

MÁS ALLÁ DE LA GNOSIS GRIEGA. EL ESTOICISMO Y MICHEL HENRY A PROPÓSITO DE LA AFECTIVIDAD, LA VIDA Y LA COMUNIDAD

[BEYOND THE GREEK GNOSIS. MICHEL HENRY AND THE STOICISM REGARDING THE AFFECTIVITY, THE LIFE AND THE COMMUNITY]

*Hernán Gabriel Inverso **

ABSTRACT: En el contexto de su crítica a la fenomenología husserliana Michel Henry apela a la caracterización de los errores de la perspectiva hetero-afectiva remitiéndose a sus orígenes en la tradición sintetizados en los parámetros de la “gnosis griega” y su compromiso con la racionalidad entendida como comprensión de “objetos puestos a distancia”. La revisión de los alcances de esta categoría revela, sin embargo, que existen tratamientos en el pensamiento griego que apelan a la auto-afección y la immanencia para dar cuenta de elementos que exceden la dimensión ek-stática. En este trabajo se revisa el planteo henryano para mostrar sus puntos de contacto con el estoicismo, especialmente a partir de la teoría de Hierocles a propósito de la *oikeiosis*. Este recorrido permitirá sugerir que entre ambos planteos existe una compatibilidad estructural que hace posible apelar a claves de interpretación similares para dar cuenta de la convivencia de mecanismos de explicación que apelan a lo auto-afectivo y lo hetero-afectivo en un conjunto coherente.

KEYWORDS: Fenomenología; Estoicismo; Immanencia; Auto-afectividad.

RESUMO: In the context of his criticism of Husserlian phenomenology Michel Henry characterizes the errors of the hetero-affective perspective referring to its origins in the tradition. This tradition is linked with “greek gnosis” and its commitment to rationality seen as understanding of “objects at a distance”. The revision of this category reveals, however, that there are in Greek currents of thought that appeal to self-affection and immanence in order to account for elements that exceed the ek-static dimension. In this work we study the henryan proposal with the aim of showing its contact with stoicism, especially through Hierocles' theory about *oikeiosis*. This way will suggest that between both approaches there is a structural compatibility that makes possible to use similar hermeneutical keys to explain the coexistence of explanatory mechanisms that appeal to self-affective and hetero-affective elements in a coherent realm.

PALAVRAS CLAVE: Phenomenology; Stoicism; Immanence; Self-affection.

* Universidad de Buenos Aires. Investigador en la UBA, CONICET, ANPCyT y la Academia Nacional de Ciencias. m@ilto:hernaninverso@gmail.com

1. INTRODUCTION

La fenomenología husserliana dio lugar a un variado movimiento donde se multiplicaron las derivas críticas que propusieron cambios en los mecanismos o denunciaron inconsecuencias con el propósito de modificar dispositivos fundamentales. El caso de la fenomenología de la vida de Michel Henry es un ejemplo de esta dirección, que plantea que para cumplimentar sus objetivos es preciso proceder a una “inversión de la fenomenología”. Esta inversión, sintetizada en el giro “material”, implica cómo nos son revelados de manera original, interior e invisible los distintos objetos que se presentan a nuestra realidad, es decir, a nuestra vida. Henry considera este camino como una recuperación de la radicalidad perdida en los inicios griegos y asumida de manera acrítica en el compromiso husserliano con la estructura intencional que se sostiene sobre la puesta a distancia del objeto, lo cual constituye un obstáculo para pensar la Vida en su dimensión auto-afectiva.

Avanzar en la actitud de radicalización e invertir la fenomenología supone, entonces, una relectura que abandone la impronta griega. Obnubilado por los modelos cristianos, sin embargo, Henry omite desarrollos griegos que preanuncian la línea de pensamiento que propone, como sucede con el caso del estoicismo. En lo que sigue explicitaremos algunos aspectos de la posición henryana relacionados con la vida y la comunidad que servirán para acercarnos al terreno griego y analizar un caso de familiaridad teórica en la filosofía estoica y su tematización de estos problemas. Este contraste nos permitirá evaluar la relación entre el análisis desde la mediación del mundo y el intento de describir la experiencia de la excedencia supuesta tanto en el caso henryano como en el estoico, vía que lleva a relativizar la idea de que todo enfoque griego está comprometido con una visión ek-stática. Por último, pondremos en duda el supuesto de que los análisis ek-státicos y aquellos que parten de la inmanencia de la vida son incompatibles dentro de un mismo enfoque.

1. VIDA Y FENOMENICIDAD GRIEGA

La antigüedad griega es un tópico que, junto con motivos cristianos, surge como tema en los distintos periodos de la exposición de la filosofía de Michel Henry. En la mayor parte de las ocasiones, las alusiones y tratamientos forman parte de una estrategia de detección, denuncia de presupuestos que se mantienen vigentes y ocultos en épocas posteriores y que deben ser desandados. El pensamiento griego aparece bajo una figura conocida y se lo asocia a la luz, la presencia y la efectividad (EM, 549) (Romeyer Dherbey, 2006). Estos rasgos sintetizan el ideal de racionalidad que resultaría inescindible de este tipo de acceso. Los símiles platónicos del sol, la línea y la caverna en *República*, VI.506d-VII.521b instruyen este punto y no es difícil flanquearlos con otros ejemplos (Napolitano Valditara, 1994). En este modo de relación con las cosas configura Henry el sentido de la categoría de “fenómeno griego”, una actitud llamada a hundir la filosofía en el error. En efecto, Henry compone su propio relato de caída, donde no hay, como en Husserl, interlocutores antiguos en el origen griego que luego son olvidados,² ni tampoco hay un quiebre en el seno mismo de la antigüedad griega

2 Sobre la perspectiva husserliana, véase *Filosofía primera*, I.5, I.6-8, I.17 y II.27 y el planteo de *Crisis*, # 72, junto con los estudios de W. Casement (1988), J. Morrison (1977) y H. Inverso (2012).

como sede del inicio de la confusión del ser con el ente que arrastra consigo el pensamiento de Occidente, como sugiere Heidegger (*GA* 11, pp. 77-79).

Para Henry todo lo griego es fuente de un error que extiende sus efectos hasta nuestros días e impide abrirse a la carne como manifestación de la Vida. En este juego de inversión la Vida no es luz sino noche y lo nocturno debe sustituir la insistencia equivocada en resignificar y poner en circulación una y otra vez las nociones de εἶδος y ἀλήθεια que sigue vigente en el pensamiento contemporáneo. Así, “la noche es la realidad de la esencia y como tal, como su realidad misma y como su esencia, la sobrecoige” (*EM*, 419-420). La noche sugiere la inmanencia radical como alternativa a la manera griega de concebir los fenómenos. Sin embargo, no todos los desarrollos griegos quedan comprendidos de esta manera, ya que hay postulaciones donde no se aplica el modelo de visión y la distancia fenomenológica no funciona como presupuesto. Si tomamos la noción de “fenómeno griego” como metonimia que toma estos rasgos para caracterizar una actitud onto-epistemológica que opone sujeto y objeto, se comprende el tipo de posición que construye Henry sobre una base de referencia cultural cara a la filosofía y que, por sobre todo, ofrece efectivamente ejemplos del tipo de fenomenicidad que quiere contrastar.

En efecto, en *Encarnación* sostiene Henry que el pensamiento griego carece de un concepto de subjetividad (*In*, 66), una idea extendida aunque discutible (Inverso, 2015, pp. 21-23). Si nos limitamos a las filosofías más conocidas que ponen su acento en lo ontológico, ingresamos en el diagnóstico henryano en el que el hombre griego está perdido en el mundo y preso de la lógica del λέγειν, pero es preciso tener en cuenta que este esquema sacrifica elementos de relevancia. En efecto, como quintaesencia de esta *forma mentis*, Henry señala el planteo del hombre como animal provisto de λόγος, reactivando la fórmula aristotélica λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων de *Política*, I.1553a para decir que el ejercicio debería haber sido la expresión de la afectividad del λόγος, y sin embargo todos los esfuerzos fueron en la vía de un lenguaje en el que la afectividad es inexpresable, dado que el λέγειν, que es el lenguaje del mundo, no puede exhibir el sentir y la afectividad rechaza y es imposible con el lenguaje del mundo (*EM*, 688 y 691).

Desde la perspectiva de un cuerpo natural, el hombre se encuentra sometido al devenir y su ser resulta condenado a la descomposición y la muerte (*In*, 13). El νοῦς, con capacidad de contemplar los arquetipos inteligibles, se alejaría del mundo sensible para captar y “abismarse con él en la contemplación de lo inteligible para que sea eterna como aquél (*s'abîmer avec lui dans la contemplation de l'intelligible, et elle sera éternelle comme lui*)” (*In*, 13). Esta huida disociativa que deja detrás todo rasgo de afectividad es el resultado del abandono en una fenomenicidad obliterada. Así, de manera reductiva, afirma Henry, la cosmovisión griega, y todo el conjunto de filosofías que siguen su impronta, se encontró incapaz de recibir, cuando surgió una proposición que confrontaba las bases de su cosmovisión y continuó la producción de teorías basadas en el λέγειν.

No seguiremos aquí los derroteros entre las disputas de la patrística griega y latina acerca de la incorporación de los preceptos cristianos y su torsión de una cosmovisión reactiva, pero sí cabe notar cuál es a juicio del vietnamita el resultado que generó *ad intra* del pensar filosófico. A partir del apotegma de Juan surge una Archi-inteligibilidad que implica un modo de revelación diferente invisible a la lógica del pensamiento (*In*, 28). El hombre invisible, en calidad de ser carnal y no meramente

corporal, sería expuesto a partir de una inteligibilidad divergente de la griega. En este escenario y como rasgo primario de la vida adviene la comunidad como noción originaria. Henry la despliega en cuatro cuestiones que refieren a lo que hay en común y a sus miembros, donde la fenomenología debe esclarecer qué modo de acceso tienen esos miembros a lo común y cómo se da esa realidad común a cada uno. La figura del enigma reaparece en el tratamiento acerca de la fenomenología de la comunidad, terreno que revela las particularidades de la concepción de la subjetividad en el pensamiento henryano (Fainstein Lamuedra, 2011).

En efecto, la Vida es esencia de la comunidad, en tanto toda comunidad es una comunidad de vivientes y este entramado disuelve la tensión entre lo común y los miembros, especialmente porque la Vida es la subjetividad absoluta en tanto se experimenta a sí misma sin distancia. En ello consiste su rasgo más propio (*PhM*, 162; Garrido-Maturano, 2012, pp. 155-171). Allí reposa asimismo la esencia de la ipseidad, en cada caso un Sí mismo en auto-afección individuada, por lo cual la subjetividad es principio de individuación que da lugar a individuos en el sentido trascendental tanto como a comunidades en una co-implicación sin relaciones jerárquicas (*PhM*, 163-164).

Una comunidad no puede, por tanto, subordinar la individualidad a riesgo de atentar contra el ordenamiento de la Vida y no puede haber diferencia de destino entre individuo y comunidad. La subjetividad absoluta define un *Hic* absoluto en donde soy, aunque no sea visto en virtud de la ausencia de distancia, su escape de la intencionalidad y la imposibilidad de que algo cambie su lugar con él. Esto implica abandonar el supuesto de un *ego* que adviene al mundo y se muestra en su horizonte como una subjetividad individuada asociada con la actividad intencional (*PhM*, 164). En la representación el *ego* se desdobra en sujeto y objeto, investido como un polo idéntico, cuando en realidad no soporta ese peso.

Por el contrario, sostiene Henry, es preciso volver a la caracterización de la Vida como esencia de la comunidad y, por tanto, de la comunidad como comunidad de vivientes, de modo tal que la ipseidad refiere a la experiencia acósmica, auto-afectiva, sin distancia, invisible, que no apela nunca a la representación. Sin representación ni interioridad vecina al solipsismo, el problema de la alteridad se disuelve tomando el ser-con como dato primario. En este punto Henry apela a Scheler y a su versión de la quinta *Meditación Cartesiana*, donde se alcanza un cuerpo vivo sin apelación a recursos analógicos: un viviente percibe a un viviente.

En contraste, el enfoque husserliano y su compromiso con la intencionalidad ligaría la percepción exclusivamente al cuerpo, dejando al psiquismo sólo presentado y de ese modo en las sombras. Así se hunde también toda dimensión comunitaria, en tanto torna imperceptible la ipseidad de la Vida. Frente a ello cabe apelar a la Vida en su auto-afección, para lo cual Henry despliega el ejemplo del niño y su madre, fuera del mundo y la representación, en “una pura experiencia abismada en su subjetividad (*une pure épreuve abîmée dans sa subjectivité*)” (*PhM*, 171), y el de la hipnosis, donde ni hipnotizador ni hipnotizado están presentes para este último, sin representación y escapando a la fenomenicidad griega (*PhM*, 172). Esta deriva vislumbra el carácter primitivo e hipnótico de toda comunidad, como sucede en la comunidad de analista y analizado. Este último activa en la transferencia la repetición inherente a la Vida que “hace lo que hace y no cesa de hacerlo (*elle fait ce qu'elle fait et ne de le faire*)” (*PhM*, 173) a la manera de “un *Agieren* sonámbulo (...) ‘inconciente’ (un *Agieren somnambulique* (...)) ‘*inconscient*’” (*PhM*, 173).

La repetición lleva al afecto como fuerza y al planteo de que “ninguna fuerza puede actuar si previamente no está en posesión de sí (*Aucune force n'est possible, ne peut agir si elle n'est d'abord en possession de soi*)”, de modo tal que se experimenta en su inmediatez y se torna indiscutible (*PhM*, 174). La afectividad es la Vida misma en su sustancia fenomenológica, es auto-impresión como fuerza incesante y en ella habitan comunidades que no responden a la legalidad de la conciencia, sino a las de la Vida y están regidas, por tanto, por la afectividad y lo pulsional, en su dimensión de fuerza de la Vida frente a sí misma (*PhM*, 175).

Para caracterizar la auto-afección Henry propone renunciar a los presupuestos del idealismo alemán y afirma que en la Vida y por su auto-afección nace cada vez la experiencia de sí que es el viviente, con un Fondo en la Vida del que no se diferencia: “es la auto-afección en la que se auto-afecta y con la que, de esta forma, se identifica (*il est l'auto-affection en laquelle il s'auto-affecte et à laquelle, de cette façon, il s'identifie*)” (*PhM*, 177). Así, los miembros de la comunidad tienen en común la venida a sí de la Vida en la que cada uno viene a sí. De este modo la experiencia de la alteridad se da en la Vida, yo y otro “abismados en lo Mismo” (*PhM*, 178), en un complejo que abarca todo lo afectado por el sufrir primitivo de la Vida. Se trata de un *pathos*-con que alcanza al cosmos y sus elementos, con la materia atravesada de afectos: la comunidad última es una y primordial, y las comunidades son sus variantes (*PhM*, 179; Belvedere, 2006, pp. 54-62).

Henry comenta al pasar que cuando media la representación surge una nueva dimensión que debe ser descripta con una lógica *ad hoc*, es decir que cabe desplegar análisis como los que ha criticado en Husserl, que apelan al yo y la intencionalidad, teniendo en cuenta que son modificaciones superestructurales de la relación de los vivientes en la Vida. Es una afirmación llamativa que invita a tomar con cuidado las descalificaciones tajantes y tomar las condenas de sinsentido que atraviesan este mismo texto como expresiones relativas a un contexto.

El sujeto presentaría desde los orígenes afectividad entre paréntesis y subjetividad entendida como representación, donde la alteridad en términos intencionales conduce a una degradación progresiva. Desde esta perspectiva, sin embargo, se trata de críticas que apuntan, por un lado, al riesgo de la absolutización de este enfoque al cerrar la posibilidad de reconocer un plano de inapariencia, y, por otro, en caso de haber entrevisto esta dimensión, pretenden aplicar las categorías del yo y la conciencia sin los ajustes necesarios.

Si ninguna de estas cosas sucede y no interesa navegar en la inmediatez de la Vida o lo inconsciente sino dar cuenta de la mediación del mundo, los tratamientos tradicionales de la fenomenología pierden sus limitaciones. El sistema resulta, entonces, doble, y el sujeto puede o bien verse desde su carácter de viviente indiscernible del Fondo y de los Otros en el *Agieren* sonámbulo de comunidades hipnóticas, o bien describirse sus relaciones en la mediación del mundo, en este último caso con la dimensión de excedencia suspendida. Esta duplicidad no es privativa de este enfoque y hunde sus raíces en el sospechado pasado griego.

3. COSMOS VIVO Y CARNE PNEUMÁTICA ENTRE LOS ESTOICOS

La época helenística constituye un horizonte desordenado y contrastante donde conviven grupos de inspiración muy distinta. Entre los círculos con más partidarios se ubica sin duda el estoicismo. Figuras como Zenón, Cleantes, Crisipo, Panecio y Posidonio, exponentes de un grupo mucho más numeroso que emerge en los testimonios antiguos, conforman el arco del estoicismo antiguo y medio que se extiende entre fines del s. IV y el s. I a.C. La aceptación en el mundo romano aseguró, por su parte, una permanencia durante varios siglos a través de varias figuras relevantes. El horizonte de estos desarrollos presenta puntos de contacto que señalan, como dijimos, el rumbo de un diálogo transhistórico que desafía la condena henryana respecto de la gnosis griega.

La revisión de este contacto no comienza sin conflicto, ya que en la *Genealogía del psicoanálisis* Henry se distancia de esta corriente diciendo que “el estoicismo era una mera representación equívoca de la certidumbre primaria de la Vida, que precede y habita secretamente toda actitud que se toma respecto de ella” y refuerza esta idea citando un enunciado taxativo de Nietzsche: “no estamos tan mal como para tener que estar mal de una manera estoica” (*GP*, 268).³ Los motivos de la afirmación no están explicitados, con lo cual es difícil saber con qué concepción del estoicismo opera en esta afirmación, que es a la vez descalificación y distanciamiento.

Estrictamente, este segundo elemento es llamativo, dado que estructuralmente el sistema estoico presenta rasgos muy similares al adoptado por Henry (Romeyer-Dherbey, 2006). Por supuesto, la base de composición de ambos es sumamente divergente, pues construyen su apuesta teórica en coordenadas diferentes. Sin embargo, el estoicismo, desde la propia perspectiva de Henry, ubicado no en los albores ni en la época clásica de los griegos sino en la época helenística, moviéndose por tanto hacia el clima cultural que alumbrará el “fenómeno cristiano”, constituye una opción que no genera una incompatibilidad de principio, y presenta, al contrario, una serie de similitudes transhistóricas que conviene listar con cuidado.

En primer lugar, el estoicismo concibe un cosmos que es a la vez vivo y divino. El *Himno a Zeus* de Cleantes señala la mismidad entre la divinidad omnirectora y el mundo mismo como su manifestación (SVF, I.537; = Estobeo, *Eclogae*, I.1.12.25.3ss.; Meijer, 2007). El sustrato estoico es material, de modo que se plantea que algo para existir tiene que ser un cuerpo (Cicerón, *Acad.*, I.39).⁴ El materialismo corporeísta supone descartar la existencia de cualquier entidad que no presente este rasgo, razón por la cual ante la necesidad de contar con elementos no corpóreos para producir explicaciones de ciertos fenómenos, como sucede con el tiempo, el espacio, el vacío y el enunciable (SVF, II.331; FDS, 720 (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, X.218), los estoicos invisten el ámbito de los incorpóreos, que no existen –dado que no son cuerpos– sino que subsisten de modo parasitario en ellos. Por esta razón y dada la relación entre cuerpos existentes e incorpóreos subsistentes los estoicos no construyen una ontología, que daría cuenta solamente del primer grupo, sino que colocan en la cima de la organización categorial a “algo”, que sin comprometerse con la existencia reúne las condiciones de ambas modalidades (SVF, II.332; FDS, 715 (Séneca, *Cartas*, 58.13-

3 La cita de F. Nietzsche corresponde *La gaya ciencia*, 235.

4 Sobre este punto y sobre la teoría física y cosmológica en general, véase M. White (2003, 124-152).

15).⁵ Hay más, entonces, que meros cuerpos sujetos a relaciones de acción y afección (SVF, I.301; FDS, 130 =Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, IX.11; Lokke, 2009, pp. 49-70) y no hay que quedarse en este plano. Aquí es donde empiezan a multiplicarse los ecos henryanos.

En efecto, en esta concepción la materia cósmica está atravesada por el πνεῦμα, que los latinos tradujeron como *spiritus*, un soplo que conecta y unifica todo el universo.⁶ Su descripción resuena de modo similar a la carne, ya que el cosmos vivo y auto-afectivo se manifiesta en la carne pneumática que disuelve toda trascendencia. Cabe notar que Alejandro de Afrodisia asocia con la figura de Crisipo la noción de πνεῦμα como factor por el cual el cosmos es auto-afectivo, término que traduce el adjetivo συμπαθής:

la doctrina de Crisipo relativa a la mezcla (κρᾶσις) es ésta: supone que la sustancia entera está unificada por un πνεῦμα que se difunde a través de toda ella y por el cual el universo es cohesionado, permanece unido y es auto-afectivo (συμπαθής). Y de los cuerpos que están mezclados en dicha sustancia, sostiene que las combinaciones por yuxtaposición se producen cuando dos o incluso más sustancias están reunidas en la misma cosa y se yuxtaponen entre sí, según dice, por juntura (Alejandro de Afrodisia, *De mixtione*, 216 (SVF, 473). Véase V. Laurand, 2005, pp. 517-535).

La idea de una mezcla implica la indiferenciación y co-habitación de materia y πνεῦμα por la cual todas las entidades forman parte de un cosmos vivo, uno y auto-afectivo. Nos interesa especialmente la denominación de συμπαθής, término de conformación idéntica a la de πάθος-con o en francés πάθος-avec, a la que apela Michel Henry. En efecto, el prefijo griego συν es equivalente del latino *cum* e indica agregado y síntesis en una nueva conformación abarcadora. El πάθος-con henryano es en cierto sentido una resurrección de la συμπάθεια estoica. Esta unidad última es la garantía de todo el proceso gnoseológico, dado que sólo en un marco donde el hombre sea microcosmos del macrocosmos y el πνεῦμα humano sea a escala e indiferenciable del πνεῦμα divino puede tener sentido la idea de una impresión cognitiva, es decir que porte los rasgos de lo real tal cual es hasta el dispositivo humano de captación (Diógenes Laercio, VII.46). De este modo, la oposición entre dios y la materia, uno activo y la otra pasiva (por ejemplo, Sexto Empírico, *Contra los profesores*, IX.11 =SVF, I.301, FDS, 130 y Filón, *De op. mundi*, 8-9 =SVF, I.302, FDS, 207), debe ser comprendida en un contexto de trasfondo pneumático. Este punto queda a veces oscurecido por la mención de una oposición entre dios y materia, por lo cual es importante resaltar el contraste y el vínculo entre ambos planos.

Los testimonios que conservamos sobre el estoicismo prestan atención al modelo gnoseológico que estructura la relación entre sensación, asentimiento e impulso, de modo tal que de acuerdo con criterios adecuacionistas el sujeto toma datos del mundo externo por medio de la sensación (SVF, II.83; FDS, 277 =Aecio, 4.11.1-4 y

5 Véase M. Reesor (1957, 63-82), P. de Lacy (1945, 246-263) y S. Menn (1999, 215-247).

6 Por ejemplo, SVF, II.471 (Estobeo, *Eclogae*, I.153.24); SVF, II.458 (Filón, *Quod deus sit inmut.*, 35); Alejandro de Afrodisia, *De mixtione*, 223.16; SVF, II.440 (Galeno, *De multitud.*, 3.7.526); Cleomedes, *De motu circulari*, I.1.2. Véase F. Solmsen (1957, 119-123), S. Sambursy (1959, 1-48) y P. Hager (1982, 97-108).

SVF, II.836; FDS, 441 =Aecio, 4.21.1-4),⁷ priorizando metodológicamente las impresiones cognitivas y relegando las no cognitivas (FDS, 1203 =Diógenes Laercio, VII.46), que pueden entrañar alguna duda.⁸ El contenido de cada sensación es aceptado o no, aplicando criterios de coherencia que conviven con el marco adecuacionista, y pasa a formar parte de un cuerpo de nociones que en conjunción con las habitualidades sedimentadas en el ἡγεμονικόν, la parte del alma que rige los procesos cognitivos, da lugar o no a impulsos que retornan al mundo como nuevas acciones.⁹

La razón debe regir todos estos procesos noéticos y toda perturbación emotiva es fruto de falta de recaudos en la aceptación derivada de la sedimentación de habitualidades que forman conjuntos incompatibles que colisionan en el momento de juzgar respecto de la aceptación de un nuevo contenido sensorial. En este sentido, el sabio, que tiene su ἡγεμονικόν en orden, nunca es afectado por pasiones, síntoma de la presencia de discordancias en el ἡγεμονικόν (FDS, 322 =Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, 2.81-83). Este modelo procesual que hace de los estoicos precursores de la filosofía de la mente, los diseños computacionales y la psicología neurocientífica, riñe, sin embargo, con otros testimonios donde el πάθος no se limita a lo emotivo sino que refiere a la dimensión afectiva, que, lejos de ser un efecto indeseable, se torna un principio de inteligibilidad de los rasgos más originarios del cosmos en su dimensión pneumática y del sujeto en su apropiación de sí.

Tomemos tres ejemplos que ilustran el núcleo de esta idea: el caso del encuentro de Zeus y Dion, la comunidad de sabios y la doctrina de la οἰκειώσις. El primero remite a un testimonio de Plutarco que comenta que “Zeus no excede a Dion en virtud, y Zeus y Dion, dado que son sabios, se benefician mutuamente cuando uno encuentra el movimiento del otro” (SVF, III.246 =Plutarco, *De com. not.* 1076a). Debemos recordar que Zeus es un nombre del cosmos mismo, vivo e inteligente del cual Dion forma parte en el plexo del trasfondo pneumático. Esta primera sorpresa por el encuentro en paridad de una divinidad cósmica y un hombre disminuye cuando incorporamos la idea del sabio como dispositivo microcósmico que reproduce a escala el orden del cosmos: el hombre sabio es una entidad a escala microcósmica que replica la estructura macrocósmica y su dispositivo pneumático interno se conecta con el horizonte pneumático general que asegura su adecuación (Reesor, 1989, pp. 107-123). De este modo, desde una perspectiva especialísima e individuada, puede el sabio observar el todo y por ello el encuentro de movimientos satisface a ambos, es decir al cosmos y a su emergencia humana temporaria. La idea henryana de la Vida sintiéndose por auto-afección en el hombre no está lejos de esta intuición estoica.

El segundo caso consiste, en realidad, en la versión amplia del primero. Es el mismo Plutarco quien describe la comunidad de sabios diciendo: “si un único sabio en cualquier lugar extiende un dedo con prudencia, todos los sabios alrededor del mundo se beneficiarán. Este es el trabajo de su amistad, en la cual terminan las virtudes de los sabios para su beneficio común” (SVF, 3.627 =Plutarco, *De com. not.* 1068F); véase Obbink –Vander Waerdt, 1991, pp. 355-396 y Vogt, 2008, pp. 65-110). En tanto

7 Véase M. Jackson-McCabe (2004, 323-347).

8 Sobre el horizonte general asociado con los procesos noéticos del hegemonikón, véase A. Long (1971) y B. Inwood (1985).

⁹Sobre el ἡγεμονικόν, véase el testimonio de Aecio (4.21.1-4; SVF, II.836; FDS, 441) y sobre el impulso, Estobeo, *Eclogae*, 2.86-88.

partícipes privilegiados de la comunión pneumática, los sabios conforman una comunidad, de modo tal que Ario Dídimo sostiene que “existe una comunidad entre ellos, porque participan de la razón, es decir de la ley natural” (SVF, 2.528 =Eusebio, *Prep. Ev.* 15.15.5; véase Schofield, 1991, 1-103). Esta caracterización enfatiza una dimensión de racionalidad que no choca con la esfera afectiva y receptiva del cosmos *σμπαθής* y del hombre en disposición receptiva hacia él.

Fuera de la comunidad de sabios, máxima instanciación de la comunidad pneumática, se encuentran otras comunidades, entre ellas la de los hombres no sabios y sus subgrupos. En este punto llegamos al tercer ejemplo, asociado con la teoría de la *οικείωσις*. Sobre el término *οικείος*, “propio”, los estoicos despliegan la forma sustantiva *οικείωσις* con el sentido de “apropiación”, para describir el modo en que el viviente se apropia de su constitución, de manera tal que todo ser vivo tiene como propios su *σύστασις*, su cuerpo propio, y su *συνείδησις*, su conciencia, que descubre su impulso de auto-preservación y progresivamente sus facultades racionales (SVF, III.178).¹⁰ Al mismo tiempo, todos los seres humanos siguen impulsos de acuerdo con el principio inmanente que gobierna en mundo, de modo que la *σμπάθεια* que hemos visto como rasgo del mundo organiza las relaciones intersubjetivas en el diseño de círculos que van desde la auto-preservación, a la familia, los amigos, la comunidad, y de allí hasta la humanidad íntegra comunicada (Estobeo, 4.671.2-3.11; véase Schliesser, 2015, pp. 19-35).

Esto surge de la descripción de Hierocles, autor estoico del s. II a.C., que objeta la posición de quienes piensan que la sensación sólo se da por la percepción de cosas exteriores. Hemos mencionado ya que hay numerosos análisis estoicos que explican la sensación en estos términos, como una *φαντασία*, es decir una impresión, descrita precisamente como una marca que se deposita en la superficie del *ήγεμονικόν* a la manera de un sello, según la figura de Diógenes Laercio, VII.46. Ya hemos dicho también que esto debe ser visto en el marco del trasfondo pneumático, y en ello insiste Hierocles enfatizando y confirmando la legitimidad esta última perspectiva.

Hierocles subraya el *αισθάνεσθαι*, el “percibir”, como sentido íntimo que implica ser afectado por sí mismo (Hierocles, *Elementos de Ética*, I.1-40).¹¹ Con esto nota que este sentir mismo da la donación del cuerpo propio y sus órganos y refuerza esta idea con el ejemplo del modo en que orientamos determinadas partes para cumplir con determinadas funciones. El ojo o la mano deben ser dirigidos hacia algún lado para completar su tarea y para ello deben ser aprehendidos primero por medio del sentimiento (Hierocles, *Elementos de Ética*, I.1.50-65). La motricidad, entonces, presenta la auto-afección como condición, de modo que la subjetividad se origina en el movimiento. La comparación con las ideas que Henry toma de Maine de Biran a propósito de la habitación del cuerpo propio por el movimiento son similares a las que resuenan en el planteo de Hierocles, incluyendo la idea de una resistencia de cuerpo y alma que surge de la presión recíproca (Hierocles, *Elementos de Ética*, I.3.55-4.20). Así, la subjetividad surge del movimiento y es inmanente. En este marco es que toma sentido

¹⁰Sobre la *οικείωσις*, véase S. Pembroke (1971, xx), G. Striker (1983, 145-167), M. Blundel (1990, 221-242), T. Engberg-Pedersen (1990), C. Brooke (2008), C. Murgier (2013).

¹¹ Sobre Hierocles, véase A. Long (1997), I. Ramelli (2009, xix-lxiv) y J. Aoziz (2012, 11-36) y J. Aoziz *et al.* (2014, 39-90).

la caracterización del animal como αἰσθητικὴ δύναμις, “potencia de sentir”, con lo cual se enfatiza la relación con el impulso (ὄρμη) (Hierocles, *Elementos de Ética*, I.4.20-30).

Este planteo general despertó críticas ya entre los comentaristas antiguos e incomoda a los intérpretes contemporáneos, quienes, inspirados por las descripciones en las cuales la ὄρμη es la culminación de una serie de procesos noéticos encadenados según el modo impresión-asentimiento-impulso al que aludimos, ven fuera de lugar una referencia al impulso en vivientes no racionales, especialmente cuando los estoicos sostuvieron frente a los académicos una disputa sobre la naturaleza del impulso tomando la postura de que no existe bajo ningún aspecto impulso sin asentimiento, lo cual requeriría dispositivos de racionalidad (Plutarco, *De stoic. rep.* 1057A = *SVF* 3.177). Desde esta perspectiva, puede resultar sorprendente que un estoico pretenda asociar el impulso con los actos de cualquier viviente con movimiento. Sin embargo, en este enfoque se toma en cuenta la potencia inmanente de sentir originada en el movimiento que lo dirige. Así, el viviente no necesita constituir un yo para que haya sensación, sino que la sensación es directa (εὐθὺς αἰσθητικός) (Hierocles, *Elementos de Ética*, V.52). Por esta razón se aclara que la sensación se auto-manifiesta, en tanto “no hay que ignorar que toda potencia hegemónica comienza por ella misma”, como un prelude a la fórmula henryana según la cual “ninguna fuerza puede actuar si previamente no está en posesión de sí” (Hierocles, *Elementos de Ética*, VI, 9-11; véase el enunciado henryano en *PhM*, 226). De este modo, la οἰκείωσις como aprehensión de sí es condición de toda aprehensión de cosas y funciona, podríamos sugerir, de una manera en muchos sentidos similar y comparable con la experiencia interna trascendental henryana (Hierocles, VI, 20-22).¹²

G. Romeyer-Dherbey toma este aspecto como indicio de una versión personal de Hierocles, a la manera de una variante dentro del estoicismo. Cabe notar, sin embargo, que la noción de οἰκείωσις va más allá de una teoría puntual y resulta, por el contrario, una tesis extendida, de modo que no se trata de ver a Hierocles como una especie de raro “estoico henryano”, que es el tono en el que se presenta la comparación: “on dirait presque une auto-affection, si le monisme stoïcien n’ interdisait pas la distinction, capitale chez Michel Henry, entre sensation et sentiment” (2006, p. 44), sino que más bien se trata de un elemento que funciona en el plano general de la doctrina y da cuenta de la convivencia entre una explicación en términos de πνεῦμα auto-afectivo y una explicación en términos de hetero-afectividad. La οἰκείωσις estaría al servicio del primer tipo de explicación y complementaría la que apela a los procesos noéticos del ἡγεμονικόν. Si es así, el estoicismo encarnaría un ejemplo de sistema que contempla dos estratos de explicación, uno auto-afectivo y otro ek-stático, subrayando que no debe absolutizarse el valor de este último, como ha hecho la tradición griega en general, punto en el cual los estoicos y Henry estarían de acuerdo.

En efecto, la explicación en varios niveles está atestiguada en el estoicismo como procedimiento metodológico, como se ve en su explicación del tiempo en términos de puntualidad que hace del presente un punto ideal sin realidad, pero a la vez admite un presente κατὰ πλάτος, en sentido amplio, con duración, que sirve para dar cuenta no sólo de los usos lingüísticos, sino de cierto tipo de fenómenos que pueden ser

12 La diferencia más visible radica en que Hierocles extiende esta estructura a los vivientes animales, mientras Henry la limita al hombre (*In*, 29), al menos en cuanto no podemos penetrar en el enigma animal.

explicados mejor con esta categoría y cuya inteligibilidad se altera si se utiliza la noción de tiempo puntual (SVF 509; FDS 808 (Estobeo, *Ecl.* 1,8,42,37). Puntualmente, la consideración física estricta dicta la inexistencia del presente, mera división abstracta entre un pasado que ya no es y un futuro que aún no ha sucedido. La explicación última se mueve en este suelo, y sin embargo el lenguaje y con él una serie de tratamientos asociados con la exploración de lo ek-stático se ven favorecidas por la noción de presente extenso como instrumento para referirse a la porción continua que abarca el límite entre pasado y futuro. Aunque no tenga asidero, la noción resulta provechosa cuando hay que dar cuenta de la dinámica de las cosas poniendo en suspenso la dimensión pneumática. En términos generales, podría decirse que la explicación última se da en términos de autoafectividad teo-cósmica, lo cual no obsta el desarrollo de un plano de exploración heteroafectiva, que a la manera del presente durativo es una versión “abstracta” del primero.

En efecto, el dispositivo estoico es doble: apela a un modelo de impresión ek-stático, en tanto surge “desde fuera”, pero por otra parte basa todo el sistema en la comunicación pneumática, que hace que todo forme parte de una unidad. Así, en algún sentido puede admitirse la diferencia entre un análisis en el plano del πνεῦμα, con similitudes con el plano de la carne, y un plano de la materia, que es el plano del cuerpo. Hay análisis, por tanto, que se hacen en el plano de la corporalidad, pero se sugiere la co-incidencia de otros, asociados con los incorpóreos y el πνεῦμα.

Por esta vía, de hecho, en el estoicismo podríamos encontrar un antecedente de la diferencia entre niveles de acceso: uno se asienta en el plano cósmico, que ofrece la perspectiva de la comunidad pneumática y su encuentro de movimientos en su seno, que hace al beneficio entre vivientes que testimonia el ejemplo de Zeus y Dion y la comunidad de sabios; el otro parte de la descripción de focos, posterga la atención respecto de la lógica del todo y da cuenta de cuerpos en interacción bajo la lógica de acción y pasión propia de los cuerpos sometidos a distancia. El indicio de conexión entre los dos planos surge de la noción de οἰκείωσις, la apropiación de sí por sí, la manera de ser consigo mismo, por un movimiento donde la fuente es inmanente (por ejemplo, en SVF, II.714 =Clemente, *Strom.*, 2.487 y SVF, II.718 =Galeno, *Ad Iul.*, 260k). El universo συμπαθής es a la vez acción y pasión, el Zeus indiscernible del universo es al mismo tiempo que el Zeus regente, básicamente porque son distintos modos de aproximación, el primero, podríamos decir, apuntando a la excedencia y el segundo, a dar cuenta de la lógica de interacción de lo existente en tanto cuerpo.

3. COROLARIOS

La teoría de la οἰκείωσις y su influjo en la noción de auto-afección y comunidad de sabios traza una proyección que se extiende hasta tocar los planteos henryanos. En este contacto transhistórico resulta enriquecida la comprensión de la complejidad que subyace a los intentos de proponer categorías generales, como la de gnosis griega, señalando fracturas que revelan vínculos inesperados. Al mismo tiempo y más allá de la dimensión historiográfica, la similitud estructural entre el estoicismo y algunos planteos henryanos abren una vía para la comprensión de los mecanismos de estos últimos. En efecto, la convivencia dentro del estoicismo de dispositivos orientados a dar cuenta de la relación hetero-afectiva junto con otros que ponen la auto-afección en primer plano muestra un ejemplo de los rendimientos de este tipo de combinación y, en

este sentido, sugieren una vía para comprender dentro de la posición henryana la presencia similar de dos direcciones de análisis. La auto-afectividad y su excedencia no es un lugar “habitable”, en el sentido de que no se trata de un plano de experiencias usuales, y es imprescindible, sin embargo, para dar cuenta de los momentos en que se experimenta la limitación de la intuición y se revela, por tanto, que hay más de lo que se nos muestra, de lo que podemos fenomenizar. En un ejemplo de la dinámica entre presencia y ausencia, es la ausencia momentánea y saturada del horizonte lo que lo muestra su función primordial en los otros niveles.

En este sentido, la fenomenología de la vida no anula los rendimientos de la “fenomenología histórica”, dado que su aporte fundamental reside en ofrecer un dispositivo para la experiencia de la excedencia, desde la cual se puede para la investigación de los fenómenos en su dimensión ek-stática, pero con conciencia ahora de la dimensión de excedencia que los acompaña. Se puede, en régimen de reducción a la inmanencia, considerar la vida en su auto-afección absoluta y comprender todo como en la comunidad de vivientes. Sin embargo, cuando se quieren hacer análisis como los de *La Barbarie*, no se mantiene nunca ese registro de análisis, sino que la puesta en distancia se convierte en un instrument legítimo para dar cuenta de la experiencia cotidiana en su vincula con la excedencia. Este entramado de estratos constituye una exploración presente tanto en el estoicismo, como filosofía que debería escapar a las impugnaciones contra la gnosis griega, como en la filosofía henryana y su invitación a invertir la fenomenología a través de la apertura a la inmanencia.

REFERENCIAS

- AOIZ, F. “Oikeiosis y percepción de sí mismo”. En: A. Vigo (Ed.), *Oikeiosis and the natural bases of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Hildesheim-Zürich: Olms, 2012, pp. 11-36.
- AOIZ, F. *et al.* “Elementos de ética de Hierocles”. En: *Helmántica*, 65, 2014.
- Belvedere, C. *Semejanza y comunidad. Hacia una politización de la fenomenología*. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- Blundell, M. “Parental Nature and Stoic *Oikeiosis*”. En: *Ancient Philosophy*, 10.2, 1990.
- Brooke, C. “Grotius, Stoicism and *Oikeiosis*”. En: *Grotiana*, 29.1, 2008, pp. 25-50.
- Casement, W. “Husserl and the Philosophy of History”. En: *History and Theory*, 27.3, 1988, pp. 229-240.
- Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1968.
- de Lacy, P. “The Stoic Categories as Methodological Principles”. En: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 76, 1945, pp. 246-263.
- Engberg-Pedersen, T. *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*. Aarhus: Aarhus University Press, 1990.
- Fainstein Lamuedra, G. “Alteridad, intersubjetividad y comunidad en la vida en el pensamiento de Michel Henry”. En: *Investigaciones fenomenológicas*, 3, 2011, pp. 175-192.
- Garrido Maturano, Á. “Común-unidad y común-uniión. El fundamento afectivo de la comunidad en el pensamiento de M. Henry y F. Rosenzweig”. En: *Daimon*, 56, 2012.

- Hager, P. "Chrysippus Theory of Pneuma". En: *Prudentia*, 14.2, 1982.
- Hankinson, R. *The Sceptics*. New York: Routledge, 1998.
- Heidegger, *Gesamtausgabe* 11, *Identität und Differenz* (1955-1957), ed. F. von Herrmann, 2006.
- Henry, M. *L'Essence de la manifestation (EM)*. Paris: PUF, 1963 (*La esencia de la manifestación*. Madrid: Sígueme, 2015).
- Henry, M. *Philosophie et Phénoménologie du corps (PPC)*. Paris: PUF, 1965 (*Filosofía y fenomenología del cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Madrid: Sígueme, 2007).
- Henry, M. *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu (GP)*. Paris: PUF, 1985 (*Genealogía del psicoanálisis*. Madrid: Síntesis, 2002).
- Henry, M. *Phénoménologie matérielle (PhM)*. Paris, PUF, 1990 (*Fenomenología material*. Madrid: Encuentro, 2009).
- Henry, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair (In)*, Paris, du Seuil, 2000 (*Encarnación: una filosofía de la carne*. Madrid: Sígueme, 2001).
- Henry, M. *Fenomenología de la Vida (FV)*. Buenos Aires, UNGS-Prometeo Libros, 2010.
- Hulser, K. *Die Fragmente der Dialektik der Stoiker*. Stuttgart: Frommann-Holzhoog, 1987.
- Husserl, E. *Gesammelte Werke-Husserliana I-LX* (Hua), Dordrecht, Springer (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff; Dordrecht/ Boston/London, Kluwer Academic Publishers), 1950-2009.
- Inverso, H. "Las *epochai* escéptica y cirenaica consideradas desde la tradición fenomenológica". En: *La lámpara de Diógenes*, 13, 2012, pp. 29-41.
- Inverso, H. *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*, Buenos Aires, 2015.
- Inverso, H. *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires - Tesis doctoral, 2016.
- Inverso, H. "La fenomenología de lo inaparente y el problema de las vías hacia el plano trascendental". En: *Eidos*, 26, 2016.
- Inwood, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Jackson-McCabe, M. "The Stoic Theory of Implanted Preconceptions". En: *Phronesis*, 49.3, 2004, pp. 323-247.
- Landmann, M. "Socrates as a Precursor of Phenomenology". En: *Philosophy and Phenomenological Research*, 2.1, 1941, pp. 15-42.
- Laurand, V. "La sympathie universelle: unión et séparation". En: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 48, 2005.
- Lokke, H. "The Active Principle in Stoic Philosophy". En: *The World as Active Power*. Leiden: Brill, 2009, pp. 49-70.
- Long, A. *Problems in Stoicism*. Los Angeles: Athlone, 1971.
- Long, A. "Stoic Philosophers on Persons, Property-Ownership and Community", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 41.568, 1997, pp. 13-31.
- Mársico, C. Filósofos socráticos. *Testimonios y fragmentos. I/Megáricos y cirenaicos*. Madrid: Losada, 2013.
- Meijer, P. *Stoic Theology. Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods*. Delft: Eburon, 2007.

- Menn, S. "The Stoic theory of categories". En: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17, 1999, pp. 215-147.
- Morrison, J. "Husserl's "Crisis": Reflections on the Relationship of Philosophy and History". *Philosophy and Phenomenological Research* 37.3, 1977, pp. 312-330.
- Murgier, C. "La part du propre (*oikeion*) dans la constitution du concept stoïcien d'appropriation (*oikeiosis*)". *Methodos* 13, 2013.
- Napolitano Valditara, L. *Lo sguardo nel buio: metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*. Bari: Laterza, 1994.
- Nietzsche, F. *Die Fröhliche Wissenschaft, Kritischen Gesamtausgabe, Abteilung V, Band 2*, Berlin: De Gruyter, 1882.
- Obbink, D. & Vander Waerdt, P. *The School of Hellas: Essays on Greek History, Archeology and Literature*. Oxford: OUP, 1991.
- Pembroke, S. "Oikeiosis". En: A. Long (Ed.), *Problems in Stoicism*. Los Angeles: Athlone, 1971.
- Ramelli, I. *Hierocles the Stoic: Elements of ethics, fragments, and excerpts*. Leiden: Brill, 2009.
- Reesor, M. "The Stoic Categories". En: *American Journal of Philology*, 78.1, 1957, pp. 63-82.
- Reesor, M. "The Stoic Wise Man". En: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 5.1, 1989, pp. 107-123.
- Romeyer-Dherbey, G. "Michel Henry et le hellénisme". En: L. Lavigne, *Michel Henry: pensé de la vie et culture contemporaine*. Paris: Beauchesne, 2006.
- Sambursky, S. *Physics of the Stoics*. Princeton: Princeton University Press, 1959.
- Schofield, M. *The Stoic Idea of the City*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Schliesser, E. *Sympathy. A History*. Oxford, OUP, 2015.
- Solmsen, F. "The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether". En: *Journal of Hellenic Studies*, 77.1, 1957, pp. 119-123.
- Striker, G. "The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics". En: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 1983, pp. 145-167.
- Vogt, K. *Law, Reason and the Cosmic City*. Oxford: OUP, 2008.
- Von Arnim, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1903-1905.
- White, M. "Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)". En: B. Inwood (Ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: CUP, 2003.