



## Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.  
Universidad Nacional de La Plata

### **Desde la disposición afectiva de Martín Heidegger hacia la afectividad de Michel Henry**

Stella Maris Fossati (UNGS)

#### **Introducción**

El presente trabajo se centrará en la reconstrucción del camino que lleva desde la disposición afectiva del filósofo alemán, Martin Heidegger hasta la afectividad propuesta como la esencia de la manifestación por el pensador francés Michel Henry. Para el pensador alemán la afectividad, la *Befindlichkeit*, debía abrir el mundo total según sus modos constitutivos, así la identificación de la afectividad con la estructura de la trascendencia implicaba una consecuencia notable en Henry: la afectividad heideggeriana revela siempre otra cosa, por un lado el mundo idéntico a la nada y por otro lado en ese mundo revela al ente. El problema del que da cuenta el pensador francés, es que esa afectividad nunca se revela a sí misma.

Un tema que resulta de fundamental importancia en el presente trabajo está referido a la vinculación que Heidegger plantea entre la disposición afectiva y el tiempo, contra la cual reacciona Henry.

En su obra máxima, *Ser y tiempo*, Heidegger plantea que el comprender, *Verstehen* no flota en el vacío sino que está siempre afectivamente dispuesto. Es así que el Dasein comprendiendo es su ahí. Por otro lado el comprender tiene en sí mismo la estructura de lo que llamamos proyecto, que no debe leerse en el pensador como un comportamiento planificador, sino que refiere a su sentido más literal: pro-yecto, lo que está lanzado hacia adelante, este adelante debe ser entendido como futuro. De esta forma el Dasein se lanza hacia su futuro y a su vez abre ese futuro como posibilidad.

Para Heidegger la existencia constituye la posibilidad del Dasein en su comprensión, de esta forma comprender significa ante todo trascendencia. La trascendencia es el único modo de manifestación del ser que el filósofo alemán reconoce. Mientras en el caso de Henry la comprensión del ser no funciona como el último horizonte del hombre, así lo plantea el Dr. Mario Lipsitz, en su obra: *Eros y el nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry* donde el comprender para el pensador francés no reside como en Heidegger en la estructura ekstática, es decir en el tiempo, sino por el contrario en la inmanencia radical en la que el comprender se

alcanza interiormente y se apropia de sí, fuera de todo horizonte, fuera del mundo para saberse con certeza en la autoafección patética y originaria.

El Dasein heideggeriano, este hombre que es libertad, preocupación, trascendencia, temporalidad, está tejido en el tiempo y en ese tiempo es proyecto adelantarse a...

La trascendencia y la preocupación se encuentran fuertemente vinculadas.

La existencia auténtica es preocupación. Al estar el hombre tejido en el tiempo el proyecto definitivo es la muerte. El hombre es ser para la muerte.

La muerte aparece en Heidegger como la aceptación lúcida del destino humano. Ante la muerte cabe también el no pensar, el disimulo, a través de una serie de distracciones que dibujan los contornos de una vida inauténtica, en la que se vive de lo que se dice, de lo que se opina.

Henry se manifiesta en este punto contrario a Heidegger cuando por un lado reconoce el rol fundamental que Heidegger le asigna a la afectividad pero atinadamente da cuenta que esa afectividad se pierde inmediatamente en el despliegue ekstático de la trascendencia, donde para el pensador francés ninguna afectividad es posible.

Teniendo en cuenta que el tiempo fue considerado a partir de Kant como la esencia última de la manifestación, que el saber filosófico así lo ha estipulado, Henry construye en un máximo esfuerzo su teoría que se contrapone a todo lo establecido y busca demostrar que el tiempo lejos de ser la esencia última de la manifestación de los fenómenos en realidad es la esencia de la manifestación del mundo, es el afuera de sí originario.

Para Heidegger el mundo es lo que acontece, el lugar donde se da el encuentro de la existencia con el existente, para Henry en el mundo no reside ninguna realidad, pues nada de lo que aparece en él lo hace por sus propios medios sino que pide fuera de sí su propia manifestación, su propia realidad, así que mal puede tener lugar en el mundo algún encuentro existencial.

Henry supera el planteo de Heidegger y manifiesta que en la afectividad no solo se revelan el mundo y los entes que lo componen, sino que se revela el poder mismo, que a diferencia del tiempo, logra abrir el mundo en el proyecto de la nada, haciendo de esta manera efectiva la inversión del análisis heideggeriano, ya no será la trascendencia la manifestación de la afectividad, sino que por el contrario la afectividad revela ahora la trascendencia.

Cuando Martin Heidegger en 1927, publica la que será considerada su obra cumbre, *Ser y tiempo*, lo hace dentro del marco de una revisión filosófica abocándose a un tema persistente y único a lo largo de toda su reflexión, el tema del ser. Si bien puede alegarse que tal pregunta ha sido el objeto de la filosofía desde sus orígenes en

Grecia, Heidegger sostiene que en realidad aquella pregunta nunca ha sido preguntada como tal.

Más allá del empleo filosófico de la palabra ser, la filosofía occidental lo ha entendido siempre ha este como un ente. Esta cuestión provocó un giro copernicano al interior del saber filosófico.

Cuando Michel Henry publicó en 1963 en Paris *L'essence de la manifestation*, obra que llega para exponer un nuevo pensamiento de la subjetividad, una nueva filosofía del sujeto, se abrió camino impugnando la filosofía del sujeto y sus posteriores críticas; tanto unas como otras adquieren bajo la mirada del filósofo francés el carácter de ineficaces. Afirma el pensador que esa filosofía contemporánea se ha embarcado históricamente en un debate extraordinariamente nulo. En su obra Henry argumenta que las filosofías del ser y de la existencia han cerrado las puertas a la interioridad y dedica su obra a demostrar su hipótesis.

### **La importancia de recuperar el rol fundamental del sentimiento**

“El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón. Más veces he visto razonar a un gato que no reír o llorar. Acaso llore o ría por dentro, pero por dentro acaso también el cangrejo resuelva ecuaciones de segundo grado”<sup>1</sup>.

No la racionalidad, nos dice Unamuno, sino su afectividad es lo que debiera ser el rasgo esencial que distingue a este animal llamado hombre de todos los otros. Es decir, los sentimientos para él están lejos de ser una nada o algo sin importancia.

Las palabras de Unamuno resultan propicias a la hora de comenzar un camino que apenas se encuentra en sus comienzos, se trata de recuperar el rol que juegan los sentimientos o disposiciones afectivas en el hombre, y sobre todo en la filosofía, de la cual no pueden ser desterrados.

En los siguientes párrafos abordaremos mediante un análisis la importancia que adquieren los sentimientos o estados anímicos en el pensamiento del filósofo alemán Martin Heidegger, en principio lo haremos desde su obra cumbre *Ser y Tiempo* (1927)<sup>2</sup>

### **El estar-en como tal**

Ser y tiempo pretende responder a la pregunta fundamental de la filosofía: ¿Qué es el ser? En dicha obra, que ha sido concebida como un parte aguas en la historia de la

---

<sup>1</sup> Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ed. Sarpe, Madrid 1984, Traducción de J. C. García Borrón, p. 27

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago, 1998, Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. (de aquí en adelante ésta será la traducción utilizada de dicha obra, a menos que se indique lo contrario)

filosofía, Heidegger se esfuerza por recuperar el origen supremo de la pregunta por el sentido del ser. Para dar respuesta a esta pregunta es necesario antes hacer una analítica existencial del ente que él denomina *Dasein*, es decir, del hombre. Dicho análisis es abordado en la primera sección de la primera parte de la obra en cuestión.

Desde la exploración del Parágrafo 28 titulado: *La tarea de un análisis temático del estar en*, podemos constatar que Heidegger dirige su estudio hacia una ontología fundamental, para lo cual recupera la diferenciación entre el estar-en y el estar-ahí, esta última a manera de contención condicionada por el estar-ahí de un mundo. De manera contraria a esta inoperancia, el estar-en refiere, aun esencial modo de ser de este ente llamado Dasein.

El filósofo alemán sabe que la relación entre el Dasein y el mundo puede caer bajo la categoría de un *comercium* entre un sujeto y un objeto. El ente que está constituido en el estar en el mundo es siempre su Ahí, su Da, termino que decreta tanto su aquí como también su allí, por tanto uno como el otro solo encuentran posibilidad en su Ahí. Pues solo la existencia de un ente que en cuanto ser del Ahí habilita en tanto tal la apertura de la especialidad pues lleva en sí su carácter mas propio, el Dasein no debe estar cerrado. En efecto, la expresión *Ahí*, mienta esta aperturidad esencial.

En el parágrafo líneas arriba citado, Heidegger denota su carácter existencialista otorgándole a la expresión Ahí la imperiosa tarea de abrir la aperturidad por medio de la cual el Dasein siendo su Ahí *ex-siste*<sup>3</sup>. Cuando el filósofo asegura que el Dasein está iluminado, refiere a que este particular ente está aclarado en sí mismo, dicha claridad no la debe a la existencia de otro ente que lo ilumina pues el Dasein es él mismo claridad. Siendo el Dasein un ente esencialmente aclarado lo que está-Ahí puede aparecer a luz o quedar oculto en la oscuridad, efectivamente, este atributo le significa al Dasein su aperturidad.

La frase, *el Dasein es su aperturidad*, contiene en sí misma una huella insalvable, pues el ser que a este ente le va es tener que ser su ser Ahí. Heidegger rescata el modo de ser en que este ente es cotidianamente su Ahí en un análisis exhaustivo que va desde la constitución existencial del Ahí hasta el ser cotidiano del Ahí y la caída del Dasein, otorgándoles a estos estadios el estatus de dos formas cooriginarias y constitutivas de ser el Ahí: *la disposición afectiva y el comprender*. Tenemos en cuenta que ambas formas son inherentes, sin embargo, en el presente escrito nos centraremos especialmente en la primera y en su necesaria confirmación fenoménica mediante la interpretación de una modalidad concreta que funcionará como el puntapié inicial para el abordaje de la problemática que nos convoca.

Heidegger se dedica en el parágrafo 29, al análisis del Dasein como disposición afectiva, y comienza el apartado con la siguiente frase: “Lo que en el orden ontológico

---

<sup>3</sup> Derivado de Existenz, destacado en el texto original, esta palabra es clave en *Ser y tiempo*. La existenz es el modo propio del ser del Dasein, es la esencia del Dasein. Por lo tanto existenz debe ser entendida como *ex-sistencia*, es decir como salida afuera de sí mismo.

designamos como disposición afectiva (*Befindlichkeit*) es onticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico”. De inmediato se dispone a ejemplificarlos: serenidad, disgusto, mal humor, no son, aclara el filósofo, ontológicamente una nada y la posibilidad de cambio, de paso de uno a otro, son prueba de que el Dasein está desde siempre anímicamente templado.

La indeterminación afectiva adquiere en Heidegger un carácter relevante, pues lejos de ser confundida con una nada es experiencia de que el ser Ahí se ha manifestado como carga, entiéndase carga como tomar a cargo la pertenencia al ser mismo, en efecto, pone al ser ante su Ahí, iluminando el puro “que-es” mientras el de-donde y el adonde permanecen aun en penumbras. Es menester aclarar que El Dasein heideggeriano no se comporta de manera dócil, para ser guiado sin resistencia hacia la aperturidad afectiva del ser del Ahí, sino que por el contrario se resiste, esquivando de un modo óntico –existente el ser que ha sido abierto en el estado de ánimo y desde el punto de vista ontológico-existencial significa que en esa misma resistencia, en el mismo esquivar el Dasein está abierto al Ahí.

### **Los caracteres ontológicos existenciales de la disposición afectiva**

Ya podemos incursionar en el término heideggeriano, *condición de arrojado*, pues como se ha dicho en el movimiento que vislumbra el *que es*, que abre al Dasein a sí mismo y deja aun oculto el de donde y el adonde, se manifiesta la pureza del término, se mienta la facticidad de la entrega a sí mismo. Dicha pureza radica en que este que-es abierto en la disposición afectiva debe concebirse como determinación existencial del ente que es en la forma de estar en el mundo, o sea nos referimos a un estadio primitivo en el cual todavía no ha sido posible una constatación contemplativa por lo tanto este que –es de la facticidad no tiene cabida de ser hallado en la intuición.

Decir que en la disposición afectiva el Dasein ya esta siempre puesto ante sí mismo implica decir que ya siempre se ha encontrado, pero no en la forma de la autopercepción, sino en la de un encontrarse afectivamente dispuesto. Ahora bien, resulta notable constatar que este ente que está entregado a su ser, queda entregado también al factum de que ya siempre ha debido encontrarse no en la búsqueda directa de sí, sino en el mismo movimiento de la huida.

La advertencia heideggeriana acerca de querer poner bajo un mismo denominador con la apertura originaria propia del estado de ánimo, la de un conocer, la de un saber o creer acerca de su adonde, vendría a rebajar la evidencia de la disposición afectiva pretendiendo medir con la vara de la certeza apodíctica del conocimiento teórico aquello que simplemente esta-ahí. En efecto, desde el punto de vista ontológico, el estado de ánimo se comporta como un originario modo de ser del Dasein, en que este queda abierto para sí mismo de manera apriori a todo conocer, a todo querer rebasando incluso su capacidad de abertura, queda delineado así el primer carácter ontológico existencial de la disposición afectiva, a saber que la disposición afectiva

abre al Dasein en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de aversión esquivadora.

No debe escapar al entendimiento el hecho de que la disposición afectiva es algo muy diferente a un estado psicológico. Varias son las características que detalla nuestro filósofo que invaden al Dasein cuando un determinado estado de ánimo lo sobreviene, nótese el término que el filósofo usa, pues dicho estado no viene ni de afuera ni de adentro sino que como forma de estar en el mundo, emerge de este mismo. Efectivamente el estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar en el mundo en su totalidad y hace posible por primera vez un dirigirse hacia...de este modo el temple anímico no se relaciona primeramente con lo psíquico, pues como se ha dicho no se trata de un estado interior de las personas. Esta aclaración permite al filósofo alemán enunciar el segundo carácter esencial de la disposición afectiva: La disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la aperturidad cooriginaria del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar en el mundo.

Tras la explicación de las dos determinaciones esenciales de la disposición afectiva, el pensador, expresa la necesidad de sumar una tercera para con ella contribuir a lo que él mismo denomina una comprensión mas honda de la mundaneidad del mundo, en tanto que el mundo ya previamente abierto deja comparecer al ente intramundano, esta aperturidad previa del mundo, deudora del estar-en esta con constituida por la disposición afectiva. En efecto así el dejar comparecer es primariamente circunspectivo y no, como lo aclara Heidegger, un puro sentir o quedarse mirando fijamente. Radica allí el peligro de ser afectado por lo a la mano, siendo esta una posibilidad abierta y fundada desde la disposición afectiva que en este caso a abierto el mundo en su carácter de amenazante.

Por otra parte solo por la pertenencia ontológica a un ente cuyo modo de ser es el de estar en el mundo en disposición afectiva, pueden acaso los sentidos, ser tocados y tener sentido para, de tal manera que lo que los toca se muestre en la afección.

Recuperemos pues los puntos básicos de los axiomas heideggerianos en cuanto a la disposición afectiva: la disposición afectiva no solo abre al Dasein en su condición de arrojado y en su estar consignado en el mundo ya abierto siempre con su ser, sino que ella misma es el modo existencial de ser en el que el Dasein se entrega constantemente al mundo y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquila a sí mismo. La constitución existencial que es propia de este esquivamiento constituye el núcleo del fenómeno de la caída, movimiento que merece un análisis individual, y que no abordaremos en este trabajo.

Como podemos apreciar, los estados anímicos, temples, sentimientos o disposiciones afectivas tienen un carácter de suma importancia. De ahí, entonces, que cuando se disponga a abordar la pregunta por la filosofía misma no pueda despreciarlos o desterrarlos. Heidegger considera que los afectos, pasiones o sentimientos, propios

del hombre, propios del Dasein, es decir, del ente que tiene preeminencia ante todos los otros entes puesto que éste se juega su ser a través de su comprensión, son absolutamente necesarios y relevantes a la hora de hablar de filosofía, puesto que es en ellos donde reside la aperturidad del mundo para con el hombre o su absoluta cerrazón.

### **El sentimiento: Afectos y pasiones**

Aquellos fenómenos que comúnmente llamamos afectos, pasiones o sentimientos, no deben ser considerados una nada para el hombre en su vida diaria o en un plano más trascendental afirma el mismo Heidegger, preocupado por advertir acerca de estos errores en los que la propia filosofía ha incursionado, se interna en un análisis en el cual especifica la diferencia entre los mismos y la necesidad de salvaguardar dicha diferencia, poniendo al descubierto una discrepancia esencial entre afecto y pasión dado que, mientras la pasión sería un estado duradero, el afecto, es repentino y fugaz o sea que el afecto nos abandona igual de rápido que como nos asalta. En efecto, cabe destacar de manera consecuente con lo expuesto, que solo en el caso de la pasión tendría lugar un secuela tal como la reflexión, puesto que el afecto, aquella explosión que nos enceguece anulando de inmediato nuestra capacidad de meditar, no deja espacio alguno, ni intersticio por el cual pueda filtrarse dicha meditación: “El odio (entendido como una pasión) potencia la meditación y la reflexión hasta el extremo de la astuta malevolencia.”<sup>4</sup>. Por otra parte aclara el pensador en su conferencia sobre *Nietzsche*<sup>5</sup>, el afecto se abre y se extiende ampliamente sacándonos más allá de nosotros, fuera de nosotros; mientras la pasión se abre y se extiende ampliamente cuando persigue su objeto, pero, a diferencia del afecto, este extenderse no nos saca fuera de nosotros, sino que recoge nuestro ser en su fundamento propio. De este modo, “La pasión es aquello por lo cual y en lo cual hacemos pie en nosotros mismos y nos apoderamos con clarividencia del ente a nuestro alrededor y dentro de nosotros mismos”<sup>6</sup>.

A fin de facilitar el análisis de estos fenómenos es que Heidegger nos da como ejemplo de un afecto a la ira, y como ejemplo de una pasión al odio, y mantiene, por el momento, la denominación común que ambos tienen simplemente como sentimientos. Así el filósofo coloca en el plano de los afectos a la ira, este término nos remite a

---

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, Tomo I; Ediciones Destino, Colección Áncora y Delfín, traducción de Juan Luis Vermal.

<sup>5</sup> Esto lo hace en el marco de sus cursos dictados entre 1936 y 1940 en la Universidad de Friburgo y de investigaciones que se extienden hasta el año 1946 acerca del pensador alemán Friedrich Nietzsche, y que luego publica bajo el título *Nietzsche*. Específicamente, en la primera parte del primer volumen de la obra ya mencionada, parte que lleva por título: “La voluntad de poder como arte”; Heidegger hace la, ya antes anunciada, caracterización de los afectos, las pasiones y los sentimientos bajo el subtema “La voluntad como afecto, pasión y sentimiento”, con el fin de aclarar la afirmación nietzscheana de que todos los afectos son configuraciones de la voluntad de poder, siendo la voluntad de poder el sentimiento originario.

<sup>6</sup> *Ibid*

expresiones cotidiana, a la acción mediada por la ira, en la cual suele decirse que tal o cual persona bajo un estado de ira actuó fuera de sí, ciego por la ira. Con este ejemplo se aclara la relación entre afecto y su origen etimológico, dando cuenta de aquello que nos afecta, que nos asalta, de aquello que cae sobre nosotros de forma repentina y fugaz, como lo interpreta el profesor en filosofía Raúl Madrid Meneses<sup>7</sup>, nos excita y nos ciega al punto que nos lleva más allá de nosotros mismos, eso sí que sin que podamos ser dueños de nosotros mismos. O sea, el afecto, y en este caso la ira, cae sobre nosotros de modo repentino, excitándonos sobremanera, lo cual nos mueve de manera ciega y fugaz (sin darnos tiempo a la meditación), y que, por lo tanto, tan rápido como cayó sobre nosotros, así también nos suele abandonar. Es una especie de explosión.

Este concepto de afecto proporcionado por el profesor chileno citado, nos será de utilidad en la transposición desde la disposición afectiva del filósofo alemán a la afectividad henryana.

### **Hacia un Nuevo pensamiento. La afectividad, esencia de la manifestación**

Michel Henry, el marxista fenomenólogo, recibió entre otros de Pierre Aubenque la distinción de ser reconocido como el mayor filósofo francés, considerado uno de esos raros intelectuales franceses que prefirió vivir retirado en Montpellier y alejado de las candilejas parisienses, su basta y colosal obra lo identifica como uno de los representantes más audaces del Nuevo Pensamiento, dedicó buena parte de su tarea en criticar a Heidegger sin antes reconocer que la afectividad recibe con Heidegger un sentido fundamental dado que descansa en ella el poder en que se manifiesta la condición de toda otra manifestación. Sin embargo, aquel rol fundamental que Heidegger asigna a la afectividad pronto, señala Henry, se perderá en el despliegue extático de la trascendencia, donde, según el filósofo francés, ninguna manifestación es posible.

Cuando M. Henry se dispone a caracterizar la vida, establece un paralelismo en el cual vivir significa ser, rescatando de inmediato al concepto de vida de su aparente indeterminación. En tanto vivir signifique ser deberá ser comprendido de tal forma que encarne idénticamente la vida. La denuncia henryana se levanta contra siglos de filosofía occidental que presupone en general un concepto de ser que lejos de amparar el concepto de vida lo excluye por completo, la acusación del fenomenólogo se condensa en la incapacidad de la filosofía de pensar la vida. Así como el concepto de afecto cerraba las grietas que permitían reflexionar sobre ello, de manera análoga, el ser más íntimo y la esencia más propia de la vida se hallan constituidas como una entidad tan radical que apenas permite ser pensada.

---

<sup>7</sup> [Aproximaciones a la disposición afectiva en el pensamiento de Martin Heidegger](#), Tesis para optar al Grado de Magíster en Filosofía, mención Metafísica, Santiago de Chile, Octubre de 2008



En *Fenomenología de la vida* (2010)<sup>8</sup> Henry subraya que la esencia de la vida es sentirse a sí misma, no se trata de una propiedad privativa de la vida sino de la pura experiencia de sí sintetizada en la auto-afección.

El concepto de auto-afección merece un apartado pues su rigurosidad, declara el fenomenólogo, se pierde desde Kant hasta Heidegger cuando es obligada a responder designando el sentido interno y en el mismo movimiento yaciendo atada al concepto de tiempo y trasmutándose hacia una afección del tiempo por sí mismo. Dicho esto la concepción heideggeriana de auto-afección remite a Kant, pero ante todo, esta afección del tiempo por el horizonte extático que el mismo proyecta y recibe queda atrapada en la mera mundaneidad del mundo, en su exterioridad trascendental y siendo en consecuencia algo ajeno a aquello que lo experimenta. La vida henryana es su afección primera no admite jamás ser afectada por algo diferente de sí.

Para abordar la crítica del concepto heideggeriano de afectividad, será menester valernos de algunos de los escritos de quien puede ser considerado sin lugar a dudas el heredero de Michel Henry, el Doctor Mario Lipsitz, vasta para ello leer el prólogo que el fenomenólogo francés dedica a Lipsitz en la traducción de su obra *Fenomenología de la vida* donde reconoce en el doctor en filosofía a uno de los pocos filósofos que ha sabido llegar hasta el corazón de su pensamiento expresando en dichas líneas su gratitud y total confianza.

Varias son las obras henryanas que nos permitirían rastrear la coalición del pensamiento de Henry con la tesis heideggeriana, pero será en Lipsitz *La esencia de la manifestación* (1963) lectura privilegiada, en el análisis exhaustivo de una obra de mil páginas técnicas e inagotablemente ricas donde el discípulo de Henry encuentra la luz que devela la inconsistencia ontológica de las estructuras, de los universales, de las generalidades incapaces de albergar realidad alguna.

Como ya hemos señalado, el marxista fenomenólogo recupera la idea heideggeriana de que toda disposición afectiva, que Henry considera equivalente a todo sentimiento, tiene en sí el poder de abrir el mundo a su modo. En un trabajo presentado en la revista *Diálogos* que el doctor Lipsitz titula *Afectividad y disposicionalidad: Michel Henry lector de Heidegger*<sup>9</sup> se propone la restitución de los momentos fundamentales de la obra henryana en cuestión para transmitir la crítica al concepto de afectividad, en esta reconstrucción surge la cuestión acerca del privilegio de la angustia en relación con las demás *Stimmungen*, ¿que distingue el poder de revelación de esta disposición respecto del resto? Para Heidegger, señala Henry, la diferencia radica en que las demás disposiciones afectivas se abocan a hacer surgir el ente olvidando el surgimiento de la nada que es en definitiva su horizonte. Este olvido encuadra dicho poder de revelación bajo el rotulo de ocultante o inauténtico. Vale la pena recordar que esta categorización en Heidegger responde al hecho que se cumpla la manifestación del horizonte de la nada en la forma de un dar o ver o en su contrario, en el ocultar.

---

<sup>8</sup> Michel Henry, *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires, Ed. Prometeo 2010.

<sup>9</sup> En *Diálogos*, 82 (2003)/pp.205-223

Por momentos las voces de los fenomenólogos se confunden o mejor dicho se funden al unísono, pues en esta interpretación el discípulo es fiel a su maestro, razón por la cual no será para nosotros una cuestión a resolver si quien habla es uno u otro, nos permitiremos la guía absoluta del Dr. Lipsitz en el abordaje del pensamiento henryano. El carácter auténtico o inauténtico del desvelamiento operado por los diversos temples anímicos se desdibuja en la tabla de valores de Henry. En efecto el poder ontológico puro de la revelación no radica en un temple determinado, sino en la afectividad misma que en ellos opera, y que como lo señalan los fenomenólogos deberá ser interrogada en su particular modo de ser. La tesis heideggeriana muestra su fisura en la denuncia henryana: el fondo de los temples anímicos en Heidegger no se corresponden con los de una estructura original, efectivamente, el filósofo alemán hará recaer en la trascendencia todo el poder ontológico de revelación. Al identificar la esencia de la afectividad con la trascendencia no escapa a la negación de la primera o en el mejor de los casos como lo señala Henry, identificada en su estructura con la trascendencia, la afectividad resulta ser una simple tonalización del poder extático de la revelación.

El argumento henryano en el que fundamenta su objeción se levanta indestructible pues la asimilación del poder de revelación de la afectividad con la trascendencia posee una consecuencia notable: la afectividad heideggeriana ha de revelar siempre otra cosa- el mundo idéntico a la nada, y luego en él al ente-y nunca a sí misma.

Pero como lo señala el Dr. en filosofía al reconstruir el pensamiento henryano, la ambición de la *Befindlichkeit*<sup>10</sup> no concluía en la aperturidad al mundo y al ente sino que de manera más esencial debía abrir el ser en el mundo total según sus modos constitutivos. La pregunta que permite esclarecer este tema es: ¿que tipo de vínculo ata a la existencia a su propia afectividad?, en efecto, la pregunta es válida, pues la existencia siempre tiene lugar en algún temple de ánimo y solo es en ese temple que puede ser interpretada ontológicamente como ser-en y como trascendencia. En este punto es menester destacar el análisis del marxista fenomenólogo que otorga el rasgo característico a la afectividad y que Heidegger pareció no advertir, la afectividad no solo revela el mundo y el ente, sino que más profundamente ella revela el poder mismo que nos abre el mundo en el proyecto de la nada, con este magistral movimiento Henry invierte el análisis heideggeriano y afirma que no es la trascendencia el modo de manifestación de la afectividad, sino, por el contrario, es la afectividad quien revela la trascendencia.

Cuando Heidegger identifica la estructura del poder ontológico del sentimiento con el poder ontológico de la comprensión hace descansar toda su teoría en la trascendencia, de este modo la revelación de la afectividad encuentra su correlato en el modo de la temporalización cumpliéndose la revelación afectiva inexorablemente de manera extática.

---

<sup>10</sup> Esta expresión que suele traducirse por encontrarse, designa literalmente la condición según la cual el Dasein siempre se encuentra en algún estado afectivo

La recurrente crítica al análisis heideggeriano presente en *La esencia de la manifestación* hace surgir la pregunta: ¿puede la explicación ontológica de la afectividad como modo de la trascendencia y en definitiva como temporalidad dar cuenta precisamente del carácter afectivo de la afectividad? ¿Puede acaso, una comprensión temporal de la afectividad permitirnos comprender la angustia la tristeza o la alegría como verdaderos sentimientos y no como simples temas de un conocimiento atonal?. Toda una filosofía del tiempo conspira contra la imputación henryana, sin embargo es esta misma filosofía incapaz de dar cuenta de la realidad más íntima del sentimiento, de su modo más específico de la revelación. La confesión de dicha impotencia, de dicha incapacidad, es rastreada y hallada por Henry en una ambigua declaración de Heidegger:

“La interpretación temporal de la *Befindlichkeit* no puede deducir las *Stimmungen* de la temporalidad ni disolverlas en puros fenómenos de temporalización. Solo se trata de mostrar que las *Stimmungen* en lo que “significan” existencialmente solo son posible sobre el fondo de la temporalidad”.

Así Heidegger prudentemente distingue la significación existencial de la afectividad y la afectividad cuando afirma que no pretende disolver las tonalidades afectivas en meros fenómenos de temporalización. En efecto, irreductibles a su significación existencial las *Stimmungen* quedan en su esencia indeterminadas.

Heidegger nos ha dicho que es la estructura de la comprensión el horizonte de posibilidad de las *Stimmungen*. Por otra parte, Es nota bien sabida que toda comprensión esta afectivamente determinada, como así también que la trascendencia solo tiene lugar bajo la forma afectiva. Henry desafía a Heidegger a fundar la correspondencia entre la comprensión y la *Stimmungen* en la *Erschlossenheit*<sup>11</sup> bajo la pregunta ¿Por qué motivo la trascendencia se realiza necesariamente bajo la forma afectiva? Henry sabe que las *Stimmungen* no se encuentran dispuestas azarosamente frente a la existencia, el carácter afectivo de la trascendencia no puede ser el resultado de la síntesis de elementos contingentes y exteriores a las *Stimmungen*. Verdaderamente, estas deben hallar su posibilidad y su necesidad en un lazo interno.

El filósofo francés señala que la afectividad del comprender no reside, a la manera de Heidegger, en su estructura extática, sino en la inmanencia radical en que el comprender se alcanza interiormente y se apropia de sí, fuera de todo horizonte, fuera del mundo, en un abrazo patético que es el sentirse primordial, el gusto afectivo de la vida, su impresionalidad pura y ante todo un Sí mismo que es la ipseidad de todo lo que vive. Es por lo tanto la afectividad del sentimiento la esencia de la manifestación. La vida no deja espacio para ser pensada, y en tanto hemos homologado al ser con la vida, este tampoco se sustrae a reflexión alguna, la contradicción con Heidegger se fortalece, el ser no es aquello que pueda ser pensado. Algo tal como la angustia o

---

<sup>11</sup> La palabra *Erschlossenheit* alude a aperturidad. A hecho de que el *Dasein* esta abierto al mundo, abierto a sí mismo, abierto a los demás *Dasein* y especialmente abierto al ser.

cualquier tonalidad afectiva no puede crecer aislada de un ser originalmente constituido en sí mismo como auto-afección y que en el mismo movimiento encuentra su esencia en la vida y en la afectividad.

Cuando el filósofo alemán describe el paso de una Stimmung a otra, del sufrimiento a la alegría, reduce la vida a la temporalidad. En vano la filosofía se ha esforzado en producir una auténtica filosofía de la temporalidad de la vida, el resultado fue indigente dio lugar a una fenomenología de la conciencia del tiempo, que solo logra dar cuenta de la manifestación del ser en la exterioridad, en lo que Henry denomina una dimensión de irrealidad pura. Irreal es en el fenomenólogo el futuro, el pasado e irreal es el presente mismo en tanto definido como una conciencia del tiempo, como un horizonte extático y en definitiva como exterioridad. La única realidad acontece en la esencia radical de la afectividad.

Siendo la vida misma, siendo el ser interioridad ya no deben ser buscados en la exterioridad, pues allí nadie los encontrará jamás. Sin embargo, Henry concibe una temporalidad real, que no consiste solamente en el paso continuo de una disposicionalidad a otra. En este tiempo verdadero, ninguna Stimmung desplaza a la que la antecede sino que todas se preservan en lo que habrá de suceder, a si la vida no deja de sentirse a sí misma y no se detiene jamás pues la esencia de la temporalidad de la vida queda comprendida en su pasividad eterna y fundamental.

## **Bibliografía**

HEIDEGGER, M. (1927) capítulo sexto, "El cuidado como ser del Dasein". En *Ser y tiempo*. Editorial universitaria 1997(1ª. ed., pp. 203-246). Santiago de Chile.

HEIDEGGER, M. (1927) segunda sección, "Dasein y temporeidad" En *Ser y tiempo*. Editorial universitaria 1997. Santiago de Chile. (1ª.ed).

HEIDEGGER, M. (1956) *¿Que es eso de la filosofía?* Traducción y notas de Adolfo Carpio. Ed Memphis, Buenos Aires 1992.

HEIDEGGER, M. (1962) *La proposición del fundamento*. Traducción y notas: Félix Luque y Jorge Pérez de Tudela. Ediciones del Serbal. (1ª ed. 1991).

HENRY, M. (1963) *L'essence de la manifestation*. PUF: París, 1990.

(Basado en el escrito del Dr Mario Lipsitz, Sobre el espesor del sentimiento: afectividad, afectos y afecciones en la filosofía de Michel Henry)

HENRY, M.(1985) *Genealogía del Psicoanálisis*. Pref.: M.García Baró. Síntesis: Madrid, 2002.

HENRY, M. (1991) *Fenomenología de la vida*. Textos escogidos, traducidos y presentados por Mario Lipsitz, Prefacio de Michel Henry. Columna: Barcelona.

HENRY, M. (1996). *Yo soy la Verdad*. Sígueme: Salamanca, 2001.

HENRY, M.(2000) *Encarnación, una filosofía de la carne*. Sígueme: Salamanca, 2001.

HENRY, M. (1990) *Fenomenología Material*. Ediciones Encuentro, Madrid.

LIPSITZ, M. (2000). "Michel Henry y la crítica del intuicionismo", en: *A parte Rei*. Revista de Filosofía.10, octubre de 2000.

LIPSITZ, M. (2003). "Afectividad y disposicionalidad: Michel Henry lector de Heidegger", en *Diálogos*, Revista del Depto. de la Universidad de Puerto Rico. Vol. 23. 82. 205.

LIPSITZ, M. (2004). *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinás y Michel Henry*. Buenos Aires: Prometeo-UNGS.

LIPSITZ, M. (2005). "Ontología y fenomenología en Michel Henry", en *Enfoques*. Vol. XVII, 2, 149-158.

PICOTTI, DINA (2004) La trascendencia del "otro comienzo del pensar" en el planteo de Martin Heidegger, en *Les apports à la Philosophie de Heidegger*.