

**SOBRE UN ANTIGUO EXILIO DE LA LUZ. LOS CONTACTOS
 OBLITERADOS ENTRE LA GNOSIS GRIEGA Y LA FILOSOFÍA DE
 M. HENRY**

*On an ancient exile of light. The obliterated contacts between greek gnosis and
 M. Henry's philosophy*

HERNÁN G. INVERSO

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

hernaninverso@filo.uba.ar

Resumen

La filosofía de Michel Henry llevó adelante una propuesta de radicalización de la fenomenología que apela a una puesta en primer plano de la afectividad como expresión de la Vida. Para dar cuenta de la especificidad de este viraje adoptó las categorías opositivas de gnosis griega y gnosis cristiana, la primera asociada con el compromiso de la descripción del mundo en su exterioridad y la segunda vinculada con la experiencia de la carne. Sin embargo, entre las filosofías de la antigüedad griega se halla el caso de la posición de los cirenaicos, que preanuncia numerosos rasgos del tratamiento henryano de la afectividad. Este trabajo estudia esta relación repasando los puntos centrales de la caracterización henryana de gnosis griega para conectarla luego con los presupuestos centrales de la filosofía cirenaica y sus tesis acerca de las afecciones, el tacto interno y el diseño de un lenguaje que refleje la afectividad. Este recorrido permitirá sopesar los alcances de la tesis acerca de la homogeneidad de la gnosis griega y mostrará una deriva importante de antecedentes respecto del pensamiento de la immanencia.

Palabras clave: Fenomenología; Michel Henry; cirenaicos; autoafección; immanencia.

Abstract

The philosophy of Michel Henry carried out a proposal of radicalization of phenomenology, which appeals to a foregrounding of affectivity as an expression of Life. In order to account for this turn, he proposed the opposing categories of Greek gnosis and Christian gnosis. The first one is associated with the commitment of describing the world in its exteriority and the second one is linked to the experience of the flesh. However, among the philosophies of Greek antiquity, the Cyrenaics raised many issues similar to those of the henryan treatment of affectivity. This work studies this relationship by reviewing the main aspects of the henryan characterization of Greek gnosis and then connects it with the key points of the Cyrenaic philosophy about affection, internal tact and the design of a language that reflects affectivity. This exploration will allow us to evaluate the scope of the thesis about the homogeneity of the Greek gnosis and will show important factors of the ancient thought about immanence.

Key words: Phenomenology; Michel Henry; cyrenaics; self-affection; immanence.

Husserl (1950) apeló en *La idea de la fenomenología* a la figura de la resolución del enigma de la trascendencia para caracterizar la labor de la filosofía (Henry, 2010, p. 20-24)¹. Michel Henry indicó su preocupación principal diciendo que “la vida es aquello que todos sabemos y, al mismo tiempo, el misterio más grande” (p. 15). La similitud entre ambas referencias potencia el contraste: lo más enigmático no es el mundo, que parece accesible a nuestra actitud natural y sin embargo no lo es, como se le revela al “filósofo que comienza”, sino la vida, con los aspectos raigales y decisivos que nos afectan. Frente a ellos “nuestro tiempo se muestra aún más desvalido que el del pasado” (p.15).

Los temas últimos constituyen el terreno de la fenomenología, pero la cumplimentación de este objetivo está amenazada, a juicio de Henry, por confusiones que requieren una “inversión de la fenomenología”. Esta inversión no implica habilitar un campo de objetos inexplorados, sino que la fenomenología material se ocupa de repensar cómo nos son revelados de manera original, interior e invisible los distintos objetos que se presentan a nuestra realidad, es decir, a nuestra vida². Esta radicalización implica una relectura histórica que reniega de las marcas griegas y se inclina hacia los modelos cristianos. En este esquema, sin embargo, pasa inadvertido un diálogo relevante entre la antigüedad griega y la filosofía henryana que focaliza un punto delicado y abre horizontes que hacen complejo el esquema de oposición.

En el presente trabajo nos referiremos a los tratamientos henryanos a propósito de la vida y la autoafección para dirigirnos luego al terreno griego con el propósito de analizar la similitud entre estos enfoques y la filosofía cirenaica, enclavada en el núcleo del círculo socrático y por tanto un ejemplo que ilustra cabalmente el pensamiento griego del período clásico. Este contraste nos conducirá al terreno donde podremos evaluar los alcances de la tesis henryana respecto de la gnosis griega vista como un dispositivo con compromiso homogéneo con una racionalidad ek-stática y se abrirá el horizonte de un diálogo transhistórico acerca de la inmanencia.

1. VIDA Y FENOMENICIDAD GRIEGA

Henry compone una visión de la antigüedad que compacta muchos de sus aspectos para extraer un rasgo común con épocas posteriores. En este marco se asocia lo griego con el pensamiento de la luz, la presencia y la efectividad (Henry, 1963, p. 549).³ La ontología de la luz privilegia el vínculo con la racionalidad, punto testimoniado por numerosos acercamientos de época arcaica y clásica. Su forma más conocida es la de los símiles que Platón ubica en el centro de su *República* como indicación alegórica de la estructura de lo real y de las claves que el filósofo puede seguir para conocerlo,

¹ Acerca de este punto, ver Inverso (2016).

² Canullo (2003, p. 67-87); Villemot (2007) y A. Calcagno (2008, p. 117-129).

³ Respecto de la lectura henryana en la antigüedad clásica griega ver Romeyer-Dherbey (2006, p. 37-49). Concerniente a la categoría de gnosis, ver Garrido Maturano (2012a, p. 189-209).

tramadas precisamente en la imagen del sol⁴. Respecto de estos materiales Henry delinea la categoría de “fenómeno griego” como síntesis de una línea de largo término que yerra. En su perspectiva no hay, como en el caso heideggeriano, un comienzo poderoso y verdadero opacado por la confusión del ser con el ente que conforma la caída en la metafísica del pensamiento occidental⁵. Mucho menos hay figuras relevantes, a la manera en que Husserl recurre a Sócrates y Platon como antecesores en la búsqueda de saber riguroso y no duda en apelar numerosas veces a desarrollos aristotélicos, entreviendo una caída posterior a la etapa griega⁶.

Por el contrario, Henry sepulta los desarrollos griegos como inicio errado, persistente y duradero que hay que erradicar por medio de la fenomenología en su versión radical, es decir, henryana, ya que la identificación de Husserl y Heidegger con ciertos momentos griegos evidencia un encantamiento que se paga al precio del naufragio de todo el enfoque. Ambos quedarían presos del fenómeno heleno que mina toda posibilidad de pensar la carne como manifestación de la Vida. Las nociones de εἶδος y ἀλήθεια así como todo horizonte de luz deben ser expulsados y sustituidos por un primado de lo nocturno⁷. Esta actitud compone un exilio de la luz como condición de posibilidad de la apertura a la inmanencia radical. En efecto, la fenomenología de la vida abre el poder de la noche y lo invisible como abandono de la manera griega de concebir los fenómenos.

Esta categoría, sin embargo, provoca distorsiones, porque el pensamiento griego contempla despliegues donde el modelo de la visión no es prioritario y la puesta a distancia del objeto no es la condición fundante del ejercicio reflexivo. En efecto, Henry construye la noción de “fenómeno griego” para dar cuenta de una actitud onto-epistemológica opositiva respecto de hombre y mundo externo que en verdad se aplica a una corriente importante que se remonta a los orígenes de la tradición, pero debería ser utilizada con cuidado. Conviene evitar la suposición de que la categoría de gnosis griega se apoya en una inferencia inductiva efectiva, pues esto escondería la existencia de derivas que escaparon a estos parámetros y constituyen, por tanto, antecedentes importantes de una fenomenología de la inmanencia. La literalidad puede provocar la obturación de un diálogo posible que refuerza la potencia de las vías no epistémicas.

Sin duda Henry tiene en mente las filosofías del período clásico que la historiografía tradicional coloca como síntesis del pensamiento griego, donde se suele reunir a los presocráticos como preparación para una época clásica atravesada por la tensión entre la sofística y las filosofías socráticas, con predominio de la línea platónico-aristotélica. Es posible señalar derivas “nocturnas” que suspenden el relato de

⁴ Platón, *República*, VI.506d-VII, 521b. De las metáforas visuales y su asociación con la racionalidad en el pensamiento griego, ver el trabajo de L. Napolitano Valditara (1994).

⁵ En cuanto a la perspectiva heideggeriana, véase, por ejemplo, *Identidad y diferencia*, Heidegger, 1988, pp. 77-79.

⁶ Pertinente a la perspectiva husserliana, véase H. Inverso (2012, p. 29-41).

⁷ Así dirá Henry que “la noche es la realidad de la esencia y como tal, como su realidad misma y como su esencia, la sobrecoige” (1963, p. 419-420).

racionalidad luminosa. La interpretación del poema de Parménides desde una perspectiva de descenso hacia el inframundo y su proyección en el complejo sistema de Empédocles son buenos ejemplos de ello.⁸ No obstante, si priorizamos, como se hace a menudo, el modelo platónico o el aristotélico, el planteo henryano cobra plausibilidad y reconocemos los caminos que llevan a cifrar en el λόγος, no importa con qué sustratos, todo avance en el terreno filosófico.

Lejos del optimismo, Henry comprende que este esquema implica que el hombre griego está perdido en el mundo y preso de la lógica del λέγειν y su bloqueo de experiencias ligadas con lo afectivo, ya que en esta perspectiva predomina la visión del lenguaje como representación de lo real comprendido como trascendencia. Como síntesis de esta actitud apela Henry a la caracterización aristotélica de hombre como ser vivo provisto de λόγος que consta en el conocido pasaje de *Política*, I.1553^a: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων. La comprensión del λόγος como rasgo definitorio escondería para Henry un cercenamiento de la expresión de la afectividad, de modo tal que esta esfera queda reducida a lo inexpresable. El λέγειν es el lenguaje del mundo, está hecho para describirlo y es incapaz de dar cuenta del sentimiento, de modo tal que la afectividad queda excluida de lo tematizable (Henry, 1963, p. 688 y 691).

Al mismo tiempo, este hombre de la gnosis griega, capaz de entrever las cimas luminosas del λόγος, está dado en un cuerpo, y por tanto resulta expuesto al devenir y la muerte en una oposición trágica que ilustra bien el filósofo platónico abierto a las Formas mientras sufre dolor y fenece de a poco en el plano sensible (Henry, 2000, p. 13)⁹. Henry retrata esta tensión como núcleo de esta forma de pensamiento que da por resultado un hombre extrañado que busca lo eterno fuera de él (p. 13), en una huida que supone el abandono de la afectividad y construye su meta en la superación de este plano, en la fría luz de una razón más allá de la vida. Toda filosofía que adopta estos puntos de partida resulta incapaz de afianzar los elementos de immanencia y auto-afección que constituyen los bloques básicos de una vía alternativa. En esos itinerarios se concentra el núcleo de lo que Henry llama gnosis griega y se extiende más allá de la antigüedad, mediante todas las filosofías que se obnubilan en la razón y lo eterno e intentan alejarse de la vida y sus regiones oscuras, afectivas e inmanentes¹⁰.

La gnosis griega constituye, de este modo, una corriente que sustenta las filosofías de la conciencia surgidas en la historia de Occidente, en lucha con la fenomenología de la vida que surge paradigmáticamente de los desarrollos cristianos y su tematización de la carne (Henry, 2000, p. 28). Frente a la potencia de una Archi-inteligibilidad, invisible para la lógica del λέγειν y capaz de dar cuenta del hombre en su dimensión carnal y comunitaria, el compromiso con la conciencia reduce el sentido de la existencia a las coordenadas de la conciencia y por tanto lo distorsiona (Henry,

⁸ Acerca de este punto, véase W. Burkert (1969, p. 1-30) y G. Comelli (2005, p. 93-101).

⁹ Véase J. Racette (1968, p. 391-409).

¹⁰ Respecto de las limitaciones de esta lectura, que no presta atención a filosofías que escapan a este enfoque y comparten con la posición henryana rasgos importantes, véase H. Inverso (2016, cap. 3-6).

2010, p. 67):¹¹ la relación existencia-sentido de la existencia giraría en un círculo vicioso, ya que el problema de la existencia sería subsidiario del problema general de la conciencia y convertiría a las líneas herederas de la gnosis griega en una persistencia en lo infructuoso.

La gnosis griega resulta tan eficaz que, según Henry, si bien todo el programa filosófico de las filosofías de la existencia surge como crítica a la filosofía clásica de la conciencia, en esencia resulta estructuralmente idéntico a eso de lo que quiere tomar distancia. En este sentido, la estructura ontológica de la existencia seguiría repitiendo las estructuras de la representación en la que: “se da el Ser como objeto y al mismo tiempo le confiere un sentido: el de ser, el de ser un objeto para ella, es decir, el sentido de la objetividad y el de todas las determinaciones que ulteriormente vendrán a especificar esta primera significación” (Henry, 2010, p. 67). Se trata de continuidades de la gnosis griega.

Contra estas filosofías subsidiarias de la representación, el vietnamita invita a una fenomenología de la vida en que la relación originaria con el Ser no será *ek-stática*, sino que se tratará de una “experiencia en la inmediación de una presencia, en la cual no pudiendo separarse de sí, o superarse de algún modo, así como tampoco representarse y comprenderse adecuada o inadecuadamente” (Henry, 2010, p. 68)¹². Esta relación originaria será entendida como una apelación a los momentos “reales”, es decir, todas aquellas experiencias que se dan de manera inmediata –no mediadas por una representación– y así, el hambre, el sufrimiento, el trabajo y la acción serán índices primigenios de la subjetividad constituyente de realidad a la que el autor llamará Vida.

La esencia de la vida, según Henry, radicará en esta autoafección patética no afectada por nada diferente de sí y de manera radical, no mediante un sentido interno o externo, y a la vez de manera inmanente, en tanto excluye toda intencionalidad y toda trascendencia¹³. Esta caracterización de la vida invisible se torna posible gracias a la afectividad, que le permite a la vida –y a los vivientes– sentirse y experimentarse a sí misma, sin la intermediación de un sentido o el establecimiento de una distancia. De manera correlativa, el viviente que es *en la vida* surge de la “autoafectación que es la esencia de la ipseidad” y supone “el hecho de sentirse a sí mismo” (Henry, 2010, p. 29)¹⁴. De este movimiento individual que funcionará como *principium individuationis* el yo no se diferenciará por cualidades naturales o psíquicas, por su lugar en la historia, sino porque es originariamente él mismo por su autoafección y en ella. En esta afección es que se abre el éxtasis del horizonte y la apertura al mundo.

En efecto, la fenomenología de la vida parte de la experiencia del viviente sin distancia y sin representación. Su sustrato se extiende, para Henry, hasta la gnosis

¹¹ Véase J. Haar (1987, p. 21-29) y B. Kanabus (2008).

¹² Véase G. Dufour-Kowalska (2003) y S. De Azevedo (2007, p. 11-32).

¹³ En relación a la noción de auto-afección como base de la noción del enfoque henryano, véase N. Depraz (1991, p. 459-473) y B. Michel (2013, p. 337-344).

¹⁴ Sobre este punto, véase B. Forthomme (2007, p. 83-101).

cristiana sintetizado en el apotegma de Juan en el que “el Verbo se hizo carne”, donde puede entenderse que el λόγος abandona su racionalidad lumínica. Sin embargo, hemos visto que no solo este abandono no es definitivo, porque la gnosis griega itera su vitalidad a través de la historia, sino que en el seno del pensamiento griego habitan ya exploraciones de la inmanencia. No hay que esperar, por tanto, al apotegma de Juan para comenzar el camino de la afección, sino que es posible verlo asomarse en la filosofía clásica ateniense.

2. LA AUTOAFECCIÓN Y EL *EGÓ PÁSCHO* DE LOS CIRENAICOS

En la posición henryana el polo subjetivo se transforma y queda identificado con la Vida misma en su dimensión patética. El *ego cogito*, podemos decir, comprometido con una orientación epistémica y ordenado hacia la intencionalidad deja paso a un ἐγὼ πάσχω, “yo soy afectado”, que pone en primer plano la receptividad. Se trata de un verbo, en efecto, de forma activa, sentido medio y significación asociada con la pasividad que sintetiza el complejo arco de la relación con la Vida que mucho más tarde describirá Henry¹⁵. Una primera sorpresa de esta asociación es su proveniencia griega, que, como vimos, lleva a impugnar buena parte de la filosofía previa por ser subordinada de las desviaciones del fenómeno griego. Sin embargo, es en la criticada Grecia donde surgen algunos antecedentes dignos de mención de su propia posición. La asociación entre yo y afectividad, precisamente, está tematizada en este terreno.

La noción de πάθος se asocia tradicionalmente con la tragedia de la época clásica y su alusión al sufrimiento, de modo que el ideal trágico se asocia a menudo con la fórmula τῷ πάθει μάθος, “a través del πάθος [se da] el aprendizaje”, como en Esquilo (*Agamenón*, p. 177). En este contexto πάθος tiene el sentido prioritario de “sufrimiento” y refiere al modo en que los héroes, presos de las complejidades de destinos predefinidos, los confirman con sus propias faltas, de un modo que hace que por sus pesares aprendan ellos y, por sobre todo, el auditorio. Este es uno de los sentidos en que Aristóteles veía producirse la κάθαρσις en *Poética* (1449b).

Sin embargo, este es solo un aspecto del sentido de πάθος. En efecto, se trata de un vocablo que remite a la idea de afección, que en principio podría ser tanto positiva como negativa, como sucede también con la idea de accidente y su vínculo con el acaecer, que solo por cierta cosmovisión pesimista resulta, en tanto desconocido, potencialmente negativo. Con tono neutral, en el terreno gnoseológico πάθος alude a afección y refiere a la información que recibe un dispositivo sensorial. En esta línea se vincula el caso de los cirenaicos, cuya corriente se remonta a la figura de Aristipo de Cirene.

Se trata de uno de los discípulos principales de Sócrates y portavoz de este en la corte de Siracusa en el movimiento de exilio que ocurrió luego de la ejecución del 399 a.C. Sus planteos no son productos secundarios del

¹⁵ Véase Chantraine (1977). s.v. πάσχω.

círculo socrático¹⁶. En este sentido, numerosos desarrollos platónicos, antisténicos, estoicos y epicúreos son el resultado de la discusión teórica con miembros de este grupo que nació en la época clásica y se extendió en la época helenística, impulsando especialmente las discusiones en torno de los límites del conocimiento del mundo circundante y la función de la *ἐποχή* como estrategia filosófica¹⁷.

La concepción cirenaica puede ser vista como el antecedente lejano del *ἐγὼ πύσχω* que subyace a las exploraciones contemporáneas acerca de la inmanencia y la tematización de la receptividad, ya que Aristipo parte precisamente de la noción de *πάθος* para organizar un dispositivo apoyado en la experiencia afectiva. Por esta vía evita todo intento adecuacionista que pretenda establecer lazos entre la realidad y el pensamiento a los efectos de asegurar una captación sin distorsión, considerando que tal propósito es inútil. En efecto, para la perspectiva cirenaica todo programa que recurra a la dimensión *ek-stática* y exterior está condenada de antemano y no tiene nunca herramientas para responder con un criterio inmune a las críticas escépticas. Todo intento de poner en conjunción realidad, pensamiento y lenguaje está sometido a la implacable disección que llevó adelante Gorgias en su *Tratado sobre el no ser*, donde mostró que la realidad es insondable y contradictoria en su multiplicidad, el pensamiento naufraga en la ausencia de garantías que aseguren la corrección de la captación y el lenguaje no hace más que sembrar confusión.¹⁸

Su estrategia de escape a estas estrategias se cifra en un abandono de lo que Henry asocia con el corazón de la gnosis griega. En efecto, Aristipo no apela a una razón que pueda suturar la distancia que separa al sujeto del objeto, sino que recurre a la interioridad de la experiencia afectiva: el camino reside en nuestra certeza respecto de nuestras afecciones (*πάθη*), de modo que aunque no podamos saber si nuestras afecciones tienen un efectivo correlato externo, no podemos dudar de la experiencia de esas afecciones y del contenido con que se nos aparecen. En este sentido son indubitables y ofrecen un grado tal de certeza que jamás será accesible para los programas de la racionalidad *ek-stática*.

Plutarco sintetiza la posición de Aristipo recurriendo a un símil: los cirenaicos actuaban como quien es víctima voluntaria de un sitio, de modo que “se encerraron ellos mismos en las afecciones (*πάθη*), sosteniendo solo que ‘parece’ (*φαίνεται*), pero sin pronunciarse (*μηκέτι προσποφαινόμενοι*) de lo que ‘es’ (*ἐστὶ*) respecto de las cosas exteriores (*τῶν ἐκτός*)” (Plutarco, *Contra Colotes*, 24.1120d; *FS*, 632; *SSR*, IV.A:211). En efecto, para evitar toda objeción que pregunte por el criterio para aceptar datos

¹⁶ No nos concentraremos aquí en trazar un perfil de Aristipo, para ello puede apelarse al copioso anecdotario ofrecido en C. Mársico (2010 p. 353-552). Del hedonismo cirenaico, véase T. Irwin (1991, p. 52-82), O’Keefe (2002, p. 395-416) y de su relación con la fenomenología, H. Inverso (2012, 2015, 2017).

¹⁷ Pertinente a las posiciones filosóficas de esta vertiente del socratismo, véase V. Tsouna, 1998; Zillioli, 2012; y Mársico, 2013.

¹⁸ Por la posición gorgiana, véase G. Kerferd (1955, p. 3-25), M. Ruiz Stull (2009, p. 133-148) y Spangenberg (2011).

provenientes del mundo exterior, los cirenaicos abandonan por completo este terreno y restringen su atención a lo que se presenta a la mente sin juzgar su proveniencia sino solo el hecho cierto de que se me aparecen. Apelando al anacronismo, en algún sentido podría decirse que los cirenaicos proponen una reducción fenomenológica que quita la tesis de efectividad del mundo.¹⁹ Metodológicamente, se resisten a los juicios de existencia y se quedan con lo que les aparece, los fenómenos. Esto es claro en la explicitación del criterio en donde se debe lograr que “la creencia se mantenga en la afección o sea rechazada, si es que agrega el ser al parecer (τὸ εἶναι τῷ φαίνεσθαι προσαποφαινόμενην)” (Plutarco, *Contra Colotes*, 24.1121b; *FS*, 632; *SSR*, IV.A:211).

Los cirenaicos se volvieron sobre las afecciones para determinar primero que se trata de movimientos (κινήσεις), es decir, que en virtud de este rasgo provocan alteraciones que afectan a quien las recibe. En estas afecciones pueden distinguirse dos categorías generales, que son placer y dolor. De ello deducen que la filosofía consiste en la práctica de un hedonismo entendido como “persecución del placer y huida del dolor”.²⁰ Así, la reducción a los πάθη del sujeto da la clave para encontrar un núcleo de certeza que no resulta aliada a la actitud *ek-stática* comprometida con lo externo, sino que se liga, por un lado, con la tarea de la filosofía como conocimiento de sí, tópico socrático que revelaría el modo cirenaico de apropiarse de su posición²¹, y, por otro, con una suspensión de la actitud meramente teórica en favor de una apertura a la afección propia, lo que instancia un horizonte bien distinto de las coordenadas epistémicas con que Henry sintetiza la gnosis griega. Desde esta perspectiva, los cirenaicos, encerrados en la tradición socrática, subvierten la ecuación prevista y hacen complejo el entramado de fenómenos históricos a considerar revelando un retoño “henryano” en el medio de la época clásica ateniense.

Visto desde el punto de vista de la estrategia argumental, como vimos, el enfoque cirenaico escapa a los aspectos que oscurecen los programas adecuacionistas y su naufragio en la tarea de fundamentación de aquello que consideran real y sostiene los distintos sistemas²². Puede decirse que la *ἐποχή* cirenaica evita desviaciones y pérdidas de tiempo en una búsqueda de conocimiento en lo externo que no escapa a las objeciones escépticas, y posibilita, por tanto, el descubrimiento de un nuevo ámbito orientado al sujeto mismo y sus afecciones, tomadas precisamente como fenómenos cuyo origen resulta poco relevante.

Por otra parte, el modo en que los cirenaicos construyen la base de su “doctrina positiva” constituye un antecedente llamativo de las tematizaciones fenomenológicas sobre el cuerpo. En la renuncia del afuera, el nuevo ámbito de saber orientado a las

¹⁹ Para una lectura de la posición cirenaica en esta clave, véase H. Inverso (2012, 2015).

²⁰ Respecto de la importancia de estas categorías en la filosofía henryana, véase J. Porée (1991, p. 213-240).

²¹ En relación a la presencia de rasgos fenomenológicos en la posición atribuida a Sócrates, véase M. Landmann (1941, p. 15-42).

²² La tragedia de la fundamentación fue bien retratada en el económico trilema de Agripa que transmite Sexto Empírico en Esbozos pirrónicos, I.13 y retoma en el s. XX Hans Albert bajo el rótulo de Trilema de Münchhausen. Acerca de este punto, véase H. Albert, (1991).

afecciones pone como sujeto de percepción al cuerpo mismo. Hay indicios de que los *πίθη* no deben ser entendidos de un modo puramente fiscalista, sino que junto con el cuerpo como mero dispositivo físico se cuenta una dimensión también corporal responsable del procesamiento de las sensaciones referida como “tacto interno” o “tacto íntimo”, que hace que las sensaciones advengan directamente con un determinado sentido (Tsouna, 1998, cap. 2). El punto relevante es que no necesitan suponer un plano anímico o mental que otras corrientes ligan a la *ψυχή*, sino que el cuerpo es visto como sede última de todo procesamiento noético-afectivo. Así, se dice respecto de su posición: “Niegan que sea posible percibir nada externo, sino solo percibir lo que se siente por un tacto interno, como dolor o placer; y no se sabe qué es lo que tiene tal color o sonido, sino que su experiencia es tal que tienen esa sensación” (Cicerón, *Contra los académicos*, II.24.76; FS, 629; SSR, IV.A.209). Nótese que la percepción es primariamente afectiva y solo secundariamente transformable en los juicios declarativos que son primarios en las filosofías del *λέγειν*. El *πάσχειν*, claramente, invierte los términos.

El placer definido como movimiento suave es reconocido como tal solo por un cuerpo cuyo tacto interno está constituido de “cierta manera”, que es la que dicta el sello interpretativo que el propio cuerpo da a lo percibido y eso explica no solo que no podamos pronunciar objetivamente acerca de lo externo, sino además que no podamos predecir taxativamente el tipo de afecciones que tendrán otros hombres. Es importante notar que esta instancia se diferencia de la mera sensación en su dimensión física, pero está concebida en relación con lo corporal, sin confundirse con ello. Esto se muestra en la elección del tacto como soporte para el diseño del concepto, un sentido que en otras líneas, como se ve por ejemplo en el caso de Aristóteles, se asocia con las funciones importantísimas pero más básicas del plano de lo sensorio, compartidas con los animales y más distantes del ámbito del procesamiento intelectual al menos de manera directa²³.

La antropología cirenaica reposa en una dimensión física corporal y otra directriz, no anímica y sí afectiva, que soporta la recepción del movimiento de las afecciones vivenciándolas como placenteras o dolorosas, de acuerdo con la sedimentación de habitualidades del sujeto. Más allá de las obvias distancias, un cuerpo no físico que oficia de “sujeto” de percepción no puede sino orientarnos hacia la noción de cuerpo vivido, pero también hacia la noción de carne como manifestación auto-afectiva de la Vida individuada en un viviente. La afectividad patética conforma el polo subjetivo que en su inmanencia resuelve la evidencia de sí y de los fenómenos.

Volvamos ahora una vez más sobre la noción de *λέγειν*. Hemos visto que Henry apela a ella para ilustrar el modelo de un hombre perdido en el mundo y atrapado en la tarea de nominación comprendida, como relación con los objetos desprovista de afectividad, donde el sujeto queda reducido a polo activo de la estructura intencional. La

²³ Véase, por ejemplo, Aristóteles, *De anima*, II.11. Además S. Rosen (1961, p. 127-137) y C. Freeland (1995, p. 227-248).

afectividad es incompatible, en este esquema, con el lenguaje del mundo (Henry, 1963, p. 688 y 691). De modo llamativo, los cirenaicos tematizaron esta misma cuestión que ya hemos visto aludida en el programa gorgiano, ya que consideraron que efectivamente la estructura del lenguaje como la conocemos obtura la vivencia de la afectividad y produce el desvío de afirmación de existencia de las cosas y con ello el compromiso ontológico que demuele la primacía del sujeto y su afectividad.

La variedad de formas nominales, sustantivos y adjetivos, comprendidos como etiquetas de cosas ciegan al sujeto respecto de la prioridad de la afección y su plasmación en el tacto interno y lo arrojan a la dimensión *ek-stática*. Las formas verbales activas proyectan en objetos de ese horizonte *ek-stático* acciones que el lenguaje se limitaría a describir. “El azúcar es dulce” o “Juan camina” producen este efecto de compromiso con lo externo que mina la actitud que propugna el filósofo cirenaico de reflexión en las propias afecciones. Aristipo no se limitó a denunciar esta situación sino que ilustró una vía alternativa que no debiera entenderse como un programa de transformación del lenguaje natural, sino como un dispositivo para ilustrar en qué consistiría un lenguaje filosófico no distorsivo.

En efecto, el testimonio de Plutarco relata que se refería al modo que debía adoptar este tipo de lengua apelando a una variación de la voz de los verbos: en lugar de formas activas, el lenguaje debería valerse solamente de formas medias, que subrayan la perspectiva subjetiva con que se enfoca la acción.²⁴ De este modo, los cirenaicos “hablan de ‘endulzarse’, ‘amargarse’ ‘enfriarse’, ‘calentarse’, ‘iluminarse’ y ‘oscurecerse’”, cuando cada uno tiene en sí la manifestación propia y segura de estas afecciones’ (Plutarco, *Contra Colotes*, 24.1120e; SSR, IV.A.211). Debemos entender que no se trata de que “el café es dulce” o “el café es amargo”, como si se reflejaran en el lenguaje rasgos de objetos instaurados en un afuera, sino que preanunciando los desarrollos que siglos más tarde advendrían de las cualidades secundarias, ponen en primer plano la actitud que corresponde a esta situación e intentan describir la afección subjetiva en juego, que efectivamente tiene que ver con “endulzarse” o “amargarse”, con formas verbales medias.

Así, en el mecanismo sugerido, está preanunciada una crítica consistente al dispositivo lingüístico como elemento que obtura la vía afectiva y resulta, por tanto, un contraejemplo de la idea de una homogeneidad de los sistemas griegos y su supuesta adopción de modelos *ek-státicos*. En el programa cirenaico emerge un suelo donde el ἔ γῶ πάσχω compite con el *ego cogito*, advirtiendo que debajo del λέγειν que se desliza en la luz superficial hay un λέγεσθαι más profundo que revela la patencia de lo inmanente.

²⁴ Respecto de la voz media, véase A. Rijksbaron (1986, p. 426-443) y R. Allan (2003).

3. COROLARIOS

Las reflexiones respecto del pensar radical y el apartamiento de la correlación intencional le valieron a Henry un especial reconocimiento en el pensamiento contemporáneo. Esta vertiente propone una tensión entre gnosis griega y gnosis cristiana que resulta de utilidad para sintetizar direcciones generales, pero debe ser tratada con cuidado en cuanto a su poder de efectivo reflejo de las líneas historiográficas antiguas. Con la antigüedad griega se despliega, por cierto, un diálogo fecundo para la propuesta henryana, precisamente en referencia los alcances del pensamiento y la dicción de la afectividad. Según hemos visto, los cirenaicos plantean la patencia de un diagnóstico antiguo acerca de los mecanismos del λέγειν que invitan a convertir en λέγεσθαι, evocando la revelación de las afecciones propias.

Así, afecciones, tacto interno, renuncia a lógica del λέγειν, conforman un arco que va en contra de los puntos de partida que debiera presentar una filosofía de identidad griega, si hubiera efectivamente homogeneidad, y genera, por el contrario, una polémica en el entramado griego que lo acerca al pensamiento contemporáneo. En este sentido, podríamos pensar que de haber contado con los testimonios pertinentes a las ideas de los cirenaicos, Henry podría haber encontrado allí algunos tratamientos que se acercan por momentos a sus propias posiciones, como en el caso del tacto íntimo o la precedencia de los πάθη en tanto movimientos. Se trata, en síntesis, de posiciones que dialogan de modo armónico a pesar de las distancias temporales y ofrecen por ello un escenario de contactos que se resiste a simplificaciones apresuradas.

OBRAS CITADAS

- Albert, Hans (1991). *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen: Mohr.
- Allan, Rutger (2003). *The middle voice in Ancient Greek: a study in polysemy*. Leiden: Brill.
- Burkert, Walter (1969). “Das Proömion des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras”, *Phronesis*, 14: 1-30.
- Calcagno, Antonio (2008). “Michel Henry's Non-Intentionality Thesis and Husserlian Phenomenology”. *Journal of the British Society for Phenomenology* 39.2: 117-129.
- Canullo, Carla (2003). “Ekstasy of the World/Immanence of Life. Michel Henry reader of Husserl”. *Analecta Husserliana* 79: 67-87.
- Chantraine, Pierre (1977). *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- Cornelli, Gabriele (2005). “O Camino de Parmênides: Sobre Filosofia e Katábasis no Pólogo do Poema”. *Hypnos* 14: 93-101.
- De Azevedo, Stella Zita (2007). “Passivity and fundamental life's experience in Michel Henry's thought”. *Analecta Husserliana* 94: 11-32.

- Depraz, Natalie (1991). “La vie m’est-elle donnée? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie”. *Les études philosophiques* 4: 459-473.
- Dufour-Kowalska, Gabrielle (2003). *Michel Henry, passion et magnificence de la vie*. Paris: Beauchesne.
- Forthomme, Bernard (2007). “L’immanence en question”. *Phainomenon* 13: 83-101.
- Freeland, Cynthia (1995). “Aristotle on the Sense of Touch”. En M. Nussbaum – A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 227-248.
- Garrido Maturano, Ángel Enrique (2012a). “¿Fenomenología o gnosis? El límite fenomenológico del acceso a la relación religiosa en la filosofía del cristianismo de M. Henry”. *Logos* 45: 189-209.
- Haar, Michel (1987). “Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique”. *Philosophie* 15: 21-29.
- Henry, Michel (2010). *Fenomenología de la Vida*. Buenos Aires, UNGS-Prometeo Libros.
- (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil. (*Encarnación: una filosofía de la carne*. Madrid: Sígueme, 2001).
- (1963). *L’Essence de la manifestation*. Paris: PUF. (*La esencia de la manifestación*. Madrid: Sígueme, 2015).
- Husserl, Edmund (1950). *Gesammelte Werke-Husserliana* I-LX Hua. Dordrecht: Springer.
- Inverso, Hernán (2017). “La fenomenología de lo inaparente y el problema de las vías hacia el plano trascendental”. *Eidos* 26: 43-73.
- (2016). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Tesis doctoral.
- (2015). *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2012). “Las epochai escéptica y cirenaica consideradas desde la tradición fenomenológica”. *La lámpara de Diógenes* 13: 29-41.
- Irwin, T. H. (1991). “Aristippus against Happiness”. *Monist* 74: 55-82.
- Kanabus, Benoit (2008). “Généalogie du concept henryen d’Archi-Soi”. *Les carnets du Centre de philosophie du Droit* 139.
- Kerferd, G. B. (1955). “Gorgias on nature or that which is not”. *Phronesis*, 1.1.
- Landmann, Michael (1941). “Socrates as a Precursor of Phenomenology”. *Philosophy and Phenomenological Research* 2.1: 15-42.
- Mársico, Claudia (2013). *Filósofos socráticos (FS), Testimonios y fragmentos. I. Megáricos y cirenaicos*. Buenos Aires: Losada.
- Michel, Beat (2013). “Auto-affection et adhérence”, G. Jean et al., *La vie et les vivants*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 337-344.
- Napolitano Valditarà, Linda (1994). *Lo sguardo nel buio: metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*. Bari: Laterza.

- O'Keefe, Tim (2002). "The Cyrenaics on Pleasure, Happiness, and Future-Concern". *Phronesis* 47.4: 395-416.
- Porée, Jérôme (1991). "Le temps du souffrir: Remarques critiques sur la phénoménologie de M. Henry". *Archives de philosophie* 54: 213-240.
- Racette, Jean (1968). "La philosophie du corps de Michel Henry". *Dialogue*, 7: 391-409.
- Rijksbaron, Albert (1986). "The treatment of the Greek middle voice by the ancient grammarians". *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité. Cahiers de Philosophie Ancienne* 5: 426-443.
- Romeyer-Dherbey, Gilbert (2006). "Michel Henry et le hellénisme", en L. Lavigne, *Michel Henry: pensé de la vie et culture contemporaine*. Paris: Beauchesne.
- Rosen, Stanley (1961). "Thought and Touch: A Note on Aristotle's De Anima". *Phronesis* 6.2: 127-137.
- Ruiz Stull, Miguel (2009). "Gorgias y la suspensión del enunciado. Aproximación al Tratado acerca del no ser". *Ordia Prima*, 8/9: 133-148.
- Spangenberg, Pilar (2011). *Gorgias, Sobre el no ser*. Buenos Aires: Winograd.
- Tsouana-McKirahan, Voula (1998). *The epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge: CUP.
- Villemot, Matthieu (2007). *Re-Commencer la phénoménologie*. Paris: Parole et silence.
- Zillioli, Ugo (2012). *The Cyrenaics*. London: Acumen.