana que sitúa la génesis de la afectividad en una proto-intersubjetividad sustentada en instintos no es de tan sencilla resolución, pues el filósofo francés se ha mostrado en contra de las propuestas que asocian el origen de la vida humana (en todos o algunos de sus órdenes) con la “opacidad” de los instintos o pulsiones. Esto es patente en la discusión que Henry entabla con los pensamientos de Schopenhauer y Freud en *Genealogía del psicoanálisis*, cuya tesis general es que la teoría freudiana es heredera de una tradición que, habiendo intentado pensar los afectos, fracasa al entenderlos a partir de la lógica de la representación, aunque haya sido postulando su “no-representatividad” o su “oscuridad” (Henry, 2002, p. 321).

tamente una serie de interrogantes a propósito de este tema: ¿cómo es posible tener una experiencia del otro si la subjetividad es, como dice Henry, inmune al ingreso de toda trascendencia? ¿No implica ya un resquebrajamiento de la inmanencia la presencia de una otredad? Para no responder afirmativamente a esta pregunta y evitar que el edificio total de su fenomenología se derrumbe, Henry acude a la afectividad como *milieu* fenomenológico idóneo para pensar la donación del otro, tomando la “afectividad” en el sentido premundano, pre-intencional y trascendental que se desarrolló en la sección anterior. Por eso, la propuesta de Henry se diferencia de la que encarna la “fenomenología histórica”, al dar un paso más, procurando fundar los sentimientos no ya en la relación intersubjetiva en sí, es decir, en su dimensión óptica y existencial, sino en la relación del ego consigo mismo, es decir, del ego con la vida, la cual justamente se encuentra a la base o, mejor dicho, posibilita, el lazo intersubjetivo. Esta perspectiva se sustenta en el principio henriano al cual ya hicimos referencia: si la relación con el otro se me presenta como afectiva, entonces su fenomenicidad debe descansar en un origen también afectivo no-intencional, es decir, en este campo de análisis lo que aparece y su fenomenicidad están también entrelazados y no existe entre ambos términos separación alguna. Para Henry, que la alteridad intersubjetiva se me dé inmediatamente como teñida de significaciones pertenecientes al orden de lo afectivo significa que estas son necesariamente las que constituyen la posibilidad última del aparecer de tal alteridad. Sobre eso, Henry dice: “posibilidad quiere decir realidad (...) ¿Cómo una condición en sí no afectiva podría ser la condición de aquello que, en ella y por ella, resulta ser necesariamente afectivo?” (2009, p. 187).

No es mi objetivo detenerme aquí en las críticas a la empatía husserliana sino esclarecer cómo debe ser entendido un enfoque inmanentista cuando se aplica al estudio de una donación también inmanente que da un otro con el cual se da un vínculo afectivamente tonalizado. Esto no puede hacerse sin introducir brevemente el concepto de vida que está operando en estos análisis. Desde muy temprano, a Henry ya lo había asaltado la necesidad de precisar un sentido de vida que le permita pensar la interioridad subjetiva y en un texto breve de 1978 señala que ella

es la forma misma de la auto-afección, es decir, no es más que la posibilidad de darse a sí mismo de manera perfecta. La vida no es, entonces, algo que *además* tendría la propiedad de auto-afectarse, sino que todo su ser y su esencia se agotan en esa auto-afección (Henry, 2010, p. 27). Esta caracterización de la vida reaparece en “Pathos-con”, donde la vida es el “Fondo” del cual participan todos los vivientes formando una comunidad, pero con la particularidad de que “los miembros de la comunidad no son pues, con relación a su esencia, algo extrínseco” (Henry, 2009, p. 212), pues lo que la vida da en su autoafección, es decir, los vivientes, no es más que la vida misma. Esta, escribe el filósofo, es “una torrentera afectiva subterránea” (2009, p. 231) que sostiene y funda a todos los vivientes poniéndolos en *común*. En conclusión, en la experiencia primitiva del otro, “lo que el viviente experimenta es idénticamente él mismo, el Fondo de la vida, el otro en cuanto que es él también este Fondo –experimenta al otro en el Fondo y no en sí mismo, en calidad de la propia experiencia que el otro hace del Fondo–. En esta experiencia el otro tiene el Fondo en él como el yo tiene el Fondo en él” (2009, p. 231). En las experiencias afectivas se despliega la experiencia (*épreuve*) del otro en el seno de la cual tiene lugar una peculiar modificación de la subjetividad sin que esto implique una tematización del otro como tal. Por medio de estas consideraciones, Henry busca asegurarle al lazo intersubjetivo un estatuto ontológico que anteceda y funde de manera trascendental el encuentro temático con un otro.

Esta experiencia del otro, “apenas pensable”, según el mismo Henry, puede ser ejemplificada por medio de algunas experiencias límite donde todavía no hay mundo alguno: la relación madre-niño/niña, la hipnosis o la transferencia. Refiriéndose al primero de los ejemplos, Henry dice que

(...) por trillado que esté en la actualidad, es un ejemplo límite. Al querer concebir la comunidad de los hombres fuera del mundo, como si no fuese una comunidad de hombres en el mundo, de hombres que afronta este mundo (...) al dejar a un lado esta situación ineludible, ¿acaso no nos situamos en la abstracción? Las fases de la formación de una comunidad humana, es decir, mundana, sólo tienen, se dirá también, una significación genética. ¿Pero acaso la génesis sólo tiene un alcance histórico, delimitando una fase destinada precisamente a ser superada? ¿No

supone más bien el retorno al Arjé, a lo siempre presente y a lo siempre agente? (2009, pp. 223-224).¹¹

Podemos reconocer la riqueza del planteo henriano al momento de explicitar lo que está en común en la comunidad de vivientes. Pero si lo que experimento del otro no es otra cosa que lo mismo que experimento en mí, a saber, el Fondo de la vida como autoafección, ¿cómo podría realmente diferenciarme de él? Si además tenemos en cuenta que para Henry el lazo intersubjetivo se realiza en sentimientos concretos (aquellos mismos sentimientos concretos que, según el filósofo francés, Husserl había ignorado), ¿cómo podrían, por ejemplo, desarrollarse aquellos sentimientos típicamente orientados a otros sujetos como la envidia y la admiración si no puedo claramente separar mi ipseidad de la ipseidad ajena? No he encontrado en ningún lado en la obra henriana una respuesta definitiva a este interrogante.¹²

Si bien Henry insiste en que la comunidad debe ser reconducida a las relaciones entre los miembros de la comunidad –poniendo así en cuestión las teorías políticas sociológicas que entienden a la sociedad como una hipostasis originaria–,¹³ tal exigencia no es cumplida cuando se procura dar

¹¹ Lo sugerido por Henry en este pasaje sobre la “génesis” puede hallarse de manera casi idéntica en las reflexiones husserlianas en torno a la relación entre el pre-yo y el proto-yo, donde el primero funciona como base fenomenológica trascendental para las constituciones de sentido del sujeto adulto. También es notable la elección de un tópico, como el de la relación madre-hija/o, que Husserl utiliza para ejemplificar la indistinción originaria entre lo yoico (el niño) y lo no-yoico (el pecho de la madre) (HuaM VIII, p. 326).

¹² Hay algunos intentos, aunque no muy satisfactorios, que toman un camino argumentativo que parte de la inmediatez y accesibilidad de la propia ipseidad y descubre el otro en función de su inaccesibilidad. Por caso, cuando Henry dice, inspirándose en Kafka, que la ipseidad se sostiene sobre el suelo que nuestros dos pies pisan y no puede ir más allá del espacio abarcado por nuestros pies, finalmente quiere decir que el otro es lo que yo no soy. Sin embargo esto conduce a una indistinción del alter ego que le ha valido a Henry la crítica de haber ignorado los elementos de una ética basada en la responsabilidad (Cf. Llorente, 2015).

¹³ En su primer volumen sobre Marx, Henry resalta que este siempre se opuso a la separación entre individuo y sociedad y a la concepción de la sociedad como una entidad independiente que habían defendido pensadores como Joseph Proudhon y Max Stirner. Mientras que el primero concebía a la sociedad como una realidad *sui generis*, el segundo la consideraba como un medio, distinto del individuo, propicio para realizar los intereses particulares (Henry, 2011, pp. 188-191).

cuenta de los lazos afectivos concretos. Mientras que la filosofía henriana dispone de pocos elementos que permitan dar solución a esa cuestión, sí se muestra fructífera para captar las emociones sociales que preponderan en las sociedades modernas. Una vez que pasamos al plano instituido de las prácticas culturales, el protagonismo recae sobre emociones que poco dicen acerca de la relación con los otros, sino que se definen en relación con la vida como Fondo trascendental de la comunidad.

3. El acrecentamiento de la vida en la cultura

Si la relación con los otros es una relación eminentemente afectiva y anclada en la vida entonces la historialización de la vida en común y de los distintos aspectos que ella adquiere tampoco debería escapar a esta indicación. Si además tomamos en consideración, como creemos que se debe hacer, la naturaleza productiva de la vida y las esferas de la cultura en las que esta producción se expresa, entonces las emociones en el arte, en la moral y en la religión pueden ser estudiadas no como fenómenos meramente internos o subjetivos¹⁴ sino como modos que atañen a la relación entre los sujetos y su propia vida, en tanto continua alternancia entre sufrimiento y goce. Sigamos entonces con una presentación de aquella concepción de la vida, dejando para la siguiente sección el tratamiento de la afectividad en la cultura y en su degeneración, la barbarie.

La comprensión de la vida como “Fondo” que habilita a Henry a explicar la intersubjetividad siguiendo una vía no-representacionista –“nadie ha visto nunca a la vida y tampoco la verá jamás” (Henry, 2003, p. 48)–, pero que también dificulta la elucidación de la articulación de los sentimientos, es complementada por la afirmación del carácter productivo de la vida: la

¹⁴ No es nuestra intención aquí recoger las tesis de la nueva fenomenología fundada por Hermann Schmitz, quien sostiene que las emociones no deben ser entendidas como estados internos privados sino como atmósferas. En el caso de las emociones, la atmósfera “no emana de ningún lugar en particular, es decir, ella se extiende (...) sobre todo el dominio de lo que está siendo vivenciado como presente” (Schmitz, 2011, p. 89). Sin embargo, es posible trazar una conexión entre las atmósferas así como las entiende Schmitz y la articulación intersubjetiva de las emociones por medio del lenguaje y la comunicación, tal como lo hace Christoph Demmerling (2011).

capacidad de la vida de “crear algo que no existiría sin ella” (Henry, 2008, p. 29). Este carácter, que acerca la filosofía de Henry a una fenomenología del *acontecimiento* (Walton, 2016), aparece explícitamente en *Du communisme au capitalisme* como parte de la “condición metafísica u ontológica” de la vida, la cual recoge además otras dos notas centrales de la vida, tal como Henry la entiende en esta etapa: su subjetividad –el hecho de sentirse a sí misma de la vida– y su individuación –el hecho de que ella se dé necesariamente como actualizándose en individuos vivientes–.

La tesis de la vida como producción llega a su consumación con los estudios en torno al “nacimiento trascendental” (lo que recién se llamó individuación de la vida) que Henry emprende a partir de 1994 (Henry, 1994; Reaidy, 2015; Szeftel, 2017) y que son la antesala para la elaboración del concepto de Vida absoluta que protagoniza la denominada “trilogía cristiana” (*Yo soy la verdad, Encarnación, Palabras de Cristo*). Pero, más importante aquí, son los estudios sobre las formas de la cultura. En *La barbarie*, Henry asegura que la cultura procede de los poderes subjetivos de la vida, la cual, ante la imposibilidad de huir de ella misma no tiene otra alternativa que transformarse, generando formaciones de sentido cada vez más complejas.¹⁵ Aludiendo a esto, Henry escribe:

Si la acción no es nunca la expulsión de lo que constituye propiamente su esencia, a saber, el *pathos*, sea el que sea, de su pura experiencia de sí; si, por el contrario, retiene en sí, por ejemplo, lo insoportable como lo que ella es y lo que la motiva, entonces se ha de elevar a la altura de ese *pathos*, sin que su operación tenga otro fin o, para decirlo mejor, otra realidad, que ser el cumplimiento y la realidad de este *pathos* mismo, su “historial” (...) *Las creaciones de la cultura en todos sus dominios son formas de acción proporcionales a nuestra relación patética con el ser, capaces de expresarla, de crecer con ella y así de acrecentar a su vez* (1996, p. 124).

El saber de la vida se opone al saber de la ciencia. Tal distinción se inscribe dentro de una crítica radical al espíritu positivista que el saber heredó de la ciencia galileana pero, sobre todo, debe ser entendida como

¹⁵ A pesar de las diferencias en los contextos de reflexión y los correspondientes significados de la cultura, es inevitable la oposición entre la famosa tesis freudiana expresada en *El malestar de la cultura* y el enfoque de Henry, para quien la cultura no reprime la vida sino que, por el contrario, la deja expandirse. Sobre este tema, véase Proença, 2013.

un intento por rescatar la afectividad de la vida. La vida que se “sabe” a sí misma es, de este modo, el sujeto y el objeto de ese “saber”, de manera que sus creaciones culturales no se sitúan por fuera de ella, sino que más bien son parte de la vida que se autoacrecienta sin cesar.

Dentro de las formaciones de la cultura, el autor se refiere, en primera instancia, a la organización social que contiene el sistema de necesidades y del trabajo que las satisface, así como los espacios y estrategias de consumo. Cada cultura adopta diversas modalidades concretas de realización del vivir inmediato y se caracteriza por un hacer específico concerniente a la producción activa de bienes útiles para la vida y a su consumo. En este marco, Henry alude a la *téchne*, la cual, como expresión del acrecentamiento de la vida y del desarrollo de los poderes del cuerpo subjetivo en tanto cuerpo orgánico, vence el límite que presentan los cuerpos reales. Los instrumentos y las máquinas son así una parte del cuerpo orgánico porque ceden al esfuerzo del cuerpo subjetivo.

En segunda instancia, tiene lugar un desarrollo ulterior de la vida bajo los modos más elaborados de la cultura, a saber, el arte, la moral y la religión, los cuales actualizan las formas fundamentales de la vida originaria. El arte es la realización de la sensibilidad: la materialidad impresional pura o sentir puro en todas sus formas. La moral es la realización del obrar de la vida con otros, el modo en que sufrimos con todo lo que sufre (Henry, 2009, p. 232; Kühn, 2019, especialmente el capítulo 1). La religión, por último, es la actualización de la impotencia del ego con respecto de sí y el enfrentamiento ante la superioridad de la vida. Pero hay que reparar en lo siguiente: la cultura no se limita a las “obras” sino que una teoría que la tenga a ella como tema debe reconducirla a su origen subjetivo en la *praxis*, la cual, dice Henry siguiendo a Marx, es el contenido del mundo, si exceptuamos quizás “algunos arrecifes de coral del Pacífico” (Henry, 2003a, p. 119). La *praxis* es subjetiva porque presenta la misma estructura inmanente y autoafectiva que define a la experiencia interna de la vida: “ella se siente en la experiencia interior que ella hace de sí misma, ella es esta tensión vivida de una existencia encerrada en el sentir de su acto y coincidente con su hacer” (Henry, 2004c, p. 33) y, en consecuencia, la fuerza de la *praxis* está enraizada en la afectividad como

la irrupción del deseo y la iteración de las necesidades. Pero cómo se articulan los distintos afectos en la cultura y en la barbarie es algo que todavía debe ser aclarado. Este es el tema del siguiente y último apartado.

4. Las emociones: entre la cultura y la barbarie

Según Henry, el universo de la cultura es “el conjunto de las propuestas que permiten a la vida, a cada uno de los sentidos del hombre y de modo más general a cada potencia de la subjetividad, realizar su esencia, ver más, sentir más, amar más, actuar más” (1996, p. 128). Como ya lo mencionamos, el sentir está fundado en el sufrir y el gozar, de modo que la potencialización de estos sentimientos no privilegia ninguno de ellos sino que da lugar a una intensificación de ambos extremos de la llamada “dicotomía de la afectividad”, pues ellos no pueden dejar de ser entendidos como una unidad. No obstante, se deduce de lo dicho sobre la *praxis* que toda impotencia ante sí debe conducir a la potencia de sí que abre en el sentir y el actuar. Por el contrario, la barbarie, como deformación de la cultura, implica un bloqueo, por otra parte extremadamente artificial, de la vida en su sufrir, dejando sin emplear la energía práctica y productiva que se conquista en el goce. Pero el alto a la vida no es real y

este advenimiento [el de la vida] no por ello cesa; y lo mismo, el crecimiento y el “más” que le es inherente. Se crea entonces una situación de extrema tensión en la que el individuo se debate. Mientras que en este el más no deja de producirse, y esto por el movimiento mismo de la vida que lo produce a él mismo, nada en él, no obstante, se efectúa que dé licencia para que esta energía se libere (Henry, 1996, p. 129).

Veamos entonces qué aspectos afectivos adoptan estas dinámicas en las formas de la cultura ya desarrolladas.

En el primer nivel de la cultura, que conduce a la satisfacción de las necesidades por medio de la puesta en práctica gozosa de los poderes del cuerpo, Henry identifica su variante “barbárica” en la era industrial, la cual redujo la *praxis* del hombre a un mero trabajo de vigilancia del fun-

cionamiento de las máquinas y a la consecuente atrofia de las potencialidades subjetivas. La actividad de esos actos carentes de sentido se torna *pasividad* total y conduce a la inculturación o a la barbarie (Henry, 1996, p. 71). Paralelamente, tiene lugar una “inversión de la teleología vital”: la producción técnica-tecnológica ya no tiende a la obtención de bienes de consumo sino a la acumulación del dinero y al crecimiento de réditos financieros. La producción, dice Henry, “*se ha hecho económica*” (1996, p. 67), es decir, el dinero se ha vuelto un valor en sí mismo.

Con respecto a la sensibilidad, Henry sostiene que existe una estrecha relación entre esta y el arte como uno de los modos en los que la vida se desarrolla de acuerdo con su extenuante inmanencia:

(...) en cuanto auto-afección del ek-stasis del Ser, la obra de arte tiene el mismo estatuto que el mundo sensible, entonces ¿en qué difiere de él? En que ella es un mundo ordenado, cuyos elementos están dispuestos y compuestos con la intención de producir *sentimientos más intensos y determinados*, los mismos que (...) el artista quiere expresar. O bien, si se prefiere, la naturaleza es una obra distendida, cuyo efecto, es decir, la percepción, sólo es bello en grado débil, de manera accidental y no obstante esencial, si es verdad que es una naturaleza sensible y como tal estética, que obedece a las leyes de la sensibilidad que son las leyes de la constitución de todo mundo posible (1996, p. 60. El subrayado es nuestro).

Como contrapuesta a los desarrollos estéticos, Henry propone la voluntad cientificista y objetivista arraigada en la ciencia galileana. Mientras que el arte es la ejecución de los poderes de la sensibilidad y la afectividad, en la medida en que parte de un mundo-de-la-vida que es necesariamente bello o feo o, en su defecto, medianamente neutral, la ciencia moderna-galileana supone la exclusión de las cualidades sensibles y afectivas de la naturaleza y la institución de un mundo de abstracciones. Por eso, Henry puede decir que las sociedades occidentales actuales están marcadas por un absurdo que nunca antes había tenido lugar: por primera vez en la historia, el saber y la cultura se encuentran en sendas totalmente opuestas. Esto queda ilustrado en el segundo capítulo de *La barbarie* por medio del análisis de los procedimientos actuales de restauración de las obras de arte. El autor señala que lo que prima en una pieza artística es la “totalidad

plástica de la composición” y no su materialidad o soporte, de modo que, en la experiencia estética, los “elementos materiales no sirven más que para figurar una realidad de otro orden, la realidad representada por el cuadro, el grabado o el mosaico” (1996, p. 46). Henry toma como ejemplo la restauración de los mosaicos del monasterio de Dafne (situado entre Atenas y Eleusis), la cual, en lugar de restituir el sustrato con elementos que permitieran el nuevo despliegue de la dimensión estética de lo imaginario, hizo todo lo contrario: las escenas sagradas están hechas pedazos, las teselas de oro que las coronaban están arrancadas, reemplazadas por superficies vacías y la unidad plástica, desgarrada. Todo ello se hizo por mor del ideal cientificista: los avances científicos y la precisión de los métodos comparativos de datación buscan redescubrir la configuración original de los mosaicos antes de todo trabajo de restauración anterior pero cargando con el alto costo de destruir “el sentido y la vida” que dichos mosaicos debieran revelar, es decir, la obra de arte en su dimensión propia.

La ética, según Henry, también está arraigada en la teleología inmanente de la vida y consiste en vivir el lazo que, como vivientes atados a su “fondo”, nos vincula con ella. Dándole a la ética levinasiana un giro muy particular que según Henry disuelve su “ambigüedad”, este sostiene que “la cuestión ética de la alteridad remite a una cuestión fenomenológica más esencial aún: la de *una fenomenalidad distinta*, la de otro modo de manifestación o de revelación que es precisamente la Vida. Si uno se coloca en una filosofía de la vida, hay también una alteridad: es la que significa la vida para todo viviente” (2004a, p. 300). Sólo cuando no puede soportarse a sí mismo convirtiéndose en goce, y cumpliendo así la obra de la vida, el sufrimiento se vuelve contra ella, pierde su inocencia y da lugar al mal moral. En el caso de la religión, donde el viviente tiene la experiencia de no ser el fundamento de sí, se realiza la *religo* que *re-liga* el hombre con lo sagrado, tratando de superar la angustia nativa que causa el temor ante la muerte: “La vida está sin cesar adosada a sí misma, en algún sentido aplastada, acorralada en sí misma: se encuentra en una situación de angustia (...) No hay otra solución posible que no sea encontrar, en el fondo de esta angustia, en este aplastamiento contra sí, el sobrepasamiento hacia la vida” (Henry, 2005, p. 72), es decir, hacia

Dios. El movimiento de la barbarie, por el contrario, no tiene a la vida como su horizonte y supone finalmente un nuevo nihilismo.

En contraposición a la intensificación de los sentimientos por medio de la historialización de las tonalidades fundamentales del sufrimiento y el goce, Henry identifica el horror como la tonalidad propia de la barbarie, significando con él el rechazo del sufrir originario que la vida lleva en sí.¹⁶ Volverse contra la vida, dice el filósofo, “es experimentarse de tal manera a sí mismo que se sufre por ser lo que se es, a saber, *lo que se experimenta a sí mismo*, más exactamente: el hecho de experimentarse a sí mismo, de estar vivo, de ser la vida” (1996, p. 88). En el intento de salir de sí, de emprender el “loco” proyecto de deshacerse de sí, la vida decide oponerse al sufrir primitivo, ignorando el continuo y lento fluir entre el sufrir y el gozar y adoptando el aspecto ingenuo y artificial de lo inmóvil y estático, en definitiva, de lo matemático. Las resonancias del uso hegeliano del término “horror” no son accidentales y, de hecho, Henry se refiere a él breve pero contundentemente en *La esencia de la manifestación* cuando sostiene que “en la inmovilidad de la máscara, en su fijeza espantosa se anuncia lo que precisamente no se manifiesta ni puede manifestarse en ella: el elemento radicalmente otro en su extrañeza profunda respecto de todo lo que reviste la forma del estar-ahí –el no-rostro” (2015, p. 433). En Henry el horror alude a un movimiento de abstracción (por ejemplo, la abstracción de lo sensible por parte de la ciencia galileana) que lleva a una peligrosa concretización (las idealidades matemáticas), la cual también azotaba a las universidades francesas, a la cuales Henry tildó de “galileanas”, “aculturales” y “microcósmicas” (1996, p. 157). El horror surge ante la forma deforme, ante el “desajuste” de la objetividad científica con respecto a la vida, la cual también palpita y se anuncia detrás de aquel espanto. Pues el horror de la barbarie es propio de la vida, procede de ella y, por eso, la barbarie es la “enfermedad *de* la vida” en dos sentidos: por un lado, la vida sufre bajo esta enfermedad, de modo que la barbarie no es un estadio embrionario de la cultura sino lo que queda de ella, su “ruina”

¹⁶ La preeminencia que adquieren las emociones propias de la barbarie en la obra que lleva el mismo nombre se explica por el hecho de que la intención de Henry era precisamente llamar la atención sobre la debacle de los tiempos modernos.

(Henry, 2004b, p. 22); por otro lado, es la vida misma la que contiene la barbarie, la barbarie le pertenece. Este *locus* argumentativo es el mismo que organiza la tensa fundación de la trascendencia en la inmanencia y se ve también operando en lo que en *Yo soy la verdad* lleva el nombre de “yo de la ilusión trascendental”. Esta “ilusión trascendental” consiste en que el yo, al poseer y ejecutar los poderes de la vida se cree dueño de ellos, olvidando así el principio fenomenológico que es la autoafección de la Vida absoluta. De esta manera, así como la autoafección de la vida es la fuente última de la posibilidad de la *intentio* científica también lo es del yo, de modo que, como escribe Henry, la vida “no recoge con una mano lo que ha dado con la otra” (2004d, p. 164).

En otras ocasiones, Henry también se refiere a la tristeza (2015, p. 443), a las variantes nietzscheanas de la vida que no se quiere a sí misma (el odio y el resentimiento) (1996, p. 169) y al aburrimiento. Particularmente elocuentes e ilustrativas son las reflexiones sobre esta última emoción que parecería dominar la era de la tecnología y la cibernética. En el aburrimiento, asegura Henry, “se revela la energía no empleada” y “en cada instante una fuerza se alza, se hincha de sí misma, manteniéndose presta, dispuesta al uso que de ella se quiera hacer. Pero, ¿qué hacer? ‘No sé qué hacer’” (1996, p. 135). El diagnóstico henriano no deja lugar a dudas y se confirma en nuestros días de manera inquietante: el despliegue de la vida encuentra como destino privilegiado la “imagen televisiva” o todas aquellas imágenes equivalentes que hoy invaden nuestros dispositivos. No es en absoluto casual que el horror se instale también en la operación desmedida de los medios de comunicación que promueve un “voyeurismo”, un “vivir la vida de otro”, conduciendo al abandono progresivo de “las diversas prácticas del sentir, del comprender, del amar descubiertas y conservadas en la historia sacrificial de la cultura” (Henry, 1996, pp. 140-141).

El par afectivo horror-aburrimiento que protagoniza la intersubjetividad emotiva en los tiempos actuales significa entonces que la relación ante la vida está obstruida y las imágenes de la abstracción que la “horrible” barbarie proyecta no generan un verdadero placer sino mero aburrimiento, pues no se corresponden con las fuerzas subjetivas innatas del viviente humano. Así, contra la cultura, se yergue la barbarie disfrazada

de “saber”, la cual combate la vida desde tres frentes que se corresponden con las tres formas de la cultura: en primer lugar, apropiándose de la vida y reduciéndola a meros procesos materiales y biológico, en segundo lugar, confundiendo al viviente con un ente hecho patente en el ser-en-el-mundo y, por último, haciendo de la vida un principio metafísico y despojándola de su capacidad subjetiva de autoafectarse (Henry, 2004d, p. 62). Finalmente, Henry señala, aunque sea por la negativa, el culpable de tal menosprecio de la vida: “la incapacidad para elaborar una fenomenología de ella” (2004d, p. 62). Es fácil, igualmente, revelar el rostro de esta incapacidad: es la insistencia en la abstracción, la cual también se manifiesta en el estadio más elemental de la cultura, privilegiando el sinsentido del dinero como valor en sí.

Palabras finales

Las consideraciones henrianas sobre el verdadero fondo de una comunidad enraizada en un sufrir y un gozar universal, así como las que reparan en los peligros del horror de la abstracción no sólo sirven para un eventual diagnóstico coyuntural. También presentan un especial interés para reflexionar en torno al lugar y la función de las emociones en la vida práctica común e, inversamente, sobre la naturaleza intersubjetiva de la afectividad que construye un tipo muy especial de *sensus communis*. En este sentido, son dos las principales conclusiones que se extraen de esta investigación.

En primer lugar, es posible encontrar en la filosofía henriana un asidero relativamente firme para pensar los distintos niveles de constitución de los fenómenos afectivos. El primer indicio para poder referirnos a ello es rastreable en la afirmación según la cual los sentimientos no son, originariamente, fenómenos discretos. Esta tesis de base con la que Henry trabaja en *La esencia de la manifestación* es complementada por aquella que encontramos en *La barbarie* según la cual en el “arte”, como paroxismo y organización de la sensibilidad, aunque también en las otras expresiones culturales, tiene lugar una determinación y una intensificación de los sentimientos. Vehiculizados por el arte, la moral y la religión,

las emociones obtienen una determinación mayor y una significación compartida. Por eso mismo, ellas devienen comunicables y expresables. Sin embargo, las emociones, por provenir del fondo afectivo originario animado por el sufrimiento y el goce, no dejan de estar atadas a la esfera de la inmanencia subjetiva. Esto es así no sólo porque ella es el sitio en el cual los sentimientos “se sienten”, sino también donde surge el sentido más básico de la afectividad, según el cual los sentimientos son “agradables” o “desagradables”. Así, esta perspectiva respeta, o más bien profundiza, la concepción henriana según la cual lo afectivo no tiene en su origen nada que ver con la trascendencia del mundo, sino, como se pudo ver, con la vida. La tesis sobre los niveles de la afectividad, anunciada al comienzo de este trabajo, refleja precisamente este movimiento: cómo desde los sentimientos originarios del sufrimiento y el goce que son premundanos e imprecisos, se despliegan emociones cargadas de significaciones compartidas que son encauzadas por los distintos niveles de la cultura como acrecentamiento de la vida. Esto, como se demostró, también es válido para la “ruina” de la cultura, la barbarie, pues allí, las emociones que se extienden en la comunidad se fundan en la negación artificial de la afectividad y de su impresionalidad viva.

En segundo lugar, estas observaciones permiten trazar las coordenadas iniciales para un estudio específico centrado en la historia generativa de los sentimientos y en los modos en que el acervo cultural y emotivo condiciona y determina las vivencias afectivas. No podemos reducir las emociones dirigidas a un objeto o reveladoras del mundo como estados puros de sentimientos o *qualia* de sentimientos, por ejemplo, lo que es sentir alegría, asco o miedo. El modo en que la vida se da afectivamente, producto de la relación con las potencias subjetivas que ella despliega, puede ser pensado como una atmósfera afectiva propia del mundo de la vida que se expande sin una referencia concreta a una situación o a un objeto. Se presenta entonces la tarea futura de definir los elementos que componen el horizonte de significación de las emociones. En el marco de la filosofía henriana, esa tarea ha revelado que es fundamental examinar qué configuraciones adoptan las formas de la cultura, tanto en su nivel más elemental como en el más elevado.

Referencias

- AHMED, S. (2015). *La política cultural de las emociones* (Trad. de C. Olivares). Ciudad de México: UNAM.
- BELVEDERE, C. (2020). “Sobre la sorprendente tesis de que la empatía no requiere simpatía ni tiene implicaciones éticas. Una crítica a Dan Zahavi desde la fenomenología material”. *Cadernos II. III Jornadas Internacionais Michel Henry e textos sobre Saúde Mental*, pp. 157-167.
- DEMMLER, C. (2011). “Gefühle, Sprache und Intersubjektivität. Überlegungen zum Atmosphärenbegriff der Neuen Phänomenologie”. En K. Andermann & U. Eberlein (Eds.), *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie* (pp. 43-55). Berlin: Akademie Verlag.
- DRUMMOND, J. J., & RINOFNER-KREIDL, S. (Eds.). (2018). *Emotional Experiences. Ethical and social significance*. London: Rowman and Littlefield.
- GOLDIE, P. (2000). *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- HEIDEGGER, M. (1992). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Gesamtausgabe Band 29/30 (GA 29/30). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HENRY, M. (1994). “Phénoménologie de la naissance”. *Alter*, 2, pp. 295-312.
- HENRY, M. (1996). *La barbarie* (Trad. de T. Domingo Moratalla). Madrid: Caparrós Editores.
- HENRY, M. (2002). *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido* (Trad. de J. Teira & R. Ranz). Madrid: Editorial Síntesis.
- HENRY, M. (2003a). “Phénoménologie non-intentionnelle: Une tâche de la phénoménologie à venir”. En *Phénoménologie de la vie: Vol. I: De la phénoménologie*. Paris: Presses universitaires de France.
- HENRY, M. (2004a). “Art et phénoménologie de la vie”. En *Phénoménologie de la vie: Vol. III: De l'art et du politique*. Paris: Presses universitaires de France.
- HENRY, M. (2004b). “La question de la vie et de la culture dans la perspective d'une phénoménologie radicale”. En *Phénoménologie de la vie: Vol. IV: Sur l'éthique et la religion*. Paris: Presses universitaires de France.
- HENRY, M. (2004c). “Le concept de l'être comme production”. En *Phénoménologie de la vie: Vol. III: De l'art et du politique*. Paris: Presses universitaires de France.
- HENRY, M. (2004d). *Yo soy la verdad. Para una fenomenología del cristianismo* (Trad. de J. Teira). Salamanca: Sígueme.
- HENRY, M. (2005). *Entretiens*. Paris: Sulliver.
- HENRY, M. (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (Trad. de J. Gallo Reyzábal). Salamanca: Sígueme.
- HENRY, M. (2008). *Du communisme au capitalisme: Théorie d'une catastrophe*. Lausanne [Suiza]: Editions de L'Age d'homme.

- HENRY, M. (2009). *Fenomenología material* (Trad. de J. Teira & R. Ranz). Madrid: Ediciones Encuentro.
- HENRY, M. (2010). “Qué es aquello que llamamos la vida” (Trad. de M. Lipsitz). En *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo.
- HENRY, M. (2011). *Marx: Vol. I: Una filosofía de la realidad* (Trad. de N. Gómez). Buenos Aires: La Cebra.
- HENRY, M. (2015). *La esencia de la manifestación* (M. García-Baró López & M. Huar-te Luxán, Trads.). Salamanca: Sígueme.
- HUSSERL, E. (2009). *Investigaciones lógicas* (Trad. de M. García Morente & J. Gaos). Vol. 2. Madrid: Alianza Editorial.
- HUSSERL, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*. Husserliana. Band XIII (Hua XIII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Husserliana. Materialienband 8 (HuaM VIII). New York: Springer.
- KÜHN, R. (2019). *Alles, was leiden kann. Zur Ursprungseinheit von Freude und Leid*. Dresden: Text & Dialog.
- LAOUREUX, S. (2005). *L'immanence à la limite: Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Cerf.
- LIPSITZ, M. (2004). *Eros y Nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- LORENTE, J. (2015). “Una comunidad invisible: La cuestión de la alteridad intersubjetiva en la fenomenología material de Michel Henry”. *Escritos filosóficos*, 64 (187), pp. 555-574.
- MACÓN, C. (2013). “Sentimus ergo sumus. El surgimiento del «giro afectivo» y su impacto sobre la filosofía política”. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, II (6), pp. 1-32.
- MASSUMI, B. (2002). *Parables of the Virtual: Movement, Affect, Sensations*. Durham/ London: Duke University Press.
- NUSSBAUM, M. (2001). *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- PROENÇA, N. M. (2013). “Le malaise des la culture. La Barbarie de Michel Henry après *Das Unbehagen in der Kultur* de Freud”. En M. Enders & R. Kühn (Eds.), *Kritik gegenwärtiger Kultur. Phänomenologische und christliche Perspektiven* (pp. 223-232). Freiburg im Breisgau/München: Alber Verlag.
- RAIDY, J. (2015). *Naissance mystique et divinisation chez Maître Eckhart et Michel Henry*. Paris: L'Harmattan.
- RINOFNER-KREIDL, S. (2012). “Scham und Autonomie”. *Phänomenologische Forschungen*, pp. 163-191.
- SCHELER, M. (1957). *Esencia y formas de la simpatía* (Trad. de J. Gaos). Buenos Aires Losada.

- SCHMITZ, H. (2011). *Der Leib*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- SERRANO de Haro, A. (2020). "Husserl ante el enigma del dolor físico. De las sensaciones del sentimiento a la comprensión genética". En C. Cabrera & M. Szeftel (Eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*. Buenos Aires: SB Editorial.
- SLABY, J., & VON SCHEVE, C. (Eds.). (2019). *Affective Societies: Key Concepts*. New York/London: Routledge.
- STEINBOCK, A. (2014). *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of the Heart*. Evanston [Illinois]: Northwestern University Press.
- SZEFTEL, M. (2017). "Phänomenologie der Geburt. Der Einfluss Meister Eckharts auf die Philosophie Michel Henrys". En M. Enders & H. Zaborowski (Eds.). *Jahrbuch für Religionsphilosophie* (Vol. 16, pp. 141-160). Freiburg im Breisgau/München: Alber Verlag.
- VENDRELL Ferran, Í.. "Emoción y moral. El caso de la envidia". En C. Cabrera & M. Szeftel (Eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*. Buenos Aires: SB Editorial (en prensa).
- WALTON, R. (2016). "Auto-affection et événement". *Revue internationale Michel Henry*, 7, pp. 19-34.

