

El carácter pasivo de la manifestación en la fenomenología de Michel Henry: de la afectividad inmanente al nacimiento trascendental



Micaela Szeftel

Universidad de Buenos Aires – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Director: Dr. Roberto Juan Walton

Jurados: Dr. Aníbal Fornari, Dr. Ángel Garrido Maturano, Dr. Mario Lipsitz

Fecha de defensa: 3 de diciembre de 2018

El concepto de pasividad es una de las claves para la comprensión del proyecto fenomenológico general de Michel Henry (1922-2002), no sólo porque está presente desde la primera hasta la última obra del filósofo, sino también porque permite echar luz sobre la estructura y función de la automanifestación inmanente, columna vertebral de la reflexión henriana. Si bien en la tesis se recorre una parte muy significativa del *corpus* henriano, el foco está en la relación entre *La esencia de la manifestación* (en adelante, *EM*), de 1963 (edición citada: Salamanca: Sígueme, 2014. Trad. García-Baró, M), y los textos enmarcados dentro de la fenomenología del cristianismo que Henry comienza a desplegar en la década del noventa, *Yo soy la verdad* (en adelante, *YSV*) (edición citada: Salamanca: Sígueme, 2004. Trad. Teira, J.), *Encarnación y Palabras de Cristo*.

En *EM*, la pasividad ontológica originaria es definida como la imposibilidad de romper el vínculo que ata el ego a sí mismo. Es decir, alude al hecho de que la subjetividad no puede abandonarse a sí misma. Henry prescinde así de la concepción tradicional que ve a la pasividad como la recepción de una afección proveniente de algo externo, para pasar a entenderla como una relación sin distancia o sin dualidad. No es, para decirlo de otro modo, una relación de heteroafección, sino una relación basada en la autoafección. En el contexto de la trilogía cristiana, reaparece en primer plano el concepto de pasividad, pero principalmente para describir el lazo que une la Vida con los vivientes. Es decir, la pasividad designa el modo en el cual la vida subjetiva, la vida del ego, recibe el don del poder de la vida que le adviene sin posibilidad de rechazarlo.

El objetivo más general de esta tesis es identificar, caracterizar y evaluar el desplazamiento de un concepto de pasividad al otro. Esto se hace bajo la hipótesis de que tal desplazamiento permite elucidar las modificaciones que sufre el concepto de subjetividad

a lo largo de la filosofía henriana. Con esto también se quiere señalar que la introducción de elementos de la fenomenología del cristianismo no tiene como meta —al menos, no exclusivamente— colocar un fundamento absoluto y más originario que las vidas subjetivas, sino que reestructura, profundiza y complejiza la estructura fenomenológica de la subjetividad misma.

La tesis consta de una introducción, dos secciones principales de cuatro capítulos cada una y una conclusión. Dichas secciones presentan los dos conceptos de pasividad que articulan la investigación. En la primera (“La pasividad como impotencia”), la pasividad se asocia con la autoafección fundante del aparecer inscripta en el contexto de la afectividad, particularmente en el proceso por medio del cual el sujeto se percibe a sí mismo. En la segunda sección (“La pasividad en la potencia”) se pone el acento en la autoafección de la Vida absoluta y en la generación de la ipseidad trascendental que tiene lugar en ese proceso.

La investigación comienza mostrando que el método fenomenológico henriano, aunque nutrido de distintos enfoques y distintos objetivos, consiste en un movimiento reductivo hacia el ego. El gran enemigo de Henry en este proyecto es el “intuicionismo”, cuya meta es dar con el origen de la revelación por medio de una mirada intencional, la cual, a pesar de ser introspectiva y profunda, solo da como resultado un objeto definido y limitado. Puesto que depende de la estructura intencional de la conciencia y de un proceso de elucidación, lo intuido no posee un carácter absoluto, sino relativo a un horizonte indeterminado. Según Henry, Descartes y Husserl cayeron en este error y desarrollaron un tipo especial de intuicionismo, el subjetivismo. Este debe ser superado y reemplazado por una verdadera fenomenología de la subjetividad, la cual, como se proponen mostrar los capítulos dos y tres de la tesis, debe comenzar por la explicitación de la pasividad ontológica originaria,

pues ella indica “lo que ocurre últimamente con el ser mismo” (Henry, 2015: 446).

Partiendo del diálogo que Henry entabla con otras concepciones (principalmente, las de Maine de Biran, Husserl y Merleau-Ponty), el segundo capítulo está dedicado a describir cómo en *EM* radicaliza la pasividad, colocándola en el fondo mismo de la subjetividad y dándole la forma inmanente y autoafectiva de la no-libertad ontológica. Esta, entendida como la más radical impotencia del ego con respecto a sí mismo, define su aparecer. El ego es incapaz de vivir en la no-adecuación, en la no-coincidencia consigo mismo y, si además entendemos que todo poder supone una distancia, un cierto sobrepasamiento de lo actual, entonces el ego no es libre para poder. Por el contrario, la subjetividad sufre el peso insoportable de estar siempre atada a sí. Esto último se vincula directamente con el tema del tercer capítulo: la afectividad. Este concepto mienta la realización fenomenológica y concreta de la pasividad que se da bajo la forma del continuo e inmediato “sentirse-a-sí-mismo”, base de toda experiencia subjetiva. La afectividad es la condición de toda manifestación pero también la estructura que hace que cada vivencia esté tonalizada afectivamente por el sufrimiento, ligado a la impotencia con respecto a sí, y por el goce, ligado a la conquista de sí mismo. El cuarto capítulo aborda la forma superior de la subjetividad henriana: la ipseidad, cuya particularidad radica en estar fundada en la perfecta adherencia de la afectividad pasiva. Puesto que Henry le atribuye a la donación de la ipseidad un carácter inmediato, esta no supone ni admite un despliegue temporal entendido en los términos de una temporalidad ekstática o trascendente.

La segunda sección, “La pasividad en la potencia”, se inicia con la introducción de un concepto clave en la filosofía tardía de Henry: la vida. Si bien este término aparece tempranamente en el *corpus* henriano, su significado va mutando en dirección hacia una creciente diferenciación con respecto a las subjetividades singulares y gana en protagonismo. Mientras que en un principio la vida es “*lo que tiene la experiencia de sí, lo que goza de sí y no es más que este puro gozo de sí mismo, esta pura experiencia de sí*” (Henry, 2014: 281. La cursiva es del autor), hacia la década del noventa, la vida en sentido eminente es la que se identifica con la Vida absoluta. Esta es la fuente invisible, pre-subjetiva y trascendental que produce, en el proceso esencial de su ininterrumpida autoafección, los vivientes singulares y las formas elevadas de la cultura, como el arte, la religión y la ética. La identificación de la Vida absoluta con Dios, uno de los hitos más significativos de la filosofía henriana tardía,

habilita hacia el final del capítulo una presentación detallada de las principales respuestas a la pregunta por la compatibilidad entre fenomenología y teología. En el marco de ese debate se argumenta que si bien la adopción por parte de Henry del vocabulario y los principios cristianos es innegable y puede ser tema de una discusión en torno al carácter metafísico de la fenomenología henriana, esa cuestión no es la esencial. Lo que es preciso evaluar, de acuerdo con nuestro punto de vista, es la profundización de la fenomenología de la subjetividad que Henry ya había elaborado en *EM*.

Las investigaciones en torno a la relación entre la Vida absoluta y los vivientes se desarrollan en el capítulo sexto sobre la base de dos “paradojas” o “misterios” complementarios. Por un lado, los vivientes se identifican con la autoafección de la Vida absoluta pero la Vida absoluta excede a los vivientes. Por otro lado, la Vida absoluta se singulariza sin separarse de sí, pues salir de sí implicaría necesariamente su destrucción. El movimiento que tiene lugar dentro de la Vida recibe el nombre de “nacimiento trascendental”, el cual, estrictamente hablando refiere a la generación de la Archi-Ipseidad, del Primer viviente o, en los términos de YSV, Cristo. Estos análisis son deudores del pensamiento de Meister Eckhart, particularmente de sus sermones alemanes, y de su teoría sobre el engendramiento del Verbo en el alma del hombre. Cuando la Vida se engendra en mí, singularizándose, sólo lo hace en tanto y en cuanto tiene en ella desde el comienzo una Archi-Ipseidad, la cual funciona como una instancia mediadora entre lo absoluto y los vivientes. Entonces, si la Vida es la fuente originaria y me engendra por su misma potencia, yo estoy ante ella de manera totalmente pasiva y no puedo refrenar tal nacer. Esta situación define a la subjetividad, en su estrato más elemental, como una subjetividad en acusativo, como un objeto del movimiento de la Vida, como un *moi*. En este sentido, se puede distinguir la pasividad del *moi*, que es la pasividad del viviente con respecto a la Vida, de la pasividad del *Je*, la pasividad del viviente con respecto a sí mismo. También se aborda la distinción entre un sentido fuerte y un sentido débil de autoafección. Mientras que el primero alude al hecho de la Vida que se afecta a sí misma en la medida en que ella se puso a sí misma, la autoafección en sentido débil alude a los vivientes que no se dieron a sí mismos la condición de la autoafección, sino que ellos son, más bien, autoafectados (Cfr. Henry, 2004: 125). Pero, en la medida en que son pasivos ante la Vida, los vivientes también reciben el poder que la colma y, apropiándose de él, se toman como el origen de tal poder en una ilusión trascendental.

El yo también obtiene de la Vida una cierta temporalidad que lleva el nombre de temporalidad inmanente, concepto que intenta aclararse en el capítulo siete, acudiendo nuevamente a Eckhart, quien describe la realidad divina como un presente eterno en el cual todos los presentes dispersos, propios de la temporalidad ekstática tradicional, coinciden. Henry también apela a lo postulado por Søren Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, donde plantea la necesidad de trazar una síntesis dinámica de lo eterno y lo temporal por medio del instante. La concentración de la eternidad en el instante es entendida como el engendramiento, en la Vida, del Primer Viviente. En tanto los vivientes también son engendrados de manera trascendental, ellos realizan plenamente la auto-temporalización de la Vida.

En el octavo y último capítulo de la tesis doctoral se retoma la hipótesis inicial: que la última filosofía de Henry propone una reelaboración de la estructura de la subjetividad con respecto a la presentación en su filosofía temprana. El mismo Henry sugiere esto cuando declara, en entrevistas de los años 1996 y 2000, que su interés es fundar una “verdadera arqueología del Sí mismo” o, como también lo expresa, una “arqueología de la carne” (Entretiens. París: Sulliver, 2005: 19, 121). De acuerdo con la lógica de las dos modalidades de la pasividad, el estrato más básico se corresponde con la pasividad entendida como potencia, es decir, la pasividad con respecto a la Vida. En ese estrato se da plenamente la actividad de la vida

en su primer aparecer subjetivo. Esta pasividad, la pasividad del *moi*, se distingue de la del *Je*. Si bien el *Je* es parte del *moi*, implica ya un apoderamiento de los poderes que no provienen de él en tanto tal. En este segundo estrato, se realiza la pasividad como no-libertad, como impotencia, pues el viviente se revela preso de su potencia y sufre ante el hecho de que ella lo colma de posibilidades de las cuales sólo puede apropiarse de manera limitada.

La conclusión de la tesis recoge tres resultados fundamentales. En primer lugar, la pasibilidad del *moi*, esto es, el ser susceptible de afectarse a sí mismo, antecede y funda la no-libertad. En *EM* se aseguraba la pertenencia de la no-libertad a la pasividad ontológica originaria pero se dejaba en la oscuridad qué era lo que garantizaba el hecho mismo de que cada vivencia pueda efectivamente darse a sí misma en el seno de la afectividad. A partir de *YSV*, la afectividad, esto es, el sentirse-a-sí-mismo del Sí, se apoya en la autoafección absoluta de la Vida, en tanto posibilidad de traerse a sí mismo. En segundo lugar, se comprueba una clara tendencia de Henry por admitir una cierta porosidad o un cierto principio de alteridad en el seno de la inmanencia. En tercer lugar, se logra explicar el carácter fenomenológico incuestionable de que la inmanencia del ego se encuentra atravesada por una fuerza que lleva al ego a su propia superación, es decir, a formas de acción espontáneas e independientes.

