



FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
DPTO. DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y COMUNICACIÓN

**LA INQUIETUD MANIFIESTA  
ENTRE LA VIDA ABSOLUTA Y LAS VIDAS FINITAS  
A PARTIR DE MICHEL HENRY**

Autor: Mtro. D. John David Barrientos Rodríguez

Director: Prof. Dr. D. Miguel García-Baró López

Madrid  
Noviembre de 2015



## GRACIAS

Esta investigación debe mucho a las vidas de personas que han apostado con generosidad y confianza por nuestro trabajo explícita o implícitamente. Esta tesis fue una de las determinaciones de esta mi vida.

La ayuda, apoyo y colaboración ha sido tan diversa como pueda ser la vida de las personas en su vivir mismo. Me siento tremendamente afortunado por haber contado con el aliento declarado de tantos. En esto no me refiero sólo a gentes del “mundo de la filosofía” —si es que cabe delimitar tal mundo—, que también. Me refiero además a personas que han hecho de su vida filosófica Vida, asimismo a personas que no siendo estudiosas de la filosofía se han dejado y se dejan la piel día a día en las migas de las vidas propias como el menos deshonesto de los filósofos que deberíamos ser, si es que en esas migas queremos advertir bienes, verdades, gracias y belleza.

¿Cómo no sentirse agradecido con tantos en medio de apuros, trabajos, conversaciones, silencios, y en definitiva sentido de hermandad? ¿Cómo no ver en estas vidas en tiempos propios ese haberse volcado en cuidados y gestos, tan decididos como casi imperceptibles al ojo de las prisas cotidianas?

Antes que los nombres ahora veo pasar en mi memoria una de sus sonrisas, una de sus palabras, alguno de sus cruces de mirada, algún tipo de ceño contraído tratando de desenmarañar esa intuición filosófica, a alguno pensando una palabra de cara a una publicación o a una conferencia, o a otro en uno de esos correos de agradecimiento, aliento, o de “trámite”.

Para explicar un poco esta cara del agradecimiento, que en mi caso me presento como *gracias*, regalos, casi irremediablemente me veo obligado a traer un ejemplo sencillo y tan mío: el de los tantos y tantos besos de uno de mis abuelos, Elí, fallecido dos días después de mi boda.

No había en Medellín, hace más de treinta años, un niño más feliz que yo cuando el abuelo le regalaba pelotas de plástico con olor a heces, recogidas de una quebrada que pasaba al lado de su casa. Esas pelotas de plástico y esos besos manifestaban

nuestro enamoramiento en un fondo afectivo de estupor, gozo, y futuro advertido mutuamente, esto nos halaba en la esperanza. En mi caso se trataba de una esperanza por el amor del abuelo, yo me veía como en un espejo en el fulgor de su sonrisa y sus besos; ya este niño veía con desconcierto el paso del tiempo, sentía que solo el abuelo le estaba enseñando a vivir con eso.

Esta licencia personal que me acabo de permitir la he traído para expresar el sentido de insuficiencia, y más de deuda que tiene este agradecer ahora a María Jesús, Mercedes, y Patricia, en Comillas; asimismo a Loli, Alfonso, Maruja, Iván, Gabriela, Pepi, Olga, Fernando, Paula, Rafael, Claudia, Sandra, Cristina, Karina, Antonio, Diana, Juan, Sergio, Agustín, Juan Martín, Graciela, Ignacio, María Victoria, Nekane, Alicia, Yoshimi, Sayo, Shigenobu, Mónica, Raúl, Roland, Toshihiro, Shogo, Kimiyo, Yoko, Wakako, Reiko, Bernardo, Víctor, Arturo, Carlos, Kakazu, Yanai, Nuria, Rosa, Natalia, Gonzalo, Sigifredo, Hiroko, Miyuki, Eizo, Shiori, Fumihiko, Kazuo, Tomoko, Ami, Kugi, Yui, Kikuyo. Gracias, Sera, amor a mí.

Gracias también a las personas de la biblioteca de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, a los profesores Departamento de filosofía de la Universidad, y a los empleados de la reprografía y del STIC. A los participantes de los seminarios sabatinos y de las clases con el profesor García-Baró por recibirme siempre como un participante y oyente más, también a los participantes del curso de fenomenología de la corporalidad con los profesores Serrano de Haro, y Fainstein, en el CSIC.

También le agradezco a los responsables de los congresos de la OPO (Organización de Organizaciones de Fenomenología) y a los editores de la publicación posterior a estos, por permitirme participar de sus trabajos. Gracias, a los traductores de varias de las obras que he trabajado y a quienes he visto “pelearse” con cada palabra, o sentido filosófico, ofreciendo claves para abrir el castellano a nuevos decires, o a los mismos de otro modo. Muchas gracias, a los empleados de la sala de profesores de la Universidad de Meiji, y de su biblioteca.

Principalmente estaré siempre en deuda vital contigo Miguel querido, abuelo ya más que en ciernes, por tu amistad, por ese paseo a pecho descubierto en el Parque del Retiro ¡Vaya si se las traía esa Maruja! Gracias a Mercedes, a tu familia toda. Gracias por tantas conversaciones, por tantos guiños filosóficos, precisiones, explicaciones, y respeto. Gracias por tu aliento, por promover traducciones que abrían nuestros estudios, por arriesgar, gracias por tu paciencia, por tanta paciencia.

## ÍNDICE

<b>GRACIAS.....</b>	<b>3</b>
<b>ÍNDICE.....</b>	<b>5</b>
<b>ABREVIATURAS.....</b>	<b>9</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>13</b>
1. Sobre Michel Henry.....	17
2. Sobre el método de trabajo.....	17
<b>I. EL CUERPO.....</b>	<b>21</b>
<b>1. CORPORALIDAD.....</b>	<b>23</b>
1.1. Aproximación.....	23
1.2. La vía de Henry a Descartes.....	24
1.3. Subjetividad antes que yo como alma y cuerpo.....	34
1.4. La inmanencia de la corporalidad.....	41
<b>2. DATOS DE LA VIDA SUBJETIVA.....</b>	<b>50</b>
2.1. La reflexión.....	50
2.2. Las categorías.....	56
2.3. El movimiento.....	63
2.4. El continuo resistente.....	78
2.5. El hábito.....	87
<b>3. APUNTE FINAL AL CAPÍTULO PRIMERO.....</b>	<b>99</b>
<b>II. LA CARNE.....</b>	<b>101</b>
1. La manifestación originaria de nuestro cuerpo.....	103
1.1. El sentido íntimo.....	103
1.2. La causalidad.....	111

<b>2. LA PASIVIDAD COMO REIVINDICACIÓN Y RADICALIZACIÓN ORIGINARIA.....</b>	<b>127</b>
2.1. Aproximación.....	127
2.2. La pasividad como experiencia originaria.....	133
2.3. La pasividad ante la doble condición de sustancia.....	139
<b>3. LOGOS DE MI CARNE VIVA.....</b>	<b>152</b>
3.1. Aproximación.....	152
3.2. La fenomenicidad.....	156
3.3. Tanto aparecer, tanto ser.....	159
3.4. Logos.....	163
3.5. Afección y carne.....	166
3.6. Carne y vida.....	170
3.7. Logos de la carne.....	174
<b>4. APUNTE FINAL AL CAPÍTULO SEGUNDO.....</b>	<b>178</b>
<b>III. LA SITUACIÓN INTERMEDIA.....</b>	<b>179</b>
<b>1. CORPORALIDAD Y LENGUAJE.....</b>	<b>181</b>
1.1. Aproximación.....	181
1.2. Del cuerpo exterior a la subjetividad.....	183
1.3. Mi subjetividad es corporalidad.....	187
1.4. La unidad corporal y el lenguaje.....	191
1.5. El lenguaje natural.....	193
1.6. El lenguaje de la reflexión.....	197
1.7. El lenguaje y los otros.....	199
<b>2. LA AFECCIÓN Y EL TIEMPO.....</b>	<b>200</b>
2.1. Aproximación.....	200
2.2. Las distancias.....	201
2.3. La manifestación de mí mismo.....	206
2.4. La impresión.....	208
2.5. El flujo temporal.....	210
2.6. La afección en tiempo.....	215
2.7. Los albores de la libertad.....	218

3. SOBRE EL LUGAR.....	222
4. APUNTE FINAL AL CAPÍTULO TERCERO.....	228
<b>IV. LA INQUIETUD MANIFIESTA.....</b>	<b>229</b>
1. EL GOZO Y EL DOLOR EN SU VENIDA AL SINGULAR.....	230
1.1. Sobre la duda y el sentimiento.....	230
1.2. La vida finita.....	235
2. APECHUGAR CON EL MUNDO.....	247
2. 1. Sobre El hombre y la gente.....	247
2.2. La situación fenomenológica de la razón vital.....	250
2.3. Mi vida.....	252
2.4. El mundo vivido.....	253
2.5. Del otro al tú y a la sociedad.....	255
2.6. El carácter precursor de Ortega.....	259
2.7. La afección inmanente.....	260
2.8. La condición de resistente.....	263
2.9. El viviente.....	264
3. EL LENGUAJE DADO POR EL OTRO.....	269
3.1. Aproximación.....	269
3.2. Del Hay al Deseo.....	271
3.3. El rostro del otro.....	275
3.4. Ante el lenguaje del ser y la totalidad.....	278
3.5. El cara a cara original del lenguaje.....	279
4. INQUIETUD.....	287
4.1. Filosofía.....	287
4.2. Inquietud y Vida.....	290
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>295</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>299</b>
Obras de Michel Henry.....	300
Obras sobre Michel Henry.....	311
Otra bibliografía.....	314



## ABREVIATURAS

### **Edmund Husserl**

**VPIZ:** *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*

**L:** *Lecciones de la conciencia interna del tiempo*

### **Emmanuel Levinas**

**DE:** *De la evasión*

**TI:** *Totalidad e infinito*

### **Jan Patočka**

**MEH:** *El movimiento de la existencia humana*

### **José Ortega y Gasset**

**HG:** *El hombre y la gente*

### **Maine de Biran**

**NE:** *Nuevos ensayos de antropología*

**C:** *Sobre la causalidad*

### **Miguel de Unamuno**

**STV:** *Del sentimiento trágico de la vida*

## **Miguel García-Baró**

**TFV:** *Teoría fenomenológica de la verdad*

## **Michel Henry**

**E:** *Encarnación. Una filosofía de la carne*

**FFC:** *Filosofía y fenomenología del cuerpo*

**FM:** *Fenomenología material*

**GP:** *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*

## **Søren Kierkegaard**

**JC:** *Johannes Climacus, o De todo hay que dudar*

**PS:** *Post Scriptum*

## **Yean-Ives Lacoste**

**EA:** *Experiencia y absoluto*

*El juicio terreno no se da cuenta de que el amor de ningún modo es una tercera cosa para sí mismo, sino que se trata de una determinación intermedia: sin amor no hay esperanza para uno mismo, con amor hay esperanza para todos los demás.*

Søren Kierkegaard  
*Las obras del amor*, p. 313 (segunda parte, III)



## INTRODUCCIÓN

Nuestra tesis doctoral, *La inquietud manifiesta. Entre la Vida absoluta y las vidas finitas a partir de Michel Henry*, es un estudio fenomenológico en su ejercicio, y programático en sus alcances, de tres *fases* de la vida, que no son ni consecutivas, ni ascendentes, o descendentes, y que en caso de tener que figurárnoslas serían paralelas de cara a la reducción fenomenológica. A través de ellas se está de lleno en estas líneas, y en ellas se va y vuelve según el cuerpo, la carne, el tiempo y la inquietud. Una vez el lector nos acompañe en el recorrido fenomenológico con pasos propios, podríamos representarnos lo visto así: se trata de la situación dentro y en los bordes mismos de un *anillo* que soy yo, *el/un singular*, y del que digo es *vida sobre el movimiento* en su finitud vivida de sí y de mundo, advirtiéndonos, en una tercera fase de esa vida, una situación de materialmente suspendido y requerido en los *acontecimientos* del mundo, que a la par y en otra esfera son los suyos, y cuyo alcance tan sólo roza como Secreto en los bordes de su Vida y de las vidas finitas en *inquietud manifiesta*.

Los desarrollos de los estudios aquí presentes no han sido, ni son a nuestro parecer un avance homogéneo y regular en una epojé exclusiva. A la par que estábamos de lleno en ellos se abrían cada

vez más y más “aristas” que no tenía sentido intentar integrar con el ánimo de sujetarlas a un sistema o a una coherencia temática o investigativa. Eso fue un descubrimiento vital, es decir lo que ocurría era que el lenguaje entraba en fuga de sí en la aparente dispersión de las afecciones.

Por otra parte desde las primeras lecturas que hemos hecho de Michel Henry ocurría el efecto bucle que señalaremos en la situación intermedia: de a más vida en gozo-dolor más de vuelta en la dispersión de afecciones, se advertían más “colores” y tonos en los acontecimientos, parecía que los rincones más inadvertidos de nuestra vida finita empezaban a serlo menos.

Asimismo resultó que esto no era un exclusivo contenido hylético de afecciones, sino que a la par se daba como fisuras de ese vivir finito, inquietud manifiesta en todo, y además con un componente casi esencial de inquietud que nunca podía ser asida, porque en ello le iba su aparente “esencia”. En esas mismas “aguas” nos hemos hallado en el punto de distancia hylética, de *despierto en inquietud*, en el filo de la conciencia interna del tiempo, en un aparente desajuste hylético en el tiempo propio y presente en las afecciones. Allí estas no están originariamente sujetas a él, y sí sin embargo siempre invocadas en él en multiformes manifestaciones, y tonalidades de la vida afectiva que se finitiza. Así nos “vemos” finitos, antes que en la muerte de otros, el ese preguntarnos “desatendido” de ¿Cómo es posible que yo viva, que esté en vilo?

## INTRODUCCIÓN

Aquí es donde entramos a considerar propiamente esa situación intermedia en posible fuga, y que en nuestro caso no será fuga a secas, porque en ella la inquietud hace las veces de un vigía de sí continuo y no invitado; como aquel delante de quien todos pasamos y hacemos como que no le vemos, y que entra en nuestra aparente desatención como lateralidad de nuestro campo de atención, sabiéndonos nosotros con él en una hermandad en la finitud mayor de la que en dicha lateralidad estaríamos dispuestos a reconocer.

Decimos entonces que esa primera esfera de la vida, de un modo muy precario casi a trompicones forzando los límites relativos del sentido íntimo con Maine de Biran, y de a pocos se fue abriendo en una manifestación de bucles superpuestos que atravesaban toda nuestra finitud, casi reconvirtiéndola en nuevas manifestaciones que lo eran a su vez del complejo de las migas todavía no recogidas.

De ahí se da que, de eso denominado *Situación intermedia*, hayan salido en nuestros análisis más preliminares no pocos esquemas, definiciones, presentaciones y representaciones espaciales y afectivas, y también trasgresiones al lenguaje natural, y al reflexivo incluso. Esto se presentaba con un decir que cuando lo traía me veía más en su sombra que en el decir mismo.

Ahora, por otra parte nada del vivir propio indicaba un

vaciamiento de la vida finita en intentar aquellos decires, sino que se acercaban más a un posponerlos y atarlos a un papelito en una línea para traerlo a comparecer cuando los acontecimientos dieran motivo de su dotación.

Esto último resultó cada vez más evidente como un continuo de inquietud hylética en hetero-auto-afecciones, indicando que sólo se podía “atender” fenomenológicamente hablando en una relativa capa de desatención de la auto-afección, y más en la aparente dispersión que inicialmente hemos mencionado como migas de lo qué pasa con mi vida, con las vidas finitas.

Pues solo estas nuestras vidas expanden el abanico de la vida ya en hetero-afecciones, a veces traducidas en papeles y papelitos sueltos, que decíamos, de esos que quieren encerrar en una línea el abismo. Sin embargo en definitiva se trataba justo de todo lo contrario, de una aparente dispersión resistiéndose a ser atada, un casi aplazar el decir, y no querer llamarle a rendir cuentas ante esa auto-afección, que en un comienzo se nos mostró como esperanza en un abrazo de sí, y que si bien contenía la pena, casi más que el dolor, por momento nos helaba el sólo pensar, o atisbar, que consistía en un gozarse en vida que a cada paso de sí se hacia pathos de índole ajena a una vida sin mí, menos absoluta porque menos finita.

## **1. Sobre Michel Henry**

Al estudiar varias de las obras del fenomenólogo francés *Michel Henry* he reconocido en él una búsqueda filosófica sincera, decidida y estimulante. A continuación menciono tres aspectos que considero de valor y que me alientan en el estudio de este filósofo: en primer lugar lleva en su ejercicio especulativo una apuesta que con nuevas tesis no retrocede ante posibles encrucijadas y aporías que están al acecho cuando cabe preguntarse por algunos asuntos originarios que atañen a la verdad, al conocimiento, a la subjetividad, al mundo y al conjunto de la filosofía; en segundo lugar, se deja ver en Henry una convicción clara por dilucidar el origen verdadero y evidente de todo lo concerniente al ser, al conocer, al ver, a la manifestación y al aparecer, haciendo planteamientos propios, en los que toma y revisa puntos claves de la fenomenología; en tercer lugar, en cuanto al método, es un autor reiterativo al presentar los problemas filosóficos que aborda, va y vuelve sobre ellos, ofreciendo nuevas perspectivas sobre un mismo asunto, favoreciendo así su comprensión a quien lo estudia.

## **2. Sobre el método de trabajo**

No todas las *intuiciones o hipótesis que han surgido* de los presentes estudios y las incontables conversaciones en diferentes espacios de discusión filosófica son desarrollados aquí, algunas quedarán indicadas de soslayo. Claramente hago una apuesta de

investigación y de análisis con miras a *La inquietud manifiesta: entre la vida absoluta y las vidas finitas*, que ha sido la intuición principal. De ahí que toda nueva vía investigativa que aunque importante no apunte a la apuesta en cuestión será sólo mencionada en el cuerpo del trabajo o en alguna nota de pie de página. La intención es no distraer la comprensión de la tesis propuesta. Algunos asuntos serán reiterativos según los énfasis que les demos o el “revestimiento” que vayan tomando en nuestra particular epojé.

Considero que una vez se está dentro del pensamiento de Michel Henry se pueden corroborar, delimitar, o tensar algunas de sus tesis, abriendo así a nuevas vías de investigación, o incluso llegando favorecer aproximaciones puntuales de otros filósofos en asuntos particularmente problemáticos. También pienso que al señalar límites y alcances de las apuestas fenomenológicas fuertes, o radicales, de Michel Henry, se abren mundos de pensamiento que sugieren nuevas lecturas filosóficas.

Me centraré especialmente en aquellos puntos que atañen a las bases mismas del pensamiento de Henry, en lo que se refiere a una filosofía de los comienzos fenomenológicos, y que permite referencias a la hora de abordar puntos de inflexión desde Henry o como posibilidades desde otro autor.

Las menciones directas a lo que dice literalmente Michel Henry, tendrán dos referencias en la redacción, una donde

## INTRODUCCIÓN

mencionaré en qué contexto Henry dice lo que dice sobre algo, y otra donde menciono la pertinencia de dicha mención respecto al asunto que yo esté exponiendo o analizando por mi mismo o trayendo a otro autor.

En las notas reseñaré las traducciones y utilizaré abreviaturas. Sólo en las reseñas a las *Lecciones de la conciencia interna del tiempo* mantendré el original alemán, con el texto alemán en la nota cuando sea pertinente, y en el cuerpo la traducción de Serrano de Haro; esta licencia me la permito por lo central, especializado y contenido de lo que allí estudiamos con Husserl, y por la relevancia que tiene para Henry y para nuestra tesis central una vez en la *Situación intermedia*. También por el modo como he abordado el estudio del Unamuno del *Sentimiento trágico de la vida*, seguidamente a la página y entre paréntesis indicaré el capítulo correspondiente de la cita.



## I. EL CUERPO

A continuación estudiaremos el cuerpo a partir de algunas distinciones y apuestas de Michel Henry en *Philosophie et phénoménologie du corps*<sup>1</sup>, una obra que consideramos capital para el máximo provecho fenomenológico de toda la obra de Michel Henry. En primer lugar lo haremos en el diálogo de Henry con Descartes y Biran, en *La corporalidad*, y en segundo en lo que hemos denominado *Datos de la vida subjetiva*.

Sobre *Filosofía y fenomenología del cuerpo*<sup>2</sup> decir que es uno de los primeros escritos de Henry, redactado durante los años 1948-1949 como un capítulo de su tesis dedicado a estudios sobre el ego y la subjetividad. En ambas obras Henry tuvo en Maine de Biran a uno de sus compañeros de viaje. Había un germen importante en la búsqueda común, y es a partir de ahí que Henry pretende responder a intuiciones comunes que atañen al problema del

---

<sup>1</sup> Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, 5ª edición, Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

<sup>2</sup> Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, Salamanca: Sígueme, 2007. Traducción que seguiremos en adelante con la abreviatura "FFC". También decir que respecto al uso de los términos aparecer y manifestación en castellano he tenido presente las precisiones señaladas por Miguel García-Baró en el numeral 3 del texto "Las palabras de Cristo que dijo Michel Henry", de *Phenomenology* 2010.

conocimiento según el cuerpo y la subjetividad. La lectura que hace Michel Henry del pensamiento de Maine de Biran en FFC pretende afirmar como tesis primera y última el logro de Biran al “situar la fenomenología como fundamento mismo de la ontología”<sup>3</sup>.

Esto considerando que “nuestra exposición dogmática de la teoría ontológica del cuerpo fue realizada a partir de las tesis contenidas en la *Mémoire sur la décomposition de la pensée* y en el *Essai sur les fondements de la psychologie*”<sup>4</sup>, dirá Henry. Así entonces tenemos el propósito de ver algunos matices que le permitirán a Henry el paso del cuerpo a la corporeidad según la auto-afección, estudiadas en ese primer Biran.

---

<sup>3</sup> FFC, 248.

<sup>4</sup> FFC, 245.

## 1. CORPORALIDAD

### 1.1. Aproximación

Michel Henry en una buena parte de FFC se ocupa en poner a la vista las ausencias e imprecisiones ontológicas que distorsionaron el sentido y el estudio de la corporalidad; esas ausencias o imprecisiones también condujeron al ocultamiento de la subjetividad. Por eso parte del trabajo de Henry será el de establecer distinciones que correspondan más al aparecer de la unidad subjetiva. Casi paralelamente a los vacíos ontológicos, Henry va proponiendo el nuevo estatuto de la subjetividad y planteando una inmanencia de la corporalidad respecto al yo y al aparecer del mundo.

Para ese ejercicio, de señalar omisiones o distorsiones ontológicas, Henry se referirá una y otra vez a Descartes, en lo que llamaré la vía de distanciamiento de Henry en su crítica a Descartes. Es decir, en FFC el acento, cuando se toma postura respecto a Descartes, está puesto en distinguir los errores en la concepción cartesiana del cuerpo, así como en señalar un doble dualismo: el del cuerpo y el alma, y el del ego y el mundo. En este doble dualismo Henry intenta desenmarañar las confusiones que han impedido ver, no sólo el lugar y sentido de la corporalidad y la subjetividad, sino además los alcances de la filosofía de Maine de Biran.

Henry presenta, valiéndose de Biran, sus aproximaciones al cuerpo, al alma, al yo y al mundo. Siempre tiene como punto de partida y regreso la subjetividad absoluta. En FFC Henry se comprende dentro de un perfeccionamiento del proyecto de Biran, quien a su vez estuvo empeñado en proponer una base ontológica según la subjetividad, hasta el punto de plantear para su proyecto filosófico la necesidad de una ideología subjetiva. Así Henry permite hacer, en FFC, una nueva lectura crítica de los trabajos de Biran. De ahí que en las distinciones sobre la corporalidad, a partir de Biran, indique insistentemente que están atadas a la vida subjetiva; de modo que la corporalidad y la subjetividad serán anteriores a todo posible empirismo o sensualismo, y al margen de cualquier idealismo; reafirmando que no cabría, en ningún sentido, un afuera de la vida subjetiva.

Así entonces, a continuación, quedamos en el umbral de pensar a partir de un Henry, animado por Biran: una vía de distanciamiento en su crítica a Descartes; La subjetividad anterior a cualquier composición del individuo como alma y cuerpo; y la inmanencia de la corporalidad, respecto al cuerpo como extensión del mundo.

## **1.2. La vía de Henry a Descartes**

En la obra posterior de Henry se verá su insistencia en criticar una aproximación al conocimiento según una relación entre el

sujeto y el objeto; exponiendo una y otra vez el problema del conocimiento en la modernidad. El asunto para Henry consiste en revisar en quién se da y cómo se da, el conocimiento del yo y del mundo –del sujeto mismo y del mundo de las cosas, de los objetos–. Confirmando así sus apuestas ontológicas y fenomenológicas. Básicamente Henry considera que no tiene sentido plantear el problema del conocimiento a partir de una relación sujeto-objeto, que responda a modelos representacionistas, idealistas, materialistas, o que en todo caso proponga el aparecer del mundo, por ejemplo, según aquello que un sujeto pueda conocer, o no, en el afuera del mundo.

Al explicar este asunto y otros pertinentes Henry va a Descartes. Afirma las consecuencias de plantear el conocimiento según el afuera del mundo como extenso. Es decir, el mundo, las cosas extensas están respecto al yo, aquí, ahí, o allí; están distantes de mí, trascienden mi yo y mi conciencia. En la crítica de FFC, el yo cartesiano es más yo verdadero hacia dentro del sujeto, haciendo posible un conocimiento del mundo extenso según el pensamiento y la conciencia; y también es menos yo verdadero en su distancia respecto al mundo y a las cosas en su materialidad.

Para llegar a esto Henry partirá de un estudio sobre la corporalidad en el que sitúa la concepción cartesiana del cuerpo. Ve en Descartes una tendencia a poner ontológicamente el cuerpo a la altura de las cosas extensas del mundo, de la materia física, del

afuera, del mundo-objeto. Ante lo extenso está el sujeto pensante, ya establecido, que se propone el conocimiento. Este sujeto que puede conocerse, y conocer mundo, en realidad es un ego con alma y cuerpo. En ese marco Henry afirmará un primer dualismo cartesiano: el dualismo alma-cuerpo.

Este primer dualismo constatado por Henry en Descartes, consiste en confirmar que el cuerpo aparece prácticamente como un añadido al alma. Algo así como decir: “es evidente que tengo cuerpo y en comparación con el mundo es lo más parecido que tengo a lo que veo, y me pregunto, a lo que pretendo conocer de ese afuera”. El cuerpo termina por ser una consecuencia en mi pensamiento del conocimiento extenso que tengo de él. Descartes pondrá, ontológicamente, el cuerpo a la altura de las cosas extensas, las del mundo; y antepondrá las posibilidades del cogito, para explicar y describir lo extenso –incluido el cuerpo–.

En ese sentido Henry señala la evidente preferencia de Descartes por el yo pensante y con ello del alma, a diferencia del cuerpo que aunque haga parte de mi condición de sujeto difícilmente podrá ser fuente de verdad, de claridad y distinción. La claridad en el conocimiento sólo se hace posible por el cogito, en este caso, reflexivo hacia el mundo y las cosas, y del cual la noticia más inmediata que tengo viene de mi cuerpo. En definitiva mi cuerpo al modo cartesiano hace parte de ese afuera de los cuerpos extensos, de la materia, del mundo que conozco y me represento.

Como podemos ver, y según se anota en FFC, este dualismo no está explicitado en la relación yo-mundo, o sujeto-objeto, sino propiamente en el sujeto, al interior del sujeto, del yo; en una pretendida unidad de cuerpo y alma al interior de la vida del sujeto. Enfatizamos esto porque mostrará que en realidad es el cogito, al modo cartesiano y en sentido fuerte, la condición para el conocimiento del yo (sujeto) en su inmanencia, hacia dentro de sí. En ningún sentido esa condición la tendrá de modo paralela, o análoga, el cuerpo. Es aquí donde, a mi parecer, se sitúa el nacimiento de las dos vías críticas –una de corroboración y otra distanciamiento– de Henry a partir de Descartes.

En FFC se expone la vía crítica de distanciamiento de Henry respecto a la filosofía cartesiana. Henry dejará ver una triple distorsión ontológica, en Descartes, de la corporalidad respecto a la vida subjetiva. La primera se refiere a que el cuerpo tendrá un carácter prácticamente funcional y de valor agregado en el sujeto en lo que tiene que ver con la experiencia propia. La segunda compete a la situación ontológica del cuerpo respecto al alma, donde para efectos de conocimiento el cuerpo secunda al alma, o es un medio de supeditado al cogito. Una tercera distorsión ontológica se ve al plantear que el cuerpo es el que nos permite el contacto material con el mundo, sin intervenir necesariamente en el conocimiento cierto que podemos tener de sí mismo y del mundo; porque en realidad esta confianza estará depositada, a través del alma, en el

cogito. Prevalecerá lo que Henry denomina como prejuicio cartesiano e intelectualista, según el cual el pensamiento no es afectividad.

Así, al interior del sujeto, del yo, a partir de Descartes, se dan dos tipos de descripciones para situar ontológicamente el cuerpo respecto al alma: un tipo de ellas propone una suerte de afectividad más atada al alma, supeditada al cedazo del cogito; y el otro tipo presentan el cuerpo, explícitamente, en el marco comprensivo de lo extenso, en lo que cabe por ejemplo una representación mecánica de la materia y del cuerpo. En ambos tipos de descripciones se ha de comparecer ante el cogito ya sea para aclarar lo oscuro de una sensación, o de una experiencia; o para formalizar, matemáticamente por ejemplo, una descripción física o corporal.

Vayamos a un par de ejemplos. En el primer tipo podríamos decir “siento miedo” y hacer con ello consideraciones que hacen parte de una afectividad indeterminada, todavía oscura para mí, que incluso me la represento como algo extraño. Ante esta extrañeza, desconocimiento y duda en mi experiencia, Descartes propone una búsqueda de claridad que sólo puede venir por el cogito. Aquí el cogito viene en auxilio de mis experiencias, y de aquello que afectivamente considero que es mi miedo. En el segundo tipo, puedo decir que tengo un corazón y que en su funcionamiento habitual tiene un número de latidos por minuto, y que late más aprisa cuando digo tener miedo. En este caso se trata

de una descripción fisiológica de una parte de mi cuerpo que tiene más latidos por minuto, que claramente desarrolla las funciones que le corresponden como sistema físico y material; cuyo comportamiento excepcional no tendrá credibilidad o conexión alguna, si se intenta comprender según la inmediatez de mi experiencia de miedo.

Aunque el mismo Henry reconoce el intento de Descartes por situar y dar cabida a las experiencias (*Erlebnisse*, según las llama Henry) y afecciones en una tercera naturaleza simple primitiva, la unión del cuerpo y el alma, eso no significará que las tesis cartesianas dejen de tener su centro gravitatorio en el cogito; y menos aún que los esfuerzos por situar el cuerpo en conexión inmediata con el alma, gracias a la condición de la conciencia del yo, libren al cuerpo de una consideración más que segunda en la tarea del conocimiento. Para Henry, en Descartes, la comprensión del cuerpo se tratará precisamente de eso, de una comprensión extensiva del cuerpo máquina a modo de partes y extra partes, en un esfuerzo explicativo de las pasiones del alma. Detengámonos un poco más en este punto.

Henry explicará que Descartes tendrá como base tres naturalezas simples: la extensión, el pensamiento, y la unión del cuerpo y el alma. La tercera, la unión del cuerpo y el alma, sale al paso del dualismo cartesiano entre el pensamiento y la extensión, abordando la condición del hombre. Descartes reconoce unos

hechos en el hombre, que vendrían a ser las experiencias. De estas Erlebnisse, ahora reconocidas por Descartes, Henry dirá:

En efecto, los hechos que Descartes refiere a la tercera naturaleza primitiva no son sino Erlebnisse de un carácter particular: definen dentro del cogito una zona de existencia sui géneris que parece ser el reino de la afectividad y que netamente se distingue del pensamiento puro del matemático que se ocupa, por ejemplo, de resolver una ecuación<sup>5</sup>

Esto sólo podrá ser pensado, porque el cuerpo termina compareciendo ante el alma. Una vez el cuerpo ya ha entrado al ámbito del pensamiento puro, el alma, como expresión más inmediata del cogito en el hombre, se encuentra dando razón de determinadas experiencias y afecciones. Estas Erlebnisse se estudiarán comprendidas bajo el lente del pensamiento puro y con una versión reducida de la corporalidad, entendida desde la extensión del mundo. Henry señalará que Descartes ve prácticamente las afecciones como algo traído por una suerte de invasión del cuerpo en el ámbito del pensamiento puro. En palabras de Henry, Descartes afirmará estas Erlebnisse como “una confusión resultante de la intervención del cuerpo en el dominio del pensamiento puro, intervención que consiste en una acción del cuerpo sobre el alma, y que presupone a su vez la unión como condición de toda posibilidad”<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> FFC, 199.

<sup>6</sup> *Ídem*.

Efectivamente habrá distinciones al interior del yo donde a través del cuerpo, Descartes, dará pie para pensar que hay una unidad entre el cuerpo y el alma, en concreto cuando reconoce y se propone estudiar algunas afecciones específicas. Supuestamente ellas nos permitirían hablar de algunas sensaciones de la vida afectiva, por ejemplo, en relación con la corporalidad. Aún así Henry precisa que esas descripciones fueron presentadas por Descartes según un orden axiológico, pero en ningún sentido son o pueden ser la explicación de partida para proponer el estatuto ontológico del cuerpo en la vida del yo, en la vida subjetiva. En este punto Henry dirá que:

Si bien todas nuestras Erlebnisse son iguales en su estatuto fenomenológico y ontológico...el cartesianismo establece entre ellas una jerarquía que no puede basarse sino en consideraciones de otro orden, a saber, de orden axiológico. A pesar de la identidad de sus respectivos estatutos fenomenológicos, la concepción matemática se considera superior a la pasión<sup>7</sup>

Es evidente que en el caso cartesiano no cabría esa solicitud de Henry. Ya Descartes ha introducido la tercera naturaleza y con ella a confirmado sus apuestas: la primacía del cogito en cuanto al aparecer primero del fenómeno, en orden al conocimiento; en el mismo sentido una primacía del cogito, en orden al estatuto ontológico; y como tercera apuesta, la introducción de una permixtio, mezcla, de la extensión y el pensamiento, en el hombre,

---

<sup>7</sup> FFC, 203.

que tendrán su correlato de unidad, a través de la pretendida unión entre cuerpo y alma.

Esa tercera apuesta, la *permixtio*, expuesta insistentemente por Henry, será particularmente problemática porque ya de antemano rompe con la unidad subjetiva y ontológica que ofrece la corporalidad. Esto se debe a que las experiencias no aparecerán según el hecho y el fenómeno en la inmediatez del cogito; sino que ellas tendrán una determinación segunda en el suelo del pensamiento puro, a consecuencia de la injerencia del cuerpo en el pensamiento. De ese modo las afecciones, por ejemplo, llegan a ser determinaciones específicas del cogito, pero no en cuanto a las posibilidades que da el cogito para estudiarlas sino ante todo como afecciones supeditadas al cogito; en ese sentido cualquier consideración ontológica de las afecciones tendrá que pasar por afirmar la intromisión de lo extenso, en este caso mi cuerpo, en el pensamiento puro. De ahí que Henry haya afirmado que nuestras *Erlebnisse*, en Descartes, son consideraciones de orden axiológico.

Henry no objetará en Descartes las descripciones específicas que se puedan hacer de las afecciones a partir del cuerpo y de las experiencias propias; más bien la crítica de Henry consiste en mostrar que el estatus ontológico del cuerpo se presenta prácticamente como un añadido, tanto en la intromisión del cuerpo en el pensamiento puro como en lo que atañe a la pretendida unión del cuerpo con el alma. En realidad el cuestionamiento fundamental,

que hace Henry a Descartes, nace de ver que no hay una base fenomenológica para establecer una ontología que presente al hombre como unión de cuerpo y alma. Así en Descartes, la afectividad, por ejemplo, es una consecuencia de la intromisión del cuerpo en el pensamiento puro; por eso la afección es inferior al pensamiento y “no puede pertenecer a la esencia del pensamiento”<sup>8</sup>.

Es decir, claramente para Henry, el hombre no es, en su manifestación corporal, una consecuencia de la unión del cuerpo y el alma; tal unidad no es un dato inmanente dado por la propia corporalidad, por la subjetividad. Henry quiere llevar hasta las últimas consecuencias este dualismo de cuerpo y alma; un dualismo que de cabo a rabo dejará ver el dualismo anterior entre pensamiento y extensión. Es en ese sentido que mencionábamos el doble dualismo que evidencia Henry en Descartes. También este será un punto que le permite a Henry situar, aún más, el cuerpo subjetivo de Biran para proponer una unidad ontológica que tenga asidero en la inmanencia de una corporalidad radicalmente subjetiva, que esté a su vez en inmediata unidad con la vida absoluta. En este último aspecto de la inmanencia de la corporalidad me detendré más adelante.

Quiero señalar que el método seguido por Henry para abordar la unidad subjetiva en esta crítica a Descartes no consiste en tratar de llevarse a Descartes a su terreno para evidenciar los

---

<sup>8</sup> FFC, 201.

vacíos cartesianos. La pretensión de Henry en FFC es llevar al límite las posibilidades de una ontología cartesiana a partir de la tercera naturaleza simple y de la comprensión que en ella se tiene del cuerpo. En esta vía crítica de distanciamiento respecto a Descartes, Henry se propuso mostrar varias contradicciones en el contenido y en el método de los dobles dualismos, los cuales al parecer tendían a una búsqueda de cierta unidad ontológica. El énfasis de Henry estará en esa tercera naturaleza porque es en ella en la que se aborda una pretendida unidad del hombre, tomando en consideración el cuerpo.

Ese es el vacío fundamental que encontrará Henry en Descartes, es decir, la ausencia de unidad de la subjetividad, de la corporalidad. Incluso la unidad de cuerpo y alma en Descartes es planteada como algo prácticamente artificial, tanto al interior de su pensamiento como en la manifestación de las pasiones en la subjetividad. Considero que será este mismo vacío de unidad subjetiva el que le permitirá proponer a Henry –como alternativa al dualismo ontológico, derivado de los dualismos cartesianos– “la teoría del cuerpo subjetivo, tomada en su conjunto”<sup>9</sup>.

### **1.3. Subjetividad antes que yo como alma y cuerpo**

La alternativa que está detrás de esta vía crítica que venimos

---

<sup>9</sup> FFC, 216.

señalando, y será indicada desde el principio de FFC, consiste en plantear cuál es la situación del alma en la subjetividad, a partir de los estudios sobre el ego y el cogito según Biran. En la presentación de Henry sobre este asunto está incluida la vía crítica de distanciamiento que acabamos de exponer, asimismo se anuncia una de las apuestas más fuertes de Henry, una nueva lectura del cogito cartesiano explícitamente tomado del proyecto biraniano.

En las primeras líneas de nuestro trabajo decía que hay dos vías críticas de Henry respecto a Descartes: una de corroboración y otra de distanciamiento. En la de distanciamiento, como hemos visto, Henry se mete a hacer distinciones que despejen el camino para que luego aparezca mejor la transparencia del fenómeno original y primero en el conocimiento, el aparecer, el ver; en ese contexto arremete contra todo lo que pueda hacer naufragar la unidad de la vida subjetiva, que en el caso de FFC incluye: el asunto de alma según la tercera naturaleza cartesiana; la extensión cartesiana, como anticipo, a medio camino, de las siguientes negaciones de la subjetividad en clave de exterioridad; y el tema de la alienación ontológica que tomará directamente de Biran, y que le facilitará las distinciones ontológicas.

En cuanto a esa vía crítica de corroboración respecto a Descartes, en FFC, Henry se detendrá en el ego y en el cogito cartesiano, y en las lecturas que de estos hace Biran para situar ontológicamente la subjetividad. Esto se debe a que si bien la

pretensión de FFC es detenerse en la corporalidad, esta no se puede comprender sin la subjetividad “dado que este cuerpo, en su naturaleza originaria, pertenece a una esfera de existencia que es el de la subjetividad misma”<sup>10</sup>. A la vista de Henry está la pretensión de una filosofía primera que hable de un “ser real y encarnado”<sup>11</sup>. A continuación pensemos un poco de qué se trata esta vía, contando en este caso, además de Descartes, con las explicaciones que Henry hace de Biran.

Esta vía crítica de corroboración pasa por la experiencia inmediata y primera del cogito, en la que afirmo mi existencia: “pienso”, “yo pienso”. Este cogito, dirá Biran, es un poder, pues más que de un “yo pienso” se trata de un “yo puedo”. Esto se verá más claramente cuando las posibilidades de este cogito originario le sean concedidas a la subjetividad, al cuerpo subjetivo; que estudiaremos más adelante. La afirmación-experiencia de este “poder” está situada al interior de mi subjetividad, como también lo están las posibilidades explicativas que contiene, en una posible ontología de la subjetividad. Es en ese sentido Henry afirma que para Biran la vida de la conciencia sólo puede dársenos “en una experiencia interna trascendental”<sup>12</sup>. Digamos que es de ese tronco, de la experiencia interna trascendental, y del despliegue explicativo

---

<sup>10</sup> FFC, 31.

<sup>11</sup> *Ídem*.

<sup>12</sup> FFC, 41.

de dicha experiencia, inmediata e inmanente, del que deviene la diferencia ontológica; así como lo que abordaremos a continuación sobre el alma.

El alma, decíamos antes, tiene un carácter problemático y prácticamente artificial respecto al yo, al ego, cuando está comprendida en una dialéctica con el cuerpo extenso; debido a ese reclamo explicativo, que surge, una vez se afirma la intromisión del cuerpo en el pensamiento. En Biran el alma será reconocida como el ser del ego, en su corrección cartesiana, es decir, el alma estará al interior de la subjetividad, en ningún sentido será algo trascendente al ego, ni en su situación ontológica, ni en su posible tematización. Detengámonos un poco en esto.

Al explicar el ego, Henry enfatiza en Biran:

el término absoluto no se aplica a la esfera de inmanencia que nosotros denominamos absoluta, sino que designa lo que ya no pertenece a esta esfera, lo que está fuera de ella y ocupa su lugar en el ser trascendente<sup>13</sup>

En lo que atañe al alma, eso querrá decir que el ser del ego, en el caso cartesiano, es un término trascendente, es decir fuera del ego. Aunque se establezca luego la relación del alma con el pensamiento, esta apunta más a una correspondencia según la permixtio, mezcla según la cual el alma tiende al pensamiento y el cuerpo a la extensión; ambas situaciones son trascendentes a la

---

<sup>13</sup> FFC, 77.

experiencia del yo o del cogito originario. Prácticamente el alma encuentra su explicación primera, en Descartes, como determinación de un absoluto, no inmanente al ego en un trascendente “x”, Dios; al que estarán también referidas las tres naturalezas cartesianas.

Asimismo Henry explica que una vez se busca el fundamento del ego en algo trascendente a este, el trascendente por nombrar dependerá del carácter del filósofo, ya que el trascendente “x” hará parte de la alienación ontológica, y no de una fenomenología que abre a una ontología de la subjetividad, o a una ideología de la subjetividad ya anticipada por Biran; y que es concebida en toda regla como un conocimiento individual. De ese modo el monismo ontológico, por ejemplo, sería una expresión más de la formulación de un trascendente “x”, que estará más dotado de la significación que el filósofo le dé a una sustancia primera, por ejemplo, que de una ontología con contenido. La ontología será tal en su contenido solo si parte de la inmanencia de un ego sin distancia de sí. Aquí no se trata de un ego constituido por algo previo a él, por ejemplo, sino de un ego transparente a sí en su aparecer, en su experiencia propia. Para Biran, dice Henry, el ser del ego, tiene una identificación con el ser del conocimiento ontológico, sólo si esta identificación es “formulada dentro de una problemática de la subjetividad”<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> FFC, 74.

Lo anterior quiere decir que cualquier desarrollo ontológico que prescindiera de la mencionada inmanencia del ego, en tanto experiencia propia e individual, termina por ser una ontología vacía, requiriendo algún trascendente "x". Hasta aquí podría pensarse que la crítica fundamental de Biran haría parte de una crítica más al sustancialismo que según dice Henry muchos han visto en Descartes. Sin embargo la crítica fundamental de Biran al cartesianismo, dirá Henry, "se inicia en el momento que interviene el alma...para designar el ser del yo identificado con el pensamiento"<sup>15</sup>. Para Henry, Descartes no será objetado por Biran en la identificación del yo con el pensamiento. En realidad la vía de corroboración a Descartes, por parte de Henry y de Biran, está presente en la experiencia de esta identificación del yo con el pensamiento por el cogito. Es una afirmación del ser del yo, de mi subjetividad según mi experiencia interna trascendental, inmanente; sin atisbo de trascendente "x" alguno.

El punto de distanciamiento de Biran respecto a Descartes, también suscrito por Henry, consiste en ese paso en falso que da Descartes desde la subjetividad a la consideración de un alma que como parte de la tercera naturaleza sitúa al ego distante de sí, contraviniendo esa identificación del yo con el pensamiento, lograda en la inmanencia subjetiva de la experiencia interna

---

<sup>15</sup> FFC, 75.

trascendental. Ahora el alma es un trascendente “x” respecto al ego, el alma no podrá ser explicada en Descartes a partir de una posible ontología del ego, como ser del ego, por ejemplo; pues se ha situado fuera de la experiencia interna trascendental, está fuera del ego originario, de la subjetividad. Recordemos que el alma se encuentra en esta situación, en el caso cartesiano, desde la formulación de la tercera naturaleza, al tener como propia la tarea del pensamiento en su esfuerzo por explicar las Erlebnisse. Las experiencias y afecciones fueron consideradas, como vimos, desde la óptica de la extensión, a partir de la intromisión del cuerpo en el ámbito del pensamiento puro. Así el ego termina alejado de sus posibilidades ontológicas propias, y aparentemente dotado de ser por dos trascendentes “x”: la sustancia y el alma. Así dirá Henry de este ego:

...ya no es, según Biran, aquel que el cartesianismo, en su profundidad infinita, había reconocido primitivamente: un ser determinado fenomenológicamente según un aparecer, cuya originariedad absoluta exigía que una ontología fenomenológica circunscribiese un ser dotado de originariedad absoluta, a saber, el ser del ego<sup>16</sup>

Es entonces, la objeción a favor del aparecer originario y de la inmanencia radical del ego, lo que se presenta aquí en el horizonte de la búsqueda filosófica. El ego en su manifestación primera de sí. No requiere de trascendente alguno en su originariedad. Las

---

<sup>16</sup> FFC, 76.

condiciones están dadas para continuar su indagación radical en el aparecer primero: el alma, trascendente al yo, no es ni ego, ni alma; el cuerpo, extenso respecto al ego e instrumentalizado por el alma para ser comprendido, no es mi cuerpo, y es ajeno al ego.

#### **1.4. La inmanencia de la corporalidad**

Una de las razones que aduce Henry para explicar el motivo de estos estudios sobre la corporalidad parte de su interés por conocer la realidad del hombre, en quien el cuerpo esta implicado directamente en cuanto al conocimiento, según su situación real, encarnada y de sentido. Para Henry no se tratará del hombre del idealismo, según dice, o de aquel que hace parte de un análisis específico, desde el empirismo, sino del hombre que soy yo, de mi cuerpo. Enfatizará que el ego, estudiado en la subjetividad, no puede ser algo exclusivo de las ideas en su formulación, sino que estas deben atender a la realidad encarnada y existencial del hombre.

No hacer esto trae consigo no abordar al hombre en su totalidad; sería una comprensión exclusiva del pensamiento y excluyente del cuerpo en su aparecer originario; es poner al ego a pensar el cuerpo, pero sin cuerpo. Por otro lado, al abordar a este hombre que soy, corporalidad, según mi existencia y mi sentir, permite presentar al hombre, en su manifestación primera, como subjetividad, como mi subjetividad corporal. Esto implicará que

este cuerpo mío deba afirmarse en el plano ontológico, expresándose en ello su aparecer primero como subjetividad, porque “este cuerpo, en su naturaleza originaria, pertenece a una esfera de la existencia que es la subjetividad misma”<sup>17</sup>.

Henry muestra como el cuerpo, tradicionalmente, ha sido situado filosóficamente como extensión o como objeto, pero en ningún sentido en su condición originaria según el aparecer de la vida subjetiva. Centra su crítica en un cuerpo que no es subjetivo, es un cuerpo como el que se presenta objetivado por la biología o como el cuerpo cartesiano, expuesto hace algunas líneas. Como se verá, en esta problemática del cuerpo es comprensible que se asocie el conocimiento de mi cuerpo, con el afuera de mí. Parece que mi cuerpo es la parte de mí que está situada más afuera de mí, situado espacialmente con el mundo, y con las cosas, con lo trascendente. Incluso, cuando lo pienso como algo inmanente, es como si fuese necesario que lo trajera a mis pensamientos y sentimientos interiores para poder conocerlo, como si fuese casi ajeno a mí.

Hablo de mi cuerpo como aquello que me pone en contacto con el afuera, con lo que está fuera de mí. Al nombrar mi cuerpo digo de él según una dinámica del conocimiento que tiene su certeza puesta en el objeto puesto, objetivado. De ahí que pueda llegar a comprender el cuerpo desde esa perspectiva que deposita su confianza, para este asunto, en la objetividad descriptiva de mi

---

<sup>17</sup> FFC, 31.

cuerpo, como si en ella estuviese lo originario de mi corporalidad. Esta confianza se establece porque he podido poner el cuerpo como otro objeto de estudio según el ámbito de las ciencias de la biología, por ejemplo. El cuerpo está aquí situado en el afuera de mi conciencia, como algo pensado por ella o reconocido por ella en un segundo movimiento que no incluye la apercepción inmediata del ego en su inmanencia. El cuerpo está excluido de en su origen de la vida del ego, termina por ser un añadido del ego, el cuerpo estará por ser comprendido, o es un instrumento para comprendernos en nuestra relación con el mundo. Mi conciencia conoce del mismo modo y con las mismas facultades el cuerpo propio, el de otros, y el mundo. Mi ego incluso en su inmanencia más radical, como dijimos, en un segundo acto de presentación al entendimiento y a la conciencia reconoce el cuerpo como algo que estará en condiciones de ser objetivado por mí.

Esto que describimos es la omisión que entraña un estudio del ego y la subjetividad cuando no termina de considerar en el primer plano del conocimiento, al cuerpo. Es claro que en el uso del lenguaje escrito, u oral especialmente, por ejemplo, establecemos una distancia respecto a la propia experiencia interna trascendental. Esta "distancia" es establecida por mi propio pensamiento que está en condiciones de explicar articuladamente, lógicamente, mi propia experiencia trascendental. Por esto resulta razonable el desplazamiento del cuerpo en el orden ontológico. A

continuación mencionaré un par de ejemplos, para señalar más concretamente lo que se cuece tras esta omisión; y para ver un poco la necesidad del carácter fundador e inmediato del cuerpo en el ámbito del conocimiento.

Yo, ahora, siento hambre, ya en mi afirmación “siento hambre”, parece que contengo la inmediatez de mi experiencia de hambre en un día de verano en Tokio, aquí, en una biblioteca de la ciudad de Chofu, al lado de esta ventana. Sin embargo la primacía de la experiencia no se la debo a la posibilidad que tengo ahora de decir de ella, a través del lenguaje, en este caso escrito. Esta experiencia mía, de hambre, se debe a sí misma. Aún así, hay que prestar atención a que la experiencia del hambre no es algo ajeno a mí sino que precisamente es todo lo contrario. Esta hambre que siento no se debe al juicio: “siento hambre”; más bien dicho juicio se debe a mi sentir hambre ahora, contando con que está a punto de caer una tormenta de verano, y caigo en la cuenta de haber olvidado ayer mi paraguas en un restaurante, y que además hoy no he traído otro, y mis alternativas ahora son: seguir escribiendo; ir a comer antes de la tormenta; ir a comer cuando me plazca, confiando que no habrá tal tormenta; o mojarme, si cae la tormenta una vez termine de escribir un par de páginas más.

Todas las afirmaciones que he hecho entorno o a partir del hambre que siento se fundan en mi sentir hambre, y primariamente en mi experiencia interna subjetiva de mi hambre. Estas

afirmaciones sobre el hambre que siento están anticipadas respecto a las afirmaciones mismas, y a su expresión lingüística, por el aparecer de ellas en mi subjetividad como afirmaciones, juicios y alternativas, entorno al hambre.

Un segundo ejemplo. Si digo: “tengo sueño”, estaría mintiendo, porque ahora no tengo sueño, no siento sueño. Aunque sí es cierto que sé perfectamente a qué me refiero cuando digo tener sueño. En este ejemplo estoy seguro de dos cosas, en orden al conocimiento y a la manifestación del fenómeno del sueño: estoy seguro de recordar, de saber, por mi memoria subjetiva corporal, de qué quiero decir cuando digo que siento sueño; y eso me permite afirmarlo cuando lo tengo, e incluso mentir, respecto a tener sueño, o no, a sabiendas de que no es cierto que tenga sueño; aún así, sí sé a qué me refiero en mí al hablar sobre mi tener sueño. La segunda cosa de la que estoy seguro es de la experiencia que se está dando en mí en este momento, que intento poner este ejemplo; incluso pensando si alguna vez he mentido diciendo que tenía sueño, aún cuando no lo tuviese.

En el primer caso, del segundo ejemplo, en cuanto a la certeza propia de saber en carne propia qué es el sueño, Henry tomará las explicaciones sobre el cuerpo, que hace Biran, en respecto a la memoria y el hábito. En el segundo caso del mismo ejemplo, se trata de mí, inmerso, de lleno, poniendo un ejemplo, emitiendo juicios a la inmediatez de dicho aparecer. En el primer caso, para Biran,

leído por Henry, mis afirmaciones son juicios intuitivos, cuya expresión, que reposan sobre algo anterior a ellos y más primitivo. En el segundo caso, aquello primitivo sobre lo cual reposan mis afirmaciones, juicios intuitivos, es, según Biran: “la intuición inmediata”, o la “apercepción inmediata”; para Henry, es “la experiencia interna trascendental”; y según mi ejemplo, se trata del aparecer de mi experiencia interna e inmediata poniendo un ejemplo sobre la corporalidad en la inmanencia del ego.

Así, retomando lo que decíamos antes de los dos ejemplos, mi cuerpo en ningún sentido me es extraño, o es algo fuera de mí, respecto al aparecer primero e inmediato de mi subjetividad. La confusión viene cuando yo propongo el juicio, la afirmación, como aquello que hace posible el hambre que siento. Así, la verdad sobre mi hambre, tal cual la siento, a veces intenta establecerse por el juicio emitido sobre ella, o incluso sin contar con mi experiencia de hambre, y según mi “estar sintiendo hambre”.

Asimismo se antepone el juicio, la afirmación, a la inmediatez del aparecer de mi experiencia en lo que toca al conocimiento, a las consideraciones ontológicas, y lógicas. En primer lugar se margina el aparecer primero de todo, según mi experiencia interna trascendental. Ya de golpe, se ha prescindido del carácter real del hombre encarnado; de ese ego que soy: yo sintiendo, comiendo, hambriento, soñoliento, cansado, riendo, bailando, enfadado. En definitiva al anteponer el mero juicio al aparecer del fenómeno y de

la experiencia interna trascendental, aquel no sólo no contiene una presentación de la realidad del hombre, por ejemplo, sino que además, en su formulación, es ajeno a la vida subjetiva, a mi corporalidad, es un juicio vacío respecto al aparecer primero y a la manifestación de los fenómenos. El fracaso está anunciado, pues el juicio es incapaz de fundar originariamente, por sí mismo, algo que no puede contener en modo alguno en su formulación: el aparecer primero de los fenómenos.

El vacío señalado respecto al conocimiento del cuerpo, muestra cómo se prescinde de la corporalidad en su condición originaria en la vida del ego; también indica cómo se intenta hablar del cuerpo propio como algo supeditado a presentaciones segundas que hace el mismo ego sobre el cuerpo; en tercer lugar, se considera confiable en el conocimiento de mi cuerpo afirmar que tengo cuerpo porque puedo proponerlo en juicios que anticipan su aparecer trascendente y su aparecer originario.

El modo como Henry sitúa ontológicamente el cuerpo, a partir de Biran, tiene como presupuesto las dos vías de críticas cartesianas que estudiamos antes. Henry encontrará muchas razones desde Biran para proponer el carácter originario del cuerpo, y para identificar el cuerpo con el ego; esto se verá cuando se detiene a exponer datos que le permiten, desde Biran, proponer una ontología de la subjetividad –estos datos los estudiaremos en el siguiente numeral–. Por otra parte para Henry, en Descartes el

cuerpo no es realmente conocido, por todos los motivos que hemos visto: el cuerpo es concebido como un instrumento para aclarar en el alma, las solicitudes del pensamiento, del ego. La situación de extensión prácticamente al nivel de la exterioridad del mundo hace del cuerpo un componente de compuestos, parte de la maquinaria del mundo; y como tercer motivo, la insuficiencia de un cuerpo que pretende unirse a un alma que es un trascendente “x”. El alma no aparece originariamente en la vida del ego, en la inmediatez de la experiencia interna trascendental y originaria, en la apercepción inmediata. Cabe anotar que esta apercepción es el es punto de partida común para Descartes, Biran y Henry –lo que he llamado la vía crítica de corroboración en Descartes, a partir de Henry– en sus respectivos proyectos filosóficos.

Es claro que la puesta en escena fenomenológica que se corresponde con la condición ontológica ego tiene su fortín en el aparecer primero del ego, en la experiencia primera de saberme siendo como agente y dador de esa certeza, apercibiéndome de que soy. Este “darse cuenta de sí” no es propiamente un haber sido notificado de algo por alguien, sino que se trata de mi condición de agente y testigo protagonista de mi propio aparecer. En ese sentido se explica la apercepción inmediata del “yo pienso” cartesiano, es la identificación del yo con mi estar viviendo mi yo como pensamiento. Las críticas anteriores de Biran y Henry al cartesianismo vinieron precisamente de las distancias que se fueron

estableciendo en el conocimiento del ego respecto a sí y al mundo a partir del propio ego; de esto se trataban los dobles dualismos señalados: al interior del ego, y entre el ego y el mundo.

Las objeciones vienen a Descartes por la ausencia de una radicalización de dicha experiencia primera del yo, en lo que se refiere al yo como poder, en el caso de Biran, y en el sentido de la auto-afección en el caso de Henry; ambos anuncian en el “yo puedo” y en “la auto-afección”, respectivamente, el carácter originario de la corporalidad en la experiencia privilegiada del aparecer del ego (Biran), o por mi apercepción inmediata, o por mi experiencia interna trascendental (Henry).

En ese sentido, a continuación, vamos a detenernos en los datos fenomenológicos que Henry tomo de Biran en FFC. Estos aportes ofrecen nuevas posibilidades a al yo, a la subjetividad, a la corporalidad según: *la reflexión, la categorías, el movimiento, el continuo resistente y el hábito*; al desplegar en todo ellos una parte importante de los alcances de la apercepción inmediata; que Henry llamará experiencia interna trascendental.

## **2. DATOS DE LA VIDA SUBJETIVA**

### **2.1. La reflexión**

Las aclaraciones terminológicas en FFC favorecen la comprensión de Biran y las futuras tesis de Henry. Uno de los términos que aparece como clave en FFC es el de reflexión que desde su planteamiento inicial expresa la decisión de Biran, compartida por Henry, por sentar las bases para una ontología de la subjetividad y para una ideología subjetiva. Hasta ahora nos hemos aproximado al problema del conocimiento más desde la perspectiva de Henry y Descartes sugiriendo las tesis de Biran. Sin embargo en el fondo de lo que he explicado está Biran, teniendo como punto de partida fenomenológico la vía crítica de corroboración cartesiana que sostiene Henry. Esta vía es sencillamente la respuesta a la pregunta sobre si existe una apercepción interna inmediata. Como vengo anticipando, la respuesta es sí, para Descartes, Biran y Henry, existe una apercepción interna inmediata; y además porque esta experiencia existe como propia y primera en mí, y en orden al conocimiento, puedo decir en ella, y sobre ella, de un modo cierto. Así, la reflexión será presentada en Biran como la fuerza de esta experiencia interior inmediata. Por esta experiencia interior se me presenta con certeza mi yo y se me abre el conocimiento cierto del mundo según mi subjetividad y las facultades que le son inmanentes.

Según Henry, en Biran hay un perfecto dualismo ontológico. Biran propone respecto a los seres dos ámbitos de manifestación, que lo son a su vez de conocimiento: el exterior y el interior. El ser que se me presenta como exterior, me es dado con distancia fenomenológica, exterior a mí, trascendente; y el ser que me es dado sin distancia de mí, al interior de mí, en mi inmediatez, es inmanente. Así, respecto al conocimiento, habla de un conocimiento trascendente y uno inmanente.

Este asunto de la distancia fenomenológica será fundamental para comprender todas las condiciones del yo como corporalidad. En esto de la distancia se plantean las posibles distinciones ontológicas y fenomenológicas entre el yo y el mundo; entre el yo y el yo mismo; y la del yo como aparecer originario, que viene a ser de no-distancia. En cuanto a la primera es evidente que hay una distancia fenomenológica respecto a las cosas. A decir de Biran las cosas se presentan como un afuera, el mundo me es distante, es trascendente a mí; sin embargo, esto por sí mismo, no implicará una imposibilidad de conocer las cosas, el mundo. La segunda distinción entre el yo y el yo mismo se puede reconocer, por ejemplo, al pensar el hecho reflexivo en el siguiente sentido: "la reflexión es una interiorización de mi situación del yo, un volver sobre mí para pensarme"; este modo precisamente contraviene el sentido que encuentra Biran en la reflexión, o reflexión simple, según la apercepción inmediata, en sus consecuencias para el yo y

el mundo. En este ejemplo del hecho reflexivo se pone mi yo en un afuera respecto a mi experiencia, en este caso la distancia la establezco exclusivamente por una determinación de mi pensamiento, según la cual pongo distante de mí al yo para representármelo y para reflexionar sobre él, por ejemplo. La tercera distinción, se presenta como no-distancia entre el yo y el yo mismo, mi yo se me da en una experiencia interna inmediata, el yo es transparente a sí en su manifestación primera; aquí es donde la reflexión, o reflexión simple, tiene el sentido originario que le da Biran; para él, dirá Henry de Biran, “la reflexión es la profundidad misma de la subjetividad, su vida íntima”<sup>18</sup>.

El método por el que menciono estas distinciones, va de afuera hacia adentro, del mundo al yo, desde lo exterior a lo interior, según los términos de Biran. Saltan a la vista las dificultades para hacer estas distinciones, esto se vio en aquella vía crítica de distanciamiento de Henry respecto a Descartes. Estas dificultades parece que llevan a presentar seres independientes con estatutos ontológicos ajenos u opuestos, o a buscar algún trascendente “x” que haga las veces de fundamento y dé cierta unidad y correspondencia ontológica entre los seres. Por un lado están las cosas, el mundo, llamadas por Biran “imágenes”. Luego están las puestas en escena del yo, las presentaciones intencionales y las ideas, que exigen al “yo puedo” estudiar el sentido interior de

---

<sup>18</sup> FFC, 39.

dichas ideas, como las facultades que las hacen posible desde mi subjetividad; esto haría parte del proyecto de Biran, de una ideología subjetiva. Finalmente está mi yo apercebido en mi inmediatez que, en el caso de no contar con un estudio de todo “lo demás”(que no es poco), ontológicamente hablando, estaría más que incompleto; sería un yo en el que según esa condición excluyente cabría una simplificación del conocimiento de todo, es decir, de aquello que escape a dicha apercepción interna inmediata.

Pero precisamente el método propuesto en FFC, respecto al aparecer de los fenómenos, y a las posibilidades del conocimiento, es el contrario al que acabo de explicar. Estudiar la subjetividad, la corporalidad, sólo es posible si se va del yo al mundo; en FFC, se muestra que hay que ir de adentro a afuera, de lo interior a lo exterior. Aunque cabe anticipar desde ahora que este afuera del mundo en los términos iniciales que venimos señalando no tendrá cabida al modo de lo extenso en Descartes o del afuera como realidad fundadora, donde se da la verdad primera del conocimiento de los seres en menoscabo de la subjetividad. Como mencionaba, ya para Biran este afuera será “imagen” y en Henry hará parte del mundo-objeto en cuya oscuridad fue ocultada la luz de la vida subjetiva. Es decir, tanto el aparecer de los fenómenos como las posibilidades del conocimiento se dan en el interior subjetivo. Esto último, en términos fenomenológicos respecto a la inmanencia del aparecer del yo, haría parte de una fenomenología

genética; y en cuanto a mi conocimiento de todo lo que sugiere una distancia fenomenológica, trascendental, según el despliegue de mi vida subjetiva, se comprendería en una fenomenología trascendental. En FFC en el proyecto de Biran esto último se refiere a una ontología de la subjetividad y a una ideología subjetiva, respectivamente, es decir, a una ontología fenomenológica.

En esta experiencia primera del yo en su apercepción inmediata tiene lugar la reflexión. Desde el comienzo en la experiencia particular del aparecer del yo, en Biran, este se me da como poder. La reflexión se presenta como expresión primera del “yo puedo” en su inmediatez. Esto quiere decir que la reflexión es la experiencia en la cual me apercibo interiormente de mi poder subjetivo, por ese mismo poder propio, en mi inmediatez, la inmediatez de mi yo. A su vez la reflexión, tiene todo el carácter expansivo de rendimiento del cogito como poder reflexivo, porque la reflexión “se identifica con la fuente originaria de toda evidencia que es el cogito tal como lo entiende Biran, es decir, no un acto reflexivo e intelectual, sino una acción, un esfuerzo, un movimiento”<sup>19</sup>, de ahí que la reflexión no sea una idea, sino un agente de la apercepción interna inmediata.

Biran expone las posibilidades del conocimiento en la realidad interior que le es propia a mi subjetividad, y la exterior la

---

<sup>19</sup> FFC, 37.

refiere al mundo. La reflexión, se plantea en mi interior subjetivo, pues el yo se apercibe en su interior de sí en su inmediatez, sin distancia respecto a sí, como inmanencia radical. También en mi interior algunas ideas del yo son positivas, y expresan operaciones como la de reflexionar o percibir, por ejemplo, de ahí la necesidad de ver cómo puede haber una correspondencia entre dichas ideas reales, con el sentido interior del conocimiento dado por mi subjetividad. En este contexto propone Biran, interpretado por Henry, el estudio de las facultades de la subjetividad. El propósito de Biran es presentar una ideología subjetiva que permita expresar el sentido interior de las facultades subjetivas. De ahí que pueda decir que el yo da, rinde, las posibilidades de conocer, respecto a sí mismo, en la apercepción inmediata e interior de sí; y que también mi subjetividad se encuentra en condiciones de cultivar el arte de la experiencia interior, el conocimiento interior. Por eso la reflexión corresponde a esa primera línea de apercepción de la experiencia interior, según la cual mi reflexión no es un cogito, sino un esfuerzo, una acción, un movimiento, según citamos, por la cual afirmo mi yo como un poder.

Al darse esta experiencia subjetiva interior que alumbra el conocimiento y es luz de sí, se comprende el por qué de la necesidad de una ontología de la subjetividad para explicar los hechos interiores. También la necesidad de una ideología de la subjetividad con la que doy razón de lo que conozco, es decir una

fenomenología trascendental, a decir de Henry. Por la primera, ontología de la subjetividad, estudio los hechos subjetivos; y por la segunda, la ideología de la subjetividad, el sentido y las intencionalidades dadas por mi subjetividad en mi experiencia de mundo. Esta distinción es más bien formal en lo que concierne a la experiencia del conocimiento de los hechos interiores y de su despliegue trascendental, pues, como se verá, ambos están dados por mi subjetividad en la experiencia inmediata que tengo de cada hecho o de cada intencionalidad, en el uso de mis facultades y en el marco de mi unidad subjetiva.

## **2.2. Las categorías**

Hablar exclusivamente desde la subjetividad, según esta experiencia privilegiada de apercepción inmediata de nuestra subjetividad, exige comenzar a explicar lo demás ya inmersos en la reducción y en la abstención que me he convertido para situarme en el origen posible de todo conocimiento. Mi subjetividad, en su inmanencia radical, aspira a rendir las consideraciones propias de mi vida subjetiva, de las facultades que le permiten decir de todo como propio. Para Biran el yo no es un ente, de ahí que toda oposición de una contraparte dialéctica como la del no-yo, por ejemplo, es imposible. El yo no está constituido ni por constituirse, está ya dado y apareciendo en mi inmanencia. Esta subjetividad rinde todo, da todo de mí, es un poder como decíamos.

En todo esto Henry viene a exponer que las categorías en Biran corresponden a las facultades inmediatas de mi subjetividad, y que en unidad con mi subjetividad me permiten hacer una fenomenología trascendental. Es decir, las categorías en Biran harán las veces de esas facultades propias del yo, de mi subjetividad, por las cuales yo digo de todo aquello que se me manifiesta, de todo lo que aparece. Cada categoría tiene su origen, y sus posibilidades de despliegue por la vida del yo, por la subjetividad. Sin esta unidad las categorías serían sólo ideas sin cabida a conocimiento alguno de su verdadero estatuto dado en la esfera de la subjetividad, y no en un a priori que no pueda fundar las categorías en esa experiencia inmediata de apercepción de mi subjetividad. De ahí que “la categoría no es en absoluto una idea, sino una manera de vivir el mundo, una estructura de la vida natural”<sup>20</sup>. En ese sentido Henry citará una referencia a la presentación a priori de las categorías al entendimiento, y menciona que la objeción a las categorías kantianas, por ejemplo, no se hace a la formulación de las categorías mismas, más bien lo que se objeta es la ausencia de un origen que permita afirmar en las categorías su condición verdadera, de ser apercebidas y estudiadas según mi experiencia subjetiva e inmediata. Es decir, si las categorías no están fundadas, como un a priori en la inmediatez de la experiencia subjetiva, están vacías; cada una de ellas sería un trascendente “x”.

---

<sup>20</sup> FFC, 62.

Una vez más la apuesta que subraya Henry es la misma de Biran por una inmanencia absoluta de la subjetividad. Hasta aquí, no hay terreno cedido a una comprensión que implique un afuera. Las categorías se podrán expresar con miras a una ideología subjetiva, a una fenomenología trascendental. Esto es así porque las categorías favorecen la explicación y la comprensión de mi mundo, el único que realmente se conoce. Es decir, el mundo como trascendente, como afuera, no tiene cabida, todo el mundo que propiamente conozco, es mi mundo o las ideas que de él me hago. El mundo que se presenta al yo es un rendimiento, es dado, según la vida del yo. La unidad del mundo es una unidad que está ya dada por la unidad de la subjetividad, es por ejemplo, en este último contexto que se aborda la categoría de unidad. En esta categoría de unidad en mi experiencia digo que el mundo es el mismo porque yo soy el mismo. Es decir la unidad respectiva de cada categoría a mi subjetividad, y de la inmanencia a la que queda sujeta el mundo por esa causalidad originaria que es mi yo, es lo que me permite un aparecer del mundo como unidad. De ese modo el mundo, más que traído a mi subjetividad desde su afuera, es dado por mi vida. Así, por ejemplo, la categoría de causalidad se presenta en mi experiencia por la fuerza del yo, por mi fuerza, por mi poder de experiencia de mundo. La causalidad, en ningún sentido, implica distancia alguna respecto al ego. El ser del mundo y el mío propio, no son consecuencia de una causalidad "x", o de un afuera respecto a mi subjetividad.

La causalidad y las demás categorías no han de ser deducidas, es decir, no requieren ser pensadas para ser tales; más bien lo que requieren de mí, como en un acto segundo de mi subjetividad, para ser explicadas, es que las lea. Leerlas quiere decir que ellas, las categorías, mis facultades, las puedo ver en mi inmediatez, pues son fundadoras de la verdad subjetiva; sin ellas en esta inmanencia subjetiva tampoco podría conocer el mundo. Para proponerlas mi subjetividad hace una abstención, una reducción de ellas y de su aparecer en mí, así hago presente el ser de cada categoría, que está unido a mi subjetividad. Por eso Henry prefiere hablar de reducción más que de deducción, porque en una deducción el estudio de las categorías parte, si es el caso, de la observación externa o representada, para seguidamente afirmar así unas categorías que tendrán puntos lógicos universales atribuidos al entendimiento o advenidos al ente humano. Pienso que aquí el método y el contenido para presentar las categorías, exigen la coherencia entre las categorías en su aparecer en la inmanencia subjetiva y en el esfuerzo de la abstención por ir a su ser en la esfera subjetiva. Henry explicará este punto de la reducción y la deducción para el conocimiento de las categorías, una vez más, comparando entre un método que parte del afuera, como pueden ser las categorías deducidas de la idea, y otro que parte la reducción de las categorías una vez me veo inmerso en la experiencia subjetiva.

Aquí quiero señalar que, para considerar las categorías, se

sugiere un método realmente difícil, aunque ineludible debido al carácter de este estudio. La tarea es diferenciar las categorías y poder explicarlas en su correlación con mi vida subjetiva, en la inmediatez de su despliegue; porque si fuese de otro modo no podría decir verdaderamente de ellas.

Para ver un poco esto, tomo como ejemplo la libertad. Para Biran la libertad no es una idea, sino un sentimiento que me es dado en la inmediatez de la experiencia interna. Sólo puedo decir sobre ella, si he contado con que la siento y la vivo ahora; o si por lo menos me he planteado explícitamente verla, en su aparecer, en mi experiencia subjetiva. A continuación propongo entrar a un ejemplo muy sencillo en mi experiencia, hoy 12 de agosto, solo en casa, en la ciudad de Chofu en Tokio, en un día menos caluroso que los anteriores, así: voy a intentar hablar de la libertad. Ahora me planteo pensar la libertad. Veo que ya empecé mal, porque de entrada estoy distanciándola de su origen y de la experiencia inmediata que tengo de ella. A ver empiezo de nuevo: ahora estoy diciendo soy libre porque me siento así, realmente me siento libre mientras escribo estas líneas y no me voy a nadar o a celebrar mi aniversario de boda, realmente me siento libre aunque no esté haciendo otras cosas que también me gustaría hacer.

En lo que acabo de decir he asociado directamente mi libertad con lo que estoy haciendo, con aquello que también me gustaría hacer y con la posibilidad de elegir lo que quiero hacer. Es decir,

casi como un acto reflejo, he remitido mi libertad al esfuerzo de mi condición subjetiva que he considerado como hacer, afirmando en mi subjetividad las posibilidades de mi hacer, de esfuerzo, ya sea nadando o celebrando mi aniversario. Un segundo aspecto al que sigo asistiendo en mi inmediatez, atendiendo a mi sentimiento de libertad, es que efectivamente ahora la libertad se me presenta como sentimiento, me siento libre no sólo en mi esfuerzo trascendental, sino en mi contención, ahora la libertad se me da como un esfuerzo contenido, en tensión, tanto en mi interior, en mi despliegue subjetivo intentando pensar estas cosas, como en la tensión propia que lleva mi determinación de continuar sentado aquí en vez de ir a nadar, a celebrar mi aniversario o a la nevera por un vaso de agua (pues ya me dio sed). Claramente asisto al aparecer de este sentimiento intentando hacer una abstención de mundo y de otras experiencias para explicarlo. La libertad está lejos de ser llevada a otro terreno para ser comprendida, cualquier consideración que yo haga, posterior a esta inmediatez del sentimiento, es segunda, en cuanto descripción, respecto a la particular experiencia en la que me ha sido posible atender a mi libertad.

Aunque también es cierto que mis consideraciones son igual de inmediatas en la experiencia, como en el caso de la alternativa que mi subjetividad me presenta. Así, en el caso de la alternativa, al encontrarme en ella entre posibilidades de acción, veo que estas posibilidades se me ofrecen en la experiencia por la que atendí la

categoría de libertad; en el ejemplo se trataría de: seguir escribiendo, irme a nadar o irme a celebrar mi aniversario. Así la alternativa se debe a este primer aparecer de la libertad como facultad propia. En este aparecer también puedo ver ante las posibilidades “el hacer” mismo de mi libertad, mi esfuerzo según la tensión de mi vida que actúa como causa o motivo de mis movimientos; a su vez atiendo al aparecer del mundo, que es el mundo en mi inmediatez. Asimismo cabe pensar en las consecuencias de mis actos, en las posibilidades y alcances de mi libertad; estos tienen su momento más verdadero en el movimiento mismo que expresa mi libertad como parte propia e inmediata de mi vida, de mi subjetividad en mi ahora. Aún así, siempre la libertad en cuanto sentimiento está circunscrita a mi inmanencia, a la esfera de la subjetividad; de ahí que prescindir de esta fundación de la libertad por mi subjetividad, es terminar hablando de una cosa que podrán ser ideas de la libertad, o un “deber ser” de la libertad pero no de ella según su rendimiento originario.

Así, las categorías tienen una descripción que se desmarca explícitamente del racionalismo y del empirismo. En ningún sentido son ideas o la consecuencia de la reflexión, entendida esta última como una puesta en escena de mi pensamiento para explicar el marco lógico, o comprensivo de mi entendimiento, por ejemplo. Las categorías son inexplicables e incomprensibles en su alcance, si no son afirmadas y descritas en, y desde, la inmanencia de mis

experiencias subjetivas. Cualquier otro intento sólo es un palidísimo reflejo de lo que estas son. Así por ejemplo se hacen observaciones externas de experiencias, y se deducen de estas algunas categorías que a su vez son favorables a la comprensión de la experiencia que se intenta describir; sin embargo, una vez circunscritas a esa experiencia las categorías están sin estatuto ontológico porque nunca lo han tenido; nada las funda con la verdad de una experiencia originaria. Por eso dirá Henry:

Maine de Biran rechazaba toda identificación de las categorías como reglas del pensamiento reflexivo que sólo interviniesen, por ejemplo, en la constitución de la ciencia, del lenguaje racional, o de la lógica<sup>21</sup>

En FFC las categorías tienen sus posibilidades comprensivas, en una ideología subjetiva que tiene su base ontológica en la esfera de la subjetividad. Precisamente, según dice Henry desde Biran, es de eso de lo que carecen las ciencias: de una ontología de la subjetividad, de aquello que puede expresar con verdad el estatuto propio de las categorías, en una región donde se da la presentación de los entes originariamente, es decir, las ciencias carecen de la esfera de la subjetividad, donde propiamente se dan las categorías.

### **2.3. El movimiento**

Ya se empieza a entender por qué Henry ha ido a Biran para

---

<sup>21</sup> FFC, 61.

abordar lo concerniente al cuerpo. Decimos que en esa experiencia interna trascendental, apercepción inmediata, coinciden el yo pienso cartesiano y el yo puedo de Biran. También sabemos ahora que esta coincidencia se debe a la inmanencia de dicha experiencia y en el modo reflexivo que se da en ambos. Que en ambos casos manifiestan un esfuerzo natural del yo, al asistir al aparecer de la propia subjetividad. Así el cogito en su ejercicio trascendental, en su esfuerzo, es visto en su alcance subjetivo y de conocimiento. Hasta aquí parece que los puntos comunes prevalecen en la base filosófica de Descartes, de Biran, y del Henry de la *Genealogía del psicoanálisis*<sup>22</sup>. Como si dijese que el punto de partida para la carrera es prácticamente el mismo en la coincidencia de la experiencia interna trascendental, en la apuesta por la inmanencia propia para plantear el conocimiento de todo, y en la reflexión como clave de la experiencia originaria del aparecer del yo como subjetividad.

He visto las críticas a la concepción cartesiana del cuerpo como extensión e instrumento del alma, afirmo la reflexión es su condición de fuerza y esfuerzo que me manifiesta el aparecer de mi subjetividad, y en tercer lugar considero las categorías como facultades dadas por mi propia condición subjetiva –protagonistas en la fundación de una fenomenología trascendental–. Contando con esto, el horizonte filosófico del conocimiento nos pone en el

---

<sup>22</sup> Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le Commencement perdu*, Paris: PUF, 1985 (*Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, trad. J. Teira R. Ranz, prólogo a la edición española por M. García-Baró. Madrid: Síntesis, 2002). En adelante con la abreviatura “GP”.

umbral de pensar cómo específicamente puedo conocer todo y abrir en mi experiencia subjetiva todas las posibilidades de conocer el mundo y todo aquello que me sea dado en mi experiencia inmediata. Para esto Biran, a decir de Henry, consideró que la interpretación del cogito dado por el mismo Descartes, en el marco de su pensamiento, fue estático al remitir este cogito directamente al pensamiento, como una “sustancia cerrada sobre sí...que no le permiten, en consecuencia, ninguna superación hacia otra cosa, ninguna acción sobre otra cosa”<sup>23</sup>. Así mis posibilidades de conocer algo son llevadas a la idea de esto o de aquello, y no al rendimiento subjetivo inmediato de cada ente. La acción del cogito, parece ser el punto de quiebre aquí, de esa “estática del pensamiento” cartesiano a un movimiento del pensamiento como acción que según señalábamos se mostraba como fuerza, como reflexión, y con facultades que le eran inmanentes. Es importante señalar que la acción no es constituida por actos segundos de la voluntad, o cosa parecida, sino que se trata del esfuerzo subjetivo y reflexivo inmanente por el que rindo, doy, fundo, mi subjetividad y el mundo.

En segundo lugar, como se vio, Henry cargará la tinta en FFC a la instrumentalización que hace Descartes del cuerpo, porque pondrá el cuerpo como un medio ajeno al aparecer primero de mi subjetividad y del conocimiento inmediato que lo supedita a la interpretación que de él haga el alma –que ya es un trascendente

---

<sup>23</sup> FFC, 88.

“x”-. Así Henry dice que a diferencia de Biran, “Descartes...hace caso omiso de las estructuras de la región privilegiada que el cogito acaba de revelar, se entrega, en su tratamiento del cuerpo, a unos constructos trascendentes que no pueden superar la reducción que opera toda filosofía auténtica”<sup>24</sup>. Una vez más vemos como todo apunta a señalar ese cuerpo extenso según Descartes que, además de trascendente, es sólo un recurso del cogito, sin ningún sentido originario en orden al conocimiento, ni en orden a la manifestación primera de todo. Además, esos “constructos trascendentes”, en realidad se refieren, por ejemplo, a las descripciones corporales como partes y extra partes que aparecen como superando la reducción, es decir, son constructos que pretenden ir más allá de algo que no es dado, al pretender superar la abstención por la cual aparecen los fenómenos originariamente, y en particular la subjetividad toda. A partir de aquí es claro hacia dónde continúa la objeción de Henry, precisamente a constructos equívocos del movimiento que en Descartes estarían ya situados en lo trascendente como extenso, en un cuerpo que realiza funciones. Este cuerpo mío, lo presento distante de mí, como si fenomenológicamente se me diese así; y en el mejor de los casos, encontrará un alivio en consideraciones fisiológicas que explican sus movimientos extensos, desconociendo el origen del movimiento en mi subjetividad.

---

<sup>24</sup> FFC, 93.

En ambos casos, en Henry y en Biran, las objeciones se dirigen a las distancias establecidas respecto a la subjetividad para poder conocer. Como se ve, aquellas distancias no tienen una base fenomenológica que soporten las ideas o las distinciones ontológicas, sino que son distancias consecuencia de suponer cosas o de la representación filosófica del pensamiento, pero no del aparecer fenomenológico y su consecuente presentación. El nuevo punto de convergencia ya desmarcado de Descartes es una superación a otra cosa, y atendiendo las estructuras de la subjetividad –región privilegiada que el cogito acaba de revelar– es el cuerpo, mi cuerpo. Esta convergencia se da específicamente en el movimiento del cuerpo subjetivo, pues Henry confirma en las críticas a Descartes lo ya expuesto en su presentación del cuerpo subjetivo en Biran.

El movimiento, como se veía venir, no es una idea del cogito al pensar mi cuerpo. Es una evidencia inmediata de mi subjetividad sentida y en su acción corporal –ambas cosas en su inmediatez–. La apercepción inmediata o experiencia interna trascendental me da noticia inmediata de mi poder, el origen de este poder no me lo represento sino que es un poder real en tanto que sentido y vivido, un poder que me permite verme en mi subjetividad en esa experiencia interna inmediata, dejándome en condiciones de afirmar mis facultades y su rendimiento subjetivo.

Decía anteriormente que la reflexión es una fuerza, un poder

propio que me abre en la reducción a esta experiencia de apercepción inmediata de mi yo como subjetividad y al mundo. Asimismo en mi movimiento se presenta, antes que todo, mi subjetividad, mi cuerpo en su propio aparecer, teniendo como estructura propia mi experiencia interna trascendental. Esto mismo ocurre con las categorías o facultades como la reflexión que tienen su ser según un rendimiento primero y directo de mi subjetividad. Esto está presente a la par con las demás determinaciones subjetivas en esa experiencia primigenia en la que presencio como único actor mi unidad subjetiva y sus determinaciones. Es decir, en primer lugar ninguna determinación inmediata de la subjetividad es fundadora de otra; y en segundo lugar la estructura de mi conciencia, de mi subjetividad, es “siempre la misma, es siempre una experiencia interna trascendental”<sup>25</sup>.

El cuerpo se nos da según esa estructura permanente de la subjetividad, es decir, por una experiencia interna trascendental. En esta experiencia originaria mi cuerpo nunca es, ni puede ser, algo distante de mí. No se trata de mirarme ante un espejo, por ejemplo, y luego decir del cuerpo: “estoy viendo lo que es mi cuerpo en el espejo”, deduciendo al mismo tiempo que ese es realmente mi cuerpo. No cabe asociar el carácter originario de mi cuerpo con el afuera del mundo, asemejándolo así a las características que le he

---

<sup>25</sup> FFC, 91.

atribuido a los demás cuerpos que establezco como objetos, como afuera, extensos; a partir de aquí es absurdo creer que “ya sé cómo es mi cuerpo”. Yo, por ejemplo, que ahora escribo y una vez más estoy ante la ventana de esta biblioteca, no considero este cuerpo como mío porque esté ocupando un espacio en la biblioteca de Chofu, o porque esté viendo una picadura de mosquito en mi brazo; sino porque tengo experiencia propia en mí y de mí: mi acción, mi experiencia inmediata de espacialidad, mis sentimientos, mis representaciones, mis distracciones, mi sudor, mi picor.

Ahora siento un picor en mi brazo, tal vez me picó un bicho, veo una roncha en mi cuerpo biológico –esto nombrado con las distinciones introductorias del cuerpo que se hacen en FFC–. Sé que habitualmente mi cuerpo recuerda un picor así. También he visto, y reconocido en mi experiencia, este picor, también lo he asociado con la aparición en mi piel de una pequeña protuberancia, roncha. Así se trata de un bicho que me picó, porque los bichos, en determinadas condiciones y disposiciones de mi corporalidad, me pican; aunque lo central aquí, es lo originario de mi experiencia interna trascendental rindiendo determinaciones específicas en mi corporalidad, sin distancia fenomenológica respecto a mi subjetividad, a mi corporalidad. En esta inmanencia afirmo el picor y mi picadura porque tengo experiencia inmediata de ello, incluso se me presenta como memoria, como un despliegue que mi corporalidad está en condiciones de vivir cuantas veces se presente

la posibilidad de sentir dicho picor. Mi corporalidad siempre está a abierta y dispuesta a repetir, en su especificidad, la antigua y nueva experiencia del picor y de la picadura.

Todo esto me permite decir en este caso y como acto segundo de presentación que me picó algo, un bicho. Ahora, porque siento ese picor particular y sale esa particular protuberancia yo digo que son bichos que me pican y que de esos bichos concretos que me pican tengo experiencias dadas por mi corporalidad. Aquí los bichos son constituidos como bichos en mi experiencia inmediata de mundo; son bichos tan reales como la experiencia del rendimiento de mi corporalidad, en la experiencia inmediata que tiene de ellos, y en su aparecer en mi subjetividad. No se trata aquí de bichos de determinado tipo estudiados en los libros. Hay un rendimiento trascendental que se me presenta como picor, realmente tengo experiencia subjetiva de ello; también tengo experiencia interna de mi conocimiento propio de los bichos, o del que está referenciado en investigaciones de biólogos que estudian los bichos que pican.

Este conocimiento del mundo de los bichos que pican, tiene su origen en la unidad subjetiva de mi cuerpo que en su aparecer originario es esfuerzo y movimiento interior, unidad que ahora estudia, piensa, siente picor, y trata de agotar este ejemplo. Es decir el cuerpo es cuerpo interior, es mi cuerpo sentido, no es una idea, o una representación, dada por un movimiento corporal supuesto, sino que mi cuerpo aparece inmediatamente en mi experiencia

interna trascendental, conocido ya en mi subjetividad, porque es mi corporalidad misma. De ahí que el mundo es expresión en la inmediatez de cada instante de mundo vivido por mi corporalidad. Por eso el movimiento es mi movimiento corporal y su ser es subjetivo y real, "...de una realidad tan absoluta como la de la subjetividad"<sup>26</sup>.

Henry para explicar el movimiento del cuerpo, y el conocimiento inmediato que tengo de él, en la inmediatez de la experiencia interna trascendental, menciona tres aspectos: que el movimiento es conocido por mí; que el movimiento me pertenece; y que el movimiento no es un intermediario entre el ego y el mundo, no es un instrumento. Esto quiere decir en cuanto al movimiento conocido por mí que, en palabras de Henry, "los niños y los seres humanos en general realizan sus movimientos sin pensarlos, pero nunca sin conocerlos"<sup>27</sup>, es decir, yo no tengo que mirarme como en un espejo para conocer mi cuerpo. Mi cuerpo real es inmediatez y expresión inmediata de sí, del "yo puedo" biraniano, cuyo poder, fuerza y reflexión son originados por mi cuerpo, y en él mismo aparece su poder y sus posibilidades. Así, para que un bebé bostece no necesita saber que bosteza, o para yo dormir no necesito saber que duermo; en ese sentido no necesito pensar mi movimiento para que este sea mi movimiento. Aunque quepa que por la reducción

---

<sup>26</sup> FFC, 99.

<sup>27</sup> FFC, 90.

pueda asistir a su aparecer, como aparecer mío, y explicarlo según mi experiencia interna trascendental. Esto como veremos más adelante estará bien diferenciado Maine de Biran en sus refutaciones a Hume.

El segundo aspecto, la pertenencia de mis movimientos, es complementario en la explicación con el tercero en mención, donde el movimiento no es un instrumento, un intermediario entre el ego y el mundo. Así, mis movimientos no están separados de mí, se dan por mí, no se trata de que yo tengo movimientos, como si fuesen un añadido a mi cuerpo, para decir que gracias a ellos me muevo, sino que precisamente todos mis movimientos están dados en el esfuerzo interior de mi corporalidad. La causalidad, el motivo de mi movimiento en su originalidad, no tiene intencionalidades que lo constituyan, sino que él mismo aparece en mi subjetividad como condición directa dada, motivada en mi corporalidad. En dos sentidos el movimiento no es instrumento: no lo es al interior de la subjetividad, porque le pertenece a la corporalidad misma en su inmediatez, es decir, el movimiento es mío; y en segundo lugar según dice Henry, no es instrumento porque “el movimiento mediante el cual un ser humano realiza cualquier acción no plantea para él problema alguno”<sup>28</sup>, es decir, respecto a la corporalidad y sus condiciones, mi acción no tiene una dificultad extra, más allá de la particularidad con la que aparece mi mundo vivido en cada instante.

---

<sup>28</sup> FFC, 97.

Si yo estoy digitando ahora en mi ordenador no se debe originalmente a que me esté proponiendo especialmente mover mis dedos encima del teclado de determinada manera, o a que tenga que atender a unos impulsos eléctricos de mi cerebro para que los dedos escriban; sencillamente se debe a estoy escribiendo, quiero escribir, y de ahí que escriba, digite. Si no pudiese escribir con mis dedos, igualmente me diría “voy a escribir”, en cuyo caso lo haría con mi boca, con mis pies, o con impulsos eléctricos de mi cerebro a un ordenador –al ser dadas y habituales de mi corporalidad alguna de esas especificidades de mi poder escribir–; por otro lado, simplemente no escribo porque no se puede dar según mi corporalidad esta posibilidad, si estoy en estado de coma profundo. Tanto en el segundo como en el tercer aspecto mencionado por Henry, en cuanto al movimiento, confirman la pertenencia inmediata e inmanente del movimiento a la corporalidad. Porque mi movimiento es mío y dado por mi corporalidad en ningún sentido es un instrumento al interior de sí, sino un rendimiento inmediato de mí mismo; y a su vez, al estar situado ontológicamente al interior del cuerpo, su origen no es intermedio ni constituido por las exigencias de un afuera del mundo, sino que una vez más es dado por la corporalidad según su unidad subjetiva de cuerpo que conoce mundo. Así el movimiento es inmanente, no es, ni puede ser, trascendente porque la esfera ontológica en donde se produce el movimiento es la del cuerpo.

Este carácter de inmediatez y de inmanencia del movimiento en mi cuerpo, en ningún sentido significa el desconocimiento en nuestra experiencia trascendental de aquello que aparece inicialmente como el término trascendente de mi movimiento, el mundo. En esta experiencia en la que se da mi movimiento, para comprender los alcances del movimiento, en la esfera de la subjetividad consigo y en su rendimiento de mundo, me detendré en el fenómeno de la acción teniendo como base el movimiento que es subjetivo.

En primer lugar, *mi movimiento* deviene en acción en *mi aparecer subjetivo*, en el marco de la reducción trascendental, en la apercepción inmediata originaria. Aquí se manifiesta primeramente en su condición de poder, en el despliegue de su acción, ya dado, sin constituciones previas ni a la espera de ellas para ser tal. El movimiento se me presenta inmanente al aparecer de mi corporalidad en esa experiencia interna trascendental. Así mi movimiento manifiesta mi acción, dada en la reducción, en ese poder reflexivo y originario de mi experiencia interna trascendental. En segundo lugar mi movimiento lo reconozco en las posibilidades de mis acciones; y en tercer lugar mi movimiento se expresa en la acción según el trascendente que se le resiste, mi mundo.

En cuanto al aparecer de mi movimiento en la apercepción inmediata, ya lo he venido ejemplificando en su carácter de

inmanente, sin distancia del cuerpo subjetivo, de su poder, de mi corporalidad. En segundo lugar, al ser mi movimiento un rendimiento propio, me pregunto si el bicho que me picó no ha requerido de mi subjetividad acciones para yo presentarme y reconocermelo picado por un bicho. La respuesta inmediata es sí, pero mi acción no es un acto que ha venido originariamente de fuera, sino que el acto que explico como: "rascarme", viene como acción de mi subjetividad, como una determinación de mi movimiento. En esa situación (estado) subjetiva, también hubo una determinación de mi movimiento, acción, en unidad subjetiva con mis facultades y posibilidades explicativas e intencionales, permitiéndome hacer una reducción por la que digo con certeza en qué puede consistir aquello de que algo lo pica a uno; esto último vendría a ser otro rendimiento de una fenomenología trascendental.

En ese sentido, de mí se han dado acciones no solo para la comprensión de la picadura y el picor sino a su vez acciones que tuvieron un aparecer en mi cuerpo orgánico –por llamarlo al modo del Henry más cerca de Biran–, es decir, me rasqué y fueron evidentes otras consecuencias de mi picor, la roncha, por ejemplo. Sin embargo mi acción sólo se da en la experiencia trascendental que manifiesta mi continua certeza en la resistencia respecto al término trascendente, el mundo que a su vez es mi mundo. No se trata del movimiento de mi mano o de las intencionalidades que en síntesis con otras me permiten comprender acciones de este tipo,

“acciones del tipo rascar” –como la de dirigir mis uñas a la roncha para acometer una acción de alivio corporal–. Pues mi movimiento propiamente no es una intencionalidad en su aparecer originario, ni en las posibilidades que abre por la acción subjetiva en mi cuerpo orgánico y en el mundo. Tampoco la acción se me presenta como la consecuencia de mis condiciones musculares, o fuerza física; una vez más mi acción se manifiesta en la acción misma y en la determinación en el movimiento, en la propia experiencia trascendental, en la que siempre se está dando toda mi corporalidad como unidad subjetiva.

En esto de la acción quiero mencionar una de las concepciones que, según Henry, “carecen en realidad de todo fundamento filosófico”<sup>29</sup>, para terminar de referirse a este fenómeno en FFC. Consiste en la comprensión de la acción según los medios y los fines, ante la cual dirá Henry:

...que en la acción, y para empezar en la acción corporal, los medios no son el objeto de un conocimiento intelectual, y que el fin mismo nunca es algo representado, sino el término trascendente hacia el que el movimiento subjetivo (y no una intencionalidad teórica) se trasciende de forma inmediata<sup>30</sup>

Es decir en la acción Henry indica de nuevo el asunto de la no distancia ontológica al interior de la subjetividad. Mi acción que se

---

<sup>29</sup> FFC, 273.

<sup>30</sup> *Ídem.*

debe a la determinación de mi movimiento no halla un término de trascendencia fuera de la subjetividad, como si fuese una acción en el afuera del mundo, sino que el término de la acción se da al interior mismo del movimiento, en el término en el que se trasciende mi acción. Es decir, el término en el que se trasciende mi acción no escapa a mi subjetividad ni a mi particular experiencia inmediata de mundo, mi acción se topa con el mundo, que es mi mundo; y en su resistencia de mundo se dan sus posibilidades de acción, según el poder de mi corporalidad para rendir mundo. De ahí que la acción no es un saber que yo presente o me represente en función de medios y fines, como si dijese: “según lo que pienso, esta será la acción adecuada para lo que quiero, y una vez la lleve a cabo mi acción deberá corresponderse con la representación que me he hecho de ella”.

Ante esto, el hecho de representármelo o proponerme una acción así y ahora, no significa que eso realmente explique el sentido del aparecer y el rendimiento del fenómeno acción, manifiesto en la experiencia inmediata subjetiva y dado por mi corporalidad en la inmediatez de mi movimiento. Dicha suposición, exigiría un conocimiento de todos los términos de la acción para realizarla, y alcanzar así una correspondencia real entre la acción y el pensamiento. Precisamente lo que Henry propone es que “no existe un desajuste entre nuestro saber y nuestra acción, pues esa

acción misma es ya, en su propia esencia, un saber”<sup>31</sup>. Yo no me distancio en la inmediatez de mi experiencia subjetiva para saber de ella de un modo distinto a como se me presenta, ni la supongo en un término o finalidad que se escapa a las certezas que me ofrece la reducción en la experiencia interna trascendental.

En tercer lugar, según lo que propuse para estudiar la acción y detenerme en el fenómeno de la acción teniendo como base el movimiento, abordaré *mi movimiento* expresado en la acción según el trascendente que se le resiste. Esto lo expongo a continuación en el siguiente numeral, en las precisiones que haremos de uno de los datos o certezas subjetivas fenomenológicas más relevantes de FFC y que aparece en la experiencia trascendental en el contexto de mi movimiento subjetivo –inmediato a mi corporalidad– y referido a mi conocimiento del mundo.

#### **2.4. El continuo resistente**

El continuo resistente es un certeza dada por mi corporalidad en la experiencia interna trascendental, en lo que se refiere al conocimiento del mundo. Tomaré las siguientes palabras de Henry al respecto para luego precisar cómo se concibe esto del continuo resistente. En el marco de lo que venía exponiendo del movimiento y la acción, dirá Henry:

---

<sup>31</sup> *Ídem.*

Es obvio que una idea no puede nacer de un hecho, pero si decimos que el continuo resistente, escapando a la representación y al conocimiento teórico, se nos manifiesta en cambio en el medio del ser trascendente, es porque la trascendencia del movimiento hacia él es una experiencia interna trascendental...<sup>32</sup>

Michel Henry al exponer el continuo resistente tiene dos aproximaciones, una está en la misma línea de lo señalado sobre el movimiento y de la certeza ofrecida en la experiencia interna trascendental, cuya aproximación está más cerca a Biran, y otra aproximación partirá de una interpretación que hace inicialmente refutando a Lagneau, sobre la explicación que este último hizo del continuo resistente a partir de la sensación muscular. En esta segunda aproximación que señalo, Henry recurre a explicar el continuo resistente desde la relación entre intencionalidad y movimiento; será en esta segunda aproximación en la que me detendré ahora para exponer el continuo resistente.

Henry está diciendo que el movimiento no es una intencionalidad más entre otras, ni es comparable "a cualquier otro contenido trascendente alcanzado mediante una intencionalidad que comportase una tesis dóxica"<sup>33</sup>. Aquí Henry quiere ir más allá de los términos en que se venía expresando de Lagneau haciendo una crítica, y ha situado la acción como fenómeno que expresa lo que es en y por su acción misma. De ahí resulta que todas las ideas

---

<sup>32</sup> FFC, 115.

<sup>33</sup> FFC, 112.

que de la deducción trascendental lleven a la idea de la acción tienen su asidero o base fenomenológica en la acción; a su vez la acción encuentra la explicación a las ideas que a ella hacen referencia en el movimiento.

Señalo esto porque Henry continuará estas explicaciones hasta llegar al continuo resistente. En el camino propuso que debía hacerse una teoría del movimiento que tuviese “al movimiento como la intencionalidad más profunda de la vida del ego”<sup>34</sup>. Con esto confirma el por qué de las consideraciones iniciales que lo han llevado a terminar hablando de intencionalidades de la subjetividad. Básicamente se trata de mostrar un argumento del sentido de unidad del aparecer y de explicar mejor el estatuto ontológico del continuo resistente.

Así, según Henry, si llego a mostrar que el movimiento es la intencionalidad más profunda del yo, puedo decir que el ser trascendente “lleva en sí el principio de unidad que comprende todas las formas que puede adoptar para nosotros”<sup>35</sup>. Es decir, primero he de mostrar la certeza de que el movimiento es la intencionalidad más profunda del ego; y ello nos permitiría comprender las formas que el ser trascendente, el mundo, adopta para nosotros. Pero claramente si Henry está hablando de

---

<sup>34</sup> FFC, 113.

<sup>35</sup> FFC, 115.

intencionalidades –y de las posibles síntesis trascendentales que hago– en el sentido de la fenomenología trascendental, y si lo que él dice es cierto, estas intencionalidades se deben a una intencionalidad primera que sería el movimiento originario del yo. De ahí que este movimiento es el que rinde mis intencionalidades sobre el mundo, término trascendente de mis intencionalidades. Pero no se trata de eso, sino de ser la más profunda de todos los rendimientos intencionales que puede dar la corporalidad, porque en realidad las posibilidades intencionales de conocimiento estarían ofrecidas en la experiencia interna trascendental, una vez asisto a esa inmediatez del aparecer de mi movimiento.

Así el movimiento se presenta como la intencionalidad más profunda y en este caso primordial. En el movimiento, siempre inmediato al rendimiento de mi corporalidad, se despliegan mis facultades que son las de mi subjetividad, y mis acciones que son determinaciones al interior de mi corporalidad –como en el caso señalado de la reflexión como poder–. Ahora, el movimiento también aparece en la certeza continua del término trascendente, del resistente, según su situación originaria en el aparecer de mi corporalidad, de mi subjetividad. En ambas referencias al movimiento, tanto en la inmediatez en mi corporalidad como en el aparecer de la certeza del término trascendente, la experiencia interna trascendental es la estructura base de su rendimiento explicativo y de su aparecer primero.

Contando con esto, el motivo de mi certeza sobre un término trascendente que me resiste, de mi mundo, no se debe a la idea misma de dicha certeza, tampoco se debe a un hecho como la sensación<sup>36</sup> de la que hago una deducción, en el sentido de decir que siento la resistencia del mundo en su venida a mi subjetividad; o menos aún, es algo extenso, como si dijese que siento la resistencia de un coche que quiero empujar. Distinto a esto, dicha certeza se da en mi experiencia interna trascendental, por mi movimiento. Esa determinación eidética, es decir, la certeza continua del resistente en mi experiencia interna trascendental, es el punto donde el aparecer del término trascendente y la experiencia de mi movimiento encuentran su correlato. Aquí será clave la consideración del movimiento como la intencionalidad más profunda del yo, porque ahí el movimiento aparece dando mundo; pero ese mundo –dado y vivido por mí– se da en el despliegue del movimiento como intencionalidad, como anticipando el aparecer del término trascendente, del resistente.

La verdad de lo que digo ahora no está en la representación que me esté haciendo del movimiento como intencional sino que se funda en la certeza ganada a prueba de vivir el mundo, mi mundo. Puedo en mi experiencia interna trascendental afirmar un término

---

<sup>36</sup> A diferencia de Maine de Biran que sí concibe distinciones respecto a la motricidad, permitiendo valorar las sensaciones y su motricidad a partir del hábito y la memoria corporal en paralelo al esfuerzo y la voluntad como causalidad, como veremos más adelante.

que resiste, y que está presente, por ejemplo, en la experiencia que contiene las afirmaciones: “a mi me picó un bicho” y “siento picor”. En mi experiencia interna trascendental el bicho no es un afuera representado por mí, o la consecuencia de la representación que me hago de un insecto que hace algo que llamamos pinchar, o picar. Más bien, en mi corporalidad –que en su absoluta inmediatez da el mundo, porque lo vive, porque es mi mundo– se presenta a mi movimiento un término que le resiste y me afirma aún más en mi inmanencia permitiéndome proponer una fenomenología trascendental. Esto último también me permite decir en mi experiencia trascendental que un bicho me pica, además sé realmente a qué me refiero cuando digo que un bicho me pica. Asimismo en la experiencia interna en mi movimiento he visto y he asistido el aparecer del mundo, mi mundo, en mi experiencia de picor o de estar viendo mi roncha, ambos casos devienen como conocimiento segundo respecto al saber primero del conjunto de mis facultades en su despliegue en la inmediatez de mi experiencia, donde sé da mundo, y se da su aparecer como rendimiento de mi corporalidad –cuerpo trascendental–.

De ahí que el término que me resiste y me permite saber originariamente de la experiencia de la picadura no es el bicho, sino la resistencia, manifiesta en mí según la inmediatez de la experiencia interna trascendental, como término trascendente de mi intencionalidad originaria. En correlato con esta resistencia, mi

movimiento se presenta como la intencionalidad más profunda que encuentra su término en la particular experiencia de mi mundo, del mundo vivido como “mi picadura en un brazo”, por la que haciendo mis propias síntesis segundas, según el despliegue inmediato de mis facultades y mis intencionalidades, según mi experiencia interna trascendental, puedo hablar de la experiencia de un bicho que me pica en el brazo, de mi saber de los bichos que pican, y del picor que siento. Ahora, es aquí donde se comprenden las categorías como facultades, fundadas en la realidad subjetiva. Es decir, las categorías son dadas por mi corporalidad en mis experiencias inmediatas y se presentan en todo mi movimiento afirmando en su acción, la del cuerpo subjetivo, un término que le resiste.

El continuo se da como certeza de que el mundo, el mundo vivido por mí, aparece resistiendo permanentemente según mi corporalidad como experiencia habitual de mundo, y, según ese movimiento de intencionalidad originaria que recae en un término resistente. Ese término es el mundo que se manifiesta como mi mundo, mi mundo vivido. Así, en el contexto de la certeza del término resistente como continuo y como determinación a priori de lo real, dirá Henry que el resistente “se apoya a su vez no sobre una exigencia de nuestra razón, sino sobre la naturaleza misma de nuestra experiencia real, sobre el hecho de que el movimiento es la

intencionalidad originaria”<sup>37</sup>; o lo que es lo mismo, mi experiencia de la realidad del resistente se debe a que el movimiento es la intencionalidad originaria, y asimismo, dada en mi experiencia interna trascendental. Releyendo la cita introductoria, en este numeral del continuo resistente, podemos decir que: la trascendencia del movimiento hacia el medio trascendente –donde se manifiesta el continuo resistente– es una experiencia interna trascendental. Por eso Henry ha presentado el movimiento como la intencionalidad originaria; de ese modo puede explicar dicha trascendencia del movimiento hacia el medio trascendente. El motivo de esta presentación del movimiento como intencionalidad originaria, y que acabo de indicar, es explicado así por Henry:

Hemos intentado mostrar lo que debe entenderse por este término que resiste y cómo la originalidad de Biran consistió en mostrar que dicho término podía existir para el hombre dentro de su experiencia más concreta sin constituir el tema de un conocimiento teórico o intelectual<sup>38</sup>

Así, la crítica a un conocimiento teórico o intelectual, atribuido a Lagneau, y Kant, a quienes venía citando para replantear las categorías desde la corporalidad y el movimiento, fue el punto de partida para abordar el continuo resistente con el siguiente itinerario: de las sensaciones corporales a las ideas; una vez en la crítica de las ideas y de las categorías desprovistas de

---

<sup>37</sup> FFC, 116.

<sup>38</sup> FFC, 115.

subjetividad, a la corporalidad, a las intencionalidades; y de las múltiples intencionalidades a la intencionalidad más profunda y originaria, el movimiento. Ya en el movimiento como intencionalidad originaria, como se ha visto, este tiene su correlato intencional en el resistente. De ahí ambos, movimiento y resistente, son una evidencia de la respectiva unidad trascendental de la subjetividad y de sus rendimientos de mundo. Todo esto, porque del movimiento, como intencionalidad originaria dando mundo, se me presenta mi certeza del resistente en cuanto término trascendente de mi intencionalidad primera, dada en mi experiencia interna trascendental. Todo esto precisará que el carácter originario de todo aparecer deviene de la subjetividad, ya identificada como corporalidad.

La otra aproximación de Henry que mencionábamos al comienzo de este numeral, para explicar lo mismo, el continuo resistente, se puede ver mejor, en la exposición que hace de la corporalidad, de mi cuerpo subjetivo como memoria. Allí propone mi corporalidad habitando el mundo, porque el mundo es hábito de mi corporalidad. Aquí Henry está más cerca de Biran porque parte del mismo Biran para explicar la memoria y el hábito, dejando ver los alcances del continuo resistente. Esto lo trataré en el siguiente numeral.

## 2.5. El hábito

En esta aproximación al continuo resistente que me lleva a afirmar la situación habitual de mi subjetividad, hay cuatro consideraciones que estarán en la siguiente explicación: el esfuerzo, el movimiento, el aparecer de la sensación y la memoria. Las dos primeras, ya las he venido explicando y verán parte de su alcance en las dos siguientes: el aparecer de la sensación y el fenómeno de la memoria; en estas dos últimas me detendré ahora. A partir de ahí puedo ver mejor la relación del hábito y el continuo resistente.

Se menciona insistentemente la subjetividad como poder, está explicado tanto en su condición de esfuerzo en el carácter reflexivo en la experiencia interna trascendental –de apercepción inmediata de mi subjetividad–, como en el despliegue inmediato e inmanente a cada experiencia trascendental en el movimiento, movimiento subjetivo que lo es del movimiento de mi cuerpo subjetivo, de mi corporalidad. También en las categorías tenemos “una manera de vivir el mundo, una estructura de la vida natural”<sup>39</sup>; no son ideas.

Con esto lo que puedo decir, para efectos de este análisis, es que todas las condiciones están dadas para proponerme ver en mi experiencia interna trascendental a qué me refiero cuando hablo de mundo, y además por qué hablo de mundo como si fuese algo tan mío e inmediato como mi subjetividad misma. Esto se comprenderá

---

<sup>39</sup> FFC, 62.

mejor en el marco de la diferencia ontológica que propone Henry.

Algo de esto lo anticipaba al ver que las categorías no tienen un carácter intimista o que se agote en la afirmación inmanente de la corporalidad. Por el contrario tanto las categorías como mi afirmación del movimiento parecen delimitadas por algo que les ofrece el resistente en condición de receptor, límite del alcance de su despliegue. Es decir, si bien el movimiento se me presenta en la inmediatez de mi experiencia interna trascendental, inmediato a mi corporalidad y visto en el esfuerzo originario del aparecer en la reflexión, eso no significa que necesariamente sus posibilidades de despliegue, o rendimientos, en y desde mi subjetividad estén, ni mucho menos, agotados o circunscritos a una subjetividad corporal cerrada sobre sí. Porque si fuese de este modo podría hablar de una idea, de un absoluto que me proponga o de un trascendente “x”, pero no de mi corporalidad.

Como se vio, la acción se presenta como un rendimiento primero e inmediato del movimiento. A su vez en este movimiento según los rendimientos de mi corporalidad las categorías aparecen como determinaciones que se dejan ver como el tejido de mis facultades corporales. Así confirmo en las categorías –en mi presentación trascendental de ellas, por ejemplo– su unidad en cuanto rendimiento de mi corporalidad, su condición verdadera y ontológica al aparecer en mi experiencia interna trascendental, su realidad en el despliegue de mi movimiento al interior del yo, y su

estatuto en lo que compete al término trascendente. Todo esto para decir que la corporalidad comporta en sí, una vez dada la experiencia trascendental, un estado fenomenológico que necesariamente anuncia un rendimiento suyo en orden al conocimiento que no se agota sólo en su propio aparecer. La experiencia trascendental así lo indica: rindo mundo, doy mundo, mi corporalidad siente y vive, el mundo aparece como mi mundo, hasta el punto de pretender distanciar mi cuerpo de mí y comprenderlo como un cuerpo más del mundo entre otros cuerpos, en una alienación ontológica<sup>40</sup>, al modo de la crítica que se hacía a Descartes.

Yo mismo, y cualquiera, nos encontramos según su picor, las sensaciones y percepciones de su roncha, o respecto a un bicho, en condiciones de afirmar que un bicho nos picó. Mi cuerpo se siente y rinde sensaciones que continuamente se topan con un término trascendente que les resiste; y esto lo puedo afirmar porque es dado en mi experiencia interna trascendental como hábito corporal.

Las sensaciones, por ejemplo, en ningún sentido tienen su aparecer originario, o primero como reacción a un término trascendente, como si dijese siento la sensación como consecuencia del mundo que me resiste; precisamente de ahí partió la crítica ya mencionada de Henry a Lagneau. Más bien, porque estoy en

---

<sup>40</sup> De la que parte Henry en su reducción de los entes al cómo originario del aparecer en *La esencia de la manifestación*.

condiciones de tener sensaciones según mi unidad corporal y su despliegue (según mi movimiento, como acción, categorías, facultades corporales, y demás posibilidades de mi corporalidad), puedo afirmar, en la inmediatez de la experiencia interna trascendental que hay un continuo resistente; aunque, corrigiendo en directo esta reducción, es más propio decir: porque de mi experiencia interna trascendental aparecen las sensaciones y todas mis demás condiciones y rendimientos de mi corporalidad, por eso, puedo afirmar que hay un continuo resistente, pues siempre asisto a su aparecer inmediato. Esto es así porque, antes de que yo diga: “aparece un continuo resistente en mi experiencia interna trascendental”, este resistente ya es un hábito de mi corporalidad. En este sentido se comprende mejor esa certeza continua de mi corporalidad y del resistente –de esto hablaba Henry, según el numeral anterior, en el marco del aparecer del continuo como certeza en la experiencia interna trascendental–.

Así, en mi experiencia inmediata trascendental de mundo, mi corporalidad rinde sensaciones olfativas, de tactilidad, y de todo el cúmulo de sensaciones, como unidad de sensaciones. Las sensaciones en su aparecer a cada momento se ofrecen como unidad inmediata corporal, como corporalidad. Es decir antes de que yo diga tengo esta sensación o tuve la sensación parece que asisto a su ocaso, porque en realidad el todo de esa sensación se está dando con el todo de todas y cada una de mis sensaciones, que aunque

diferencie para efectos del análisis siempre están anticipadas por su aparecer como rendimiento inmediato de mi corporalidad. Por eso dice Henry que “la sensación es conocida por el cuerpo, no representada, sino precisamente dada al movimiento en el desarrollo del proceso subjetivo de su esfuerzo en el sentir”<sup>41</sup>, ver la sensación, y también digo que la sensación es ya sabida en su poder, según el movimiento, en el aparecer en la experiencia interna trascendental.

Otro aspecto para considerar es el de la unidad de las sensaciones. Ahora bebo té de un botellín, puedo decir que “en mi beber” hay un cúmulo de sensaciones, y para efectos del análisis diré que unas las asocio más propiamente con mi cuerpo orgánico y otras con mi cuerpo subjetivo. Asgo la botella con mi mano, quito la tapa de la botella, abro mi boca, mantengo la inclinación adecuada de la botella, cierro un poco mis labios, cambio los ritmos de mi respiración, controlo el ritmo de la entrada del líquido; así, menciono todo aquello que describo como si se tratase de acciones, perfectamente diferenciadas, de mi cuerpo orgánico que me permiten beber. Por otro lado puedo decir que “siento sed, me gusta el té, sé a qué sabe el té, aunque antes no me gustaba el té ahora me gusta especialmente frío, lo estoy bebiendo y siento alivio en mi garganta, parece que me sienta muy bien el té en verano, me da la sensación de frescura, cuando llevaba el té hacia mi boca ya

---

<sup>41</sup> FFC, 120.

empecé a sentir su gusto”; es más, ahora que terminé de beberlo tengo memoria de “mi estar bebiendo té” como si lo estuviese haciendo, además tengo la certeza de que si bebo de nuevo sentiré la misma sensación que hace un momento; así puedo seguir describiendo mis sensaciones según mi cuerpo subjetivo.

Aún así lo cierto en primer lugar, como se ha visto, es que no tengo dos cuerpos y que me tengo en mi cuerpo, o más bien me contengo siendo en mi corporalidad. De ello da fe mi experiencia interna trascendental que al comienzo de la reducción se ofrece como esfuerzo, reflexión, movimiento. El aparecer originario de mi cuerpo no es dual, es inmanente a sí, es mío e inmediato, dado con todos sus posibles rendimientos internos y trascendentales. Asimismo, aunque en la reducción apuntemos a diferenciar cada aparecer de mi corporalidad y del mundo –mi mundo vivido–, a partir de la experiencia interna trascendental y de la experiencia trascendental al interior de la primera –del aparecer de mi corporalidad–, la realidad propia de la manifestación de mi corporalidad siempre se da originariamente como rendimiento subjetivo no constituido por algo, ni a la espera de serlo. Dicha manifestación siempre se da inmediatamente y sin mediación como corporalidad, rindiendo incluso las posibilidades de asistir a su aparecer primero en mi experiencia interna trascendental, y en mi experiencia trascendental. Henry, al referirse a la naturaleza de ese “poder puro” en Biran, determinado como subjetividad,

corporalidad, y que es la raíz de mis sentidos, dirá:

Esta determinación subjetiva del origen de nuestro poder de sentir es lo que hace que los movimientos mediante los cuales tenemos conciencia de ejercer tal poder no sean en absoluto determinaciones fisiológicas de nuestros órganos, sino que nos sean dados en cambio como movimientos originarios que están inmediatamente en nuestra posesión<sup>42</sup>

Así, y en segundo lugar, no cabe a partir de Biran y Henry proponer originariamente las sensaciones según la representación que yo haga de mis miembros –por eso la importancia de la crítica a Descartes en lo referente al cuerpo como parte y extra partes–, sino que precisamente esto que parcialmente denominamos sensaciones del cuerpo subjetivo y del cuerpo orgánico se refieren a un mismo tejido, esta vez de sensaciones, según el cual mi movimiento se las ve con un término resistente que es el mundo como mundo vivido y da la unidad del mundo sensorial. En ese sentido si yo bebo té no lo hace mi boca, con labios, inducida por impulsos eléctricos de mi cerebro, gracias a una mano que me llevó la botella a la boca; sino que precisamente todo esto que me represento como acciones externas de la parte que parece más externa de mí, mi cuerpo, es en realidad una apariencia respecto a la unidad de sensaciones específicas e interrelacionadas ya constituidas respectivamente por el poder que las constituye respectivamente: el movimiento, mi movimiento.

---

<sup>42</sup> FFC, 120.

Ahora bebo té, y todas las presentaciones que haga de ello en mi experiencia bebiendo té, tienen su causalidad constituyente en mi poder de estar bebiendo. Mi beber está constituido por mi movimiento, siempre inmediato a mi corporalidad, en unidad con el resto de las facultades y sensaciones de mi experiencia de beber. Por eso las sensaciones, la del sabor a té por ejemplo, no son una consecuencia de mis determinaciones fisiológicas o de la representación que me haga de ellas, sino que se presentan en mi experiencia trascendental, en el término trascendente del movimiento como “saboreado”, o “saboreando”, y en el poder mismo del movimiento como “saborear”. Aunque diferencie así el movimiento, respecto a la sensación, “tales movimientos no son en realidad sino un único y mismo movimiento, y sobre la identidad de tal movimiento reposa la unidad del mundo sensorial”<sup>43</sup>.

Así el movimiento se nos da en la experiencia interna trascendental como poder, en el esfuerzo originario, en la reflexión misma; también se me presenta en la experiencia trascendental como movimiento constituyente. Se trata del mismo movimiento con distintos rendimientos que se sigue en el aparecer del mundo; toda vez que me hallo haciendo presentaciones en la reducción al interior de la experiencia interna trascendental. Contando con esto y con que mis sensaciones son constituidas por mi movimiento – porque en él les va su constitución–, se nos presenta el asunto de la repetición de las sensaciones y de las percepciones.

---

<sup>43</sup> FFC, 122.

Me planteo esto porque aunque cada experiencia que vivo tiene la particularidad de la inmediatez de la experiencia trascendental, me pregunto: “¿Por qué puedo recordar que tales sensaciones constituidas por mi movimiento y que me permitieron tomar la botella de té podrán darse otra vez, cuando regrese a casa y quiera asir un botellín de agua que tengo en la nevera?” Las respuestas no se hacen esperar, la primera de ellas está en la certeza continua que tengo de la resistencia, de mundo; es una certeza que no me abandona, como si pudiese ver en el resistente algo así como “la parte interior de mi piel que en mi movimiento me muestra mundo”. Es una certeza tan cierta como el aparecer de este resistente en mi experiencia interna trascendental que ofrece un rendimiento de mi corporalidad en mi experiencia interna trascendental del mundo.

Sin embargo esta certeza aparece como vacía y su verdad sería como un añadido al resistente si yo no pudiese tener memoria de la resistencia y de las constituciones de mi movimiento. Aún así, teniendo este requerimiento, tampoco se ve claro que para estudiar el aparecer de dicha memoria presente en el movimiento –en la repetición de sus constituciones primeras, por ejemplo– y en su condición de hacia el término resistente, deba afirmarse mi movimiento como intencionalidad originaria. Pues el contenido intencional originante del movimiento, como intencionalidad originaria, está ya dado en la inmediatez y en el aparecer de mi

corporalidad como mi movimiento, a secas.

De ahí que el carácter de ser intencionalidad originaria, es el mismo que el de ser movimiento hacia el término trascendente. Eso significa que el resistente como término trascendente del movimiento es dado por mi corporalidad como movimiento mismo en la especificidad de “hacia el término trascendente”. Por eso, tal vez se puede repensar si es realmente necesario, respecto al término trascendente, dotar el movimiento de un carácter intencional para responder a esa condición de “hacia” que ya se presenta en la corporalidad, en el aparecer del término trascendente y dado a su vez en la experiencia interna trascendental. En ese sentido puede ser mejor mantener exclusivamente esa apuesta de Henry al decir que “es el movimiento quien lleva en sí la certeza que tenemos de la realidad del mundo”<sup>44</sup> y siendo esto así no es necesario presentarlo como intencionalidad originaria, porque originariamente no aparece así en la experiencia interna trascendental.

Quiero dejar abiertas, en esa presentación que hizo Henry del continuo resistente según el movimiento como intencionalidad, tres consideraciones más. La primera: en el momento que el continuo resistente aparece en la experiencia interna trascendental se echó mano de la intencionalidad para explicarlo como término trascendental del movimiento, así se tiene una intencionalidad

---

<sup>44</sup> FFC, 118.

dotada de una corporalidad, pero dicho recurso parece que aún está circunscrito a un conocimiento teórico o intelectual. Por eso el mismo Henry considera que la idea se da en la experiencia interna trascendental, pero “la idea no es el fundamento de lo real, sino que lo contrario es lo verdadero”<sup>45</sup>. Es decir, porque tengo experiencia interna trascendental de la resistencia de un término trascendente, tengo la idea del continuo resistente. Según esto, menciono la segunda consideración que dejo abierta: la dificultad que indico viene cuando Henry toma las intencionalidades para explicar la idea y de ahí quiso explicar la idea de resistencia, por ejemplo, según las intencionalidades, intentando así encontrar asidero a la experiencia interna trascendental del aparecer del continuo resistente en una idea de movimiento y en una idea de intencionalidad.

Ambas ideas no se explicaron a partir del rendimiento inmediato del movimiento en su relación con el continuo resistente. Por eso tal vez la explicación de la intencionalidad y el movimiento en ese contexto pueda prestarse a equívocos, respecto a la misma experiencia interna trascendental, o incluso desvíe del sentido más ajustado a la intuición fundamental de FFC a partir de Biran. Ya se muestra el umbral de situar todo el movimiento en la pasividad originaria, al mencionar que el continuo resistente se debe a que el movimiento hacia él es una experiencia interna trascendental –lo

---

<sup>45</sup> FFC, 115.

cual es cierto, pero no lo es exclusivamente del continuo resistente en su aparecer-. Dice Henry:

Es obvio que una idea no puede nacer de un hecho, pero si decimos que el continuo resistente, escapando a la representación y al conocimiento teórico, se nos manifiesta en cambio en el medio del ser trascendente, es porque la trascendencia del movimiento hacia él es una experiencia interna trascendental...<sup>46</sup>

En el mismo sentido y como tercera consideración si ya previamente se ha visto el carácter no constituido del movimiento – debido a la inmediatez con que aparece en mi subjetividad en la experiencia interna trascendental– queda por ver cómo puedo pretender mostrar que el movimiento es la intencionalidad más profunda del ego, si esta intencionalidad la estoy explicando según un movimiento que aparece en su inmediatez.

Terminando este numeral del hábito, señalo que este es presentado por Henry según dos aproximaciones en FFC, la primera es la que he mencionado, propuesta a partir del movimiento y su acción, y expuesta aquí en el marco de los análisis sobre el movimiento como intencionalidad originaria; exceptuando las dificultades de las últimas consideraciones. La segunda aproximación para abordar el hábito, que dejaré ver en el siguiente capítulo, en el apartado dos, al estudiar *La pasividad como revindicación y radicalización originaria*.

---

<sup>46</sup> FFC, 115.

### 3. APUNTE FINAL AL CAPÍTULO PRIMERO

Queremos enfatizar aquí la especial atención que ponemos en esta investigación en mantener hasta donde sea posible la diferencia que existe entre esa intencionalidad en la que soy impresionado por un elemento sensible que sé que emana de mi voluntad, y aquella otra en la que soy impresionado independientemente de mi voluntad, y no es sin embargo una diferencia ontológica: es una diferencia entre dos modos de existencia –según la parte que más concede Henry en este punto<sup>47</sup>–. Por otra parte también salvar, hasta donde la manifestación inmediata originaria más lo permita, la posibilidad causal del poder de apercepción inmediata con la del esfuerzo causal de acción motriz de mi cuerpo orgánico en una relación inmediata y diferenciada –en la parte que Henry menos le concede a Maine de Biran–.

Esto lo mencionamos porque de ese modo se mantiene la evidencia en la manifestación del cuerpo propio, su situación de cuerpo vivo manifestándose en esferas paralelas de la vida finita, sin necesidad de buscar un continuo corporal al interior del cuerpo vivo, ni a precio de subsumir la vida toda en una esfera de la corporalidad, cosa justificada contrariamente quizás en la intención de no ceder a la disolución del ego-cuerpo en el mundo, o de enajenarme de sí a causa del cuerpo propio mismo.

---

<sup>47</sup> FFC, 239.



## II. LA CARNE

En el capítulo anterior hemos tratado casi sin especiales distinciones eso que llamamos *cuerpo*, *alma*, y ahora *carne*. Incluso nos referimos ahora a todo esto que soy yo con un todavía inexplicado término de *singular despierto*. Lo invocamos casi como *vigía* de toda manifestación originaria del cuerpo por el *sentido íntimo* –o *interno* según el énfasis que se le dé–. Estos términos de momento aparecen sin posibilidad de una mirada retrospectiva que esperamos sí permitan las últimas líneas de este estudio de la vida, que es nuestro trabajo.

En este segundo capítulo contando con *Nouveaux essais d'anthropologie*, *Note sur l'idée de existence* y *Derniers fragments*<sup>48</sup>, también con *Sur la causalité. Discours lu à une société philosophique*<sup>49</sup> más desde Biran mismo que desde Henry, haremos algunas consideraciones en lo que llamaremos *La manifestación originaria de nuestro cuerpo*, abordaremos allí el *sentido íntimo*, y *la causalidad*, contando con esos textos del último Maine de Biran, pese a haber

---

<sup>48</sup> Maine de Biran, *Oeuvres de Maine de Biran*, Tome X-2, ed. F. Azouvi, Paris: Vrin, 1989 (Trad. *Nuevos ensayos de antropología*, Seguidos de *Nota sobre la idea de existencia y Últimos fragmentos*. Salamanca: Sígueme, 2014). En adelante nos referiremos a esta obra con la abreviatura “NE”, y las citas seguirán la versión castellana.

<sup>49</sup> Maine de Biran, *Oeuvres de Maine de Biran*, Tome XI-2: *Commentaires et marginalia, Dix-septième siècle*, ed. Baertsch, Paris: Vrin, 1993 (Trad. *Sobre la causalidad*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006) En adelante nos referiremos a esta obra con la abreviatura “C”, y las citas seguirán la versión castellana.

sido tomado con reservas por Henry –aunque salvadas por él mismo– en algunas distinciones terminológicas propias de esa fenomenología tan cerca todavía al lenguaje de la modernidad. Asimismo enunciaremos aquí, lateralmente todavía, la *Situación intermedia*, que será central para comprender mejor *La inquietud manifiesta*.

Se verá cómo desde “el poder de sí” me doy apercebido y en acción por el esfuerzo mío, que también será el del cuerpo mío, *de mí* –como en una segunda esfera de este mi cuerpo–, y dotado según mi movimiento voluntario con sentido motriz, o involuntario, o por hábito, es decir cuerpo activo-motriz-orgánico. De ahí iremos a un Henry según la inversión de ese poder desde una pasividad en auto-afección, carne en auto-afección.

Así quedará señalado otro sentido y nivel del problema en un punto de inflexión por el que o se mantiene la *actividad* que deviene del poder corporal (Biran), o por el contrario se espera y suspende parcialmente ese poder para invocarlo a la inversa en *pasividad* originaria (Henry); así vamos a considerar *La pasividad como reivindicación y radicalización originaria* de Henry lector de Biran.

En un tercer apartado nos detendremos en lo que consideramos una vuelta de Henry a Maine de Biran en *Incarnation. Une philosophie de la chair*<sup>50</sup>, ahora relativamente revestida de un *logos de mi carne viva*.

---

<sup>50</sup> Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000. (Trad. Encarnación. Una filosofía de la carne, Salamanca: Sígueme, 2001). En adelante nos referiremos a esta obra con la abreviatura “E”, y las citas seguirán la versión castellana.

## 1. LA MANIFESTACIÓN ORIGINARIA DE NUESTRO CUERPO

### 1.1. El sentido íntimo

“Actúo, quiero o pienso en mí la acción, luego me sé causa, luego soy o existo realmente como causa o fuerza”<sup>51</sup>, será la reformulación de la que hemos venido hablando planteada por Biran de ese “pienso luego soy –substancia o cosa pensante–”<sup>52</sup> de Descartes, y de tanto provecho luego en Michel Henry.

En Maine de Biran toda posibilidad de la manifestación se presenta a través del “sentido íntimo”, ese sentido que me permite decir de todo de mí desde sí, esto estará supeditado inicialmente, en su discurrir antropológico, a ganar poco a poco el punto de aparente quiebre o lance de la vida animal y activa a la espontánea, y seguramente –a nuestro parecer y de otro modo– a la moral.

Antes de llegar al “sentido íntimo” Biran ve un requerimiento que le lleva a preguntarse por un posible “sentido intermedio”<sup>53</sup>, punto de hiato en el abismo de esos dos mundos: el externo y el interno. “Nunca veremos ciertamente dentro con los ojos hechos para fuera”<sup>54</sup> esto en “el paso de movimientos imaginados en un

---

<sup>51</sup> “J’ agis, je veux, ou je pense en moi l’action, donc je me sais cause, donc je suis ou j’existe réellement à titre de cause ou de forcé”.

<sup>52</sup> NE, 74.

<sup>53</sup> NE, 43.

<sup>54</sup> NE, 42.

lugar orgánico a los hechos puramente interiores que no pueden de ninguna manera representarse ni localizarse”. Se trata de la limitación que nos encontramos cuando tratamos de razonar manteniendo la unidad fisiológica y del espíritu.

Si leemos en Biran este primer asalto a un decir originariamente del cuerpo, vemos que está mediado por una distinción puesta en los términos de externo e interno, asimismo contiene la diferencia y unidad entre cuerpo afectivo y cuerpo fisiológico, de momento problemática en el requerimiento de unidad racional y analítica. Sin embargo estará cierto en la manifestación de estos dos mundos, en esos dos niveles, en el orden de la manifestación del cuerpo, y en el del mundo a este. Cosa que mantendrá de momento tanto para las vidas animal y activa, presentes en el animal y en el humano enfáticamente.

Por otra parte y ya distanciándonos parcialmente de Biran, y como en una tercera esfera del cuerpo, a la vuelta de estos “pasos” más primarios, y una vez lograda la causalidad, podemos nosotros afirmar un bucle en la vida humana en una segunda libertad ya dotada y con otros alcances, donde el impulso primero afectivo y activo de la espontaneidad ya se manifiesta revestido por acontecimientos y nuevo mundo vivido o inesperado. Pero eso de momento no lo tenemos a la vista, y debe pasar por la criba del tiempo y de la situación intermedia.

## II. LA CARNE

Lo que se pueda llamar en adelante una reducción de la manifestación del cuerpo, desde Biran, no habrá partido de las distinciones alma-cuerpo, espíritu-materia. Más bien inicialmente es expuesto como negatividad que va descubriendo el ramillete de lo dado en la vida animal, en la vida humana, y su tremenda multiplicidad llena de matices, en medio de una aparente imposibilidad de hiato, decíamos, entre dos ámbitos de mismas realidades, la exterior y la interior.

Aquí es importante señalar que ya Biran está situado del “lado de acá” de la manifestación, es decir que eso que llama externo e interno está ahora convocado desde un lenguaje que no puede ser propiamente el de los fisiólogos, o que en todo caso cuando ha pretendido serlo por estos es porque ya han recurrido a un lenguaje que no puede sostenerse por sí en el ámbito de las causas fisiológicas u orgánicas. Casi más bien por el contrario quedan al descubierto cuando de imprevisto se dan cuenta a través del lenguaje que le deben a otra “luz” su condición originaria, a otra fuerza que parece del orden interior de la manifestación, inicialmente la del yo en otro ámbito.

Digamos que desde aquí se está en deuda con el esfuerzo, el hacer, el poder de sí, y que en un aparente segundo e inmediato movimiento de mi conciencia semi-adormecida, y ahora sin distancia casi en mi materia afectiva, hylética, despierto a lo que llamaremos un primer anillo de la vida finita, el más en bruto digamos.

Atender esto a la inversa le hace flaco favor a la descripción fisiológica y orgánica, y a la de quien dice de sí no solo con relación a sus “sensaciones” musculares por ejemplo, sino también al poder decir de mi mundo interior y las posibilidades que contiene en el decir de todo. Esta inversión ocurre al invocar la condición originaria del decir de lo interior desde lo exterior, y situarlos originariamente según un orden y situación ajena a los dos mundos, y últimamente en el uso ya inadvertido del lenguaje.

Desatender esto sin tener un sentido que permita decir de lo interior y exterior ciertamente sería considerar la condición originaria de la manifestación como: 1.º anterior a lo interior y exterior de mí; o 2.º posterior a lo interior o exterior de mí.

Una vez aquí Biran ya ni siquiera continuará la posibilidad de esta reflexión en términos de “sentido intermedio”, vemos ya que no se trata de un ponerse ante los dos mundos, sino de la afirmación reflexiva y llena de la apercepción inmediata según un sentido que no es ni anterior, ni posterior, ni interno ni externo, es un ver de sí, es “el sentido íntimo” de otra índole, hiato de otro modo de cara a mi decir de los dos mundos, al que ni mucho menos le es ajeno lo fisiológico, ni los movimientos del alma, claro.

Por nuestra parte digamos que esa índole de mi “sentido íntimo”, de este sentido de mi cuerpo-alma, lo es de continuas advertencias en distancia de tres verdades: del tiempo vivido; de

aquello que hago, es decir, el cómo me las arreglo con lo que me acontece y acontece a otros; y de un fondo, que más adelante llamaremos *fondo hylético originario*. En este último, fondo material de la vida finita se advierten los límites de la finitud más finitizada –si cabe la palabra– cuando trato de hacer algo con lo que tengo que vivir o viene a mí como vitalmente inesperado, invocando como “un segundo casi-no-fondo *por asir, o asido a mí* de otro modo que el de ese hylético originario”, casi una suspensión de suspensiones, que viene a mí con nuevo lenguaje en un casi no tiempo en el que puedo empezar a entender y a decir “yo” de otro modo, dotado como estoy de este mar de mundo vivido, de acontecimientos, de cosas que pasan, de vida que es vida en tanto que inesperada, desmedida, y a veces como sin tregua, en fuga.

Digamos que todo esto se abre no por acción propia, ni lo abre menos aún el sentido íntimo, tampoco es intencionalidad de este sentido. Se trata mejor de una apertura por un aparente no-esfuerzo intencional, traído a sí no por mí en la determinación de mi esfuerzo. Esto será de múltiples modos en cada vida humana y a cada vida humana, singular, así: 1.º al verme como de golpe asaltado, casi sacado radicalmente de ese primer anillo de apercepción y primera conciencia de sí y de mundo; esto ocurrirá quizá si he vivido excesivamente como ajeno de todo o casi todo, aunque tal cosa sea en realidad casi imposible, o 2.º como un relativo “viéndolo venir” en el mundo de lo posible por vivencias

análogas o por relativas anticipaciones en el infinito mar de fenómenos y acontecimientos posibles.

En este último ya soy expectante, no sólo esperando a que las cosas pasen sino casi deseando traerlas para que ocurra algo, algo que yo tenga por mejor bien, porque siempre algo ocurre y de ello varias veces sabemos: el qué –en los hábitos, por ejemplo– y no el cómo; también otras veces del mundo infinito de fenómenos vamos sabiendo, con dedicación en los métodos, algo del qué y del cómo; otras, nosotros expectantes como viéndolo venir, de acontecimientos que no sabemos ni el qué ni el cómo; y también a veces creemos saber el qué y no el cómo, o mejor sospechamos el cómo. El punto es que en todo en definitiva siempre sí sabemos que vendrán, ya sea porque estamos ciertos en ello por hábito moral o por aparente desafección intencional sobre lo que acontece. Aquí nos hallamos casi en la pasividad que el despierto y el vigía atraviesa en lo que llamamos situación intermedia: mi tiempo entre los acontecimientos y el segundo fondo revestido que mencionábamos como un “casi-no-fondo” inicialmente advertido.

Por otra parte que mencionamos en términos de sentido íntimo es una vuelta a la formulación explícita de la abstención de Husserl, aunque lanzada en otros términos, tomando a Biran, y en la cara anterior de la declaración de “¡(ir) A las cosas mismas!” de Husserl, y que confluyen de principio en la determinación vital, de conciencia, y fenomenológica. Está claro que Biran apostó por

## II. LA CARNE

explicar aquello que vemos, que se manifiesta, por sí mismo con miras a la causalidad y la vida subjetiva. Aunque propiamente no hay epojé, abstención, con los términos puestos en bruto de causalidad y vida subjetiva, incluso dudamos que pueda plantearse inicialmente pregunta alguna, en cuanto a manifestación originaria de sí. Precisamente es ese atender de Biran como “actúo, quiero o pienso en mí la acción” que me situó advirtiéndome como causa, sabiéndome causa en ese “me sé causa”.

Si atiendo la manifestación de mi cuerpo, me encuentro inmediatamente en la aparente disyuntiva de objetivarlo como este mi cuerpo, análogo al cuerpo de “otros como yo”, hombres, y a otros “de algún modo como yo”, animales. También puedo subjetivarlo hasta el punto de casi no poder decir de él porque “soy mi cuerpo” y lo mejor que puedo es casi no decir. Ya en mi “sentirme ahora” sé de mi cuerpo por hábito continuo, o porque lo atiendo con una mirada lateral en la que siempre se me escapa la manifestación viva. En un casi sin distancia alguna de mí mismo confirmo “sentir calor”, o la sensación de “pinchazo” que determino casi de inmediato como “un tirón”, o “desgarre muscular en mi gemelo izquierdo” al lesionarme en una carrera en un día de invierno sin haber calentado bien mi organismo antes de empezar un partido de fútbol, por ejemplo.

Asimismo una vez entro a estudiar el cuerpo, mi cuerpo, me encuentro con la primera limitación y posibilidad: no poder hablar

de él sin mí. “Tratar de objetivar el yo o aprehenderlo desde fuera es como querer asomarse a una ventana para verse pasar”<sup>55</sup>. Este fuera, que tomamos de Biran, no es sólo el de verme como otro cuerpo objetivado, del que digo sin verdad porque me es ajeno y no es el mío vivido, sentido, sino otro en otras condiciones de presentado, representado. También es un fuera que principalmente se refiere al punto desde el que me paro a hablar del cuerpo, de mí, de “yo”. Si hablo de mí sin mí digo “algo de mí”, me veo pasar por la ventana.

Nos acabamos de tomar una licencia que parece omitir distinciones necesarias. Hemos identificado “mi cuerpo” con “yo”, afirmándolo como un “de mí” en esta apertura del sentido íntimo. Lo paradójico es que si ahora consideráramos estas no distinciones como omisión es porque de entrada ya habremos concebido –puesto como acto segundo– la manifestación originaria de este mi cuerpo en términos de “yo con alma y cuerpo”. Esto no excusa de momento que no sean necesarias distinciones en lo que sería el abanico que se abre en la apercepción inmediata y el esfuerzo.

Sin embargo no partir de distinción alguna es una declaración de una primera verdad de la manifestación, en una evidencia grave, primigenia y simple: si digo “mi cuerpo actúa”, o “me siento en el esfuerzo de mi cuerpo”, estoy diciendo de mí, dando de mí sí

---

<sup>55</sup> NE, 86.

mismo, “*moi*”, siendo ya en los albores de mi singularidad; cuyos últimos alcances hemos dejado como puntos de perturbación a esta filosofía primera. Ciertamente en este primer momento soy mi cuerpo diciendo de mí, al modo análogo como soy todo aquello “de mí” antes que todo decir. En palabras de Biran:

No se trata aquí de explicar, sino de poner de relieve la diferencia: un hecho del sentido íntimo, como es el poder eficaz de los movimientos del cuerpo, no se explica, pues él es lo primitivo en el orden del conocimiento y él mismo es lo que sirve de explicación de todos los demás hechos de nuestra naturaleza intelectual y moral, así como de todas las nociones de las que es principio<sup>56</sup>

Terminando este apartado señalemos una la crítica que hace Michel Henry a la confusión reconocida por Biran de nuestro sentido íntimo con el fondo de la sustancia alma<sup>57</sup>, sin embargo como se puede ver en nuestra exposición no ha tenido ese cariz, ni será excusa para distraer el punto de distanciamiento de Henry respecto a Maine de Biran, que se verá más adelante con la pasividad originaria en el numeral dos.

## 1.2. La causalidad

“Actúo... luego me sé causa...”<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> C, 25.

<sup>57</sup> FFC, 246.

<sup>58</sup> NE, 74.

Si mantenemos en el sentido íntimo esta atención-tensión de la manifestación de mi cuerpo sentido como poder –que siempre será mío, dándose “de mí, yo”, en su verdad más primigenia de apercepción y de materialidad–, vemos que este “saberse causa” es a su vez y ante todo un hallarse siendo causalidad como poder de mí, fuerza que actúa, quiere y piensa en la acción. Es decir, una inversión de la afirmación cartesiana reformulada por Maine de Biran.

Esto es tal porque precisamente se da una no-distancia en la manifestación de sí y mi causalidad como poder inmediato del que digo por un sentido íntimo. Este sentido ahora está a cada instante dotado de la misma materia afectiva que la causalidad, y de la inmediatez de la conciencia íntima en su apercepción que le lanza en una distancia de sí relativa por la que quedo más que advertido en la manifestación causal.

La causalidad es entonces poder en materia originaria y no se halla en dialéctica inmanente con un efecto. Esto que llamamos efecto en este aparecer primigenio parece darse como un segundo movimiento en el que presento mi poder causal –atendiendo el sentido íntimo–. Sin embargo este efecto es principalmente un pasar sobre sí, un darse del poder propio causal “efectuándose”; en ese sentido no cabría un movimiento a modo de volverse sobre sí con distancia, ni como causa-efecto a imagen de una objetivación orgánica. Hasta aquí estamos todavía muy cerca del Biran que ha

sido de tanto provecho en Henry, el de este apercibirse en sí, sentirse en su poder causal.

Henry, como se verá cuando nos refiramos a la auto-afección, aprieta tanto la abstención como lo permita el nudo de este poder causal. No será un “apretarlo” artificialmente sino que pone el foco de la reducción –según mencionamos en el apartado del continuo resistente– en el movimiento originario como intencionalidad más profunda del ego. Aquí ya advertimos una relativa omisión declarada de las distancias que supone poner el foco en la causalidad lanzada, digamos, en la acción al modo de Biran.

Estudemos ahora con Biran este punto de inflexión en la causalidad con alcances importantes en las tesis de Henry. Veamos a Biran poniendo de relieve este poder en vez de explicarlo –por aquello de que en esto de la causalidad no consiste en explicar–. Por nuestra parte intentemos atenderlo tratando de no evadirnos del sentido íntimo invocado en esta causalidad, o hecho primitivo.

Biran plantea dos diferencias acerca de la relación de las voliciones con los órganos corporales en su primer argumento de refutación a Hume. En primer lugar dirá que “un hecho de la experiencia interna no es conocido de igual forma que un hecho de la experiencia externa, [pues la] apercepción interna del acto... es un sentimiento original”<sup>59</sup>, y corresponde a una verdad inmediata

---

<sup>59</sup> C, 18.

donde ser y aparecer son idénticos. En segundo lugar dirá que es en los hechos de experiencia interna que la repetición de los hechos “no añade nada a la persuasión o creencia de una unión real e infalible de la causa con el efecto”<sup>60</sup>, a diferencia del hábito.

Aquí vemos como mantiene la distinción en la manifestación de hechos externos e internos y afirma la apercepción interna del acto; también señala la unión originaria de la causa con el efecto. Enfatizamos esto de la apercepción interna del acto, porque si bien lo es en inmediatez, lo es en movimiento, y además lo es de mi cuerpo apercebido actuando, claro. De momento estamos en la cara interna de los hechos como ámbito de lo originario, que podemos llamar sencillamente cuerpo interno, o propio dando de sí en su poder causal y apercebido en el acto. Asimismo esta unión de causa y efecto nos permite atender el carácter originario de la causalidad. En tercer término confirma que este hecho primitivo de la experiencia interna no está sujeta a la repetición de los hechos como en el caso del hábito. Indicamos en este punto que aunque inmersos en el hecho primitivo manifiesto en nuestro poder de actuar, contamos con hechos no primitivos, involuntarios, que sí son de otra índole, perceptiva por ejemplo, aunque ligada a la manifestación del hecho primitivo en el sentir y el movimiento del poder causal en dicha percepción por el sentido íntimo; esto como

---

<sup>60</sup> C, 19.

el caso del pinchazo que he sentido en mi gemelo –por no haber calentado en invierno–, de los hábitos, o de la memoria corporal.

Ante la consideración del “escéptico Hume”<sup>61</sup>, quien dice que “no se ha podido jamás prever el hecho primitivo en la energía de la causa”<sup>62</sup> en la unión misma causa y efecto; el segundo argumento de refutación de Biran consiste en afirmar que “sentimos el efecto al mismo tiempo que percibimos la causa, y el primer acto de conciencia nos enseña inmediatamente a prever en la energía misma de su causa, que es el yo”<sup>63</sup>.

Aquí Biran afirma una ganancia en la vía del aparecer sentido e inmediato del efecto con la causa. Eso que al comienzo de este apartado veíamos como un darse del poder propio causal “efectuándose”, y que lo podemos prever aprendiéndolo del primer acto de conciencia, es lo que nosotros llamábamos despertar en un primer anillo de la vida finita. Es decir, aquí no hay propiamente un pre-ver causal objetivo, es un ver primigenio que en cualquier caso tiene de “prever” lo que este mi cuerpo vivo, despierto causal en los actos de conciencia.

El centro de su tercer argumento será esta pregunta:

¿Qué tiene que ver la representación de los instrumentos o la

---

<sup>61</sup> C, 13.

<sup>62</sup> C, 19.

<sup>63</sup> C, 20.

manera en que una operación se ejecuta, con el hecho del sentido íntimo o conciencia de la operación de sí misma?<sup>64</sup>

A decir de Hume “estamos condenados a ignorar los medios por los que nuestra voluntad comunica movimiento a nuestro cuerpo”<sup>65</sup>. La pregunta de Biran apunta a señalar una no-relación en la misma esfera de manifestación según lo propone Hume: su formulación es “heterogénea”<sup>66</sup>. Pondrá el acento en que no saber los medios en los términos de Hume no influye en nada en el poder causal originario de nuestra voluntad, ni en las posibilidades orgánicas de nuestro cuerpo. Lo que cuenta es que el poder del movimiento dado es apercebido causalmente del cuerpo mismo, yo, y que desde ahí se debe pesar la ignorancia o no en los medios del cómo originario, que en definitiva es según el sentido íntimo que no tiene que ver con la representación, pues aquel corresponde a la apercepción interna.

Aquí hacemos un breve alto, o indicación en paralelo, para traer de nuevo a ese Henry que estudiábamos en *El movimiento* y su condición originaria y pasiva según el conjunto corporal de nuestro cuerpo. Vemos como Maine de Biran resta importancia al cuestionamiento de cómo se da movimiento orgánico y motriz, esto porque pone el énfasis en que simplemente se da, y si bien se da

---

<sup>64</sup> C, 21.

<sup>65</sup> *Ídem*.

<sup>66</sup> *Ídem*.

orgánicamente se da por un poder causal de la voluntad, es decir activo que no necesitamos explicar parcial o totalmente para ser realizado. Del mismo modo aquí Henry, como hemos visto, mantiene ese punto evidente de manifestación de la fuerza en la apercepción, incluso de la evidencia del no necesitar saber los mecanismos orgánicos habituales –según los que muevo la mano– para moverla voluntariamente. Sin embargo la diferencia estriba en que para Henry sí tendrá importancia explicar el cómo corporal de la manifestación corporal de cara a la resistencia de mundo, y lo hará según el movimiento corporal de materia auto-afectiva. Aunque de momento Henry mantenga la relación *cuerpo-continuo resistente* manifestando mundo, llevará la abstención de la acción corporal orgánica a la mayor pasividad posible según un movimiento que unifica la corporalidad en corporeidad y termina por tenerse como única posibilidad de manifestación. Cuerpo orgánico que exclusivamente ya no deviene como tal de ese complejo corporal de movimiento originario, porque la epojé a la carne, luego por ese mismo movimiento, lo dará originariamente de sí.

Asimismo las posibilidades de decir de sustancias manifiestas en la resistencia continua no cabrán de ninguna manera –según veremos en el siguiente numeral–, porque “la nada del mundo” será eso, la nada que no resiste en un cuerpo orgánico motriz. Aún siendo este mi mismo cuerpo vivo, y diciendo en él según la pasividad originaria es innegable que es a la vez, y en diferentes

puestas de relieve, orgánico, afectivo, inquieto y moral. Sin embargo esta traída sustancial a la carne en un mismo relieve, o mejor, ya sin relieve en la epojé, lleva a que lo que tenga de orgánico y motriz este mi cuerpo quede subsumido en la afección originaria, *carne* –que veremos en el numeral tres de este capítulo–. De ahí que estemos como cubriendo un reflector de la manifestación.

Reflector no cubierto por Biran porque parcialmente dará razón de ello a través del paso de la vida animal a la humana en la espontaneidad, aunque sin mantener esta manifestación corporal en sentido originario según la vida humana finita, por ejemplo, encontrando más bien “pasos” empáticos de identificación relativa de la vida animal con la humana. Otro motivo es que concede que hay quienes en su saber fisiológico, por ejemplo, pudieran ocuparse de ello, al modo de la descripción muscular motriz, sin detrimento de la fuerza originaria. En el caso de Henry quedará extrapolado el cuerpo orgánico al de la pasividad en auto-afección, solo que en este último la corporeidad nos abre ya no sólo a la manifestación originaria de nuestro cuerpo sino que contiene la esencia de la manifestación de mundo todo vivido. Incluida por supuesto la manifestación motriz de nuestro cuerpo subsumida en las posibilidades del conjunto corporal. Sólo cabe entonces en Henry un resistente que manifieste mundo según la vía del cuerpo originario –en su conjunto corporal de movimiento más pasivo

posible—, y de la esencia de la manifestación por la carne.

Por otra parte, volviendo a Biran luego de este “alto” que hicimos, no hay una negación de la condición orgánica del cuerpo ni mucho menos, solo que el centro del problema no viene siendo el cómo interior de una relación *alma-cuerpo orgánico*, cosa que no tiene sentido en esta esfera de manifestación, una vez ya he ganado ese poder del acto del yo en la apercepción interna. El punto está, según el sexto argumento en “saber si en todo acto o movimiento voluntario tenemos el sentimiento del poder, de la energía o de la fuerza que hace comenzar el movimiento, lo suspende o lo detiene; o si no tenemos tal sentimiento”<sup>67</sup>; y ya hemos visto que sí tenemos tal sentimiento.

En ese sentido podemos decir que Biran explica en el sexto argumento tres evidencias: la primera es que si no tuviésemos tal sentimiento de poder y fuerza no podríamos distinguir entre un acto voluntario creado, emprendido por nosotros y un movimiento involuntario, uno que es a pesar nuestro. La segunda evidencia es por la “conciencia o sentimiento íntimo de un esfuerzo libre”<sup>68</sup>, donde actúo en acción inmediata al sentimiento de esfuerzo libre mismo, estando seguros de esa “fuerza motriz que somos *nosotros mismos*”<sup>69</sup>, aquí decimos de ellos por el sentido íntimo; y una tercera

---

<sup>67</sup> C, 27.

<sup>68</sup> C, 28.

<sup>69</sup> *Ídem*.

evidencia unida a la segunda es que ya ciertos en esta esfera de la manifestación esa fuerza motriz puede decirse con “las nociones de fuerza que se deriven de ella”<sup>70</sup>.

Veamos ahora en que punto estamos del análisis propuesto de un Henry desde Biran en estos poner de relieve de Biran que venimos estudiando en su refutación a Hume.

Decimos en verdad de nuestro yo en su manifestación por apercepción inmediata en su fuerza manifiesta. No por abstracción, ni por un pensamiento de sí, o por un movimiento de presentación de sí, tampoco de representación, sino como “una evidencia inmediata perfecta”<sup>71</sup>. Esta apercepción de sí en mi poder... se da en el pensar mismo, en el actuar mismo, en el sentir mismo de mí, como dado de mí. Por otra parte esta apercepción lo es de mí, y no de mi alma o de mi cuerpo diferenciados. No se parte de una distinción alma y cuerpo para decir de la apercepción, sino que deviene y vuelve de mi aperebirme: sintiendo, pensando en el acto mismo, en conciencia íntima, etc.; de ahí que nosotros cuando hemos dicho cuerpo partiendo de Biran nos referimos al yo todo, al sí mismo, al singular. Aquí decimos todavía de un singular en este primer anillo de la vida finita, de hecho primitivo decíamos con Biran.

Luego este aperebirme lo es en mi movimiento propio, y de

---

<sup>70</sup> *Ídem.*

<sup>71</sup> *Ídem.*

él digo según mi sentido íntimo no sujeto a lo interior o exterior – siguiendo el lenguaje de Biran–, sino dado de esta conciencia íntima del poder y la fuerza, es una fuerza operante en mi voluntad, causal efectiva. En un segundo movimiento del sentido íntimo apercebido de un acto por ejemplo, yo decido mover mi mano y efectivamente la muevo, estoy apercebido ya en mi sentido íntimo de mi acción en ese poder y fuerza causal, realizando un movimiento libre, sentido, vivido como dado de mí, motivado. Aquí estoy cierto en la acción misma sobre el cómo posible de mi motricidad en la voluntad de una causalidad enteramente subjetiva.

Este “cómo” no será lo que cuenta aquí, veíamos con Biran, sino que la acción se da efectiva y voluntariamente –muevo mi mano–, no originariamente por mis impulsos eléctricos cerebrales según las representaciones o el estudio objetivo que aduzca, sino porque efectivamente tengo el poder de un cómo libre y apercebido de mí yo (cuerpo), de moverla o no, sujeto originariamente en mi voluntad a conexiones cerebrales, por ejemplo.

Esto que mencionamos a su vez se da en la motricidad de mi cuerpo, es decir: me muevo de mi cuerpo, según mi cuerpo y no que muevo a mi cuerpo. Aunque sí aparezca como evidencia cierta que de mi poder corporal “muevo mi mano”, “esta mano de este modo”, “con estas sensaciones que se van como mostrando”, estas advienen como diferenciadas voluntarias en mi motricidad misma, o involuntarias, o habituales en mi memoria corporal ahora atendida

de mí en mi motricidad corporal según el sentido íntimo. Es entonces cuando cabe hablar de cuerpo orgánico puesto de relieve y antes que diferenciado en esta esfera del hecho primitivo, que insistimos es mi cuerpo mismo pero en otra índole de la misma manifestación originaria en la actividad.

Siendo yo, cuerpo, moviéndome en mi motricidad, esta motricidad debe esa condición originaria de su acción a un poder que no es el de un cuerpo extenso que yo maneje, sino que es de mí apercebido y activo. Para la distinción entre Biran y Henry mantenemos aquí que dicha motricidad es asimismo mi cuerpo, atendido por el sentido íntimo en su motricidad como cuerpo orgánico. Es mi cuerpo, mismo y único cuerpo que soy yo, del que digo en mi causalidad: como poder dando de sí en su aparecer originario; como mi conciencia hylética apercebida; y como consecuente de sí en la motricidad. Todo ello siempre atendido en este sentido de las evidencias que es en Biran el sentido íntimo despierto en el hecho primitivo.

Finalmente en este apartado traemos unas líneas del Quinto argumento que a nuestro parecer expresa este punto de inflexión que señalábamos en el cuerpo mismo a través de *Los datos de la vida subjetiva* –del capítulo anterior– y de *La manifestación originaria de nuestro cuerpo* en este primer numeral, en estas “puestas de relieve”:

...Ahora bien, tenemos la percepción interna de nuestro poder de actuar, percepción inseparable de la de nuestra misma existencia.

## II. LA CARNE

En el esfuerzo tenemos el sentimiento de una unión íntima inmediata entre la *causa* o la fuerza “yo” que efectúa el movimiento, y el efecto producido o la sensación muscular, y no tenemos ningún conocimiento representativo del alma *en sí*, ni de su unión con el cuerpo. Por consiguiente, el sentimiento íntimo de poder es independiente de todo conocimiento objetivo de la sustancia espiritual y de la corporal en su unión recíproca.<sup>72</sup>

Ponemos el énfasis en dos puntos de esta larga cita. Primero en lo que se refiere el sentimiento de una unión íntima inmediata entre la *causa...* y “el efecto producido o la sensación muscular...”, que Maine de Biran da por evidente y activa en el cuerpo orgánico manteniendo la sensación muscular advertida, sentida en mi condición motriz, y que Henry la llevará a la radicalización de la manifestación según la carne.

Y segundo en lo de no tener “ningún conocimiento representativo del alma *en sí*, ni de su unión con el cuerpo”, que en Biran conduce a una confirmación del sentido íntimo en la esfera del hecho primario, pero sin detrimento de una diferenciación en el cuerpo propio de la sensación muscular atendida en el sentido íntimo, o dada en el hábito corporal, y la memoria corporal; a diferencia de ese Henry luego de vuelta a Maine de Biran en *Encarnación* lleva la memoria de mi vivir el mundo –y su manifestación sustancial en mi cuerpo–, y mi decir por el sentido íntimo activo, a una “carne a la que nada separa de sí, siempre

---

<sup>72</sup> C, 26.

presente a sí en su memoria sin diferimientos, sin pensamiento, sin pasado, sin memoria –en su memoria inmemorial–. Mi carne es inquebrantable”<sup>73</sup>, dirá Henry.

Así Henry en su radicalización fenomenológica en una auto-afección, y en la que de un modo u otro estará Biran por afirmación, crítica o distanciamiento. Esto atañe a tesis fundamentales para Biran acerca del cuerpo orgánico, y por otra parte a la crítica de Henry a Heidegger sobre lo que reiteradamente señala como ekstasis del mundo y su nada, a la que por exclusión quedará remitida el cuerpo orgánico; se trata entonces de la carne en pasividad por la auto-afección, y los pasos de vida finita a vida absoluta y a Vida.

Por el lado de Biran entre esta vida finita y vida absoluta, volviendo al tercer argumento, se trata de un poder por sí mismo que es la conciencia del sentido íntimo, eso que hemos llamado poder despierto, que aquí es cuerpo causal en inmediatez moviéndose, sin negar la posibilidad de actos segundos de la conciencia íntima, de presentaciones o de representaciones, ni menos todavía de la consideración de un cuerpo orgánico; aunque claramente todo ello se manifieste en otras esferas posibles en la acción continua del sentido íntimo.

Insistimos aquí por vía negativa en la lectura que hacemos de este tercer argumento donde Biran –incluso en estos escritos de

---

<sup>73</sup> E, 190.

madurez filosófica refutando decididamente a Hume– mantiene diferenciados:

1°. El poder mío, poder originario, causal, de conciencia íntima material, en dos puntos de relieve: El de la apercepción causal de sí; y de la conciencia íntima de sí ya despierta en el sentido íntimo. Ambos en el hecho primitivo.

2°. El de “una operación que se ejecuta”, por ejemplo, cuerpo si la vemos manifiesta en nuestro cuerpo orgánico, en nuestro hábito corporal, o en una memoria corporal no tan inmemorial, por ejemplo.

Finalmente del cuarto argumento ya hemos visto como “el sentido íntimo es lo primitivo en el orden del conocimiento” en esa larga cita al final del apartado anterior sobre *El sentido íntimo*. Sin embargo detengámonos un momento en esto que también pone de relieve Biran para diferenciar, aquí como negatividad, ya no según el sentido íntimo, y que se refiere a experimentar (sentir) la resistencia, y que nos permite matizar ahora desde Biran –y no a través de Henry estudiando a Biran acerca del continuo resistente–.

Para Biran no cabe una armonía preestablecida entre los deseos y los movimientos que producimos, o armonía preestablecida entre estos deseos y movimientos, y los acontecimientos. Esto se puede ver en una nota al pie con un texto complementario de Biran –apuntada por el editor de la traducción castellana– y que completa un párrafo del cuarto argumento, leemos con Biran:

...pues semejante armonía preestablecida entre nuestros simples deseos y los acontecimientos, contraria a nuestra experiencia, choca también con todas las leyes naturales de nuestra razón y del entendimiento. Por consiguiente digo con seguridad que, si el sentimiento de poder o de energía no fuese inherente a los movimientos y actos voluntarios, no se nos podría ni siquiera por el acuerdo más constante y regular entre un simple deseo y el acontecimiento o modificación pasiva que fuese el objeto de ese deseo<sup>74</sup>

Respecto a esto ya hemos mencionado la apuesta de Henry, que tampoco da por sentada una armonía preestablecida, ni mucho menos, pero tampoco –originariamente hablando– esa inherencia de los movimientos y actos voluntarios. Será según esto que vaya de la acción y el esfuerzo activo a la angustia, y de ahí a una primera valoración de Kierkegaard, en *Encarnación*<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> C, 23.

<sup>75</sup> E, 246.

## **2. LA PASIVIDAD COMO REIVINDICACIÓN Y RADICALIZACIÓN ORIGINARIA**

### **2.1. Aproximación**

El ejercicio fenomenológico tiene su base en la apuesta que hace una persona por proponerse abordar de manera radical todas sus preguntas sobre todo, sobre el mundo que vive y sobre sí mismo. En ese sentido esto exige de sí, del filósofo puesto en escena, responsabilidad tanto en la búsqueda como en las implicaciones vitales la indagación contiene. Es decir, se trata de estar lo suficientemente dispuesto a reconocer la situación de conocimiento en que nos encontramos, y de estar lo suficientemente abiertos para proponernos el conocimiento con un espíritu decidido y en condiciones de ajustar o replantear, hasta el extremo que fuese necesario, cada descubrimiento propio, vivido.

Contando con esto podemos decir que Henry tiene en sus apuestas fenomenológicas la determinación de habérselas con una fenomenología genética, con una filosofía que fuese condición cierta de todo conocimiento hasta sus últimas consecuencias. En FFC está clara esa determinación por proponer el estatuto ontológico del cuerpo en la inmediatez de la vida subjetiva. También estará en su filosofía la permanente constatación propia y la reafirmación de la diferencia ontológica, a partir de la manifestación y de lo que se manifiesta. Así FFC está en el marco del esfuerzo de Henry por ver

cuál es y cómo se da esa manifestación primigenia. Hacia allí tiende toda la búsqueda henryniana, hacia un absoluto originario en la vida subjetiva, que en el caso de FFC estará insistentemente buscado a través de la corporalidad, partiendo de Biran y Descartes, como hemos visto; en ese texto todo apunta a encontrar una base fenomenológica de la subjetividad en la pasividad originaria, y a su vez en la inmanencia de la afección, en la auto-afección.

El método de la investigación en FFC tiene tres matices, expuestos en este orden aproximado: en primer lugar Henry valora particularmente la intuición primordial, haciendo algunas críticas puntuales a sus interlocutores filosóficos, en segundo lugar toma postura crítica respecto a Biran y Descartes, y en tercer lugar indica las consecuencias de dichas críticas que permiten comprender la pasividad y la afección. Ese es a grandes rasgos el modo expositivo en FFC. Aún así hay un método al interior de las tesis mismas de FFC que anticipa su modo de concebir la fenomenología.

Michel Henry presenta su pensamiento en el ámbito fenomenológico, y en la condición de fenomenicidad más radical posible, de ahí que su exposición de FFC no se inscribe originariamente en las posibilidades del yo que se constituye y constituye el mundo, mundo de la vida. Su propuesta partirá del esfuerzo por llevar al extremo las posibilidades de comprensión del yo desde, y en, la experiencia inmanente. Esto significa que hace de su filosofía una respuesta a su búsqueda propia, a su vida. Vemos

como Henry, se inscribe en aquella apuesta por afirmar el cogito en el sentido primigenio también concebido en Biran; mi cogito como actor primero y privilegiado del ser del conocimiento. Esto ya tendrá la afirmación del yo en la inmediatez, en una experiencia de inmanencia radical, o *experiencia interna trascendental* según lo desarrolla Henry.

Una vez allí Henry propone todo posible afuera del conocimiento como trascendente, en contraste con la inmanencia. Este *trascendente*, cuando se aborda en el reconocimiento exterior que hacemos de un *elemento* de nuestra acción corporal sentida –cuando afirmo que corto un papel con mi mano, usando las tijeras, por ejemplo–, es presentado en la esfera del *ser trascendente*, en la que dicho elemento fuera de la experiencia interna trascendental es como la “estela del ser originario del cuerpo subjetivo”. Así, dice la cita completa, en el contexto de su crítica a las cinestesis:

El fenómeno marginal de la constitución de las impresiones cinestésicas, no obstante, es a su manera un fenómeno decisivo, pues con él comienza *el ser del movimiento constituido y se nos manifiesta además nuestro propio cuerpo en el elemento del ser trascendente*, donde aparece como la estela del ser originario del cuerpo subjetivo<sup>76</sup>

En realidad lo trascendente será identificado, por Henry lector de Biran, con el afuera de las filosofías del objeto; es decir,

---

<sup>76</sup> FFC, 135.

aquellas que plantean la tarea del conocimiento teniendo como origen y destino, del mismo, el objeto a conocer. Teniendo el objeto como criterio primero del conocimiento, a la manera del empirismo, o del idealismo y el representacionismo –que hacen del sujeto un objeto, un afuera–. En medio de esos desarrollos filosóficos Henry introduce dos constataciones primeras: *la subjetividad y la experiencia interna trascendental*, que serán a su vez como la columna vertebral de FFC.

Sobre esa dos constataciones van y vuelven sus explicaciones sobre el ego, el cuerpo, el alma, el sentir, las categorías, el movimiento, las experiencias, las afecciones, la actividad, la pasividad, el continuo resistente, la unidad subjetiva y la autoafección –ya estudiadas aquí–. Señalemos que Henry en FFC fenomenológicamente se aferra, si arriesgar distanciamiento alguno, a la inmanencia subjetiva. La vida del yo, por decirlo más genéricamente, es el deber del texto. La relación yo (subjetividad) y mundo es indicada con el término *trascendental*, pero siempre contenida en la expresión *experiencia interna trascendental*. Es decir, toda consideración trascendental como correlato intencional de la conciencia, por ejemplo, está aquí más que puesta entre paréntesis. Aunque, en otro sentido también es cierto, que en las explicaciones más próximas a Biran siempre deja la puerta más abierta a eso que él mismo Henry propone como *una ontología de la subjetividad*. Esta ontología, sólo puede ser tal al interior de la subjetividad, de la

unidad ontológica, al interior de sí, desde la inmediatez de la experiencia subjetiva y del movimiento interior subjetivo, que es una *interioridad absoluta*. Esto no tendrá que ver con la “interioridad relativa”, de la cual dirá:

...la interioridad del cuerpo constituido...es una interioridad asimismo constituida, que no tiene en absoluto carácter ontológico, es decir que no puede servir en modo alguno para definir una región del ser, puesto que precisamente se sitúa, como todo lo que está “fuera de nosotros”, en la esfera del ser trascendente en general<sup>77</sup>

En Henry la vida del mundo es radicalmente mi vida, con la salvedad importante de haber encontrado en el “continuo resistente”, del cuerpo subjetivo, una situación que le permitirá proponer posteriormente la auto-afección en el marco de una diferencia ontológica, sin que dejemos de advertir algunas dificultades que expondré más adelante en la relación pasividad, sustancia y continuo resistente. Ese *continuo resistente* fenomenológico de mi corporalidad es como hemos visto lo que nos permite hablar de *subjetividad* y de *mundo*; asimismo de la *manifestación* y de *lo que se manifiesta*. También esa certeza continua del resistente impide que haya ontológica y fenomenológicamente una disolución del mundo en la subjetividad.

Esto obviamente permite hacer fenomenología de la subjetividad y del mundo, y en un segundo relieve de la vida finita

---

<sup>77</sup> FFC, 136.

y los acontecimientos. Sin ese continuo resistente sería imposible que en mi inmanencia más radical pudiese hablar de mundo como algo que conozco. No afirmar esto en la propia experiencia de mundo, según mi corporalidad, mi subjetividad, me llevaría irremediablemente a un solipsismo, a un idealismo, a un nihilismo o a algún panteísmo. Esto, a su vez, corrobora que mi experiencia interna es *trascendental*, y experiencia del mundo en mi inmediatez. Esta experiencia por la que aparece este *continuo resistente* me deja abierta la posibilidad de estudiar la diferencia ontológica, un ontología de la subjetividad y también permite proponer ontologías regionales.

Para Henry todo fenómeno tiene sus posibilidades primeras de mostrarse prescindiendo de toda distancia entre la subjetividad y cualquier manifestación de esa misma vida subjetiva. En cuanto al mundo, sólo hay mundo en la medida en que es mundo vivido por mí en la ya reiterada inmanencia subjetiva. Es decir, la luz del mundo, lo que lo hace comprensible es su manifestación, no su afuera, sino mi situación fenomenológica de pasividad originaria, según Henry, en mi unidad subjetiva. Con esto en el horizonte, está claro que no hay resquicio alguno que deba presentarse como alternativa o contraparte al conocimiento que ofrece sus posibilidades ontológicas. Tengo como ser primero y originario: mi subjetividad, mi corporalidad, según las condiciones que ofrece mi experiencia interna trascendental y el continuo resistente.

## 2.2. La pasividad como experiencia originaria

En este contexto estudiemos ahora la experiencia de la pasividad, reservada por Henry para las antepenúltimas páginas de FFC. Detengámonos en ella a partir de la segunda apuesta de Henry, dejando abierta esta pregunta: ¿La pasividad originaria evidencia la unidad subjetiva del cuerpo? Como veremos esta puesta en interrogación se deberá a una relativa indeterminación de la categoría de sustancia entre una situación anterior en la pasividad y una situación primera en su manifestación en el resistente continuo, como manifestación del mundo. Aquí entran en juego algunas de las posibilidades o no de una ontología de la subjetividad y de una fenomenología trascendental. Vamos a ello.

Será a través de esta experiencia que Henry radicaliza el carácter inmanente, no sólo de la subjetividad, sino de los rendimientos de mi corporalidad. Para llegar aquí, previamente Henry se ha detenido en el dualismo cartesiano, dualismo que en algunos aspectos hará extensivo a Biran, en lo que atañe a la acción, y de donde luego Henry tomará por contraste un punto de partida para proponer el problema de la pasividad. Así, decíamos, propondrá la unidad ontológica de la subjetividad contrastada con el Descartes de los dos dobles dualismos. Luego Henry, vuelve de otro modo a las primeras páginas de FFC pronunciando más esa apercepción inmediata, como reflexión y esfuerzo originario, apareciendo en mi inmediatez como corporalidad. De nuevo aquí,

luego de haber pasado por todos los aportes tomados de Biran para una ontología de la subjetividad, hará hincapié y profundizará al límite la reducción, en la línea de una inmanencia pura, para prácticamente identificar dicho esfuerzo con la pasividad originaria.

De esta pasividad, y de mi experiencia interna trascendental de ella, prácticamente se tensa al máximo la cuerda en la reducción hasta terminar ofreciendo mi pasividad como el ámbito del la manifestación fenoménica y fenomenológica, que se dará en la base misma de la corporalidad, de la experiencia interna trascendental y de mis rendimientos de mundo. Viene a ser, la experiencia de la pasividad, esa evidencia primera del posible despliegue sobre las sensaciones, la acción, las facultades, el movimiento, las categorías, el continuo resistente y el hábito. Mi pasividad originaria es el esfuerzo que contiene y mantiene más apretado aún, ese aparecer inmediato de todo, de mi unidad corporal y del mundo; anticipando cualquier posible distancia que se pueda introducir como un aparecer de mi corporalidad, o en el aparecer del mundo a mi corporalidad, y según mi corporalidad misma. La nueva manifestación de la pasividad, como una experiencia originaria, encontrará en la condición de la auto-afección todo su alcance en la tensión interior y de permanencia que parece ofrecer.

Un primer itinerario de los puntos para explicar la experiencia de la pasividad parte de una consideración inicial de la

actividad como acción. De ahí, confirma el sentido de su crítica a la acción, no ya sólo en el contexto de la acción objetivada, en la que recae toda mi acción y mi movimiento corporal, sino precisamente afirmando el carácter de pasividad originaria que esta requiere, porque incluso en las síntesis pasivas primigenias ya están intencionalmente dándose. Es decir, Henry insiste en afecciones, *Erlebnisse*, como las de la impresión o la percepción, cuya acción se manifiesta como si fuese una ausencia de acción, es decir pasiva; lo cual no significa que no sea movimiento, sino que su acción está ya dada en su condición originaria desde mi afección misma. En ese sentido no se tratará sólo de afecciones que me indican una actitud de apertura en la manifestación originaria, y que en esa medida sean pasivas. Más bien la pasividad se presentará como radicalización de experiencia de la *apercepción inmediata*, en cuanto esfuerzo en el sentido reflexivo, según lo trató Maine de Biran.

En esa experiencia interna trascendental mi ego, mi corporalidad, está como permaneciendo porque ese es su modo particular de habitarse: habitando el mundo en tensión pasiva. Esto significa que mi cuerpo se anticipa a todo dualismo al interior de su experiencia interna trascendental en la existencia propia de “una tensión latente...que constituye a la vez la esencia de toda síntesis pasiva y la forma originaria de la vida de nuestro cuerpo”<sup>78</sup>. Habrá

---

<sup>78</sup> FFC, 235.

así una primacía de esta tensión latente, respecto a mi corporalidad en tanto que esfuerzo, en el sentido de la acción por la cual en mi experiencia trascendental trato de distinguir el despliegue del movimiento, para explicar sensaciones que recaen en el mundo, con posibles correlatos fisiológicos –a riesgo de cometer los errores cartesianos sobre el cuerpo–.

Aquí se verán dos pasos que da Henry paulatinamente al volver sobre la apercepción inmediata, en su rendimiento originario, de la experiencia de la pasividad en cuanto tensión latente. El primer paso lo dará contando con la ganancia que tiene desde Biran, en la reducción de las sensaciones como rendimientos de la corporalidad, como expresión de mi esfuerzo en tanto que acción (actividad), partiendo de sensaciones que parecen abocadas a la acción fugaz, en el sentido de que *mi mirada se me escapa*, por ejemplo, una vez originada mi sensación mirando. De ese modo Henry objeta que, en Biran, las sensaciones una vez dejan de darse tienden a diluirse difusamente en todo el entramado del movimiento.

De ahí se comprende que, en segundo lugar, la memoria de las sensaciones sólo puede darse en el hábito en su situación de pasividad, porque en realidad es en la pasividad originaria en la tensión propia como corporalidad donde se manifiestan todas las síntesis y las intencionalidades de mi corporalidad. Aquí da igual que se trate de impresiones o de sensaciones –que tengan su

correlato en la acción objetivada del mundo—. En este paso salva un posible dualismo que puede presentarse en mi corporalidad, en las distinciones de mis Erlebnisse, si digo que unas responden a mi esfuerzo voluntario hacia el mundo, y otras son dadas en la pasividad de mi vida sensible y afectiva. Ante el hipotético dualismo, una vez en la experiencia interna trascendental y según los rendimientos desde esa misma condición –de tensión pasiva en dicha apercepción inmediata– asisto, doy, la manifestación del mundo con la claridad de mi corporalidad en su transparencia, según el horizonte constituyente y de síntesis pasivas que ofrece esta experiencia de la pasividad originaria.

En esta pasividad, que es tensión, es donde Henry establece la auto-afección. Será esta auto-afección la condición más primigenia de los rendimientos propios, y de mundo, de mi corporalidad. Dicha auto-afección, viene a ser el *sentido interior* –en términos de Biran– inmediato a mi corporalidad en el que me hallo y rindo mundo, aquí se trataría más de ese sentido interior que tiende a ser identificado por alma en Biran. Desde ese sentido de auto-afectado, expreso el modo originario de mis afecciones, manifestando la respuesta a un tercer dualismo que estaba latente, el dualismo de las afecciones voluntarias, y las afecciones pasivas. Este posible dualismo, en el marco de las afecciones, aparece sólo como una distinción del análisis, porque en realidad se trata en su carácter originario, pasivo y en tensión, del correlato inmanente –de unidad

ontológica– a mi corporalidad, según mis posibilidades de conocimiento de mi corporalidad, y del mundo dado por ella.

Yo sé de mi corporalidad, ya esté atento o desprevenido, en el despliegue de mi acción y en la aparente ausencia de ella, sé del mundo y lo vivo, porque ya es en mí un hábito propio. La base memorial de mis movimientos está dada en mi corporalidad: en las síntesis pasivas que se dan en mi experiencia cotidiana, son manifiestas en la inmediatez de la experiencia interna trascendental. Ahora asisto, en mi experiencia trascendental, no sólo al estado de “habituado de mi corporalidad y a mis movimientos”, sino también aparezco como habitante continuo del mundo. Es por eso que el mundo, siempre vivido según mi corporalidad, me lo presento tan familiar como el aparecer mismo de mi corporalidad. El esfuerzo por el que habito el mundo es el mismo por el que mis afecciones son habituales, es decir, por el esfuerzo se dan originariamente como pasividad, como abriendo el telón del mundo, que es mi mundo.

En cuanto al continuo resistente, si lo presento en el marco de la pasividad y la auto-afección, este se intenta afirmar en una inmediatez mayor, si cabe, respecto a las afecciones, que originariamente tienen su dotación intencional y sus rendimientos en la tensión pasiva misma. Esta última se ofrece también como originaria de los modos activos del movimiento, porque siempre está rindiendo originariamente incluso cuando yo que antes miraba el mar, por ejemplo, me distraje, y ahora distraído parece que miro

sin mirar. El término de mi mirada tiene más el carácter de un permanecer pasivo en tensión. Ese modo de permanecer en mi corporalidad y en el mundo de sus síntesis, pretende explicar que no necesariamente estoy atendiendo con una sensación activamente. Esto último será una evidencia más para Henry en la afirmación pasiva de mi situación de tensión originaria y de la memoria corporal, que expondré a continuación.

### **2.3. La pasividad ante la doble condición de sustancia**

La memoria corporal y una fenomenología de la memoria, tienen asidero en el movimiento, como rendimiento suyo y permiten a su vez ver la situación del hábito. Según Henry –tomando el lenguaje de Biran– la memoria tiene un doble sentido, partiendo de la unidad corporal y subjetiva ya mencionada habla de *reminiscencia personal* y *reminiscencia modal*<sup>79</sup>. Esto según la manifestación de mi movimiento que inmediato a mi corporalidad en la experiencia interna trascendental se me presenta como movimiento subjetivo. La explicación que expone Henry al respecto la hará a partir de sensaciones como la de la escucha y el habla, sencillamente para explicar cómo mi corporalidad está en capacidad de recordar cualquier sensación. Muestra de ello es que puedo volver a tener la misma sensación que he tenido al hablar y al escuchar música.

---

<sup>79</sup> FFC, 123-24.

En un segundo sentido, reminiscencia modal, puedo asistir en presente, como si fuese conciente de la sensación en el momento que esta se da, en el mismo momento que estoy escuchando música, o hablando. Como si dijese en el primer sentido, reminiscencia personal: estoy digitando pero antes de que yo lo afirmase eso ya lo estaba haciendo. En el segundo sentido se da la sensación de digitar, y mientras digito en este momento estoy asistiendo en mi experiencia trascendental al despliegue de mi sensación de digitar. En el primer sentido digito porque mi corporalidad en la experiencia inmediata está siempre en condiciones de rendir sensaciones, según mi movimiento mismo, como ya se indica en la inmediatez de este en la experiencia interna trascendental. En el segundo sentido mi movimiento en mi experiencia trascendental, por la que estoy repitiendo las condiciones que me permiten escribir, me permite decir que asisto al acontecer del despliegue de mi movimiento y del término trascendente de mi acción, al interior de mi digitar.

De ahí que en ambos sentidos tengo noticia de este movimiento, lo recuerdo y sé que lo repito en mi ahora. Así cuando hablo de mi reminiscencia en el sentido de la manifestación inmanente de la repetición de mi sensación según mi experiencia interna trascendental, se trataría de la reminiscencia en el sentido *personal*. El segundo caso cuando asisto al despliegue trascendental y a su manifestación en la contención del resistente que se presenta

en el movimiento, y me manifiesta la sensación, se considera *modal*. En el primer sentido digo que se trata de mi memoria corporal, que repite mi sensación en la inmediatez misma de mi movimiento, y en el segundo se trata de mi experiencia trascendental sobre mi memoria corporal en la manifestación de la sensación por el movimiento y el resistente. De aquí, una vía que anima a Henry a ir de la memoria al hábito, y a afirmarlo como dado en la pasividad originaria:

La ausencia de una teoría positiva de la pasividad provoca otras dificultades en el biranismo. Su admirable fenomenología de la memoria se ve afectada si consideramos la memoria de los modos pasivos de nuestra existencia. La memoria reposa, como hemos visto, sobre la estructura ontológica del ser del ego, sobre la unidad que posee en cuanto poder originario. Dondequiera que hay yo, hay hábito, y, por consiguiente posibilidad ontológica de efectuar actos de memoración. Pero donde quiera que el ego está ausente, no puede haber ni hábito ni memoria<sup>80</sup>

Aclaremos algunos términos. Una teoría positiva de la pasividad será para Henry encontrar en la esencia de la experiencia de pasividad todas las condiciones que permitan la manifestación originaria de los modos pasivos de nuestra existencia, que se refiere a las afecciones, a la percepción y a la imaginación, y a la impresión, por ejemplo. Pero dirá que sin ellas no hay yo, sin yo no hay hábito y de ahí hay una imposibilidad ontológica de efectuar hábitos de memoración. Sin embargo esto no acierta a justificar

---

<sup>80</sup> FFC, 240.

totalmente la crítica de Henry a Biran, porque el esfuerzo, diferenciado para efecto de las sensaciones, ya sea en los modos pasivos o activos de mi existencia, no necesariamente exige que la unidad ontológica de mi corporalidad se resitúe a partir de la manifestación de mi experiencia de pasividad. Como bien ha dicho el mismo Henry, hay unidad en la manifestación al interior de la experiencia interna trascendental, de ahí que las distinciones que hago de mi corporalidad en su manifestación y en la manifestación del mundo, según mi movimiento y el continuo resistente, no contravienen el carácter transparente de la manifestación misma, tampoco establecen un dualismo al interior de la corporalidad, simplemente son constituciones explicitadas por una ontología de la subjetividad y por una fenomenología trascendental en mi experiencia trascendental.

De aquí vendrá un punto que ya anuncia la pretensión de Henry por radicalizar más esa inmanencia del aparecer de la corporalidad, al decir que “la reminiscencia modal se funda en realidad sobre la reminiscencia personal o, más bien, coincide con ella”<sup>81</sup>. Esto querrá decir que todo en Henry apunta a una abstención extrema de la corporalidad y de sus rendimientos en el análisis, porque ahora en realidad la memoria se trata sólo de mi memoria corporal en la que ya está dado todo en mi movimiento.

---

<sup>81</sup> FFC, 124.

Si bien es así en mi experiencia interna trascendental no necesariamente ha de serlo en los rendimientos trascendentales que de ello devengan. Es decir, aquí definitivamente se ofrece, según Henry, el punto de unidad del ego respecto a la manifestación de las sensaciones en la inmediatez de la experiencia interna trascendental, pero sobre todo por la permanencia del ego que se ofrece. Ahora, como todas las posibilidades del ego ya están dadas en esa manifestación primera como corporalidad, Henry dará un paso más, que veremos más adelante, una vez situada la categoría de sustancia en la inmanencia misma de la corporalidad y deviniendo ésta como segunda en el continuo resistente al ser deducida de este. Antes de dar el paso en mención veamos cómo se refiere Henry a la sustancia, en medio de la crítica a un Biran, que a decir del mismo Henry ha ido hasta la *interpretación de la verdad originaria como existencia*:

No resulta fácil, dicho lo anterior, comprender la deducción que Maine de Biran ofrece de las categorías de sustancia y necesidad, pues les asigna un fundamento que ya no es el ser originario del ego subjetivo, sino el ser trascendente, más aún, el fundamento de todo ser trascendente en general. En efecto, la idea de sustancia parece en un primer momento deducida de un modo concreto de la existencia del ego, a saber, el esfuerzo, y su origen es, pues, el mismo que el de la idea de fuerza. Pero se advierte de que el origen de la idea de sustancia es "mixto", que puede hallarse también no ya en el esfuerzo, sino en el término que resiste al esfuerzo, y se muestra cada vez con mayor claridad que la idea de sustancia no se deduce de la unidad del ego, sino de ese "sustrato" que es el "el continuo resistente"...Sustancia y cogito

más bien se oponen del mismo modo que se oponen el ser del mundo y el ser del ego. El origen de la idea de sustancia es la alteridad del mundo, o mejor dicho el fundamento de tal alteridad, el término resistente sobre el que se apoya todo lo que habitará el mundo.<sup>82</sup>

Esta larga cita no tiene desperdicio. Henry está hablando de la aproximación de Biran a la sustancia; y cuando habla de ella, como idea, en realidad se trata de una categoría, de una facultad. De ahí que el carácter “mixto” –que luego objetará Henry– le es dado a la sustancia tanto por la manifestación del movimiento en mi experiencia interna trascendental, como por la manifestación del término trascendente ya al interior de la experiencia trascendental. Biran no le dará a la sustancia el carácter exclusivo, ni primero, ni inmanente en la manifestación inmediata de la sustancia en el continuo resistente, como es el caso de Henry, quien luego radicalizará la reducción en FFC hasta una manifestación originaria de una experiencia originaria denominada *pasividad*, según la manifestación de la manifestación en la experiencia interna trascendental. La base de esta pasividad son las síntesis pasivas que rinde al interior de sí dicha experiencia pasiva, y que tendrá su expresión primera, en una reducción extrema de las sensaciones, en la *auto-afección*.

Según la cita en mención, ya Henry venía objetando a Biran que no hubiese presentado la sustancia en la manifestación

---

<sup>82</sup> FFC, 64-65.

inmediata e inmanente, en el rendimiento primero del movimiento originario, en la experiencia interna trascendental, pues se trataría, en el caso de Biran, de una sustancia derivada de la manifestación del continuo resistente en mi acción. Esta claro que para Biran la categoría de sustancia está dotada de realidad, en todo el sentido de la palabra, dada en la parte más externa del continuo resistente, en la que se manifiesta mundo. Esto contrasta con la mayoría de las categorías, como la de causalidad por ejemplo, que se manifiestan en los rendimientos primeros, dadas directamente del entramado inmediato del movimiento, en la acción del movimiento subjetivo y en las sensaciones que devienen en la inmediatez del movimiento, en la manifestación del resistente, como certeza continua de que estoy dando mundo, rindiendo mundo.

Ya de antemano hemos visto que la tarea de Henry es propuesta como una afirmación de la unidad ontológica al interior de la subjetividad, como corporalidad. A su vez habla de una diferencia ontológica, en la relación corporalidad y mundo que se nutre de la experiencia interna trascendental en toda su radicalidad. Henry dirá que el empirismo tiene posibilidades siempre y cuando esté siempre dado desde la manifestación originaria de la subjetividad, pues en realidad así tiende más a una ontología de la subjetividad que a términos de la corporalidad como exterioridad, o como trascendentes "x". Sin embargo, en la apuesta por afianzar esa corporalidad y la unidad originaria de las sensaciones, sobre todo las que aparecen

según el sentido interno, como la percepción, la imaginación, la impresión, Henry empieza a objetar a Biran las descripciones que tienden más al orden fisiológico. Por aquí va el comienzo de ese pasado por Henry, advertido líneas atrás, pues considera que Biran está más inclinado a exponer sensaciones con un correlato en el cuerpo orgánico que a detenerse en aquellas que parecen diluirse en una cierta oscuridad en mi corporalidad. A estas sensaciones ausentes de acción Henry las llama, inicialmente, pasivas.

De este tipo de Erlebnisse Henry pasará a profundizar la aperccepción inmediata para, una vez allí, en la experiencia originaria de la pasividad, afirmar la manifestación de las síntesis intencionales pasivas de todas las sensaciones, donde a su vez coincidirá con el carácter unitario de la memoria corporal, que ya no es modal y personal, sino que en realidad, en cuanto memoria corporal, es un hábito manifiesto en la permanencia de las síntesis pasivas. Estas síntesis siempre se dan en mi experiencia de la pasividad, inmediatas a la experiencia interna trascendental, y su situación en mi subjetividad es de hábito permanente. Esto se debe a que siempre me manifiesto como corporalidad y porque según mi memoria corporal, en el ámbito originario de la pasividad, mi autoafección es un hábito primero en los rendimientos de mi corporalidad. Ya se anticipaban estos términos cuando Henry se refería al cuerpo como experiencia trascendente en el capítulo dedicado al movimiento y el sentir:

## II. LA CARNE

Ahora bien, el conocimiento del mundo por el cuerpo y el conocimiento originario del cuerpo por sí mismo no son dos conocimientos diferentes, dado que el segundo es la sustancia misma del primero. La experiencia trascendente es, en sí misma, una experiencia interna trascendental; la experiencia originaria es una experiencia en la que nos son presentes el ser del mundo y el ser del cuerpo, aunque el modo en que efectúa esta presencia sea radicalmente diferente en cada caso: el cuerpo, en la inmanencia absoluta de la subjetividad; el mundo, en el elemento del ser trascendente<sup>83</sup>

Según dice Henry, el conocimiento originario del cuerpo por sí mismo es la sustancia del conocimiento del mundo por el cuerpo. Es decir, según mi experiencia interna trascendental se da la afirmación de la manifestación primera de mi corporalidad, y en este despliegue del movimiento que le es inmanente mi corporalidad rinde mundo. En ese sentido entendemos las posibilidades de la experiencia trascendental. Hasta aquí no hay nada nuevo. El asunto es que, y aquí señalamos el tan anunciado paso, ya Henry *está proponiendo la categoría de sustancia para referirse a los rendimientos más inmediatos del movimiento*, y hallándola como la "intencionalidad más profunda de la vida del ego, y por consiguiente, una intencionalidad que reaparece en todas las demás determinaciones de la subjetividad trascendental"<sup>84</sup>, en lo que atañe a la manifestación del mundo.

---

<sup>83</sup> FFC, 140 (el subrayado es mío).

<sup>84</sup> FFC, 113.

De ahí se sigue que la categoría sustancia, aquí, está incluso en condición más anterior que las demás categorías en su manifestación, es decir más del lado de los rendimientos inmediatos de la manifestación del movimiento. Esta sustancia Henry la quiere sustraer a todo idealismo, pero al parecer ahora está más que desprovista para dicha tarea, porque su situación se acerca más a la sustancia de un idealismo desprovisto de mundo que al término resistente, en la manifestación del mundo. También hay que decir que Henry seguidamente explicará las sensaciones táctiles y se referirá a los objetos. De estos dirá que no son representados a partir de mi sensación sino que son vividos. De esto último no cabe duda, pero esto no necesariamente soporta por qué la facultad *sustancia* se manifiesta como constituyente en el movimiento y no a partir de la manifestación del término trascendente, como en este último sentido ya lo había hecho Henry a partir de la valoración crítica de la resistencia respecto a Biran y la consecuente explicación del continuo resistente.

Si bien inicialmente la sustancia se comprende desde la unidad corporal, y en esa medida se puede considerar al interior mi movimiento que da mundo, ello no significa que en cuanto facultad, o categoría, dicha sustancia no me sea también manifiesta como sustancia de mundo, es decir, manifestándose en la resistencia como mundo. Esto significa que no sólo yo doy la manifestación del mundo, sino que la *alteridad del mundo* será sustancia manifiesta de

sí como mundo, aunque no originariamente en el cómo y el sentido de su manifestación, es decir, como base primera de la verdad originaria de la existencia en su manifestación.

De ahí que la sustancia aparecería, mejor, atada al mundo en la resistencia continua por la que se manifiesta como mundo en la parte más extrema de mi movimiento corporal-subjetivo en cuanto alteridad *de algo que no yo* –algo que una y otra vez determino en su inmediatez con mi unidad corporal, a través de mis síntesis pasivas, y en su manifestación por mi resistente–. Digamos que a esta alteridad del mundo me he habituado en su resistencia manifiesta, y no, de otra manera, según un ek-stasis originario del mundo-ente, o de su carácter originario como mundo trascendente, o como trascendente x.

Si la sustancia está en condición de decir desde nosotros mismos según el movimiento, se debe a que es ingrediente constitutivo de la inmediatez de la manifestación del mundo, en el resistente continuo. Esto último es así incluso contando con que el movimiento por el que inicialmente asisto a la resistencia continua partió de mí en el método y en la experiencia interna trascendental. La permanencia de la sustancia en la resistencia no sólo se da por el presente vivo de la manifestación y de mi memoria corporal, sostenida en el hábito dando mundo, sino también porque en la facultad sustancia se me revela la condición de mundo como mundo sustancial y no sólo como mi mundo –que según veíamos también

lo es–.

Así entonces, cualquier mínimo intento de exclusión de esta doble condición de la sustancia, ya sea remitiendo su situación originaria como *sólo ser del mundo por sí o*, en la otra dirección, llevada casi exclusivamente como *intencionalidad más profunda del movimiento*, al interior del movimiento subjetivo en el ámbito de la pasividad originaria, implicaría dar un alcance a dicha facultad (sustancia) que su propia manifestación en ningún sentido indica. De ser así, en el caso de esta otra dirección, cabe respecto a la corporalidad una posible abstención que la llegue a asimilar como *Vida*, efectuándose asimismo una sustancialización en el movimiento, más aun si ya contábamos con que la manifestación originaria de la corporalidad no es constituida ni constituyente.

Así se entiende que las experiencias originarias de gozo, por ejemplo, exijan de mí en mi auto-afección un ámbito propio o paralelo respecto a la corporalidad, y a su vez casi anterior a la manifestación misma, remitiendo entonces a una *pasividad originaria* que ya estaría desprovista de cualquier posible expresión de síntesis pasivas, según mi subjetividad-corporalidad en mi vivir mundo y decir mundo. Esta pasividad estará así anteriormente subsumida por el poder vital del *pathos de la Vida* –no de mi vida finita finitizándose– que en cuanto *Vida* da toda manifestación en su inmediatez. En esta nueva situación de la pasividad, subsumida por la *Vida*, se exige al *sí mismo* una casi segura identificación de dicha

la pasividad con el propio hábito corporal. De este modo nos encontramos con una dificultad significativa, pues es precisamente por mi hábito que asisto a cualquier despliegue de síntesis pasivas por las que digo mundo, y como se puede ver ahora me hallo desprovisto de decir alguno según la resistencia continua en la manifestación del mundo. Todo mundo posible está ausente si una pasividad subsumida en la Vida ha sido identificada con mi hábito corporal.

Como ya anunciábamos, se filtrara así una cierta sustancialización de mi vida finita. Según estos términos nos planteamos si cabía que, como bien parece sugerir Henry, la auto-afección respecto a la inmediatez de sus posibles rendimientos corporales-subjetivos –dados como mi vida finita–, deba encontrar un asidero sustancial coherente con su condición de afección-vital en un salto, a nuestro parecer apresurado, al campo de absoluto de mi vida, donde la auto-afección y mi vida finita serán requeridas en el método y luego dadas como manifestación, en una especie de sustancialización radical en la Vida absoluta.

En esta última instancia, en la que se contraería toda manifestación al Sí mismo, parecería haber una suerte de dilución de las posibilidades de los rendimientos corporales y fenomenológicos. Todo esto a riesgo de no responder a las vías de manifestación más importantes, tan juiciosamente abiertas por Michel Henry a partir de Maine de Biran.

### 3. LOGOS DE MI CARNE VIVA

#### 3.1. Aproximación

En las obras de Michel Henry encontramos una variedad importante de asuntos que desde la filosofía y la fenomenología son abordados de una manera decidida. En ese sentido podrían señalarse por ejemplo los estudios que apuntan a la estética, a la política, o a la teología. Pero está claro que en el fondo de todos sus desarrollos subyace lo que García-Baró, en su ensayo preliminar a la traducción española de *Phénoménologie matérielle*<sup>85</sup>, ha denominado en Henry “su teoría de la verdad”.

Es decir, buena parte de las múltiples tesis de Henry tienen su andamiaje en textos como los de *L'essence de la manifestation*<sup>86</sup>, y *FFC*, sus dos tomos del *Marx*<sup>87</sup>, *Fenomenología material*, y en la obra que trataremos a continuación: *Encarnación. Una filosofía de la carne*, cuya publicación trae consigo aclaraciones de Michel Henry a algunas críticas que le hicieron a su obra *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris: PUF, 1990. (Trad. *Fenomenología material; Ensayo preliminar* de Miguel García Baró, Madrid : Ediciones Encuentro, 2009). En adelante reseñaremos la versión castellana con la abreviatura “FM”.

<sup>86</sup> Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 2 volumes, Paris: PUF, 1963. (Trad. *La esencia de la manifestación*, Salamanca: Sígueme, 2015).

<sup>87</sup> Michel Henry, *Marx*. Tome I: *Une Philosophie de la réalité*, Tome II : *Une Philosophie de l'économie*, Paris: Galliniard, 1976.

<sup>88</sup> Michel Henry. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris: Seuil,

De ahí que las dos apuestas filosóficas presentes en el Henry de *Encarnación* sean explícitas: abordar el cómo de la manifestación –origen del conocimiento– y en segundo término, a través de la carne, exponer la situación teológica originaria de dicha manifestación. Aquí nos detendremos en el primero, en el cómo de la manifestación, o aparecer, pensando al interior de ésta el lenguaje. Al final de la introducción de *Encarnación* dirá Henry que su análisis irá así:

1. La inversión de la fenomenología.
2. La fenomenología de la carne.
3. La fenomenología de la Encarnación: la salvación en sentido cristiano.<sup>89</sup>

Ciertamente Michel Henry en *Encarnación* no se propone como tema central un desarrollo minucioso sobre la relación vida-lenguaje. Aún así es un asunto que explícitamente Henry considera de particular importancia, esto se ve desde sus primeras páginas al ubicar la situación problemática del lenguaje en el marco de lo que él llama “La paradoja del mundo como poder de desrealización”<sup>90</sup>, hasta las últimas páginas donde, una vez expuestas sus tesis centrales y al notificar la primacía de la Vida, dice que “...la cuestión del lenguaje resultó totalmente renovada cuando el basamento fenomenológico del aparecer del mundo, que se le asigna desde

---

1996 (Trad. *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 2001).

<sup>89</sup> E, 31.

<sup>90</sup> E, 62.

Grecia, dejó su puesto al *Logos de la Vida*<sup>91</sup>. De la primera cita que señalo acerca de la paradoja del mundo a la segunda sobre el lenguaje hay muchas precisiones, revisiones, sugerencias y giros filosóficos, tanto de tesis fundamentales ya vistas por él mismo *La Esencia de la manifestación*, como ahora de otro modo sobre el Maine de Biran en *Fenomenología y filosofía del cuerpo*.

Nos detendremos particularmente en los puntos 1 y 2, de los tres señalados anteriormente en el programa de *Encarnación*, referidos más al asunto del conocimiento y de la carne; conciente de que el punto 3, sobre el sentido cristiano, requeriría precisiones que nos distraerían del aprovechamiento que propongo respecto algunas tesis centrales de Henry para estudiar el lenguaje, siendo esto último lo que nos ocupa. Más aún, la apuesta que hago por 1 y 2 se debe a que es allí donde encuentro más bases fenomenológicas que ofrecen no sólo la aproximación de un modo primero al lenguaje, sino incluso la posibilidad de proponer algunas alternativas, a la manifestación del lenguaje como Logos de la Vida, según la relación logos-vida.

Así el mismo Henry advierte estos dos aspectos de la investigación. Los menciona en el contexto de sus explicaciones sobre de la inversión del principio de conocimiento de “Tanto aparecer, tanto ser”, dirá:

---

<sup>91</sup> E, 309.

El lenguaje no es sólo uno de los temas recurrentes del pensamiento del siglo XX; tiene una importancia decisiva en nuestra investigación. Lo encontraremos en varios momentos, y allí donde menos se lo espera: a propósito del cuerpo y de la carne -y más aún de la Encarnación-. ¿Puede olvidarse que, en el cristianismo, el lenguaje es el hecho del Verbo y que el Verbo es una palabra?

Otra razón por la que la cuestión del lenguaje se convierte en decisiva a nuestros ojos es que dicha cuestión ha recibido una aclaración completamente nueva por parte de la fenomenología. Desde ese momento el lenguaje no puede ser patrimonio exclusivo de la "filosofía del lenguaje", ni tampoco de disciplinas diversas y cada vez más numerosas que, directa o indirectamente, hacen de él su objeto de reflexión, como la lingüística, la crítica literaria, el psicoanálisis, etc. (pero, se podría igualmente citar la totalidad de las ciencias humanas)<sup>92</sup>

Es a partir de esta "otra razón", de esta aclaración del lenguaje, "completamente nueva por parte de la fenomenología", donde centro la atención en este apartado, mencionando luego algunas consideraciones propias. Así advertidos, propongo entonces una aproximación a la relación vida-lenguaje desde *Encarnación. Una filosofía de la carne*, de Michel Henry, a través de cinco puntos temáticos: la fenomenicidad, la consideración de tanto aparecer tanto ser, logos, afección y carne, carne y vida y logos de la carne.

---

<sup>92</sup> E, 58.

### 3.2. La fenomenicidad

El aporte filosófico de Michel Henry se irá dando en la revisión del ejercicio fenomenológico desde Grecia hasta nuestros días. Para ello en *Encarnación* considera particularmente lo que él llama el poder de desrealización del mundo<sup>93</sup>, tan presente en Heidegger y de quien afirmará que dio la primacía del aparecer al mundo, en clave de ente o ser, dotando a este de un poder que en realidad no contiene, ni lleva a cabo, ni puede hacer posible el conocimiento.

Para comprender mejor esto, detengámonos en algunos términos que el mismo Henry irá desarrollando. Cuando hablamos inicialmente de fenomenología en la primera mitad del siglo XX normalmente la asociamos directamente con un método filosófico, es decir con un modo de hacer filosofía, de plantearse el asunto del conocimiento. Es decir, se tratará de un esfuerzo filosófico según el cual propongo la posibilidad de un conocimiento del mundo, de todo lo que se nos manifiesta en nuestra vida, en nuestra subjetividad en nuestra relación con el mundo y consigo mismos, en definitiva un conocimiento de los fenómenos, de ahí que se hable de fenomeno-logía. La tarea es concebida por Husserl como un “ir a las cosas mismas” porque sólo viéndolas, en su aparecer (en su manifestación, en su mostrarse) a nuestra *conciencia*<sup>94</sup>, es que

---

<sup>93</sup> E, 62.

<sup>94</sup> *Conciencia* según la comprensión moderna ya presente en Kant, por ejemplo.

podemos conocerlas. Esto contrasta con *la imposibilidad del conocimiento de las cosas en sí mismas* que el mismo Husserl le objetó a Kant, en lo que se refiere a la relación noumeno y fenómeno, donde no podemos, en sentido propio, conocer los fenómenos.

En el caso de Husserl este ir a las cosas mismas será comprendido en el ámbito trascendental<sup>95</sup>. Este *¡(ir) A las cosas mismas!* Consiste en poder llevar a ideas la comprensión que nos permite hablar sobre los fenómenos mismos, partiendo de nuestra experiencia de mundo. Dichos análisis fenomenológicos a partir del acto intencional y de la epojé (reducción, eliminación) de mundo, en ningún sentido agotan los fenómenos; al contrario, este *ir a las cosas requiere asistir a su manifestación*, y proponerme su estudio según el complejo de su manifestación, esto será el carácter trascendental de la fenomenología, y su posibilidad filosófica infinita a partir de Husserl.

Por otra parte dirá Henry en su crítica a Heidegger que la fenomenología sería, en este último, una concreción del ejercicio filosófico que viene desde la antigua Grecia en la línea del fenómeno (*phainómenon*) comprendido como lo que se muestra, lo que aparece. Sin embargo de lo que realmente se ha de ocupar la fenomenología, en relación al fenómeno, es del acto de aparecer, de

---

<sup>95</sup> *Trascendental* no ha de confundirse con trascendente, ni con el más allá de algo propuesto como anterior a la manifestación de los fenómenos, tampoco con alguna causa supratemporal o cosa parecida.

manifestación del fenómeno(*phainesthai*)<sup>96</sup>. Se trata entonces no de preguntar acerca de *qué* se manifiesta sino de *cómo* se manifiesta. Hasta aquí podríamos decir que Henry va con Husserl en su apuesta fenomenológica principal. Sin embargo, vamos un peldaño más, la apuesta Henry está en radicalizar la fenomenología al proponer el carácter anterior de ese aparecer, o manifestación, del fenómeno según su condición de "objeto en el cómo", pues dicho ejercicio fenomenológico radical consiste en preguntarse por *cómo aparece el cómo del aparecer*.

Por ejemplo, cuando afirmo el aparecer del "fenómeno mundo" (si cabe decir tal cosa) me pregunto por cómo puede aparecer este como mundo, a lo cual puedo responder diciendo que a partir de la percepción por ejemplo, pero a su vez me pregunto cómo aparece o se manifiesta desde mí ese "fenómeno percepción", y claramente no se trata de un juego intelectual al infinito en la pregunta, sino del estudio de cada fenómeno y su situación de manifestación; aún así en nuestro caso Henry apuesta por ceñirse a la tarea misma de la fenomenología, es decir al preguntarse por el cómo originario de donde todo deviene visible y manifiesto. Esto último confirma en *Encarnación* aquello, de lo que da cuenta en su primeras obras, de la propia *apercepción inmediata*, tomada de Descartes y Maine de Biran, denominada luego por Henry:

---

<sup>96</sup> E, 61.

*experiencia interna trascendental*, en la que doy toda manifestación desde mi vida. En definitiva se trata de abordar el *Cómo originario* de toda manifestación, de ver cómo se muestra originariamente lo que se muestra, haciendo posible el aparecer de todo fenómeno.

Esto último, se distingue de la comprensión de Heidegger en lo relativo al aparecer (manifestación) del mundo, asiento de la verdad originaria, aparecer primero del “fenómeno aparecer”; lo cual a decir de Henry no es ser, como se pretende, sino nada (esto en términos fenómeno originario). Esto significará que en Heidegger los fenómenos se muestran como cosas que en cuanto mundo aparecen o se nos ocultan en nuestro acto de conocimiento. De ahí que buena parte del estudio del conocimiento ha consistido en afirmar el origen de la manifestación a partir del mundo, de las cosas, en clave de ser y de entes, según el aparecer del fenómeno en el mundo, o su ocultamiento a nuestra mirada. La confianza del conocimiento y su posible certeza, en este caso, se deberá entonces al objeto, al ek-stasis, tan recurrente en los análisis críticos de Henry sobre Heidegger.

### **3.3. Tanto aparecer, tanto ser**

A esta altura, Henry ya ha propuesto una revisión de la fenomenología misma y del ejercicio filosófico. Respecto a Husserl valora su ejercicio fenomenológico según esa apuesta por conocerlo todo según la manifestación de todo, según su aparecer, partiendo

de la intencionalidad y de la evidencia de cada manifestación; sin embargo Henry objetará que muy buena parte de su fenomenología no se detiene en el asunto capital, que el mismo Husserl advirtió, según una radicalización del cómo aparece el fenómeno en cuanto *phainesthai*. Según veíamos más que averiguar qué funda el aparecer o la manifestación del mundo, la tarea es *ver* lo originario de mi *ver* (*videor*)<sup>97</sup>, tanto de mí mismo como de todo. Se trata de la inmanencia más radical que quepa, sin distancia fenomenológica, por eso cabe hablar de *fenomenicidad*. Es irrenunciable entonces en *Encarnación* mantener en vilo la pregunta por lo más originario y primero, es decir preguntarse: ¿Cómo, literalmente, aparece lo que aparece? ¿cómo se da la manifestación primera y originaria del conocimiento y de toda manifestación del mundo? dicho con el título de su tesis doctoral: ¿Cuál es la *Esencia de la manifestación*?

Con este trasfondo Henry hace una crítica al *ser* que propiamente y por sí no es nada. Dirá que cabe más bien una inversión de la fórmula "tanto ser, tanto aparecer" por la fórmula "tanto aparecer tanto ser". Así respecto a la primera, por ejemplo, cuando digo "esa silla es" no se trata de que esta sea porque dé a sí misma su ser, sino que en realidad ella es deudora en su manifestación como silla, pues no debe a sí misma su condición de aparecer, de manifestarse como silla; ahora, Henry va más lejos,

---

<sup>97</sup> Para ver mejor este asunto a partir de la relación *videor-videre* se puede revisar el *Ensayo preliminar* de Miguel García Baró en GP.

pues no se trata sólo de que yo afirme la "*cosa*" *silla* en cuanto un objeto, ek-stático, fuera de mí, como la cosa puesta dando así su manifestación o su aparecer como silla. Esto último nos sugeriría, por ejemplo, la posibilidad de volver al fenómeno para decir de él, sin embargo de ese modo no tengo en sentido alguno la realidad de silla sino más bien mi idea de ella, un presentación segunda de la misma, o una representación, pero no el aparecer o manifestación de la silla.

La inversión de la fórmula propone: "tanto aparecer, tanto ser". La realidad silla sólo es tal en la inmediatez de su manifestación, es decir, en el presente mismo de la manifestación como silla. Aquí cabe precisar que al decir *presente* me refiero a mi presente, a mi ahora, pues precisamente una buena parte de las distinciones de *Encarnación* para proponer esta inversión se concentra en el estudio del tiempo. Henry hará una crítica en Heidegger a la situación de afuera en la que se sitúa el tiempo en ese ek-stasis del mundo, pues no da de sí la manifestación, y es situado según la nada de las cosas en su aparente mostrar originario. También hará una revisión de las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*<sup>98</sup> –*Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*<sup>99</sup>– de Husserl, en lo

---

<sup>98</sup> Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrsg. von Martin Heidegger, Halle: Niemeyer, 1928. En adelante con la abreviatura "VPIZ".

<sup>99</sup> Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002. En adelante con la abreviatura "L".

que atañe a las retenciones y protenciones por ejemplo, de donde partirá para afirmar la inmanencia radical de la manifestación, donde ya no hemos de remitirnos a la pasividad originaria contando con síntesis pasivas para decir originariamente de la manifestación. Aquí vendrá a su vez una revisión crítica en Husserl afirmando la insuficiencia del carácter impresivo y originario de la conciencia interna, de la percepción y de la impresión misma, respecto a lo cual más bien ha de afirmarse: la no-distancia fenomenológica radical de toda manifestación en el *presente vivo*.

Este presente vivo tendrá su condición de *vivo* según mi condición de viviente, es decir de mi realidad viviendo silla, y en ese sentido la silla es ahora silla, yo doy su manifestación como silla, y continuamente doy toda manifestación como un flujo permanente de mi vida, la silla siempre es algo u otra cosa dado en mi *presente vivo*, en cuanto viviente que vivo ahora en una situación inmediata de sentado en esta silla, o como una idea de silla, o según un ejemplo con una silla para explicar la manifestación en Henry, etc. Aunque, insisto, el asunto de interés para Henry consiste especialmente en ver el *cómo aparece lo que aparece*, cómo aparece o se manifiesta silla, mundo, yo y todo. Para eso hay un recorrido paralelo con el que responde a ello, a través de sus obras, partiendo del "yo soy" cartesiano, pasando por el "yo puedo" de Maine de Biran, la conciencia, el tiempo, la percepción, y la impresión en Husserl, y situando, en clave de finitud, la auto-afección, el pathos

(pasión), la carne, la vida y dando el difícil paso a la Vida absoluta. Para volver sobre esta explicación que atañe a la manifestación de la manifestación, *fenomenicidad*, como dadora de la manifestación de mundo, Michel Henry recurrirá a través de *Encarnación* a un poema de del austriaco Georg Trakl<sup>100</sup>(1887-1914), y de ahí sitúa el papel del lenguaje como revelador de este problema de la manifestación y el ser. Adentrémonos un poco más en este asunto de la fenomenicidad de la mano del lenguaje.

### 3.4. Logos

En la acepción inicial de fenomeno-logía, expuesta críticamente por Henry, *logos* indica inicialmente el método, es decir el método (*logos*) por el cual digo del fenómeno (*phainómenon*). En el logos digo de lo que se muestra, del fenómeno. Ahora, recordemos que la tarea fenomenológica según las aclaraciones de nuestro autor, se funda en el cómo de la manifestación del *phainesthai* (acto de aparecer). En ese sentido también asistimos a una revisión de logos como método, este tendrá una doble nueva situación: revelador de dicha indigencia originaria del mundo, de la que el lenguaje mismo se hace portador, no por ser logos sino por el decir del mundo al que se da, y la otra situación, en la revisión de Henry, donde logos tiende a identificarse con los requerimientos de fenomenicidad según la manifestación originaria. Veamos un poco

---

<sup>100</sup> E, 61, 201.

más en detalle este primer sentido, dejando para la última parte de estos análisis un mayor aprovechamiento del segundo, una vez hallamos pasado por la auto-afección y la carne.

En el primer sentido, *logos* deviene en lenguaje diciendo de mundo. Si tenemos los fenómenos como punto de partida diciendo de sí mismos, al considerar que ellos deben a sí su manifestación originaria como fenómenos, tendremos ese ek-stasis del mundo, ya mencionado. Ahora, a esto llega Henry en *Encarnación* por tres vías: una que va de la insuficiencia de fenomenicidad en medio del preguntarse en el cómo al infinito sin soporte de las intelecciones; una segunda que consiste en ir de la manifestación originaria en la apercepción inmediata hacia la manifestación de todo, a través de la carne; y una tercera vía que ahora mencionamos donde se detiene en la labor que hace del lenguaje como revelador de esa situación de imposibilidad de manifestación originaria del mundo.

Así por ejemplo cuando digo: “el perro me muerde”, la manifestación fenoménica “del perro mordiendo” no se está dando por el lenguaje, pues en ese sentido el lenguaje señala que la manifestación se da en el perro y en la mordedura que está acometiendo ahora al morderme, pero a su vez cuando vuelvo sobre la afirmación de “perro mordiendo” a partir del fenómeno “perro mordiendo” veo que el origen de la afirmación de “perro mordiendo” no contiene la situación de “perro mordiendo”, aunque aparentemente sí deba su afirmación a la descripción del hecho de

modo segundo; pero más aún cuando hablo de ello a mis amigos, de “un perro que me mordió”, mi decir contiene menos aún al perro que me estaba mordiendo, sus dientes rabiosos o juguetones, tampoco está el perro, ni el ahora de su estar mordiéndome.

La actitud natural de decir por el lenguaje acerca de lo que vemos, del afuera, de lo que está ahí y pasa, puede llevar al equívoco de identificar aquello que decimos que pasa, con nuestra condición de *ver el cómo primero de la manifestación de lo que pasa*: del perro mordiéndome, por ejemplo. Yo puedo “decir” que el perro me está mordiendo porque “no me conoce y yo le he provocado imitando su gruñido”, eso sería una descripción segunda que hago de lo que veo o me parece del fenómeno, pero ello no contiene la explicación de por qué yo puedo decir “este perro me está mordiendo”. “Perro mordiéndome” –mundo– no da de sí la experiencia de mundo, ni si quiera se da a sí en cuanto “realidad de perro mordiendo”. Es en ese sentido que el lenguaje se presenta como un revelador de dicha imposibilidad de fenomenicidad del mundo.

En ese sentido el lenguaje que dice del mundo es, a su vez, con el mundo presentado, revelador de la imposibilidad originaria de dicho ek-stasis del mundo. Es decir, que yo diga “el perro me está mordiendo”, y en ello yo pretenda contener *el cómo* originario de la manifestación del “fenómeno perro mordiendo” no es posible, porque el origen de la manifestación del complejo del fenómeno

mundo no depende de causas puestas sino de la manifestación que manifiesta el fenómeno, y esta es dada por mí en tanto que “ahora un perro me muerde”, diciéndolo o no, o siendo mudo, o sin experiencia previa de un perro mordiendo.

Tanto la “la realidad de perro mordiéndome” ahora, como la idea que me haga de ello, o la representación en una escena tal, o incluso lo mismo pero inmerso en un sueño, son manifestaciones de mi vida dadas por mí en la inmediatez de mi presente vivo, incluso también las ideas, presentaciones, o representaciones son dadas de mí, quien siente y vive ahora. Como vemos esto no se refiere sólo a lo que pueda llamar mundo externo como afuera, sino a todo lo que sea mundo y mi vida, no como “algo” sentido por mí, viniendo a mí, sino, insisto, como manifestación dada por mi afección en cada ahora como fenómeno, que como veremos, tendrá su condición originaria en clave de inmanencia radical de mi vida sentida, vivida desde mí, sin distancia fenomenológica y en permanente condición de auto-afectada, dada en mi carne, según la condición de *pathos* (pasión) de mi vida.

### **3.5. Afección y carne**

En el conocimiento natural normalmente se asocia a afección con una consecuencia en mí de algo que me ha llevado a reconocerme afectado, queriendo decir que las cosas me afectan, el mundo me afecta, no sólo respecto a mis afecciones en cuanto

sentimientos sino según el conjunto de mi vida a cada momento. Se trata entonces de un venir trascendental de todo a mi vida subjetiva, reconociendo en ello mis afecciones.

Como hemos visto Henry, en su ejercicio crítico del mundo, va primero con una crítica a posturas que pretenden fundar la manifestación en el afuera del mundo, luego hace algunas valoraciones del mundo, mi mundo, en cuanto *trascendental* –casi inmediato y dado en su manifestación anunciando el carácter anticipador de mi manifestación como subjetividad–, de ahí Henry va a “mi propia subjetividad” asociando a ella toda manifestación primera, incluyendo las revisiones ya señaladas.

Sin embargo este viaje que parece ir de afuera hacia adentro, usando la terminología de Maine Biran<sup>101</sup>, aunque en realidad tiene como horizonte establecer, más bien, poner a la vista según el sentido contrario en toda su radicalidad: ir como de adentro hacia afuera, incluso casi arriesgando que ese afuera, mundo, no llegue a tal. No se parte de la manifestación del de dicho mundo, sino de “yo”, de “mí”, porque de otro modo no se entendería cómo “mí mismo y mundo” pueden ser tales. Así nos encontramos en *Encarnación* a un Henry que por una parte va como desgajando toda

---

<sup>101</sup> Maine de Biran partía en sus distinciones sobre el conocimiento en la relación hombre-mundo de afirmar dos ámbitos respecto a la subjetividad: un *afuera* que refería a lo trascendente, y un *adentro* que se a lo inmanente. Aunque como se puede ver en los expuesto hasta ahora, este lenguaje ha sido reconvertido según los usos de la fenomenología del último siglo, cosa que es particularmente evidente en FFC.

manifestación para favorecer *el ver* central de toda manifestación, antepenúltimamente dada y dándose como "mi vida"; pero a su vez constatamos como ello no nos permite asistir a la manifestación de la mencionada esencia de la manifestación. A las posibles verdades en su carácter originario, contenidas en ese ejercicio de eliminación –como desgajar, decíamos– teórica, sólo se puede asistir en una tarea fenomenológica que, siguiendo con el lenguaje aún descriptivo de Biran, va de dentro hacia afuera.

En ese contexto en *Encarnación* también se busca sentar según mi subjetividad el propio dar subjetivo como auto-afección, en un viaje, en situación intermedia, del adentro inmanente e inmediato de la manifestación subjetiva a la manifestación de todo. Para esto Henry dedicará varias páginas a explicar la no-distancia fenomenológica de la auto-afección según la manifestación del *dolor* –con varias puntualizaciones acerca del sufrimiento–, en sentido análogo también afirmará el *gozo*, que en la exposición de Henry abre el telón de la auto-afección como *pathos* (pasión) de mi vida, aunque claramente no se trata sólo del gozo, sino se de la permanente relación dolor-gozo gozo-dolor en cuanto *pathos*.

Decíamos que inicialmente comprendemos la afección como algo que viene a nosotros, de ahí que algo nos afecta y se presenta como origen de nuestra afección, afirmando seguidamente nuestra condición de *afectados por*. Sin embargo, en la inversión de la manifestación que venimos presentando aquí, en realidad en mi

vida el dolor sentido, por ejemplo, digo de sí sólo y únicamente de modo primigenio en mi dolor vivido. Así cuando yo digo: “¡sufro!”, desde el momento mismo que ínfimamente empiezo a representármelo, o a pronunciarlo en cualquier lenguaje, este “decir de mi sufrir” (dotado por mí incluso con fuerza expresiva) ya no es en el sentido más primero y originario mi sufrimiento, sino que es segundo respecto al sufrimiento que vivo. De ahí que se trate más bien del sufrimiento en mi condición de auto-afectado, en la afección de sí y desde sí que soy yo: este yo sufriendo.

En este dentro de sí radical, inmanencia radical, nos hemos referido a *sí mismos* con los términos *yo* y *subjetividad*, es momento de un paso más. Al mencionar la experiencia interna trascendental<sup>102</sup> podemos decir ahora que consiste en esa experiencia según la cual me veo viéndome en mi *carne* como auto-afección que doy toda auto-afección de mí, y que abre mundo vivido. Tenemos entonces una *carne* que siente antes que un *yo*, o subjetividad, consecuencia de presentaciones segundas. La carne, mi carne, es el desarrollo más último de Henry en la afirmación de mi condición material en cuanto *yo*, subjetividad y corporalidad en ese apercibirme en vivo de mí mismo y en la cual mi vida da mundo. Para estudiar en *Encarnación* esto de la carne Henry va a volver, aunque de modo menos pormenorizado, a sus distinciones sobre el cuerpo, ya

---

<sup>102</sup> Recordemos que se trata inicialmente de la apercepción inmediata en Descartes y en Maine de Biran, posteriormente afirmada por Henry como experiencia interna trascendental.

cuidadosamente estudiadas en FFC, reiterando el carácter invisible de la carne, no significando esto una condición de idea o representación, tampoco se trata del cuerpo del que digo cuando me veo en el espejo a modo de partes de mí, o paralelo a una comprensión del mundo como extenso al modo cartesiano. La carne es dada por mi vida manifestándose como el ámbito de mí, donde a su vez doy todo el complejo de la manifestación de mí y de mi mundo vivido<sup>103</sup>.

### 3.6. Carne y vida

Mi carne sólo es comprensible según *mi vida*, esto se debe a que la carne es manifiesta en mi condición de viviente, siempre situado originariamente en mi inmanencia radical. Como veíamos, Henry presenta la carne como el ámbito propio por el que yo digo en mi auto-afección y desde la auto-afección. Ahora bien, mi carne en definitiva es un rendimiento continuo, inmediato e inmanente dado por mi vida. De ahí que esta última, mi vida, sea dada –inicialmente en Henry– por mi condición de *viviente* y no al contrario. Mi vida originariamente tiene ese carácter revelador en su auto-revelación. De mi vida y en ella soy manifiesto a sí mismo como viviente a cada instante en mi presente vivo, ya no se trataría de la apercepción inmediata por ejemplo, sino de ser luz de sí y

---

<sup>103</sup> También estaría comprendida la relación carne-mundo trascendental, a partir del continuo resistente en el que se pone de manifiesto el carácter del mundo como sustancia, que hemos expuesto en el primer capítulo.

## II. LA CARNE

desde sí dando la manifestación de todo. Es en esta auto-revelación de la vida que se manifiesta la carne como tal.

Sin embargo también veíamos como el método de presentación en *Encarnación* contaba con la *eliminación* fenomenológica que del sí mismo, en la apercepción inmediata, nos lleva a las afecciones, y en ellas a la auto-afección que nos abre a la carne como pasión; y en último término, esta pasión lo es de mi auto-afección siempre dada según el horizonte de la carne. El método que señalo da para abordar la manifestación primigenia como mi vida, abriendo a dos constataciones: la confirmación de que mi vida es punto de llegada en el método, según mi condición de auto-afectado primigeniamente en ella a través de mi carne; la otra constatación está en mi situación de viviente (inicialmente estudiado con los términos de subjetividad, yo, mí mismo y corporalidad) siempre manifiesta sólo en mi vivir en cuanto sí mismo de carne y en auto-afección continua, también como viviente que da mundo en la continua resistencia de éste, manifestando el mundo como sustancia devenida de mi carne.

Hay en Henry, cuando atreve el paso a mi vida (la vida) y a la Vida absoluta, una tendencia a considerar el carácter fundador y primigenio de la vida viniendo de sí y manifestando la carne. Pero si atendemos a lo que acabo de valorar de la vida, en el párrafo

anterior, vemos que si establezco la vida como *prius*<sup>104</sup> de toda manifestación, que en su auto-revelación da la carne y lo demás, no sólo se invierte el método del estudio sino de la manifestación y sus posibles verdades. Es decir se establece una distancia en el ejercicio fenomenológico que de ningún modo atiende a la manifestación en su darse de sí y de sus posibilidades, sino que aparece la vida como algo que de repente, y casi como idea, antecediendo a la carne y a la experiencia fenomenológica, y, por otra parte, prácticamente el lado más inmanente del ejercicio fenomenológico queda sujeto, en lo referido a la auto-afección por ejemplo, a una pasión de sí que se puede seguir fenomenológicamente en la experiencia interna trascendental. Aún así queda suspendida su determinación por la multiplicidad de experiencias inmediatas de la subjetividad. Se atisba también la avanzada de un epicureísmo pasado por la omisión de fenómenos fuertemente atados al despliegue y las exigencias permanentes e inmediatas de mi vida en las que, como veremos, está en juego *el cómo* de la relación de mi vida y el lenguaje, según vida-logos. Incluso se presenta como una exigencia en la manifestación contar con las síntesis pasivas y las condiciones intencionales a las que, en *Encarnación*, Michel Henry ha renunciado.

A partir de los itinerarios señalados en el estudio del cuerpo como carne y auto-afección, en los que se tiende a invertir el mismo método Henryniano que manifiesta inmediatamente el *pathos* de la

---

<sup>104</sup> Un antes de...

vida, del sí mismo, quedan algunas cuestiones que requieren una revisión más cuidadosa y detallada. En el centro mismo de la auto-afección, si damos por cierta su situación fenomenológica, se presentan requerimientos que parecen decir, por ejemplo: “no vayamos tan rápido a la identificación de toda la vida subjetiva (y de mi condición de auto-afectado) con una Vida absoluta, por ejemplo, anterior al tiempo, a todo acto intencional, al tiempo interno distendido, al no mal...”

Aunque no cabe duda alguna del genio de un Henry que nos trae de nuevo en *Encarnación* a planteamientos primeros de ese “Comienzo perdido”<sup>105</sup> del conocimiento, de la subjetividad, de la corporalidad y de la vida, cabe plantearse, en ese precioso umbral de la auto-afección abriendo al pathos de la vida como gozo y dolor los siguientes requerimientos vistos como posibilidades:

- Quizás en la manifestación de la auto-afección quepa un antes que no se auto-goza-duele en la inmediatez de la vida en su gozo y dolor, pues incluso la auto-afección dada originariamente es anticipada por otras experiencias, o manifestaciones subjetivas.

- Revisar en detalle el *dolor como sufrimiento* en la auto-afección, pena, en su particular relación con el mal. En cuyo caso el dolor se da como permanente inquietud según un posible mal cometido o a punto de ser acometido.

---

<sup>105</sup> Se puede ver en GP.

Advertidos de estos dos requerimientos, enunciemos ahora uno más, se trata del que nos estamos ocupando: las posibilidades de relación entre la vida, propuesta por Henry, con la manifestación del lenguaje que hemos tratado como *logos*. Este sentido, lo veremos a continuación dado por las relaciones *mi vida-logos* y *mi carne-logos*.

### 3.7. Logos de la carne

En el segundo sentido sobre el lenguaje, indicábamos que *logos* tiende a una identificación con las posibilidades de la inmediatez de la esencia de la manifestación en cuanto logos de mi vida. Cabe además tener aquí en consideración la posibilidad del lenguaje, anunciado en la manifestación originaria del logos, teniendo la estatura de la vida, y no al modo de Henry donde el lenguaje se enmarca en actos segundos de explicación a partir del poder de desrealización del mundo, y donde en su versión más fenoménica la Vida absoluta es el *prius* del Logos. Quizás se tenga que contar primero con la condición subjetiva propia, la manifestación de los otros, y con el mundo sentido y de sentido.

Mi auto-afección continua ya me sumerge en la dinámica de inmanencia radical, en realidad se trata de la condición más propia que me abre un espacio para ese ver del que deviene incluso la vida, una vez en la eliminación fenomenológica. Mi sentir sin distancia fenomenológica dice de sí y de mí en el *siempre ahora de mi vida*, presente vivo decíamos. Aunque, como digo, toda

manifestación de mí se esté dando en mi inmanencia radical ello no necesariamente significa que cierre o encoja el conjunto de mi manifestación.

El método que lleva a *mi vida* en la experiencia interna trascendental, más que método es una casi y práctica identificación (no disolución) de ésta con *mi logos*. No es un añadido a la experiencia primigenia de la manifestación sino que, diciéndolo de golpe, a mi vida le va la vida en su manifestación, y ésta ya a su vez no plantea una distancia fenomenológica en la experiencia inmediata. En ese sentido el “método” por el que accedo a ella es más bien es mi mismo logos dando vida y dándose en vida. De ahí que encontremos una apuesta de Henry por afirmar al logos como Logos de la vida encarnado, en la parte más próxima al cristianismo de *Encarnación*, aunque como dijimos teniendo a la vida como *prius* de toda manifestación.

Pero como decíamos: quizás es ir muy de prisa, porque si la revelación del logos no está dada en la inmanencia radical de mi vida en su inmanencia y finitud más extrema, difícilmente se pueden atrever las consideraciones que se hagan acerca de la Encarnación y la Vida absoluta. De ahí que no atrever este último paso paradójicamente me permite, de otro modo, una proximidad menos incierta respecto a las manifestaciones de índole más originarias. Lo contrario a esto último significaría que a precio de ganar un suelo, aparentemente más firme y estable, dejo esas

“migas de la subjetividad” a la buena de su transformaciones en el flujo de cada nuevo presente vivo, no advirtiéndolo que tal vez, y como suele ocurrir en los asuntos de verdades originarias, esté perdiendo en el descuido a las “migas” las posibilidades originarias de la manifestación. Según esto no sólo quedo en el umbral de hacerme parcialmente ajeno a sí mismo, sino a las manifestaciones que me sitúan en deuda de realidad según mi finitud. Pesar esto siempre invoca de mi parte la donación de quien en su vida finita siempre se halla en deuda. Más aún, podemos decir que nos podríamos perder del verdadero punto de carne, que es esta mi carne, si omitimos el cuidado de los continuos quiebres subjetivos, en los cuales mi vida se manifiesta en condición de llamada, invocada, desde logos con distancia fenomenológica en la experiencia y en mi inmanencia más radical. Aquí *el carácter manifiesto de logos, no es método, ni fulgor de la vida, sino quiebre, exigencia y llamada a mi vida.*

Así, mi logos es logos de mi vida: *logos de mi carne viva*. Mi carne es quiebre de sí en mi vida finita siempre deudora y exigida en toda manifestación, siempre abriendo, aunque en sentido alguno alcanzando la condición de manifestación envolvente, permitiendo así una posible y renovada aproximación a lo absoluto en clave de finitud. A su vez mi vida es continua llamada de logos (más aún en las síntesis pasivas) que siempre anuncia la carne propia de la vida como quiebre de sí. En ese ese sentido mi carne no sería

## II. LA CARNE

principalmente tal sólo en su condición material de manifestación, auto-afección y *pathos* vital. Se trata, más aun, de mi carne dando cada nuevo sentir y manifestación, en situación de *carne exigida de sí por logos de mí, que da y es exigido por mundo, otros y sí mismo* (en cada caso según su situación de manifestación). De ahí que *mi logos* siempre está exigido por cada manifestación, sobre las cuales no tiene el poder de quien impera sobre algo conteniendo su verdad, ni ocultándola, sino como deudor del deudor que soy yo, esta carne viva finita, que da y asiste a toda manifestación posible.

#### 4. APUNTE FINAL AL CAPÍTULO SEGUNDO

Acercas de la lectura que hemos hecho a partir de Maine de Biran señalamos la importancia que tiene para nuestro trabajo no excluir de la reducción ese punto de sentido íntimo activo en la vida finita de esfera material inmanente.

En lo que se refiere a a la pasividad originaria hemos quedado advertidos de esta posible sustancialización de mi vida y del mundo de la vida, y de las implicaciones filosóficas que quizá ello contiene, de cara a estudiar la Situación intermedia desde el tiempo, en el siguiente capítulo.

Sobre la relación logos-carne queda abierta la puerta de la relación vida-lenguaje, donde podemos decir que ha quedado situada según el correlato originario vida finita-logos. Según esto *el lenguaje, en su relación con la vida quedó manifiesto en un devenir del logos mismo*, en condición de expectación y revelación desde sí, sobre todo el mar de manifestaciones que es dado en vida-logos. Esto quiere decir que el lenguaje, de la índole y subdivisión que de él se quiera hacer (si caben), puede decir de sí de un modo cada vez menos incierto en cuanto más deudor se halle de ese, que hemos llamado aquí, *logos de mi carne viva*.

### III. LA SITUACIÓN INTERMEDIA

Una vez en la finitud manifiesta, como logos de mi carne en un decir originario, en esa como segunda esfera de carne viva me veo invocado en un nuevo lenguaje de mi vida finita. Aquí se manifiesta a su vez un logos que lanza a la multiplicidad de decires.

Abiertos en estos decires de logos carnal distendiéndose, de sentido vivido y finitizándose, vemos dos vías de lenguaje: una que va del sentido que dice de sí, de mundo, de otros como yo; y otra que adviene como mundo-acontecimientos, y como Otro(s). Ambas vías siempre advertidas en un fondo hylético trascendental.

Asimismo cuando siguiendo a Michel Henry retrocedemos en una epojé hacia el “cómo” originario de toda manifestación (videor), tropezamos una y otra vez con la situación fenomenológica del cuerpo. El cuerpo es, pues, esta bisagra originaria a través de la cual yo manifiesto el mundo en continua resistencia. También es en el propio cuerpo donde seré siempre autoconsciente, de acuerdo con la propia afección –auto-afección, no constituida previamente–. Por eso, la condición material del cuerpo será la de mi cuerpo interior o cuerpo subjetivo, de acuerdo con la lectura inicial que Henry hace de Maine de Biran; o de mi

carne, como dirá el mismo Henry más tarde. Teniendo en cuenta todo ello, la situación intermedia, situación de la afección propia y la de mi cuerpo en relación con el mundo y el *videor* resulta apropiada para emprender un estudio preliminar de la problemática situación del tiempo interno de la afección. Para ello, revisaremos el análisis que Michel Henry ofrece en *Phénoménologie matérielle* y en *Incarnation*, indicando las posibles aporías, así como posibles alternativas. Asimismo la lectura que hace de *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, de Husserl.

Esto que denominamos *situación intermedia* lo proponemos en el contexto de esa pregunta que deja García-Baró en su *Teoría fenomenológica de la verdad*<sup>106</sup>: “Si no reflexiono, veo una situación; si reflexiono, veo al fin una verdad (y, primero de todo, un caso de verdad). La situación ¿no es entonces la verdad misma, solo que no objetivada como tal?”<sup>107</sup>. Y en nuestro caso será *intermedia* no sólo por la situación intermedia del singular despierto, sino porque se da en el punto donde confluye la condición material-carnal, el cuerpo, el lenguaje, la manifestación de mundo, la advertencia de los acontecimientos y el tiempo.

---

<sup>106</sup> Miguel García-Baró, *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones Lógicas de Edmund Husserl*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2008. En adelante con la abreviatura “TFV”.

<sup>107</sup> TFV, 119.

## 1. CORPORALIDAD Y LENGUAJE

### 1.1. Aproximación

Michel Henry se propone en sus obras de distintos modos hacer una filosofía hasta las últimas consecuencias. Hará una apuesta por estudiar y ver fenomenológicamente las bases y el origen mismo del conocimiento, del aparecer de todo, del mundo y de sí mismo, según mi conocimiento y mi vida subjetiva. Vemos como en mi subjetividad deviene todo aquello que me pregunto cuando quiero conocer, por ejemplo. Esto quiere decir que su filosofía no es sólo una invitación al pensamiento sino además una respuesta propia a la tarea del conocimiento, más aún, a una irrenunciable teoría de la verdad<sup>108</sup>.

Una vez se está inmerso en su pensamiento, en Henry se pueden encontrar varias posibilidades para hacer filosofía, algunas particularmente estimulantes cuando se llevan al límite varias de sus tesis fundamentales que parecen requerir nuevas lecturas y filosofías como las de Sócrates-Platón, Franz Rosenzweig en una inversión más radical, o más matizada de Emmanuel Levinas, o más todavía desde el mismo Gabriel Marcel, en lo que se refiere al bien y a la alteridad, o incluso en aspectos que atañen a la pasividad originaria. En otro sentido ese ejercicio también parece requerir

---

<sup>108</sup> En ese sentido se puede ver: Miguel García-Baró, "Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry", *Diálogo Filosófico*, (38,1997), 189-202.

algunas descripciones de fenómenos de la subjetividad no solo supeditados al gozo-dolor. Considero que hay un segundo aprovechamiento, también importante en los trabajos de Henry si se hace un ejercicio filosófico en sus obras que permita ver las condiciones primeras de su fenomenología, atendiendo aquello que puede parecer la calderilla, la letra pequeña que está entre líneas, tipo lo que en parte hemos hecho y seguimos haciendo en lo referido a Maine de Biran.

Henry se inscribió en esa tradición filosófica de quienes tienen la convicción de no temer a la aventura de abordar los problemas filosóficos primeros como una urgencia propia de conocimiento y verdad<sup>109</sup>. Asimismo en esa convergencia inicial de Henry con Biran, y con el Descartes que parte del propio yo, y de la subjetividad, que hemos estudiado en el primer capítulo, cabe preguntarse por todo con cierta confianza filosófica, siempre y cuando sostenga este aparecer primero de apercebido en mi condición subjetiva y abierto desde esa constatación primera, intentando saber con pasos propios cómo conozco y qué conozco verdaderamente.

Según lo que vengo señalando me detendré a estudiar las bases del lenguaje, desde la óptica de la corporalidad, de nuevo de

---

<sup>109</sup> El carácter expositivo y la claridad de Las cinco lecciones de Husserl, favorecen una primera y valiosa aproximación al problema del conocimiento y la verdad. Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología: cinco lecciones*, Trad., Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982.

FFC, pero ya en retrospectiva de *Encarnación*. Pues si bien FFC no ofrece un desarrollo de las bases del lenguaje, es claro que al presentar un estudio del origen del conocimiento desde la subjetividad comprendida como corporalidad deja sugerido a medio camino algunas condiciones para pensar las bases del lenguaje. Así entonces, desde la corporalidad en su aparecer primero y teniendo en miras el lenguaje natural y reflexivo, estudiaré a continuación las bases del lenguaje deduciéndolas de FFC, suspendiendo parcialmente los alcances del lenguaje en la vía del *logos de mi carne viva*, más en clave de inmanencia de sí respecto al capítulo anterior.

El análisis irá por tanto del siguiente modo: Del cuerpo exterior a la subjetividad; Mi subjetividad es corporalidad; La unidad corporal y el lenguaje; y finalmente sobre los lenguajes natural, reflexivo, y de los otros.

#### **1.2. Del cuerpo exterior a la subjetividad**

Mi cuerpo es mi cuerpo porque está ahí, porque es extenso, lo relaciono directamente con las cosas, es decir, con el mundo. Más aún, no sólo está a la vista sino que es un objeto, es cosa, ente, como todo lo que hay en el mundo, y como el mundo mismo hace parte de un conjunto de masas y materia que es lo que aparece ante mí como exterior y extenso. En ese sentido parece que mi cuerpo es la parte de mí más semejante al mundo, pues por él puedo entrar en

relación con el mundo, puedo asir una botella, o ver otros cuerpos, por ejemplo. Aquello parece lo natural: proponerme el cuerpo como un componente atado a las condiciones del mundo y supeditado a la comprensión que yo pueda hacer de él desde mí mismo.

Ese es precisamente el punto que señala la crítica de Henry a una concepción del cuerpo como exterior a mi subjetividad en FFC. El cuerpo no es una parte más propia del estado de objeto del mundo como extenso, fuera de mí, trascendente, decíamos. Para poner en evidencia los vacíos que sitúan al cuerpo como un ente, cosa, exterior a mi subjetividad y comprendido en su condición según sus semejanzas con el mundo, Henry se detiene en dos dualismos cartesianos como hemos visto: alma-cuerpo y yo-mundo. En adelante abordemos las dificultades que contienen dichos dualismos al considerar el cuerpo como exterior a la subjetividad, según la relación cuerpo-mundo.

Lo aparente o natural, como decía, es la tendencia que tenemos a plantear nuestras posibilidades de conocimiento según un objeto o algo que intentamos conocer. Es decir, si yo me propongo conocer los árboles, delimito el objeto árbol hasta el punto de reconocer qué quiero conocer de los árboles y hasta dónde pueden ir mis intereses de los árboles, e incluso me propongo un método para hacerlo, en ese sentido algo que ya he afirmado previamente como árbol en mi experiencia propia y por el lenguaje es puesto como objeto de conocimiento. Este modo de proceder en

### III. LA SITUACIÓN INTERMEDIA

la esfera del conocimiento tiene su radicalización una vez se ha pretendido en muchos campos que la mayor verdad posible de lo que conozco este dada por ese afuera del objeto que nos proponemos conocer. A esto se ha denominado tradicionalmente teoría del conocimiento. El sujeto que se propone conocer un objeto, y la fuente cierta del conocimiento está en el objeto que es objetivo, o de fiar, a diferencia, de quien propone el objeto de estudio y es a su vez deudor de este: el sujeto que está a merced de lo que pueda encontrar de cierto en el mundo; en ese sentido el sujeto en su comprensión del objeto ha de ser lo más objetivo posible, pues en lo subjetivo propiamente no reposa el objeto, por tanto no es de fiar ni favorece la verdad de aquello pretendo conocer.

Acabo de exponer este asunto en clave de la distancia sujeto-objeto respecto al conocimiento, con su correlato inmediato de subjetividad y objetividad, o mi vida y el mundo. Sin embargo ya está más que visto en el ejercicio fenomenológico que se ha de poner como punto de partida, para conocer con verdad, la condición de mi subjetividad como aquella que en su experiencia asiste al aparecer del mundo como mundo de la vida, mi mundo vivido. Así está en condiciones de decir a través de la ideas todo aquello que vivo, y ese decir es verdadero porque le es propio y tiene unidad en el aparecer a la subjetividad, es inmediato, y además le permite establecer asociaciones del mundo de la vida, y de su subjetividad en un casi infinito complejo de descripciones,

rendimientos intencionales, reducciones y demás. En ese sentido ya el sujeto y el objeto no son cosas que partan de representaciones que yo me haga de algo y de ahí proponerme conocerlo, sino que hay una afirmación inmediata del mundo que aparece a mi subjetividad. Será desde ella y según sus condiciones de conocer que me lanzo a explicarlo y conocerlo todo, en un conocimiento que nunca podrá ser agotado, pero que podrá decir de un modo cierto. Todo ese entramado de partes y todo en la relación yo (subjetividad) y mundo de la vida, proponiendo el conocimiento como búsqueda cierta, se comprende como mereología<sup>110</sup>.

Así el cuerpo inicialmente, en esa crítica de distanciamiento de Henry de Descartes ya mencionada, estaba puesto como objeto por conocer fuera del sujeto, y aunque en el caso cartesiano hay una afirmación primera y clave para la tradición filosófica sobre el carácter primordial del yo y de la subjetividad, el cuerpo será un añadido en los esfuerzos de Descartes por meter el cuerpo en el ámbito de la subjetividad, incorporarlo, esto será algo artificial a decir de Henry, porque en definitiva esos esfuerzos han partido de esa evidencia que tengo de que el cuerpo es mi cuerpo pero que una vez lo he establecido como extenso, trascendente, es imposible situarlo ontológicamente como inmanente a la subjetividad, así el cuerpo es algo que tiene más las características del mundo que las

---

<sup>110</sup> Para hacer aproximación a conceptos básicos e introductorios a la fenomenología puede revisarse: Miguel García-Baró, *Edmund Husserl (1859-1938)*, Madrid: Ediciones del Orto, 1997.

mías propias, de mi subjetividad. De ahí que sea más que equívoco afirmar la subjetividad en clave de cuerpo y alma, yendo de lo trascendente a lo inmanente, del cuerpo como exterior al alma como interior, esencia del yo, de la subjetividad.

Ya en este punto Henry da un paso más que consiste en proponer una fenomenología, un estudio del aparecer del cuerpo, que no sitúe el cuerpo como algo por conocer, o como algo que veo, o pienso, o me planteo, como lo hacíamos en el caso del árbol, porque precisamente aunque pueda establecer comparaciones extensas, o inmediatas a mi subjetividad, con otros cuerpos orgánicos, ello no significa que mi cuerpo sea aquello que represento de él. Está claro para Henry que el modo y el aparecer primero del conocimiento de mi cuerpo tiene un carácter originario en las posibilidades que este ofrece –en su aparecer primero– de explicar mi subjetividad y de afirmar el mundo, no ya como extenso en el marco fenomenológico del aparecer del mundo que siempre es mundo de la vida, mundo vivido.

#### **1.3. Mi subjetividad es corporalidad**

El método para estudiar el cuerpo tiene como punto de partida la afirmación de la propia inmanencia subjetiva, para constatar que en realidad se trata más bien de la situación originaria y originante de la corporalidad. En FFC se asiste a un proceso de radicalización de la subjetividad quedando identificada

con la corporalidad, fuente no constituida por nada, primera, y originaria de todo aparecer y manifestación del mundo.

Así, no es el afuera el punto de partida sino la subjetividad. Para esto Henry suscribirá, como vía de corroboración en Descartes, decíamos, aquello que Maine de Biran también profundizó: la apercepción inmediata. Esta consiste en confirmar que cuando digo “yo pienso”: “pienso”, no sólo diciendo algo con distancia respecto a mi pensamiento, sino que hay una afirmación inmediata e inmanente de mi yo, de un modo trasparente, sin mediación alguna, y no solo de un darme cuenta de que estoy pensando y por eso digo “soy yo”. Se trata propiamente de verme a mí en mi aparecer primero afirmando que pienso. Sólo que en el caso de Biran este “yo pienso” consiste en un “yo puedo”<sup>111</sup>, porque según explica Henry, desde Biran, en ello se ven todas las condiciones de la reflexión como movimiento primero y no como acto de presentación, de poner delante, o de representación, tampoco es un acto independiente de mi subjetividad, se trata de una apercepción inmediata que es movimiento de toda la subjetividad. Será a partir de esto que la subjetividad se afirma en unidad propia e inmanente. Mi subjetividad para ser tal no necesita de actos segundos que digan lo que ella es, sino que su sentido propio aparece en su despliegue inmediato como movimiento, y de ahí se hace posible que conozca mundo, o más bien dé mundo, rinda mundo; es como si el mundo estuviese haciéndose visible porque mi subjetividad es la luz misma

---

<sup>111</sup> FFC, 88-91.

### III. LA SITUACIÓN INTERMEDIA

que en movimiento lo va abriendo, lo muestra. En ese sentido la subjetividad no es una receptora del mundo incubando sospechas sobre la verdad de los objetos, sino radicalmente todo lo contrario: de ella deviene toda verdad y conocimiento posible de sí misma, del mundo, de todo.

Precisamente ese poder es un poder originario en su aparecer como subjetividad, y a su vez originante que da las posibilidades de conocer el mundo. Asimismo poco a poco Henry, con Biran, dará el paso por el que resitúa ontológicamente la corporalidad en la subjetividad, pero no como intento de situar el cuerpo al interior del yo, como parte de mí, sino tan primero e inmediato como mi subjetividad misma, hasta presentar que en definitiva la subjetividad es mi corporalidad. Porque la manifestación de mi cuerpo no es segunda en mi conocimiento de sí y del mundo. Al tiempo que estoy afirmando mi ser subjetivo como poder, veo que sus poderes no son un añadido que se deba sólo a mi entendimiento, o a mis condiciones afectivas, o a partes de mi cuerpo (mis manos, mis ojos, mis pies, etc.), se debe originariamente al conjunto inmediato del aparecer de mí mismo como poder, reflexión en movimiento, es decir como unidad corporal, corporalidad. Yo no asgo un vaso por ser vaso y por tener una mano, sino porque se da en mí un poder de unidad corporal que inicialmente afirma la condición de mi movimiento<sup>112</sup> y su posibilidad de asir. Esta condición se da en unidad con mis

---

<sup>112</sup> FFC, 95-98.

facultades, mi acción y con ese poder originario desplegado en un conjunto de facultades en cuanto acción subjetiva, mía, que da mundo.

Esto último lo expone Henry contando con las distinciones biranianas sobre el cuerpo subjetivo y que luego, hemos visto, llamará corporalidad. A esta altura no se requiere ya de una distinción del cuerpo subjetivo respecto al cuerpo orgánico, porque este último en el más mínimo sentido insinuará una explicación del cuerpo que no deba su explicación primera al sí mismo en la manifestación de su poder. Por eso Henry se toma el trabajo de analizar en detalle los equívocos que contenían un cuerpo explicado desde las partes y extra partes cartesianas, donde el cuerpo es extenso, compuesto de partes al modo de una máquina de la que se ha de explicar su funcionamiento. De ahí aquello que con Descartes y Biran llamábamos apercepción inmediata, al referirnos a aquella experiencia primera por la que afirmo las condiciones originarias de mi subjetividad, y llamado por Henry *experiencia interna trascendental*. Esto querrá decir que en la experiencia interna (apercepción inmediata), ya se anticipa el conocimiento del mundo, no representado fuera de la subjetividad (trascendente). Esto es evidente cuando atiendo fenomenológicamente al aparecer del mundo en la esfera de los rendimientos subjetivos de conocimiento y de sentido, es decir, como posibilidad trascendental.

#### **1.4. La unidad corporal y el lenguaje**

Esta unidad corporal implica una no distancia en el conocimiento de la subjetividad (corporalidad) respecto a sí, y un aparecer del mundo como término que resiste en el despliegue de mi movimiento. Así afirmo mundo a partir su resistencia continua al despliegue de ese poder corporal. Esto que vimos se expone en FFC como continuo resistente<sup>113</sup>. Aún así, y sin volver ahora sobre el continuo resistente, está claro que el fortín filosófico encontrado por Henry en FFC es el de la inmanencia de la corporalidad apareciendo en la experiencia interna trascendental.

Por ello una clave para comprender la unidad corporal consiste en confirmar que en Henry aquello llamado trascendente (hace parte del mundo-objeto) no ofrece verdad originaria del cuerpo, pues está más del lado de la extensión cartesiana. La tensión interior hacia el mundo se considera trascendental, según el continuo resistente (término de mi corporalidad en la sustancia trascendental del mundo, en el cual recae la acción inmediata de mi movimiento), pues originariamente aparece como mundo que sólo puedo afirmar porque se da en el curso del despliegue de mi corporalidad, esto es, como experiencia trascendental siempre en unidad con el carácter originario del aparecer de la corporalidad, ya señalado.

---

<sup>113</sup> FFC, 115-18.

De ahí que toda mi acción corporal sea descrita por Henry haciendo distinciones entre el ser originario del cuerpo subjetivo, el cuerpo orgánico, y el cuerpo objetivo. Donde el primero es el que vengo describiendo, cuerpo subjetivo, el que aparece en la apercepción inmediata (experiencia interna trascendental), el segundo manifiesta el despliegue de nuestros órganos (mis manos, ojos, pies, etc.), dados en la inmanencia y en unidad con el primero, y del tercero, cuerpo objetivo, dirá que es el único que ha conocido la ciencia, que es en realidad aquél que presentamos ante nosotros para conocerlo al modo de la ciencia como cuerpo representado, no vivo. Será a estas delimitaciones, pretendiendo afirmar la unidad subjetiva y preparando el terreno para detenerse luego en los dualismos cartesianos, a las que se referirá Henry para esclarecer lo que en uno de sus capítulos enuncia como doble empleo de signos<sup>114</sup>, expresión tomada de Biran. Es en ese contexto que Michel Henry hará algunas menciones en tres páginas<sup>115</sup> sobre el lenguaje como signo, para luego hacer las tres distinciones del cuerpo que acabé de indicar.

A partir de las tesis fundamentales de FFC, de lo expuesto aquí hasta el momento, y ampliando el análisis sobre las sugerencias de Henry acerca del lenguaje, propongo las unas consideraciones para comprender las bases del lenguaje según la

---

<sup>114</sup> FFC, 159.

<sup>115</sup> FFC, 160-63.

corporalidad. Así, en una mención refiriéndose a la palabra “ver” como “signo” de la experiencia de la visión, dice Henry respecto al lenguaje:

Cuál sea la relación de este signo con la experiencia interna de la visión, cómo de forma general, esté fundado el lenguaje sobre la vida de la subjetividad absoluta que este lenguaje expresa, es algo que no puede ser aquí elucidado. Diremos tan sólo que esta obra de fundamentación del lenguaje se realiza de dos maneras muy diferentes que dan lugar, por una parte, al lenguaje natural, que expresa inmediatamente la vida de la subjetividad y por, la otra, al lenguaje de la reflexión que se apoya en una operación mediata<sup>116</sup>

Como es evidente Henry dice que hay dos maneras de fundamentación del lenguaje que dan lugar al lenguaje natural y al lenguaje de la reflexión. No iré más allá del mismo Henry en la obra de fundamentación que él mismo no desarrolló en FFC, más sí me detendré a estudiar estos dos lenguajes que permitirán confirmar que las bases del lenguaje son una posibilidad de la corporalidad en Michel Henry, y finalmente señalaremos un requerimiento sobre el lenguaje y los otros.

#### **1.5. El lenguaje natural**

Si seguimos con la indicación de Henry, el lenguaje natural deberá encontrar su base explicativa en la vida de la subjetividad, en su sentido más propio. Como se ha visto, dicho sentido se refiere

---

<sup>116</sup> FFC, 162.

al aparecer primero de la subjetividad como corporalidad, movimiento y poder que despliego en el conjunto de facultades –que podrían a ser las categorías al modo kantiano pero con la sustancial diferencia de estar dotadas de contenido fenomenológico en el movimiento–, sensaciones y acciones que confirman la resistencia del mundo y por tanto el carácter ontológico de este. Sin embargo cabe señalar que se trata más bien de la transparencia fenomenológica de mi apercepción inmediata –experiencia interna trascendental– con mi condición de inmanencia radical en la que siempre estoy y según la cual puedo afirmar que no hay una proposición discursiva, o reflexiva que me lleve a pensar en que tengo cuerpo, o me lleve a afirmar el mundo como radicalmente ajeno a mí. Se trata del ego inmediato según el cual asisto sin distancia a mi poder subjetivo y a su unidad que es unidad corporal, subjetiva. Esta no distancia fenomenológica significa que no hay resquicio alguno para decir de algo como presentación, aquí, en esta experiencia interna trascendental. No se trata de alguien que asiste al aparecer, a la manifestación de su subjetividad, más bien soy yo, subjetividad, corporalidad, quien me estoy abriendo en el aparecer de todo en la amplitud del movimiento propio y apareciendo a mi mismo; dando a su vez las posibilidades del despliegue de mi unidad corporal. Al tiempo estoy afirmando una vez más que la resistencia (continua) es condición de mi unidad, y me abre al aparecer del mundo.

### III. LA SITUACIÓN INTERMEDIA

De ahí que para considerar el lenguaje natural, sólo puede estudiarse en su base primera que rinde todas las posibilidades, es decir, en el aparecer originario de la subjetividad, en la experiencia interna trascendental y en la inmediatez de las experiencias trascendentales. En ese sentido el lenguaje natural no se refiere sólo al origen de la palabra, sino más aún a la manifestación primera de mi corporalidad en mi experiencia interna trascendental. Parece que aquí la no distancia de la experiencia es a su vez una no distancia del aparecer de mi corporalidad y del aparecer del lenguaje. Pues aquí el lenguaje se anuncia originariamente con la vida subjetiva en total transparencia. La experiencia del “yo puedo primigenio”, mencionado hace algunas líneas, tomado de Biran, antes que yo la enuncie está siendo experiencia propia e inmediata, en ese sentido se puede decir que es ahora presente absoluto, y posibilidad anticipada. Sin embargo esto no quiere decir que haya cortes de tiempo según los cuales yo asisto a mi aparecer primero de un modo descriptivo o segundo, más bien se trata de la inmediatez, la inmanencia radical en la que una vez apercibido como poder, corporalidad, ya estoy anticipando y desplegando el conjunto de mis movimientos y de mi unidad corporal.

Con esto se pueden atrever algunas proposiciones sobre este carácter natural del lenguaje, sin pretender decir todo aquello de su condición originaria, más sí intentando dilucidar cuál es la situación primordial del lenguaje, lenguaje natural. Es decir

claramente el lenguaje aquí no es mediación respecto a algo, ni respecto a alguien, ni siquiera respecto al reconocimiento y a la afirmación de mi corporalidad. Según esto el lenguaje aparece transparente al aparecer subjetivo, corporal, primigenio. Es como si el lenguaje no tuviese unos primeros balbuceos que lo trajesen a la existencia, sino que al modo del aparecer de la corporalidad no está constituido por nada previo sino dado en ese poder.

Tomando prestadas algunas de las novedades que presenta Henry en FFC, en lo que atañe a la pasividad originaria y a la auto-afección, se puede decir que el lenguaje está anunciado pasivamente como abierto en la afección propia de sí, auto-afección, como si estuviese en los hilos ya tejidos según los cuales yo afirmo mi condición de corporalidad primigenia. Pues el lenguaje no sería poder en la apercepción, al modo de Biran, sino ante todo poder pasivo en auto-afección –en una situación de pasividad que expone el campo de la propia subjetividad– y vivido en la experiencia primigenia como si fuese un silencio lleno, no nada, o vacío, sino silencio presente en todo y anticipando todo, pasividad expectante, e incluso presente en la transparencia del aparecer de mi *pathos* (pasión) subjetiva como corporalidad, auto-afectado, sin distancia con mi corporalidad y ofreciéndose en el conjunto del movimiento de mi corporalidad.

#### **1.6. El lenguaje de la reflexión**

Según acabamos de ver el lenguaje natural se presenta en la transparencia del aparecer de la corporalidad, de la experiencia interna trascendental, y también en la experiencia trascendental según la cual vivo mundo y afirmo su resistencia continua. Decíamos que la base primera del aparecer del lenguaje puede ser considerada, en ese aparecer primero, a la par con la auto-afección en el ámbito de la pasividad originaria como silencio. También decimos que ese silencio muy seguramente está en todo lenguaje presente en el conjunto subjetivo de la corporalidad y en su movimiento; anunciando toda forma de lenguaje.

En cuanto al lenguaje de la reflexión Henry dirá –según la última cita– que este lenguaje se apoya en una operación mediata. En el lenguaje natural no cabe mediación alguna, es decir es una no distancia, transparencia decíamos, en su aparecer fenomenológico en la experiencia interna trascendental, esto en contraste con el lenguaje de la reflexión que no se referirá sólo a un acto intelectual sino a toda distancia ofrecida por la subjetividad para presentarse a sí y presentar el mundo. Esto querrá decir que todo despliegue de la corporalidad que implique un acto segundo de mi movimiento –en mi sentir dolor de cabeza ahora, o pena, en el conjunto de sensaciones, facultades, acciones y demás, por ejemplo– donde lo presento como dolor de cabeza o tristeza, ya contiene una presentación mediada, reflexiva como lenguaje. Tanto en el momento que digo darme cuenta que siento pena, o al afirmar

subjetivamente, sin decirlo en voz alta, que siento dolor de cabeza, o incluso si fuese un niño que aún no hablo, y me llevo las manos a la cabeza segundos después de atisbar mis sensaciones en un golpe contra una pared, o sencillamente siendo el niño que miro a mi madre luego del golpe como queriendo confirmar eso que ya sé que me ha pasado, que me golpeé y que me duele la cabeza.

También aquí tienen asidero los modos de presentación de los rendimientos subjetivos y de su aparecer primigenio a través de gestos, interpretaciones, expresiones corporales, y un sinfín de posibilidades que son asociados como actos exteriores a la subjetividad incluso como si fuesen más reales que el aparecer primero del que hablábamos. Esto último, en el caso de Henry lector de Biran en FFC, dio para hacer distinciones del uso del lenguaje como signo y su doble empleo (doble empleo de signos), lo cual era también expresión del dualismo cuerpo-alma cartesiano, ya mencionado, por el cual el cuerpo aparecía como algo extenso, fuera de mi yo, y más verdadero en tanto que más parecido a la realidad del mundo como afuera, como cuerpo objetivo.

En tercer término en el lenguaje reflexivo se puede hablar incluso de presentación de la vida subjetiva y del mundo en el lenguaje musical, o pasando por representaciones donde caben las artes y los saberes con sus ontologías regionales, desde el teatro y la literatura, hasta toda clasificación posible del lenguaje, como también lo es el de las matemáticas.

#### **1.7. El lenguaje y los otros**

Finalmente cabe mencionar como un requerimiento del aparecer originario de la subjetividad (corporalidad), no presente en FFC, el aparecer de los otros, su manifestación. Otros que con su sola presencia nos hablan, nos llaman, nos gritan, e incluso al modo de decir de Emmanuel Levinas nos hacen sus rehenes. Se trata del otro exigiendo de mi vida una responsabilidad porque siempre estoy en deuda de su manifestación, excediendo toda nuestra comprensión posible de él en tanto que alteridad.

Eso en el marco del silencio ya inquietado en la base del lenguaje parece tomar toda su vigencia en clave de requerimiento del bien, según la manifestación su rostro, como alguien a quien no puedo totalizar y determinar sólo por mi auto-afección o por mi poder subjetivo, pues parece que escapa a mí. Aunque llegue incluso a considerar que el otro es otro de mí, siempre se hace clamor que en su aparente silencio aturde. Pero como digo esto no lo desarrollaremos aquí, sin embargo queda anunciado en el marco de nuevas y más amplias consideraciones necesarias para comprender las bases del lenguaje desde la venida de los otros.

## 2. LA AFECCIÓN Y EL TIEMPO

### 2.1. Aproximación

A través de las lecturas que venimos haciendo de Michel Henry, y al seguir su *epojé*, que va del mundo a la esencia de la manifestación, encontramos en su aproximación al tiempo un punto crítico que nos pone en la disyuntiva de acompañarle inmediatamente hasta el final, en sus consideraciones sobre la Vida absoluta, o, y por otra parte, atender mejor a la miga que el tiempo pueda entrañar en mi vida. Aquí consideramos que esto segundo es posible si lo abordamos a la par con la auto-afección.

Las posibilidades serían: acompañar la *epojé* hasta afirmar el fondo originario de toda manifestación en la Vida absoluta, o por otra parte tratar de suspender dicho paso y urgir en la situación de tensión subjetiva del tiempo propio como afección de sí. De momento nosotros, aquí, intentaremos mantener la segunda parte de dicha disyuntiva. Más que nada porque consideramos que esto permitiría explícitamente proponer vías que atisban y advierten otro modo de la manifestación de mi vida, esto es, el de un sentido advenido. De ahí que no se trate de una representación de sentidos vacíos puestos por una subjetividad ajena a sí según el *ek-stasis* del mundo, ni de conceder al solo *ek-stasis* la fundación de la manifestación originaria, como podría observar el mismo Henry,

aunque quizá, y por otra parte, no sea necesaria una exclusión absoluta del objeto como ek-stasis presentado por la conciencia, pues quedará por estudiar con más detenimiento la situación de la manifestación de la duración de objetos temporales en la conciencia del tiempo a través de la materia intencional. Hablaremos así de una situación intermedia, bisagra, de la subjetividad: mi vida finita, finitizándose –si se me permite la expresión– a cada momento en mi acción finita, según el conjunto subjetivo corporal, que es mi cuerpo interno, subjetivo (Biran), mi carne (Henry).

#### **2.2. Las distancias**

Vamos directo al nudo de la cuestión. Para ello atendamos a la reiterada pregunta de Michel Henry por el cómo de todo lo que aparece o se manifiesta. A través de esa pregunta intenta evitar cualquier vía que le aleje del origen de toda manifestación. En el cómo afectivo de la pregunta misma se manifiesta la esencia de la manifestación, es decir, el cómo de ese cómo de la manifestación, que será últimamente la Vida absoluta. A dicha Vida, esencia de la manifestación ha llegado Henry, previa epojé, por la auto-afección. La auto-afección inicialmente será afección (sentir) de sí, sentirse, para luego en ello ser pathos de mi vida, y a su vez materia vital de la Vida que la manifiesta primigeniamente como gozo-dolor. Señalemos que será precisamente ese pathos el que asegurará que no sucumbamos en un preguntar infinito del cómo, pues se trata de

una pregunta con contenido material sujeta en la inmediatez afectiva, no de una presentación intencional de sentido, y menos de una representación.

Extendamos un poco más el párrafo anterior. Si nos preguntamos ¿Qué se manifiesta? diríamos que fenómenos (adelantemos: mundo vivido y mi vida), veamos por qué. Si atendemos al método, vemos que el foco de la pregunta está en el qué de lo que se manifiesta. Este qué está necesariamente relacionado con un movimiento requerido como A (hacia), pues un qué manifiesto en la pregunta hecha contiene un algo intencional, incluso en el caso de preguntarnos “¿Qué es un qué que se manifiesta?”, pues se trata de un movimiento que permite dirigir la pregunta a un qué posible. Pero no se trata de una pregunta en vacío pues ya ésta implica que doy por manifiesto algo que se manifiesta: un o unos qué posibles, unos fenómenos evidentes, de los que quedaría muchísimo por decir respecto a su manifestación.

Ahora, esa condición intencional de “al qué de los fenómenos” es tal porque puedo de decir de ella, en ella misma con evidencia. De otra manera estaría absolutamente ciego respecto a la pregunta misma, pues una vez puesta la pregunta, y considerada la posibilidad que contiene, tal ceguera no cabría. Así entonces, si hablamos de la posibilidad de responder acerca de un algo manifiesto –un esto de aquí, un eso de ahí, un aquello de allá, unos estos de aquí, etc.–, significa que ya tengo cierta determinación del

mismo. Dicha determinación se da tanto si se trata de la indagación por algo que ya tengo parcialmente determinado, del tipo “un algo manifiesto”; o también si se trata de la pregunta misma de “¿Qué se manifiesta?”, en ambos casos nos referimos a fenómenos a la espera de especificar su índole.

En un primer momento parece que proponer la pregunta “¿Qué se manifiesta?” sólo es posible porque hay cosas que son, entes: todo lo afuera que está ante mí, incluido yo y los otros como yo, todo y todos, estando en algo así como espacio de mundo. Sin embargo, si realmente soy coherente con lo que parece que se manifiesta, tengo que atender a la duda inmediata y primera, doxa, por la que adviene ese mundo-afuera como pregunta, por ejemplo. Por esta doxa reparo reflexivamente en el mundo al que parezco dirigir mis preguntas, pero a su vez veo que la duda misma ya estaba alojada en mí, anterior a ese afuera tan afuera, exterior a mí, que a la vez parece tan mío. De ahí que mi decir natural, que es el decir de los muchos, acerca de todo este afuera, ya estaba como anteriormente herido de muerte: ya desde el momento inicial del nacimiento de la pregunta sobre ese afuera del conocimiento, que considero natural, no tengo vuelta atrás, porque aquello que creíamos natural y que parece real está ya abocado a la irrealidad en los términos iniciales de entes entre entes. De ahí que el fenómeno mismo exija la profundización de su manifestación en cuanto fenómenos manifiestos.

Ahora también vemos que aunque intentemos introducir desde el comienzo términos como fenómeno y manifestación estos parecen rebelarse a ser comprendidos en clave de ser y ente. Esto se debe a que, junto a la afirmación del fenómeno –en cuanto primera respuesta al “¿Qué se manifiesta?”–, estamos inmersos en un dudar propio, de apercepción inmediata, de reflexión –estudiábamos con Maine de Biran–. En esta duda asisto a la vez al espectáculo de la manifestación de un mundo exterior a mí, trascendente, con una duración que no parece ser la mía, también se manifiestan apareceres atendidos, supuestos, sentidos, evocados, imaginados, soñados, etc., en una duración que parece ser la mía.

En esto nos preguntamos: “¿Cómo es posible todo esto?” o mejor: “¿Cómo es posible que se manifieste todo del modo en que parece que se manifiesta?”. Aquí estamos en el comienzo de una apuesta: partir de una epojé, eliminación, del afuera más afuera del mundo, aplazando asimismo para el camino de vuelta la respuesta al “¿Qué se manifiesta?”, donde la posible respuesta: “se manifiestan fenómenos” estaría ya dotada de los alcances que trae la respuesta a ¿Cómo se manifiestan?<sup>117</sup>. Tal vez quepa aquí, de momento, mantener esta abstención, pues parte del naufragio de la verdad del mundo, y de la manifestación de los fenómenos, está paradójicamente en confiar a un mundo supuesto, no vivido, la exclusividad de toda verdad posible, diría Henry.

---

<sup>117</sup> A propósito del objeto de la fenomenología como "el objeto en el Cómo" se puede ver FM, 55.

### III. LA SITUACIÓN INTERMEDIA

Hasta aquí hemos puesto el acento en lo que se podría manifestar, y en la pregunta posible por un aparecer de algo que denominamos fenómeno, no tratándose de un mundo físico en el sentido de lo exterior a mí en una exterioridad que no sólo no es respecto a mí, sino que parece ajena a mí en un espacio suyo fundado por las cosas mismas, anterior a todo aparecer posible como fenómeno: el mundo de las meras cosas.

Por otra parte, si atendemos al modo de la manifestación, inmediatamente nos vemos remitidos a un aparecer a mí del fenómeno. Como vemos la vía que hemos seguido hasta este momento va del mundo-fenómeno al ego. Sin embargo decir ego en cuanto mí quiere decir ego vivido (mí) viviendo mundo (fenómenos). Es decir, los fenómenos se manifiestan como vividos por mí, porque de otro modo no podría decir de ellos, ni podrían manifestarse a mí como fenómenos, no podríamos proponer un posible juicio predicativo, que dijese de ellos, por ejemplo, y menos todavía comunicar dicho juicio con mínimo de distancia respecto a la manifestación misma del fenómeno. En este último caso, de la distancia fenomenológica, ya estaríamos en la proposición de un juicio mismo en una nueva vivencia ahora presentada por mi ego vivido, a partir de la primera vivencia, la del fenómeno vivido en la inmediatez de su manifestación.

### 2.3. La manifestación de mí mismo

Detengámonos en el mismo asunto según esta otra vía: ego vivido-viviendo mundo, que profundiza o incluso funda la relación propuesta inicialmente en términos de ego-mundo, y que será propiamente una situación, como veremos al final.

La manifestación de mí mismo se da en mí más radical inmanencia y en apercepción individual inmediata a mí y de mí. Dicha manifestación se da singularmente<sup>118</sup>, y al parecer, por mí. El modo como se manifiesta este ego viviéndose es posible al interior de la reflexión como poder de mi ego: la reflexión poder de mi subjetividad, que hemos venido estudiando en FFC. Estaríamos hablando entonces de mi ego viviéndose y a su vez conciente de ello, presente a sí mismo y presente desde sí mismo. Esta reflexión, que aparece ella misma y que manifiesta mi subjetividad en la apercepción inmediata, está ya dotada de un movimiento propio (poder), y primero, en el complejo de mi cuerpo subjetivo –ya explicado como experiencia interna trascendental–.

Al volver sobre la apercepción inmediata ésta se manifiesta, aparentemente, como percepción dirigida a sí: un darse cuenta de sí viviendo, siendo, percibiéndose. Pero en su aparecer mismo dicha

---

<sup>118</sup> Aquí se puede ver la discusión en “Kierkegaard vivo” acerca de la traducción del término danés que no significa sujeto o sólo individuo, sino que se acerca más a “Singular”. Jacques Derrida, Miguel García-Baró, Karl Jaspers, Emmanuel Levinas, Gabriel Marcel, Enzo Paci, Jean-Paul Sartre, *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2005.

### III. LA SITUACIÓN INTERMEDIA

apercepción se manifiesta como conciencia inmediata que asiste en vivo o da originariamente la manifestación de todo aparecer, sólo que ahora diciendo de sí, y de la apercepción misma, según la vivo en el flujo temporal de sí (de la conciencia). Es decir, ahora la situación originaria de la apercepción se da en la conciencia de vivirme en el continuo de vivencias, es decir en la “conciencia de tiempo”, diría Husserl, o de otro modo “en el presente vivo”, diría Henry.

En ese sentido la conciencia de Husserl, por ejemplo, en cuanto impresión, sería inicialmente, auto-impresión luego no seguida consecuentemente hasta sus rendimientos trascendentales originarios en la línea material (hylé) de la apercepción; esto, si mantenemos la crítica de Henry. Pues para este último, en Husserl pesó más, respecto a la impresión de la conciencia<sup>119</sup>, la intencionalidad referida a la cualidad del objeto de la intención, dada noemáticamente, que las posibilidades de la impresión originaria<sup>120</sup>. Sin embargo aquí, como veremos luego, la dificultad

---

<sup>119</sup> Comenta Henry en E, 68., a propósito de *Ideen*, 339: “En ese todo, el aparecer del color no es el hecho del color, la experiencia del sonido no es el sonido mismo, su sonoridad, la revelación de la impresión no es obra de ésta. La materia –visual, sonora...–, la materia impresiva pura no es más que una materia para una forma encargada de hacerla manifiesta –la forma ek-stática del “fuera de sí”– ... el poder de aparecer abandona la impresión por la intencionalidad... la impresión no se revela en sí misma, allí donde se impresiona a sí misma. Es arrancada de su emplazamiento original para ser lanzada sobre el objeto; en lo sucesivo se muestra sobre él como uno de sus momentos, una de sus cualidades, una cualidad del *objeto*, al fin y al cabo explicable por él, visible en tanto que participa de su objetividad –“una cualidad sensible del objeto”–”.

<sup>120</sup> Sin embargo también quedaría por volver sobre la situación hylética de la intencionalidad y el objeto material, contando con la primera edición de *Logische*

no está exclusivamente en las relaciones de la conciencia, la percepción, la impresión y el distanciamiento, o no, sobre las sensaciones, sino que toda esta problemática ha de dirimirse a una con el tiempo vivido en su manifestación, o conciencia del tiempo, pues es por ahí por dónde la respuesta al “¿Cómo originario de la manifestación?”, tan sinceramente exigida por Henry, podría ver su posible fondo u horizonte.

#### **2.4. La impresión**

Una vez situados en el *sí mismo* a través de la apercepción inmediata, este aparece constituyéndose en la impresión, afectado en la experiencia inmediata. Es decir, el sí mismo antes que sujeto de sí, es sí mismo vivido en su inmediatez asistiendo a su propia manifestación en el paso (en la duración) de la apercepción impresiva. Michel Henry ve en la centralidad de la impresión respecto al cómo de la manifestación de sí, y del mundo, un punto de encuentro con Husserl. Sin embargo, luego, al parecer de Henry, se desplazará dicha centralidad, por parte de Husserl, concediéndola a la distancia fenomenológica puesta por la conciencia intencional, al interior de la conciencia del tiempo en las retenciones y protenciones, donde verá Henry el ek-stasis del tiempo en el que decae la archi-impresión.

---

*Untersuchungen*, y la lectura que propone de la investigación quinta García-Baró, donde explica que el correlato fenomenológico del sentido ideal se denomina materia intencional del acto, en TFV, 118.

### III. LA SITUACIÓN INTERMEDIA

Volvamos sobre esto último. En la distancia de la conciencia intencional respecto a su fondo intencional se revelará la situación del flujo de la manifestación de la conciencia del tiempo. Esta distancia, del flujo temporal en su condición de antes retenido en ahora (retención), y ahora abriendo lo que ya viene (protención), será en Henry el punto de quiebre donde se instaura el ek-stasis de la manifestación, que es en definitiva la del mundo y su nada. Es decir, el componente material de la manifestación, la impresión originaria, queda como puesto por la conciencia y exiliado en un flujo temporal que no la contiene. Aquí la impresión no profundiza la manifestación en el presente vivo sino que cede al flujo temporal de puntos temporales en el curso de la conciencia del tiempo.

Ahora podemos ver que aquello que llamábamos sí mismo no presenta una condición tan constituida o manifiesta como parece. Pues si nos mantenemos en la confirmación de la manifestación de sí como sí mismo tendríamos dos requerimientos a considerar: 1°. la afección de sí en la apercepción inmediata como impresión de sí; y 2°. el curso temporal de la manifestación de sí como afección. Es en medio de estos dos requerimientos que se dirime la apuesta por la radicalización de la afección como pathos de la vida, o no. También estamos ante la difícil situación de considerar si el curso temporal ek-stático de un objeto está siempre vaciado materialmente, o no.

## 2.5. El flujo temporal

Para Husserl, hablando de cada fase del flujo temporal, “la forma constante esta siempre de nuevo llena de “contenido”, y el contenido no es nada que venga a encajar en la forma desde fuera”<sup>121</sup>. Así, el hecho de que la forma se llene de nuevo de un contenido no significa que en algún momento la forma del flujo esté vacía de contenido alguno. Aunque en una objetivación del flujo, al modo de la geometría<sup>122</sup>, dicha objetivación pueda manifestar abismos de nada entre fase y fase temporal, como por ejemplo del ahora respecto a la fase retenida; tal cosa no es así en la impresión.

---

<sup>121</sup> Aquí los textos que venimos comentando: "La forma constante esta siempre de nuevo llena de "contenido", y el contenido no es nada que venga a encajar en la forma desde fuera, sino que viene determinado por la forma de la legalidad: sólo que esta legalidad no determina por sí sola el concreto. La forma consiste en que un ahora se constituye por medio de una impresión y a esta se agrega una cola de retenciones y un horizonte de protenciones" L, 114. "...el tiempo subjetivo se constituye en la conciencia absoluta atemporal, que no es objeto" L, 112. "...tengo la conciencia de objeto sin que ella misma sea a su vez objeto" L, 113. "...En el flujo originario no hay ninguna duración" L, 113. VPIZ, 467: "Verbleibend ist vor allem die formale Struktur des Flusses, die Form des Flusses. D. h. das Fließen ist nicht nur überhaupt Fließen, sondern jede Phase ist von einer und derselben Form, die beständige Form ist immer neu von »Inhalt« erfüllt, aber der Inhalt ist eben nichts äußerlich in die Form Hineingebrachtes, sondern durch die Form der Gefäßmäßigkeit bestimmt: nur so, daß diese Gefäßmäßigkeit nicht allein das Konkretum bestimmt. Die Form besteht darin, daß ein jetzt ist (konstituiert durch eine Impression und daß an diese ein Schwanz von Retentionen ist) angliedert und ein Horizont der Protentionen."

<sup>122</sup> A propósito de esto, y del tiempo como continuo, dice García-Baró "El tiempo debe quedar libre de toda atadura con la interpretación en términos de continuo, cuando por tal se está entendiendo, como era evidentemente el caso en Brentano y en el joven Husserl, tan discípulo suyo, el tipo de ser que pertenece al espacio idealizado de la geometría. Esa interpretación espacializante e idealizadora puede muy bien ser la que abre, en el fondo, la puerta a todo empirismo, porque permite ensayar a entender el presente de la vida de la conciencia como un punto o límite, en el que luego puede uno pensar que cruzan sus fuerzas, estáticamente, una interpretación y un reducido o grande acervo de contenidos representantes de las cosas externas. No tiene, sin embargo, por qué haber nada de esto en la conciencia". Miguel García-Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Valladolid: Editorial Trotta, 1999, 274.

### III. LA SITUACIÓN INTERMEDIA

La forma temporal de la impresión en la inmanencia de su manifestación es el “continuo”, si se quiere, o mejor decir “corriente” de un conjunto: un “a la vez” de la manifestación del tiempo como flujo.

Situados en el tiempo subjetivo, la retención y la protención son “contenidos materiales” que llenan la corriente del flujo, a su vez, de otro modo que el del sólo ahora: la protención es un venir al ahora, no es sólo un va a venir, es gerundio de expectativa (un viendo venir) lleno en la impresión, defraudando o cumpliendo en la apercepción inmediata; la retención es el ahora yéndose en la archi-impresión. En cuanto al paso, es decir, lo vivido como ya pasando, está atado a un ahora que es impresional y afectivo. A esto podemos llamarlo memoria afectiva que tendría una doble condición: a) la de nuevo contenido llenando mi ahora y “modificándolo”; b) y la de ser posibilidad de un nuevo ahora manifiesto por la evocación de lo vivido.

A la forma temporal llegó Husserl, en *Las lecciones*, a la par con el estudio de los objetos temporales en los que explica la forma originaria del flujo, pues a estos les va su materia (hylé), en su forma temporal. No están sujetos, en su manifestación, a una forma temporal dada por la conciencia intencional:

El fenómeno es aquí el sonido inmanente o el movimiento sonoro inmanente, abstracción hecha de su “significado”. Lo cual no es, sin embargo la conciencia última. El sonido inmanente “se

constituye”, a saber: continuamente junto con el sonido-ahora del caso tenemos también los sonidos escorzos, y en ellos se expone justamente el trecho de sonidos-pasados que pertenecen a este ahora.<sup>123</sup>

Esta forma temporal no será *luego* llenada materialmente por la impresión como fenómeno-sonido, por ejemplo. Más bien el sonido<sup>124</sup> en su manifestación permite afirmar la diferencia ontológica<sup>125</sup> y la temporalidad de esta –para la diferencia contemos aquí con la formulación que analiza García-Baró como *videre videor mundum*, me parece que veo el mundo–. Así, al seguir en vivo (Conciencia) el flujo temporal de la impresión –que sería el “lado” *videor* de la diferencia– sobre el sonido, se da “a la vez” la manifestación del sonido como sonido mismo en su forma-materia de flujo temporal –que sería el “lado” *videre mundum* de la diferencia–. Asimismo el flujo temporal de la archi-impresión que será inicialmente, en palabras de Husserl: “la conciencia de objeto

---

<sup>123</sup> L, 112. VPIZ, 464: "Ich kann auf irgend eine Phase dieser Erfcheinung achten: Erfcheinung ift hier der immanente Ton oder die immanente Tonbewegung, abgefehen von feiner »Bedeutung«. Das ift aber nicht das lete Bewußtfein. Diefes immanente Ton »konftituiert« fleh, nämlich kontinuierlich mit dem jeweiligen Tonjßet haben wir auch die Tonerfchattungen, und zwar ftellt fch in diefen die Strecke der Tonvergangenheiten, die zu diefem Jeßt gehören, dar."

<sup>124</sup> Una vez determinada la forma del flujo por la impresión, las protenciones y las retenciones como forma permanente, y la mudanza del protohecho que es "la conciencia de la mudanza de la impresión en retención, mientras continuamente vuelva a haber impresión", dice Husserl, llega "a la pregunta por la conciencia del tiempo en que se constituye el tiempo de la conciencia del tiempo de los fenómenos-sonido" L, 114. ("Wir kommen bei diefer Fiuffaffung alfo - wie fchon früher angedeutet - auf die Frage nach dem Zeitbewußtfein, in dem fleh die Zeit des Zeitbewußtfeins der Tonerfcheinungen konftituiert." VPIZ, 467.)

<sup>125</sup> Contando aquí con la formulación de García-Baró de la diferencia ontológica en términos de *Videre video mundum* (*veo -parece- que veo mundo*), en su estudio preliminar a la traducción castellana de *Phénoménologie matérielle*, en FM, 23.

sin que ella [la conciencia] misma sea a su vez objeto" queda anunciada como afección de sí vivida en el flujo temporal: "impresión originaria"<sup>126</sup>, por una parte; y por otra queda la pregunta acerca de cómo está dado eso que hace posible la reflexión por la que puedo ir a cada punto continuo continuo, es decir, a la corriente del flujo de la manifestación del sonido<sup>127</sup>.

Esto contrasta con la crítica capital de Henry a Husserl que será precisamente a propósito de la manifestación de la impresión a expensas de la forma intencional del flujo temporal, que será en definitiva ek-stasis del mundo<sup>128</sup>. Esto último lo considera así Henry porque ve en la retención y en la protención puntos vaciados de presente, sin impresión, sin fondo material. La distancia es

---

<sup>126</sup> En L, 100., acerca de la impresión originaria y luego a su relación con la conciencia. VPIZ, 451: "Die Urimpression ist der absolute Anfang dieser Erzeugung, der Urquell, das, woraus alles andere stetig fließend erzeugt. Sie selber aber wird nicht erzeugt, sie entsteht nicht als Erzeugtes, sondern durch genesis spontanea, Re ist Erzeugung. Sie entwirft nicht (sie hat keinen Keim), sie ist Urföpfung. Heißt es: stetig bildet sich an das Jetzt, das sich zum Nicht- Jetzt modifiziert, ein neues Jetzt an, oder es erzeugt, es entspringt urplötzlich eine Quelle, so sind die Bilder. Es kann nur gefagt werden: Bewußtsein ist nichts ohne Impression."

<sup>127</sup> La cuestión queda puesta por Husserl en el Apéndice VI<sup>8</sup> de L., 115. Asimismo creo que permite ver el alcance de este asunto en el apartado 36 sobre "El flujo constituyente de tiempo como subjetividad absoluta" L, 75. Beilage VI de VPIZ, 469: "Wir haben also ein stetiges Bewußtsein, von dem jeder Punkt ein stetiges Kontinuum ist. Das ist aber wieder eine Zeitreihe, auf die wir achten können. Also geht das Spiel von neuem los. Fixieren wir irgendeinen Punkt dieser Reihe, so scheint dazu ein Vergangenheitsbewußtsein gehören zu müssen, das sich auf die Serie der vergangenen Reihen bezieht usw". VPIZ §36. Der zeitkonstituierende Fluß als absolute Subjektivität.

<sup>128</sup> En FM, 109, Henry situará el problema del ek-stasis en la cogitatio, la vida, y la respectiva ausencia de ésta al ser situada en el pasado –esto siguiendo la crítica que hacía a Husserl–. Identificando así la situación de la vida, o mejor la ausencia de ésta, con la del mundo y su nada ek-stática (al pender extraviadamente de aquí el origen de la manifestación).

establecida por la conciencia intencional en sus síntesis pasivas, que por muy pasivas que sean, fenomenológicamente hablando, tienen ese componente que podríamos llamar respectivo, donde lo que está viniendo a presente no es todavía presente vivo, y lo que está pasando a un punto ya vivido no es tampoco presente vivo, no se tiene en ningún caso el ahora lleno de la impresión.

Tampoco habría modo de preguntar aquí por la manifestación originaria (el cómo) de la impresión, porque en cualquier caso ésta, la impresión, entraría en fuga de sí a través de la forma del flujo temporal, sólo quedando, dirá Henry, “la fase denominada presente, que sólo es un límite ideal entre dos abismos de nada”<sup>129</sup>. Haciendo justicia a esta última cita, luego Henry dirá que Husserl, de esta fase intencional de presente pasa a un ahora que se constituye por la impresión, pero matizando que dicho ahora estará, en Husserl, desprovisto para responder al cómo originario de la impresión, porque la impresión originaria está abocada al flujo temporal intencional, ya mencionado.

De este modo se prescinde de la fuerza propia del presente vivo en la impresión como impresión originaria, que luego será para Henry impresión de sí manifiesta como carne subjetiva, y corporeidad que da mundo en resistencia continua.

Incluso aunque “en el flujo no puede entrar por principio

---

<sup>129</sup> E, 74.

ningún fragmento que no sea no-flujo”<sup>130</sup> y de ese modo podamos decir que las distancias fenomenológicas del flujo están más que acortadas, sin quedar totalizadas como presente, ni por otra parte ajenas a la impresión originaria, para Henry ese no sería el problema capital –según esto hemos situado en un primer momento el comienzo del nudo de la disyuntiva inicial–. El asunto que le ocupará a Henry es de dónde viene la impresión y cómo se hace cargo de nosotros.

## 2.6. La afección en tiempo

Así entonces la situación deriva en una apuesta de afección propia, mi sentirme, que está asegurada por el ajuste de la inmanencia y la inmediatez de la manifestación como afección presente vivida a cada ahora, sin cabida a distancia alguna, sin fuga, sin intencionalidad, se trataría de la vía, sin vuelta atrás, del Aparecer del aparecer: *fondo hylético trascendental* al que debe apuntar la respuesta a ese cómo de la manifestación, a ese cómo de la impresión, al cómo originario fundador, fondo que en el caso de Henry es además *prius* del tiempo.

Así lo que llamamos impresión originaria tendrá su asidero en lo que Henry estudia como cuerpo subjetivo en Maine de Biran. Será el cuerpo propio quien dé el horizonte primero de la impresión

---

<sup>130</sup> L, 114. VPIZ, 466.

como afección de sí, se trata del sentirme, inmediato e inmanente, donde se podrían leer dos sentidos de la manifestación manteniendo a su vez la diferencia ontológica:

1°. El del conjunto corporal subjetivo, corporeidad, que revela mundo al vivirlo en continua resistencia. Esta resistencia es dada por el cuerpo y su complejo de sensaciones, categorías (facultades), movimiento, memoria, hábito, etc. Esto es así tanto si me refiero al propio picor sentido, como al bicho que en mí y de mí (de mi cuerpo) se hace manifiesto como bicho en la resistencia, en cuyo caso su manifestación sería del tipo “mi mundo vivido de bicho que me pica”, o también si se tratara de “mundo vivido del conocimiento de los bichos que pican”, decíamos. Digamos que ésta última es la situación más “ek-stática”, o de distancia, en la manifestación que podemos encontrar en Henry: la que iría sobre el “mundo trascendente” y su manifestación, donde la realidad material-sustancial aparece en la corporeidad como resistencia continua según el complejo corporal ya mencionado, y ya al margen, claro, de lo noemático constituido intencionalmente.

2°. El otro sentido consiste en el mismo complejo corporal, pero ahora, según lo que estudiamos en el apartado anterior –del flujo temporal– acerca de la impresión, prescindiendo de constitución alguna y de las síntesis pasivas de la conciencia del tiempo en la manifestación originaria de la vida subjetiva. Hablábamos de ello al abordar el flujo de “impresión originaria”, y

Husserl también referirá el problema de lo originario al “protohecho de la mudanza de la conciencia del tiempo”, ya el foco parece que estará puesto en la radicalización de esta impresión en su inmanencia corporal subjetiva. Radicalización hasta ver viviendo el fondo más pasivo y único posible. Fondo al que Husserl apunta en el flujo constituyente, denominándolo desde el flujo mismo como “río”, y que aunque nos refiramos a él “según lo constituido” “no es nada 'objetivo' en el tiempo”, se trata de “la subjetividad absoluta”, de la que dice Husserl:

Es la subjetividad absoluta y tiene propiedades absolutas de lo que en imagen denominamos como “flujo”, “río”, como algo que brota “ahora” en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc. En la vivencia de actualidad tenemos el punto que es fuente primigenia y una continuidad de momentos de eco. Para todo esto nos faltan los nombres<sup>131</sup>

Como mencionábamos antes, este flujo no tendrá cabida en el horizonte primigenio de Vida absoluta que fundará anteriormente la manifestación de todo en la investigación de Henry. La Vida será asimismo *prius* del flujo en el que no caben momentos de no-flujo, incluso en el caso de que el flujo pueda abrir a la profundización de éste mismo flujo en clave de subjetividad absoluta en la vivencia de actualidad. Sin embargo el presente vivo, en Henry, referido a la

---

<sup>131</sup> L, 75. VPIZ, 429: "Es ist die absolute Subjektivität und hat die absoluten Eigenschaften eines im Bilde als »Fluß« zu Bezeichnenden, in einem Aktualitätspunkt, Urquellpunkt, »Jett« Entspringenden usw. Im Aktualitätserlebnis haben wir den Urquellpunkt und eine Kontinuität von Nachhallmomenten. Für all das fehlen uns die Namen."

auto-afección, en contraste con el flujo que hemos expuesto a partir de Husserl, tienen dos puntos de encuentro a medio camino de ambos –aunque sea casi exclusivamente en este momento de la epojé sobre el tiempo interno–: 1°. el presente de la afección de sí del lado de Henry, y el ahora de la vivencia de actualidad en Husserl; 2°. y también en ambos casos cuentan con el “componente” material inmanente que es la impresión, aunque, como advertimos con alcances distintos respecto al fondo hylético trascendental.

## **2.7. Los albores de la libertad**

Tenemos entonces un presente, un cada ahora, que podemos llamar lleno en la impresión originaria. Su condición de presente se manifiesta en mi subjetividad y desde mi subjetividad, aquí estaríamos en el lado del *videor* respecto a la manifestación originaria, y entrando en la parte más anterior de la diferencia ontológica, de aquello que inicialmente llamábamos, con cierta impropiedad, ego manifiesto. Así, si mantenemos la apuesta inicial henryniana por el poder del cuerpo subjetivo como movimiento reflexivo, no tendríamos una distancia vacía de sí presentando al *sí mismo* la subjetividad. Más bien se mantiene una “cuasi-distancia intencional-material” que llena como afección de sí la subjetividad, revelándola a su vez como vida finita y cuerpo subjetivo.

Esto es así si mantenemos la manifestación de la subjetividad según el cuerpo subjetivo en afección de sí, dando en conjunto (a la

### III. LA SITUACIÓN INTERMEDIA

vez), en la inmediatez afectiva, las categorías (facultades). Asimismo según el movimiento de la inmanencia reflexiva que no alcanza a sustancializar la vida subjetiva en Vida absoluta, ni encuentra el poder que se lo permita. De ahí que quepa hablar de pasividad originaria abierta desde la finitud. Esta indigencia vivida en pasividad originaria, y anunciando un fondo desde mi finitud, se debe precisamente a la finitud de la afección de sí, vivida en mi ahora, en mi presente vivo.

Aunque el pathos pudiera contener este mi vivir en afección de sí, su poder vital inmanente no es ni de lejos suficiente para atreverme a extender la situación de indigencia, vivida primigeniamente como gozo-dolor de mi vida finita (manifiesta en un fondo inicial de vivencia actual absoluta) a un fondo Absoluto que es prius del tiempo y llamado, a consecuencia del pathos vital finito, Vida que lo baña todo.

Esta situación de la manifestación que acabamos de señalar, en la vía del Aparecer del aparecer, es La situación intermedia, indicada al comienzo. Ella se manifiesta como los albores de mi libertad. Casi cabría decir que en dicha situación siempre se manifiesta mi libertad, ante el fondo originario de la fenomenicidad, como problemática inicialmente así: “haré esto o lo otro”, o mejor “tendré que hacer esto o lo otro” o aquello que me presento como lo que será “esto u otro”. Allí quedo advertido, o asisto inmediatamente, a fines en los motivos (movimientos

causales) declarados, o no, de mi vida subjetiva. Así, del lado de la experiencia filosófica en la situación intermedia se manifiesta ese sentido advenido de lo absoluto de mí, que inicialmente podemos llamar –aunque en nuestra *situación* en una esfera todavía arcaica halada por la epojé– con García-Baró, “más yo que yo mismo”<sup>132</sup>.

Dicho advenimiento es parcialmente dado por mí en cuanto expectante, pero no está puesto por mí. Ya no se trataría principalmente de mi vida gozosa-dolorosa, sin distancia fenomenológica, sino que nos encontramos halados, en la situación intermedia, por el sentido. El sentido establece distancia fenomenológica sobre algo, sobre la manifestación de todo lo otro de mí y de Lo absoluto. Pero incluso más que sólo sentido, esta situación es de orden teleológico. Esto es: verme avocado en ese “halarme” del Enigma, en la extrema indigencia de mi vida finita, en distancia necesaria con el fondo teleológico. La distancia parece ser dada por un vaciamiento de la infinitud en finitud, halando mi vida finita a sí; redimiéndome en su fondo teleológico, a expensas de esta libertad problemática.

Todo lo otro de mí hala mi libertad: el mundo de los otros, la aparente neutralidad del mundo, y mi propia situación de siempre libertad problemática. Parece que el fondo de este tejido de

---

<sup>132</sup> Expresión usada frecuentemente por García-Baró en sus textos y exposiciones. También se referirá a ello como “Mas tú que tu mismo” como acción eterna de la trinidad en el fondo increado, asimismo en su obra se puede estudiar acerca de *El enigma*. García-Baró, *De estética y mística*, Salamanca: Sígueme, 2007, 60.

### III. LA SITUACIÓN INTERMEDIA

sentidos, o fondo teleológico de la manifestación, me corresponde únicamente a mí tejerlo, incluso jugándome la vida en su bien. Esto se debe a que ese Bien de los otros y su mundo, que es también el mío, claro, es ante todo expectativa dada en mí, como bien de mí<sup>133</sup>, esperado por mí, esperanza mía, expectativa que no debo defraudar porque literalmente en ella me va la vida, que es mi vida. Pues quizá de ello, y como si fuera sólo de ello, en mi finitud, se teja ese fondo material de bien que pueda soportar el sentido de todo lo otro de mí. La otra posibilidad sería defraudar la expectativa de ese más yo que yo mí mismo, absoluto de mí, y conceder al descuido, o a ese estado de aparente indiferencia respecto a la libertad problemática, el sentido primero del bien sobre todo lo otro de mí.

---

<sup>133</sup> Usamos aquí "bien de mí", y no "bien mío", para enfatizar que nos referimos a algo que me pertenece, pero que a su vez yo no lo contengo totalmente como bien.

### 3. SOBRE EL LUGAR

Ya en el vientre el espacio nos resulta lleno, pegado a nosotros sin ser nosotros. Sujeto por el mundo afectivo-carnal-alimenticio de la madre somos ya una determinación moral de la madre, de su mundo corpóreo y afectivo. El nacimiento es un acontecimiento traumático en el sentido más literal, lo es a los ojos de los aparentes espectadores –que somos todos en este mundo–, de la madre misma que rompe su cuerpo, y del nacido, protagonista pasivo. No-espectador de sí, ya arrancado, cortado, de su mundo-espacio proveedor.

Aun así el parto-nacimiento mismo es un continuo del mundo ya vivido en el espacio-tiempo madre-hijo, todo ello ligado, no mezclado, donde la madre se cansa, el hijo come en el vientre, se chupa un dedo, padece y goza del mundo vivido de la madre, y a su vez la madre lo hace del hijo sentido.

La relación en carnes madre-hijo convoca luego en el nacimiento la visibilidad de los otros, irrumpe en el ver en carne distante de los otros, de esos que en su vida propia están ya advertidos de la habitación en vientre de uno de los “como yo” –de uno de los “sí mismo”, un “mí mismo” en ciernes–. Viene como “sí mismo” otro que será inicialmente visto con perplejidad, extrañeza, gozo, incertidumbre, nostalgia, etc., extremadamente dependiente

### III. LA SITUACIÓN INTERMEDIA

de su madre, y de mí, de los otros. Ya en el vientre está habitando el mundo de la vida, ha sido un “invasor” o una “bendición” concebida al mundo, no sólo al mundo materno, sino al mundo de los que con la madre hemos de ocuparnos de él, arriesgándonos en realidad a que suceda, y de modo radicalmente distinto, lo irremediable: el “indefenso-demandante”, concebido-nacido, no sólo nos ocupará afectiva-espacialmente, sino que a su vez en su pasividad demandante, casi basada en reflejos afectivos primarios y de subsistencia, casi inesperadamente, redime.

En este apunte de la relación tiempo-carne-espacio sobre el nacimiento y la “relación” de vidas finitas y acontecimientos, hemos presentado la relatividad y distinción de las tres esferas de la vida finita y los acontecimientos. Estos últimos siempre requieren una atención a las distancias, al espacio, al mundo vivido, y al orden teleológico se los aconteceres mismos. Si bien aquí no haremos un estudio detallado al respecto dejamos propuesto en este apunte su alcance en el contexto de la inquietud. Asimismo a continuación hagamos una breve e imprescindible delimitación que permita al lector luego atender en retrospectiva este apunte que acabamos de hacer sobre la multiplicidad manifiesta en el nacimiento, por ejemplo. El espacio como *lugar* tomando lo visto acerca del resistente y del tiempo en la situación intermedia.

Mi vivir mundo se trata de una resistencia carnal-afectiva, que aparece inicialmente como contrayendo todo mi mundo vivido

en el complejo de la corporeidad. Sin embargo, a su vez el mundo se manifiesta sustancialmente en la resistencia continua de estar viviéndolo a cada instante como mundo en mi cansancio; lejano “de mí”, en su belleza viniendo a mis ojos como conjunto de sentido, según la “conciencia de horizonte”<sup>134</sup>, por ejemplo, según la cual “el mundo siempre abarca más de lo que una perspectiva puede atrapar de él”<sup>135</sup> o asimismo como absurdo dañino en el que me quiebro un diente masticando una aceituna con hueso.

Este vivir mundo es siempre mundo vivido por mí y por otros. Cuando hacemos abstracción de él lo llamamos espacio, hasta ser espacialidad que abarca o comprende el conjunto de sentido sensorial, cinestésico y afectivo, propio y de los otros. Lacoste, por ejemplo, verá en este espacio todavía el de la geometría.

Si seguimos la corporeidad en Henry con miras a la espacialidad, encontramos que éste nos dejará en el umbral del resistente sustantivo –mundo–. Henry será coherente con la crítica, sin apenas concesiones, que hace a la condición del mundo en Heidegger, en quien el hombre aparecerá halado originariamente por el mundo y su lógica. La preminencia de esta lógica confirma la situación de un hombre en medio de los dominios del ser, un hombre de quien diríamos, inicialmente, se halla anclado en una

---

<sup>134</sup> Jan Patočka, *El movimiento de la existencia humana*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2004. Con la abreviatura “MEH”.

<sup>135</sup> MEH, 31.

### III. LA SITUACIÓN INTERMEDIA

finitud sin vida. Esta finitud sin vida se debe a que Heidegger habría concedido al mundo la respuesta a la pregunta por la esencia de la manifestación. Dicha respuesta se concentra principalmente en dar razones del hombre en el mundo haciéndose al mundo. Visto así, el mundo sería un todo en el que me hallo y del que me hago. Esto último sería una imposibilidad, pues ya se habrá dimitido de principio del viviente carnal de quien se revela el cómo de toda manifestación; el mundo que aparecería sería un mundo ek-stático originario en su nada. Henry querrá ganar ese mundo como mundo de la vida en la finitud corpórea, como hemos visto hasta la mayor pasividad posible según la carne: pathos afectivo en continua resistencia de mundo.

No cederá entonces a la condición ek-stática parte de la respuesta a la pregunta por la manifestación en su *cómo originario*, es decir, al *cómo* manifiesta toda manifestación. La respuesta hemos visto que requiere fundante y sin dualismos, presentaciones segundas, o representaciones, también ha de abrir a la verdad del hombre y del mundo de modo primigenio, y digamos que concentrado. Henry no apunta a la manifestación y su sentido, ni al ser o a su idea.

Lacoste en su *Expérience et absolu*<sup>136</sup> encontrará un punto de

---

<sup>136</sup> Yean-Ives Lacoste, *Expérience et absolu: Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris: PUF, 1994. (Trad. *Experiencia y absoluto*, Salamanca: Sígueme, 2010). En adelante con la abreviatura "EA".

anclaje inicial precisamente en ese ek-stasis del mundo con delimitaciones en Heidegger partiendo del “sistema cuaternario”<sup>137</sup>, anticipando fenomenológicamente hablando la crítica principal de Henry a este último. Vemos que Henry nos sitúa en un umbral que abre mundo, aunque digamos que más del lado de la corporeidad, y sin cabida alguna a un ek-stasis del mundo, que ya ha dejado atrás en el camino de la epojé hacia la Vida absoluta, a través del yo reflexivo, la auto-afección y la carne.

Antes de lanzarse a dicho punto de anclaje, Lacoste sitúa ya en la primera página de *Experiencia y absoluto* –como si fuera declaración de intenciones– esta centralidad de cuerpo según Maine de Biran, y que hemos visto como fundamental en las tesis más importantes de Henry:

...no en vano, desde la reescritura del cogito llevada a cabo por Maine de Biran sabemos que el sí mismo, la ipseidad, no cae bajo la jurisdicción exclusiva de lo incorporal. El problema del cuerpo consiste en que es un yo<sup>138</sup>

Será en este umbral que empieza la propuesta de Lacoste que recoge lo ek-stático distendido en una lógica de la vida que lo es viviendo mundo/lugar. De ahí que ulteriormente se pueda llegar a hablar de dos fases respecto al lugar, si se lleva a cabo la epojé, que iría *de la carne al lugar*, de modo análogo a como hemos hecho con el

---

<sup>137</sup> EA, 28.

<sup>138</sup> EA, 15

### III. LA SITUACIÓN INTERMEDIA

tiempo en la situación intermedia, sólo que aquí yendo de Henry a Lacoste a través de Maine de Biran<sup>139</sup>. En la segunda esfera de la vida finita abriéndose a la tercera y, en una cuarta, del lugar a la liturgia, teniendo en ambos la inquietud advertida según qué esfera. Por nuestra parte ante la carne como localidad también cabría estudiar y atender una tenencia de sí como lugar de mí y en afección de "telos", en hetero-auto-afecciones distendiéndose, traídas en *Misterio*: vividas en cobijo en El secreto de la vida finita finitizándose.

Pero como decíamos esto es tan sólo una delimitación necesaria para ver la reconversión requerida en la manifestación ya del lado del espacio-lugar-acontecimientos según la epojé indicada para próximas investigaciones, y advertida también ahora en la inquietud manifiesta.

---

<sup>139</sup> En ese sentido se puede leer: §8 *La liturgia como lugar* en EA, 34-37.

#### 4. APUNTE FINAL AL CAPÍTULO TERCERO

En esta Situación que es intermedia, *del* singular y *en* el singular, nos hallamos luego de habernos detenido de nuevo en el lenguaje aunque ya de regreso, dotado de *logos de carne viva*, en un ejercicio de suspensión y de camino a la esfera más material y primaria de la subjetividad con el tiempo y la afección en el núcleo del problema. Advirtiéndolo esta situación en una corporalidad que siempre lo es de mi vida finita.

Vemos que el lenguaje se halla reiteradamente en desajuste cuando se trata de una exclusiva afirmación en su manifestación de la inmediatez aperceptiva, o en la sola vía de la experiencia interna trascendental, o más aún de prominente presentación del singular, de la subjetividad y el mundo.

Por otra parte hemos indagado en puntos hyléticos en la conciencia del tiempo con Henry y Husserl, que de momento nos han permitido suspender la radicalización última del tiempo o de la Vida absoluta como posibles *prius* de la manifestación originaria de la vida finita. Consideramos que esta inflexión es clave para desatar las posibilidades de vidas finitas manifiestas y manifestándose. De ahí que en la multiplicidad de hetero-auto-afecciones de estas nuestras vidas tengamos indicios de invocar por negatividad la inquietud manifiesta. Finalmente hemos dejado como apunte y delimitación lo que ha de ser otra investigación, la del lugar en esta Situación intermedia del mundo; lugar, horizonte y acontecimientos advirtiéndolo la inquietud.

#### IV. LA INQUIETUD MANIFIESTA

En este último capítulo nos acercamos desde diferentes “focos” a la inquietud manifiesta. Esto será viendo puntos de acercamiento y distancia respecto a la inquietud manifiesta, desde ella, y en ella. Para ello iremos de *El gozo-dolor en su venida al singular* con Unamuno en el “Sentimiento trágico de la vida”, a *Apechugar con el mundo* con Ortega en “El hombre y la gente”, y de ahí a *El lenguaje dado por otro* con Levinas, y en un último apartado terminando nuestro trabajo con *La inquietud* por vía negativa según la fuga en *Filosofía*, y a modo de conclusión con *Inquietud y Vida*.

## 1. EL GOZO Y EL DOLOR EN SU VENIDA AL SINGULAR

### 1.1. Sobre la duda y el sentimiento

En *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*<sup>140</sup> Miguel de Unamuno se ocupa y dirige al “hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”<sup>141</sup>, en un texto editado ya avanzado en su cincuentas, llevando ya varios de su primera rectoría de Salamanca, y en plena producción ensayística, poética y literaria. En esa obra hablará también por momentos con el joven Søren Aabye.<sup>142</sup>

A aquel Søren Kierkegaard en el ensayo VI invitará Miguel de Unamuno en el corazón mismo de su STV a ese “hermano”<sup>143</sup>, como le llamaba, en el sentimiento trágico de la vida, y a quién también nombrará entre “esos que tienen el sentimiento trágico de la vida”<sup>144</sup>. Unamuno tratará en danés con ese Søren de 31 años en un

---

<sup>140</sup> Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: SARPE, 1988. En adelante con la abreviatura “STV”.

<sup>141</sup> STV, 25(I).

<sup>142</sup> Kierkegaard vivió del 5 de mayo de 1813 a 11 de noviembre de 1855, fue hijo de un hombre quien al parecer llevaba como culpa cristiana redentora el asistir con resignación al entierro de la mayoría de sus siete hijos, por haber dejado embarazada a su mujer antes de contraer matrimonio.

<sup>143</sup> STV, 128 (VI).

<sup>144</sup> STV, 40 (I).

*Post Scriptum*<sup>145</sup> comentando a unas *Migajas filosóficas* suyas, publicadas y editadas por él mismo dos años antes bajo el mismo seudónimo de Johannes Climacus.

Este comenzar “chapuzarse” de Unamuno en Kierkegaard ocurrirá a partir de los primeros años del siglo pasado, a finales de 1901, y lo hará de lleno en lo que se refiere al *Post Scriptum*, muy seguramente entre 1905 y 1914, esto, 50 años después de haber fallecido “el hermano Kierkegaard” a sus 42 años, todavía enamorado y seguramente contrariado en su amor a Regina, esa mujer de quien en su momento declinó casarse.

El STV se publica en 1913 pero en realidad diríamos que es una obra trabajada ya desde finales del siglo que acababa de terminar, al calor de la atención y los sentires en el cuidado de su hijo Raimundín (1896-1902) “quien sufría de una meningitis que le produjo una hidrocefalia que resultó fatal. Don Miguel sufrió cada momento de los seis años que vivió su hijo junto a él y no le abandonó nunca, incluso tenía su cuna instalada en su despacho mientras trabajaba”<sup>146</sup>. De ahí que esta obra consista en el trabajo sobre varios “ensayos”<sup>147</sup> escritos en varios momentos y no de una obra de un único esfuerzo temporal de cara a la publicación. A mi

---

<sup>145</sup> Søren Kierkegaard, *Post Scriptum no científico y definitivo a las “migajas filosóficas”*, Salamanca: Sígueme, 2010. En adelante con la abreviatura “PS”

<sup>146</sup> Izaskun Martínez, *Biografía de Miguel de Unamuno*, 2007. (<http://www.unav.es/gep/UnamunoPerfilBiografico.html>)

<sup>147</sup> STV, 298(XI).

parecer si se le quiere quitar el alma a la obra, para solo ver su “estructura”, pueden leerse los dos últimos párrafos de cada ensayo, y ahí queda a la vista cómo decide ligar cada ensayo don Miguel y lo que en resumen quiere decir.

Pero nosotros lejos de eso vemos la fuerza del STV precisamente en la determinación y el sincerarse del autor, en su no rendirse a sabiendas de su posible pesadez y repetición:

[Ya sé que] me pongo pesado, molesto, tal vez tedioso; pero todo es menester. Y he de repetir una vez más que no se trata ni de policía trascendente, ni de hacer de Dios un gran juez o guardia civil; es decir no se trata de cielo y de infierno para apuntalar nuestra pobre moral mundana, ni se trata de nada egoísta y personal. No soy yo, es el linaje humano todo el que entra en juego; es la finalidad última de nuestra cultura toda. Yo soy uno, pero todos son yos”<sup>148</sup>

Ese escritor que advierte su posible pesadez o tedio mientras mantiene el diálogo directo con su lector, como lo hacía Kierkegaard mismo<sup>149</sup>, nos ha dejado líneas antes situados en los límites de la duda. La duda es en el STV, a nuestro parecer, esa bisagra que nos permite ver el límite y posibilidad en su crítica sin cuartel a la ciencia, o mejor al cientificismo, al racionalismo, al materialismo, incluso al vitalismo, y “a la fe estúpida del carbonero” a la que tan unida está la “incredulidad absurda del

---

<sup>148</sup> STV, 141(VI).

<sup>149</sup> Søren Kierkegaard, *Johannes Climacus, o De todo hay que dudar*, Barcelona: Alba Editorial, 2008. En adelante con la abreviatura “JC”.

intelectual”<sup>150</sup>, dirá líneas adelante.

Es el yo que duda, y que en realidad soy yo dudando, al modo común del Michel Henry lector de Maine de Biran –y también, aunque en una fase ulterior de la duda en la vida finita, la del estudiante Johannes Climacus–. Maine de Biran como hemos visto comenzará sus *Nuevos ensayos de antropología* situando en *el sentido íntimo*, “interior”, de la vida propia la posibilidad de decir en “verdad” de sí y del mundo, dirá Biran:

La fuerza, la causalidad interna, la actividad libre (así como la existencia personal que constituye) no es sino una apercepción primera, inmediata, un hecho de *sentimiento*, poner esto en cuestión o pretender deducirlo de algún principio *anterior* buscar su *cómo*, es preguntar por lo que se sabe y no saber lo que se pregunta<sup>151</sup>

Hasta aquí este Biran apurando esta ya más que trabajada última publicación. Se trata como hemos visto en capítulos anteriores de una profundización del yo cartesiano en su fuerza reflexiva, en la inmediatez de la apercepción, es decir, más que de un yo conciente como desdoblado reflexivamente afirmando una existencia consecuencia de mi apercepción, se trata de *una no-distancia afectiva*, de un sentirme, a secas, sintiéndome vivir, o con Henry diríamos *un viviente en su pathos*, carne propia auto-impresionada.

---

<sup>150</sup> STV, 136(VI).

<sup>151</sup> NEA, 74.

*La causalidad* aquí es segunda en la manifestación porque la atiendo en su dar con mi sentido interior, íntimo, con Biran. Me es expuesta en mi estar atendiendo en inmediatez mi sentir-pensando, fuerza reflexiva. Decimos “segunda” porque cuando hablo de ella establezco una distancia, que si bien es *hylética*, no la tengo cuando la vivo *de mí* en el sentimiento, en mi inmediatez afectiva, sentida.

Sin embargo a diferencia de este punto común en Biran y Henry, Unamuno prescinde directamente de una lectura de Descartes en este sentido primigenio de una duda dotada de fuerza en su reflexividad inmediata, afectiva, o de “causalidad interna”. En cualquier caso señalamos este punto porque don Miguel sí afirma de modo análogo una “duda de pasión”, más cerca de lo que se presenta en las hetero-auto-afecciones como de salida en la inquietud manifiesta, en Unamuno no es *pathos* en el sentido henryniano. Por otra parte Unamuno exige ese sentimiento trágico propio, y la hermandad de quienes lo atienden como propio hasta el punto de dejarnos a elección acompañarle o no en esa “irracionalidad”, o nueva índole de racionalidad, o “meta-racionalidad” como algunos la llaman. Nos convoca de pleno a un vida moral en la finitud de la vida misma y su sentido, en una suerte de máxima moral kantiana con carne –si se me permite tan disímil y grosera comparación–:

¿Cuál es nuestra verdad cordial y antirracional? La inmortalidad del alma humana, la de la persistencia sin término alguno de

nuestra conciencia, la de la finalidad humana del Universo. ¿Y cuál su prueba moral? Podemos formularla así: obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir. O tal vez así: obra como si hubieses de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte. El fin de la moral es dar finalidad humana, personal, al Universo; descubrir la que tenga –si es que la tiene– y descubrirla obrando<sup>152</sup>

Por nuestra parte estaremos con Unamuno hasta esta tercera esfera de racionalidad en verdades que lo son en tanto hetero-auto-afecciones manifiestas e inquietadas en la multiplicidad de la vida finita obrando –sin atender directamente en este estudio “nuestra verdad cordial y racional”– en orden a la finalidad de sentido último, o no, ya sea por afirmación, negación, o absurdo. Ello nos llevaría irremediabilmente a problemas ulteriores en la vidas moral y de gracia, que preferimos atender con especial cuidado en otra ocasión. Nuestra epojé apunta a “ganar”, o mejor, a “no dejar perder o diluir” la inquietud manifiesta en este particular foco invertido que ella es en la Situación intermedia de la vida finita. Así entonces, profundicemos a continuación los términos que hemos propuesto con Henry, Maine de Biran y luego, de vuelta, en un último apunte con Unamuno.

## **1.2. La vida finita**

Acabamos de nombrar una causalidad en bucle de

---

<sup>152</sup> STV, 270(XI).

desdoblamiento afectivo hylético, atendida en mi sentido íntimo, más del lado de mi mundo afectivo-carnal. Sin embargo a la par que este mi *sentido íntimo advertido en bucle* atiende la fuerza originaria, su poder, y su relación con la motricidad, por ejemplo, deja de estar circunscrito exclusivamente a la apercepción inmediata y su fuerza activa o que deviene de la pasividad de la auto-afección.

Esto ocurre porque es exigido en una fase paralela por “duda en mi *sí mismo*”. Si bien se trata de una duda llena en la auto-afección, dicha fase se me descubre abriéndose en ese bucle causal que es el del tiempo escindiéndose en el presente más vivo y auto-afectado posible, y en el desajuste *intendido* del sentir de los acontecimientos –de lo que pasa y que siempre pasa a mí, en mí, y ya parcialmente de mí– trayendo a la vista una *situación de aparente no-estar-hylético* –a modo de negatividad de manifestación de mi finitud–: *inquietud*.

El sentido íntimo se quiere aquí arrancado de sí, y se advierte en una fase propia y nueva, la de quien escindido de sí dice de sí en la cara más anterior y ulterior de sentido íntimo: *el espíritu de finura*. Este espíritu de sí dice lejos de contraste alguno con un espíritu de geometría, por ejemplo. Lo advierto en esta esfera de la vida finita que solo puede decir de sí en ese “advertirme escindiéndome” a la vista del mismo sentido íntimo en mi carne, no sólo auto-afectada sino ahora revelando la casi infinita multiplicidad de hetero-auto-afecciones y sus tonalidades.

Fenomenológicamente se trata de la manifestación de un *aparente no-estado de sí* apareciendo en la radicalización de mi finitud vivida. Se trata de vida finitizándose en fuga del abrazo de La Vida absoluta. Fuga en la radicalización de la finitización, la de mi vida despertando de sí viviéndose en acontecimientos y haciendo de su vida más vida finita, vidas finitas. El abrazo de la Vida absoluta en su cumplimiento fundante sin fisuras en el gozodolor no acaricia desde dentro, ni en sentido metafórico, ni hyléticamente. A veces incluso más bien cubre o pone como una capa que distrae o abstrae la vida finita de la infinita multiplicidad con la que se tiene que haber. Muchísimo menos dicha Vida contiene o recoge la *Situación intermedia* de mi vida finita, ya en esta “descubierta” y “misma” esfera de hetero-auto-afección en esta fase de *cuasi-no-tiempo* adviniendo a cada hora.

De este “advenir a cada hora” digamos que no se trata de un vértigo de vivir, o del cómo se viva mundo, tampoco nace primigeniamente en el ek-stasis de mundo y su temporalidad –que lo es relativamente en mis afecciones también–. Más bien se manifiesta en esta tercera esfera de la vida finita como si fuera un nuevo tiempo, o *cuasi-no-tiempo* que acabamos de llamar.

Este tiempo no es ante-tiempo, ni *pre* o *pos-tiempo*. Es tiempo de la inquietud manifestándose por vía negativa en la multiplicidad de las hetero-auto-afecciones de las vidas finitas, tantas y tan singulares como la mía, o la mía tan singular como las tuyas, en

paralelos mutuos en lo que se refiere al vivir propio, y en énfasis propios de la propias esferas de finitud vital, de vivir mundo, de otros, y de acontecimientos.

Ya de vuelta a Unamuno recordemos que incluso hallándose como halado por el afán de inmortalidad o no, en Dios, y en definitiva de fe, que también, no renuncia –por el contrario– a esa racionalidad por él descrita en los cinco primeros ensayos. Haberlo hecho hubiera sido dimitir para reposar los brazos en una no-tensión, no-lucha, no-contradicción, tan propia de los pensadores abstractos que no dejan al descubierto el sentimiento trágico en el lenguaje mismo, diríamos con Unamuno. Sentimiento que es tan mío como de cada quien, y nos pide siempre mejores decires, en su aparente indigencia e incorrección filosófica, un decir del sentimiento trágico de mi vida –si acompañamos en ese hermanamiento a Unamuno– y de mi pueblo en el que más que consistir se viva la congoja<sup>153</sup>. Y en tercer término no verse allí, en ese sentimiento, sería en Unamuno una negación que traicionaría de raíz toda verdad posible, y más todavía esa esperanza siempre dada en el sentimiento trágico. Sería como si le pidiésemos a Sócrates en plena defensa que desoyera a su *daimon* y esperar a que lo hiciese –*daimon* ahora callando cuando a ojos de los muchos lo que más convendría era que hubiese hablado–, o pedirle al Kierkegaard de

---

<sup>153</sup> Sobre la congoja se puede ver: García-Baró, *Sentir y pensar la vida*, Madrid: Trotta, 2012.

*Las migajas de filosofía*, Sócrates, que luego no hiciera gala de apenas haber despertado interés académico con su obra en las gentes de su tiempo.

A diferencia de Unamuno, hemos visto como Biran dice de sí mismo y del mundo en una racionalidad según el sentido íntimo, o el mismo Michel Henry lo hará radicalizando la epojé, la abstención, hasta la auto-afección y las donaciones primeras de fenómenos en el gozo-dolor.

A todas estas también se puede decir con Unamuno:

Esta duda cartesiana, metódica o teórica, esta duda filosófica de estufa, no es la duda, no es el escepticismo, no es la incertidumbre de que aquí os hablo, ¡no! Esta otra duda es una duda de pasión, es el eterno conflicto entre la razón y el sentimiento, la ciencia y la vida, la lógica y la biótica. Porque la ciencia destruye el concepto de personalidad, reduciéndolo a un complejo en continuo flujo de momento, es decir, destruye la base misma sentimental de la vida del espíritu, que, sin rendirse, se resuelve contra la razón<sup>154</sup>

Con todo vemos otro motivo por el cual Unamuno requiere otro lenguaje, un “decir”, que le permita hablar de ese *de otro modo que ser* –esto poniéndolo en palabras del judío Levinas– para no resignar la “vida del espíritu”. En Unamuno es motivo no advertido teóricamente, quizá, pero sí vivido con determinación, el que mi vida sentida si bien está dándose en mi sentir propio está halada de modo principal por los acontecimientos que quiebran esa

---

<sup>154</sup> STV, 126(VI).

“redondez” materialista o abstracta de cualquier imposible sentir o pensar puro.

Estos asuntos serán los que abrirán la cita principal que trae a *Johannes Climacus*, ese Johannes que duda, ese Kierkegaard “no creyente” en el seudónimo de el *Post Scriptum* no científico y definitivo a sus *Migajas filosóficas*, en el capítulo tercero de la *Subjetividad real, subjetividad ética; el pensador subjetivo*<sup>155</sup>.

Oigamos al hermano Kierkegaard, que nos dice:

Donde precisamente se muestra el riesgo de la abstracción, es respecto al problema de la existencia cuya dificultad resuelve soslayándola, jactándose luego de haberlo explicado todo. Explica la inmortalidad en general, y lo hace egregiamente, identificándola con la eternidad; con la eternidad, que es esencialmente el medio del pensamiento. Pero que cada hombre singularmente existente sea inmortal, que es precisamente la dificultad, de esto no se preocupa la abstracción, no le interesa; pero la dificultad de la existencia es el interés de lo existente: al que existe le interesa infinitamente existir. El pensamiento abstracto no le sirve a mi inmortalidad sino para matarme en cuanto individuo singularmente existente, y así hacerme inmortal, poco más o menos a la manera de aquel doctor de Holberg, que con su medicina quitaba la vida al paciente, pero le quitaba también la fiebre. Cuando se considera un pensador abstracto que no quiere poner en claro y confesar la relación que hay entre su pensamiento abstracto y el hecho de que él sea existente, nos

---

<sup>155</sup> PS, 290.

produce, por excelente y distinguido que sea, una impresión cómica, porque corre el riesgo de dejar de ser hombre. Mientras un hombre efectivo, compuesto de infinitud y de finitud, tiene su efectividad precisamente en mantener juntas esas dos y se interesa infinitamente en existir, un semejante pensador abstracto es un ser doble, un ser fantástico que vive en el puro ser de la abstracción, y a las veces la triste figura de un profesor que deja a un lado aquella esencia abstracta como deja el bastón. Cuando se lee la vida de un pensador así –cuyos escritos pueden ser excelentes–, tiembla uno ante la idea de lo que es ser hombre. Y cuando se lee en sus escritos que el pensar y el ser son una misma cosa, se piensa, pensando en su vida, que ese ser que es idéntico al pensar, no es precisamente ser hombre<sup>156</sup>

Hasta aquí con un par de años más Climacus, el antes más joven aún estudiante inmerso en la duda, de comienzo programática como *de omnibus dubitandum est*<sup>157</sup> –de todo hay que dudar– y luego ante ella como apuesta en la que le iba la vida. Duda de la que a punto de zambullirse, como pez con su presa, en el convencimiento de seguir el enunciado dirá: “ya que el enunciado fue traído un día a mi conciencia yo me esforzaré en meditarlo con todas mis fuerzas, haré lo que dice con toda mi pasión. Pasará lo que tenga que pasar...”<sup>158</sup>. Es el joven lleno de arrojo filosófico que a los ojos de los

---

<sup>156</sup> STV, 128(VI). Hemos copiado la traducción de Unamuno que se puede cotejar con la reciente traducción castellana en PS, 300.

<sup>157</sup> JC, 67.

<sup>158</sup> JC, 90.

muchos “evitaba todo contacto continuado con la gente”<sup>159</sup>, y que a decir de quienes le conocían un poco más íntimamente “se encontraba melancólico o estaba enamorado”<sup>160</sup>, pero que en definitiva era uno dispuesto a quitar las capas que fueran necesarias siendo consecuente con su pasión filosófica siguiendo la duda hasta llegar a querer “herir la filosofía”<sup>161</sup> desde sí misma.

Decíamos antes de la larga cita, y ahora de nuevo con ella en mente, que había otro motivo sentido que mantenía la contención de Unamuno en la vida respecto a la racionalidad, o al pensador abstracto. Se trataba de un quiebre en la vida misma, del mismo mundo en otra esfera de la finitud que vivimos en la seriedad de la vida, no sólo biológicamente vivido, que también, sino además como este acontece al Unamuno al cuidado de su Raimundo, por ejemplo. Quiebres asimismo advertidos no siempre en acontecimientos tan a la vista, en esas cosas que se dan tantas veces como inesperadas, o semi-anticipadas, por ejemplo, no tan a la vista de todos, pero que a sus vez en un primer aturdimiento nos pueden situar en el desconcierto o en anticipación afectiva de futuro inminente en la incertidumbre. En nuestro caso estamos hablando de una “confirmación, re-paso, en carnes” de verdad inquieta en una vida finita. Dicho “re-paso” expone la cara de la inquietud

---

<sup>159</sup> JC, 31.

<sup>160</sup> *Ídem.*

<sup>161</sup> JC, 109.

manifestando en contracción afectiva, en expectación, en resoluciones, e incluso en reacciones casi tan aparentemente primarias como, por ejemplo, la de quien empuja con su cuerpo en un tren a reventar, haciéndose un espacio, menos todavía un *lugar* como explica Lacoste, al sentir que le falta el aire.

Acontecimientos que resitúan *el sí mismo* y confirman en el sentimiento –trágico en Unamuno– de la vida finita. Lo de “trágico” aquí, traído de Unamuno, es un énfasis originario de la donación de su afición advertida en la finitización de la vida finita obrando. Ese *sentimiento trágico* está al “alcance” de cualquier vida porque ya al leerlo de otro, por ejemplo, lo advierto según una tonalidad análoga y propia; y casi sin proponerlo temáticamente lo veo y materialmente puedo decir de él. De ahí ese sentido de ser “hermano” en Unamuno lo es entre lo empático y lo solidario, sin ser principalmente empático, ni todavía solidario.

En cuestión del método de lo que venimos afirmando digamos que Kierkegaard escribió migajas de filosofía a partir de Filosofía –Sócrates–, Unamuno trajo a su STV unas líneas de unos comentarios a unas migajas, las de Kierkegaard, y aquí lo que intentamos es casi un atisbo de empatía en una hermandad de indigencia, que manifiesta por vía negativa la inquietud, pues es la condición de su manifestación. La inquietud no tiene un poder propio originario, ni una afición de sí exclusiva y delimitada, sino que sólo se advierte en su atravesar tonalidades de hetero-auto-

afecciones de mi vida finita, de las vidas finitas, en acontecimientos como las de un Sócrates en la defensa, y un Unamuno en su sentimiento trágico. O casi sin acontecimientos a la vista o parcialmente advertidos en la tensión contenida, mejor que pasiva, de vivir; se trata de la vida, la de cualquiera de nosotros que sencillamente vivimos, y nos vemos traídos o abiertos en una Situación intermedia ahora en una tercera esfera de la vida finita.

Sigamos con Unamuno en ese VI ensayo:

No es, en rigor, que la razón nos lleve al escepticismo absoluto, ¡no! La razón no me lleva ni puede llevarme a dudar de que exista; adonde la razón me lleva es al escepticismo vital; mejor aún, a la negación vital; no ya a dudar, sino a negar que mi conciencia sobreviva a mi muerte. El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo<sup>162</sup>

Ya no es la duda, ni la pasión en la duda, es la incertidumbre, donde la congoja nos asalta y el mundo que nos parecía tan natural tan familiar nos resulta revelador de la Vida, está sí Vida finita, absoluta en tanto finitizada, sintiéndonos inmersos no solo en el dolor afectivo en re-paso no auto-afectado, aquí la dicha retrata su fugacidad y el amor se manifiesta como el resistente que dota al dolor de esperanza. Se trata de una esperanza que advierte eternidad en el fugaz alcance de un suspiro del instante-eterno de mi acción.

---

<sup>162</sup> STV, 136(VI).

Como si nosotros fuéramos una especie de Anti-Climacus que atisba por vez primera a un Kierkegaard en las *Obras del amor*<sup>163</sup>.

Eso último es ya es por nuestra parte sugerir mucho más de lo que nuestra acotada investigación promete. Digamos que nuestro aprovechamiento aquí en los bordes de la vida finita en esta tercera esfera ha de ser la inquietud que “arañamos” por espíritu de finura en vía negativa a través del tiempo, las afecciones y los acontecimientos, sin mermar en ello su materialidad. Los bordes de Unamuno en la vida finita para pasar a un nuevo decir los deja así puestos:

He traído aquí al lector que ha tenido la paciencia de leerme al través de una serie de dolorosas reflexiones, y procurando siempre dar a la razón su parte y dar también su parte al sentimiento. No he querido callar lo que callan otros; he querido poner al desnudo, no ya mi alma, sino el alma humana, sea ella lo que fuere y esté o no destinada a desaparecer. Y hemos llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital. Y llegado aquí os he dicho que hay que aceptar el conflicto como tal y vivir de él<sup>164</sup>

Claramente los términos que usa Unamuno no se refieren a los de una filosofía abstracta, pero tampoco a una en los términos en que nos hemos referido al cuerpo, al alma, a la carne, al mundo, y a los sentimientos en los capítulos anteriores. Unamuno ha empezado, casi nacido, de lleno en la que por momentos se advierte como escisión, o en perspectiva como desfase entre el sentimiento y

---

<sup>163</sup> Søren Kierkegaard, *Las obras del amor*, Salamanca: Sígueme, 2006.

<sup>164</sup> STV, 142(VI).

la razón; esto al interior mismo de su alma, que si forzamos su decir sería nuestra carne llamada por la desnudez, y en nuestra epojé de desanudar es carne viva. Esta última, en todas las esferas de manifestación de vida finita y de corporalidad, con la que comenzábamos y ahora cerramos este apartado dedicado a Unamuno, la del “hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”<sup>165</sup>, y que en esta tercera esfera sería *yo*, este singular despertando, que inquieto vive –*sobre todo vive*–, y vive con *todo* de *todo* y no a costa de *todo*.

Vive hasta extremos impensados como los de verse haciendo lo que puede, o cree mejor, en la finitización de su vida finita manifiesta a la par y a cada instante con un mundo suyo, que también *mundo atopadizo*, apechugando con todo. Como veremos con Ortega a continuación.

---

<sup>165</sup> STV, 25(I).

## 2. APECHUGAR CON EL MUNDO

### 2. 1. Sobre *El hombre y la gente*

Para el ejercicio filosófico es una fortuna poder contar con la obra de Ortega y Gasset a través de su variedad de escritos, artículos para periódicos, cursillos y conferencias. Esta variedad en nada mermó su rigor filosófico, sino que contrariamente da fe de sus apuestas filosóficas más decisivas, sustento de su pensamiento y su vida. Su obra es fiel a ese darse en perspectiva del mundo, es un ejercicio de trabajo y pensamiento vital, no vitalista, dado en sus circunstancias.

*El hombre y la gente* ha sido publicada como la primera obra póstuma de Ortega, siendo esta una publicación querida por él mismo, pues la muerte le alcanzó trabajando en ella. Desde 1934 en una conferencia en Valladolid, ya titulada *El hombre y la gente*, se detuvo a explicar lo referente a los “usos”, que serán parte importante de lo que él consideraría su doctrina sociológica. Luego en 1935 se referirá a estos trabajos en una nota del estudio *Historia como sistema*. A dicha referencia le seguirán más conferencias, cursos y cursillos sobre asuntos concernientes. Es pertinente señalar así la relevancia de las lecciones y cursos dados en Buenos Aires y después de la guerra, en Madrid, en el Instituto de Humanidades creado en 1948 por él y por su discípulo Julián Marías. Según este

marco los compiladores de la obra de Ortega, presentando *El hombre y la gente*, dicen que él "...t enía preparada la edición del presente volumen, con vistas a su versión y edición simultánea en Alemania, Holanda y Estados Unidos. En líneas generales el autor ha conservado el texto que preparó para el curso profesado en 1949-1950 en el Instituto de Humanidades, incluyendo nuevos desarrollos en algunas cuestiones"<sup>166</sup>.

Como ya anticipábamos parcialmente, las lecciones sobre *El hombre y la gente* son presentadas, según dice Ortega, contando con el "estado deplorable de la teoría sociológica"<sup>167</sup>, y en el contexto de la insuficiencia ante la que nos encontramos para orientarnos en asuntos que atañen a lo social y a las cosas de las que más se habla desde hace cuarenta años: "la política, el Estado, el derecho, la colectividad y su relación con el individuo, la nación, la revolución, la guerra, la justicia, etc."<sup>168</sup>. Ahora, a nuestro parecer, la particularidad de estos trabajos consiste en la radicalidad y novedosa manera como Ortega anticipa *lo social* según su filosofía, con una manifiesta intención de ir a las bases del asunto mismo. En realidad aquí Ortega filosofa explicando en directo las bases de la sociedad según las condiciones de la fenomenología. Así,

---

<sup>166</sup> José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, en *Obras completas, volumen VII*, Madrid: Alianza Editorial y Revista de Occidente, 1983.

<sup>167</sup> José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2006. En adelante citado con la abreviatura "HG".

<sup>168</sup> HG, 12.

continuando con la nota anterior, dice que esa insuficiencia doctrinal de la sociología para orientarnos en aquellos asuntos de los que más se habla hace cuarenta años "estriba en que los sociólogos mismos no han analizado suficientemente en serio, radicalmente, esto es, yendo a la raíz, los fenómenos sociales elementales"<sup>169</sup>, de ahí la importancia de poner primero en claro *qué es sociedad*, dirá.

En medio de ese trabajo Ortega dejará ver algunas de sus apuestas fenomenológicas que nos permiten afirmar el carácter precursor de la razón vital de Ortega, esto lo abordaremos en el numeral dos: *La situación fenomenológica de la razón vital*. A partir de dichas apuestas consideraremos su aproximación y anticipación a una posible fenomenología de la vida.

En segundo lugar, estableceremos algunas distinciones y acercamientos a Michel Henry, quien claramente fue posterior a Ortega, y quien radicalizó el ejercicio fenomenológico como autoafección hasta, y desde, la vida misma. Veremos entonces que el carácter precursor de la razón vital de Ortega se da en el contexto de una posible fenomenología de la vida; esto será en el apartado tres sobre *El carácter precursor de Ortega*.

---

<sup>169</sup> Ídem.

## 2.2. La situación fenomenológica de la razón vital

En *El hombre y la gente*, reconocemos a un Ortega que va con un lenguaje claro y pedagógico estudiando asuntos capitales de la fenomenología<sup>170</sup>. Estos le van permitiendo extender su sentido en la comprensión de lo social según el Otro, la vida inter-individual, el Yo, la Gente, el uso y el decir. Es en este sentido que propongo ahora una revisión filosófica que nos permita valorar algunas de las propuestas fenomenológicas de Ortega en aquellas lecciones.

Digamos inicialmente que Ortega es precursor de filosofías que resituarán el problema de la verdad y de la vida. Así, resulta de particular interés entender, ante la disyuntiva entre idealismo y realismo, tan señalada por el mismo Ortega en su tiempo, las revisiones que él hace desde la fenomenología, de la relación *cogito(pensamiento)-mundo*, y *ego(yo)-mundo de la vida*. Asimismo señalará en sus propios términos dicha relación como *mi vida-mundo de la vida*, en correlación inmediata y sin tregua. En ese sentido Ortega se sitúa ante antiguos problemas filosóficos que para él terminaban en un dogmatismo según los universales (idealismo) o en una relativización definitiva de lo que conocemos y de la subjetividad (realismo), o también, en último término, en una renuncia a mi vida a razón del ser que se establece como mundo.

---

<sup>170</sup> Para estudios de fenomenología sobre Ortega, entre tantos que hay merece la pena contar con la publicación *Ortega y la fenomenología: actas de la I Semana Española de fenomenología*; y del mismo Ortega *¿Qué es filosofía?*, también con el ya citado *Sentir y pensar la vida* de García-Baró.

En ese marco *El hombre y la gente* paulatinamente propone una *relación* que se da en *mi vida*, la vida que vivo yo (de la que estoy más que advertido una vez *ensimismado*, por ejemplo), en perspectiva, según *las circunstancias*, es decir, según el mundo y mi entorno, mi rededor, mi mundo vivido. De ahí que diga Ortega:

No, la vida no es existir sólo mi mente, mis ideas: es todo lo contrario. Desde Descartes el hombre occidental se había quedado sin mundo. Pero *vivir* significa tener que ser fuera de mí, en absoluto fuera que es la circunstancia o mundo: es tener, quiera o no, que enfrentarme y chocar constante, incesantemente con cuanto integra ese mundo: minerales, plantas, animales, los otros hombres. No hay remedio. Tengo que apechugar con todo eso<sup>171</sup>

Así en la relación *mi vida-circunstancias* se explica la *razón vital*, que dice de sí como razón histórica. Es decir, mi vida en ningún sentido está determinada en su origen, ni hecha, contiene mi esfuerzo permanente de habérmelas con todo, yo me voy haciendo en perspectiva, en mis circunstancias, en las resistencias del mundo y en su horizonte –fondo, com-presente, según lo llama Ortega–.

De ahí que mi razón propiamente sea razón de vida, de mi vida que *apechuga* con el mundo y que me permite explicar por qué y cómo se da *lo social*, por ejemplo. Así, el ámbito de *la gente* sólo puede ser visto en perspectiva según la vida dándose en su razón vital. Volvamos sobre esto precisando algunos trazos de Ortega que nos permiten situar la razón vital, según venimos diciendo, en tres

---

<sup>171</sup> HG, 54.

consideraciones: mi vida, el mundo vivido, y el paso del otro al tú y a la sociedad.

### 2.3. Mi vida

Para llegar a afirmar mi vida como ese lado de acá de mí mismo, en mi relación con el mundo, el itinerario de Ortega ha partido de la revisión de un punto común al idealismo. Se trata del problema del yo en cuanto manifestación como sí mismo, es decir, del cómo afirmo yo mi condición de ser sí mismo.

Sin entrar a juego en este problema con distinciones sobre el alma, el cuerpo, el espíritu y demás asuntos tratados como subjetividad en el idealismo, nuestro autor va directo sobre el ahora, sobre mi ahora que es mi vida, donde afirmo mi soledad radical. Dicha soledad radical en la que me he convertido, me es particularmente evidente en mi situación de “en-sí-mismado”, es decir en “El poder que el hombre tiene de retirarse virtual y provisionalmente del mundo, y meterse dentro de sí, o dicho con un estupendo vocablo que sólo existe en nuestro idioma: que el hombre puede *ensimismarse*.”<sup>172</sup>

Esto no quiere decir que quepa una suerte de aislamiento respecto a todo, o que en algún sentido mi vida deje de vivir mundo, al contrario ese ensimismamiento patentiza, me muestra, ese apechugar con el mundo que citábamos al principio: poner el

---

<sup>172</sup> HG, 26.

pecho a todo en circunstancia. Dirá Ortega sobre esta soledad y el mundo:

La soledad radical de la vida humana, el ser del hombre, no consiste pues en que no haya realmente más que él. Todo lo contrario: hay nada menos que el universo con todo su contenido. Hay, pues, infinitas cosas, pero -¡ahí está!- en medio de ellas el Hombre, en su realidad radical, está solo -solo *con* ellas, y, como entre esas cosas están los otros seres humanos, está *solo con* ellos<sup>173</sup>

Según esto, siempre vivo en cuanto mí mismo y a la vez nunca fuera del mundo –no soy un *yo* sino un *viviente*–. No hay entonces un fuera donde pueda escapar de sí mismo, de mi vida, pues vivo mundo y este es mi mundo de la vida.

#### 2.4. El mundo vivido

Este consiste en las circunstancias de cada quien, es decir el mundo siempre es mundo vivido por mí. Así Ortega considera que inicialmente cada viviente actúa, juzga y estima el mundo según le sirve. Señala así la condición de servicialidad que este mundo tiene respecto a mí, este mundo aparece a mí como *ser para*, “para algo a mí”. De esto en el capítulo VII dice Ortega: “A este *ser para* de las cosas llamábamos servicialidad que las hacía consistir en pura referencia a mí y a los demás...”<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup> HG, 55.

<sup>174</sup> HG, 148.

Sin embargo en este mundo también vivimos como extranjeros y el mundo no es un mero *ser para*. Aunque me parezcan patentes los servicios que el mundo me presta, dirá Ortega que “este demonio de mundo que es el universo no me es patente sino presunto, y por ello, preconjetural...” continúa diciendo: “por eso el Hombre, gústele o no, quiéralo o no, es constitutivamente y sin remedio descifrador de enigmas...”<sup>175</sup>.

En estas referencias vemos como se presenta la condición del mundo según su servicialidad, la manifestación del mundo se da a mi favor para servirme de él, y a su vez se me presenta como enigmático, presunto, preconjetural. En ambos sentidos se mantiene esa condición que hemos indicado de choque permanente con el mundo, más propiamente de distancia fenomenológica entre mi vida y mi mundo (circunstancias).

Aquí respecto al método, en la relación vida-mundo, Ortega confirma la exigencia que significa no vivir en actitud natural (haciendo que se hace algo). Se afirma así la situación problemática de un posible despertar a lo originario. Del mundo ajeno, llamado natural, se pasa a la consideración de éste como mundo posible y dado, sobre todo, desde mi chocar subjetivo con él, ya sea en su servicialidad o en su extrañeza. Es en ese punto donde afirmamos “este demonio de mundo...”, y precisamente es aquí donde

---

<sup>175</sup> *Ídem.*

debemos enfatizar que sólo puedo decir de “este mundo” porque es *mi mundo*, mundo que me sirve porque mis condiciones hacen posible que me sirva, y mundo que me es extraño o ajeno porque es la situación en la que me hallo para decir de él: chocando con él, desde mi mismo, como algo extraño o ajeno.

Quedamos situados como descifradores de enigmas respecto al mundo, “querámoslo o no”, dirá Ortega. Los enigmas por descifrar aquí son acerca del mundo, pero no son enigmas del mundo intentando descifrarse por sí mismos, se trata de mi mismo descifrando enigmas dados por mi vida que choca con el mundo y que según mi mundo vivido trata de descifrar “el mundo que es el universo...presunto”. Según esto somos “constitutivamente y sin remedio descifradores de enigmas”.

### **2.5. Del otro al tú y a la sociedad**

Decimos del mundo como circunstancia, donde ocurren las cosas y donde digo de ellas. El mundo, las cosas, están aquí, allí, allá, etc. Me las arreglo con él, y en su resistencia a mí, en perspectiva. Es decir, mi vida de mundo siempre la vivo en el mundo como perspectiva. Ahora bien, esta perspectiva no sólo me la da la distancia espacial o los ángulos que veo o que me son ocultos respecto a las cosas, sino más aun anteriormente en lo que Ortega llama, dando un giro decisivo en *El hombre y la gente*,

“aparición del 'otro'”<sup>176</sup>. Aquí es donde se introduce el asunto que animaba estas lecciones sobre *la sociedad*. De esta “aparición”(manifestación) del otro se va acometiendo una inversión de los términos originarios de la manifestación de todo conocimiento a partir de mi vida (como punto de partida). Será de mi vida en cuanto razón vital que voy abriendo el conocimiento del mundo en mi chocar con él.

El avance de esta inversión analítica que venimos haciendo va de la relación *mundo-vida* a *vida-mundo* y de ahí a *mi vida-mundo vivido*. Esta última relación consiste en la manifestación originaria de mi vida en circunstancia, en mí aquí y en mi soledad radical; también consiste a su vez en la manifestación (“aparición”) del *otro*, de quien me apercibo inicialmente en extrañeza.

Ese *otro* tendrá luego un carácter análogo al de la sociedad en cuanto otros, es decir, cuando veo a otro en perspectiva y en *un allí* que considero podría ser el mío, también me encuentro cierto en que ese no podrá ser mi *allí*, porque cada perspectiva es distinta y cambiante. De ese modo me hallo ante otro que no es mi vida, ante *un no-yo, un no-mi vida*, que luego es también social. Esta perspectiva sobre el otro es todavía precaria en la práctica extrañeza que ahora significa para mí ese otro, y es atendida cuando una vez ensimismados decimos de sí en nuestra soledad radical. De ahí que

---

<sup>176</sup> HG, 79.

la soledad consiste<sup>177</sup> en este en contexto, donde mi vida viene del otro y de la sociedad, según la distancia fenomenológica respecto a mi mundo vivido, en cuanto ahora de mis circunstancias. Aquí mi vida en retiro de sí se ve a sí en su desnudez respecto al mundo, la sociedad y los otros.

Habrà una distinción importante entre ese otro que puede ser un transeúnte o alguien a quien saludaré por primera vez, y el TÚ como próximo, con quien tengo intimidad. En el primero, en cuanto otro, se establecen las consideraciones acerca de la sociedad, y los usos; y en el segundo, en cuanto intimidad, TÚ y mi vida se dibujan como un nosotros. En el capítulo V ya en el contexto de la vida inter-individual refiriéndose a los otros y a la sociedad Ortega afirma que “En la soledad el hombre es su verdad (y que) en la sociedad tiende a ser su mera convencionalidad o falsificación”<sup>178</sup>. Seguidamente, según una consideración que hace de la filosofía, dirá acerca del otro y la desnudez:

La filosofía es retirada, *anábasis*, arreglo de cuentas de uno consigo mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo. Delante de otro no estamos, no podemos estar integralmente desnudos: si el otro nos mira, con su mirada, ya, más o menos,

---

<sup>177</sup> El vocablo “consistir” lo utilizamos según la acepción en desuso que señala la RAE: “Se decía de lo que está y se cría encerrado en otra cosa”. De modo análogo en nuestro texto querrá decir que la soledad consiste (“está y se cría encerrada...”) en un contexto (“en otra cosa”). Esa otra cosa o contexto, como hemos señalado, es la extrañeza inicial que significa el otro, extrañeza particularmente atendida una vez ensimismado en mi soledad radical.

<sup>178</sup> HG, 105.

nos cubre ante nuestros propios ojos<sup>179</sup>

Esto no contiene una negación o marginación respecto al mundo y los otros, sino que precisamente manifiesta esa relación de mi vida con los otros, más aun al ser “retirada de mí” (que siempre es retirada respecto “de” o “en” mundo) es arreglo, apechugar cuentas consigo. En definitiva, veo mi vida en su desnudez, en mis circunstancias y en la perspectiva que es siempre el mundo de la vida.

Por otra parte Ortega no opone la sociedad a la vida, lo social vs. mi vida, más bien ve que lo social contrasta con la vida inter-individual, esto es, porque no sólo vivimos como TÚ y yo, o como individuos, o como nosotros ajenos a lo demás de mi vida en circunstancias, sino que siempre se dan los usos, donde Ortega dará el giro definitivo en *El hombre y la gente* en lo que atañe a lo social. Esto lo abordará especialmente a partir del saludo. Luego también en un paralelo entre el habla y el decir donde hace algunas consideraciones sobre la lingüística, hasta llegar a una afirmación de la etimología como razón histórica, es decir, la etimología como razón que dice de mi vida. Así dice Ortega: “Es el permanente choque del individuo, la persona que quiere *decir* lo nuevo que en su intimidad ha surgido y los otros *no ven*, y la lengua ya hecha –el choque fecundo del *decir* con el *habla*”<sup>180</sup>; continúa diciendo en el mismo contexto que “la lengua materna socializa lo más íntimo de

---

<sup>179</sup> HG, 106.

<sup>180</sup> HG, 251.

nuestro ser y merced a ello todo individuo pertenece, en el sentido más fuerte del término, a una sociedad”<sup>181</sup>.

## 2.6. El carácter precursor de Ortega

Hasta aquí nos hemos abstenido de referirnos a otros autores, tratando de centrar la atención en las apuestas fenomenológicas que subyacen en Ortega, según la razón vital en *El hombre y la gente*. Atrevamos ahora la segunda valoración proponiendo de la razón vital de Ortega, contrastada con algunas líneas ya estudiadas de la *fenomenología de la vida* en Michel Henry.

La tensión filosófica de Ortega ha considerado explícitamente no dejar inclinar la balanza de la manifestación (“aparecer”) de lo que conocemos y vivimos ni del lado de mi vida ni del lado del mundo. Claramente la tesis central de Ortega, ya vista en el ensayo *El tema de nuestro tiempo*<sup>182</sup>, por ejemplo, afirma que dicho tema es pensar anudadamente la vida y el mundo de la vida, aquélla en su subjetividad y fragilidad, este en su riqueza insondable; pero ambos en relación.

La relación *mi vida-circunstancias* de Ortega radica en la posibilidad de la razón vital, que es mi vida arreglándoselas con todo lo que hemos llamado mundo, y en ello van las circunstancias,

---

<sup>181</sup> HG, 252.

<sup>182</sup> José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981.

el aquí y el ahora de mi vida.

Ortega ha anticipado parcialmente varios datos fenomenológicos y otros prácticamente los situó según la manifestación del mundo, de la subjetividad, y fundamentalmente según las posibilidades de la razón vital. Estos datos fenomenológicos han sido abordados después de Ortega, no a partir de él, en una fenomenología de la vida, como la de Henry. En ese sentido contrastemos, contando con Henry, tres datos fenomenológicos presentes en *El hombre y la gente*: la afección inmanente, la condición de resistente, y el viviente.

## 2.7. La afección inmanente

La afección es presentada por Henry, en sentido primigenio, reiteradamente como auto-afección. En el caso de Ortega está anticipada como “este mi dolor”, por ejemplo, también al abordar algunos asuntos del lenguaje y considerando la situación del decir que, según se vio, no se suscribe sólo al habla, o a las palabras, sino también a los gestos que dicen de sí y de los otros, pues “El hombre nos aparece sobre todo en su *gesticulación*”<sup>183</sup>, dirá Ortega. Se trata de vida que dice de mí en mi vivir mundo, en circunstancias. Aquí la vida es la razón vital dotándose de una condición que le permite ver de sí en ese apechugar con todo, en la acción (que es interacción), en la desnudez respecto a otros, en la intimidad con el tú, y

---

<sup>183</sup> HG, 121.

en el nosotros; también en el habérmelas con las propias creencias, los usos, el decir, el habla y la sociedad. En el caso de la sociedad mi vida se las ve además, en cuanto razón vital, con las difíciles concreciones donde trato de identificar su acción de lo social, o poder, sobre mí. Entre esta afección inmanente –mi vida, mi razón vital dotándose– y el resistente, que indicaré como segundo dato, se puede situar esto que dice Ortega:

Porque el mundo propio, el de mi vida en su realidad radical -aunque me resiste, me estorba, me niega en muchos de sus puntos y contenidos- es, al fin y al cabo, mío; y lo es porque me es patente, tanto por lo menos como mi vida y yo mismo. En este sentido me pertenece, me es íntimo y mi relación con él es cálida, como acontece con lo doméstico. A la vez me comprime y me abriga... Mi mundo es atopadizo, incluso lo que de él me es doloroso<sup>184</sup>

Cabe anotar que Ortega mantiene inequívocamente la distancia fenomenológica entre vida y mundo, y a su vez sitúa el mundo como propio y en perspectiva, trayéndolo hasta la afección por la que puede decir que el mundo le comprime, abriga y le es doloroso. Para referirse a “mi mundo” utiliza el regionalismo asturiano “atopadizo” que, según la RAE, se dice de un lugar cómodo, agradable, donde se está a gusto. Vemos entonces que mi relación con el mundo no es aquí una sensación supuesta o presentada en distancia respecto a mi vivir mundo, sino que precisamente se da en un ámbito primordial: el de mi vida en su

---

<sup>184</sup> HG, 147.

inmediatez e inmanencia apechugando con el mundo. Es decir, este mundo que me resiste me es en la afección tan mío como mi vida misma, sin que ello signifique una disolución del mundo en mi vida, en cada viviente.

Volviendo sobre la nota anterior, dice Ortega que este mundo nos es íntimo, y nuestra relación con él es cálida, lo cual, como bien sabemos, no equivale a una relación cómoda, más bien se acerca a aquello que es íntimamente familiar, “como acontece con lo doméstico”. Reiteramos esto para confirmar que la afección en cuanto afección sobre el mundo, es afección primigenia dada por mi vida en mi sentir carnal-afectivo de mundo, manifiesta en mi cuerpo (carne), en mi mundo vivido. Maticemos que en el caso de Ortega sería inexplicable dicha afección si no es dada en mis circunstancias, en el habérmelas con todo, aunque quepa luego un volver sobre lo acontecido como ensimismado o vivido en mi soledad radical, en cuyos casos también estaría dada mi afección, advertida en mi razón vital, en perspectiva, aunque de otro modo, claro.

Una vez en el análisis fenomenológico es necesario señalar que estas afecciones antes que cualidades de mi vivir mundo, consisten como bases, o dicho metafóricamente, entrañas en mi razón vital respecto a la resistencia manifiesta en mis circunstancias. De ese modo la razón vital se da en la resistencia del mundo en mi propia vida en cuanto afección inmanente y radical.

### 2.8. La condición de resistente

En el caso de Michel Henry se trata de un resistente continuo dado por *mi carne* –ya identificada por Ortega como cuerpo– desde mí, según estudiábamos. En Henry soy yo, el viviente, en cuanto conjunto de mi vida subjetiva como corporalidad quien doy mundo en la manifestación de una resistencia continua que a su vez, en ella misma, manifiesta la sustancia, mundo –según estudiábamos en nuestros anteriores capítulos–. Recordemos que la resistencia en Michel Henry es un dato fenomenológico que aparece a cada instante dado por la corporalidad. Es aquello en lo que se me manifiesta el mundo como sustancia. El mundo será el término resistente y se presenta en todo el despliegue de mi complejo corporal de sensaciones, categorías, movimiento, memoria y afecciones. Se trata menos del mundo que me resiste, y más de la resistencia manifestada en mi vivir mundo. Es importante señalar que la novedad Henryniana, con Maine de Biran, al respecto está en que la afirmación del mundo no parte del mundo como algo presentado por mi mente, o por la consideración del mundo-objeto como fuera de mí, sino que el mundo se constituye como “el mundo” en mi mundo vivido a cada instante, una y otra vez, es decir en continuo, de ahí que Henry hable del continuo resistente.

Por otra parte en Ortega es reiterativo el acento en el carácter de resistencia que tiene el mundo. Ya antes de los desarrollos de Henry en FFC, Ortega cuenta con ese dato fenomenológico. Sitúa la

resistencia en lo que llamaríamos *un término intermedio de la manifestación*: el apechugar de mi vida con todo (mundo). Aunque no desarrolló la resistencia como término de resistente que da mundo, al modo de Henry, sí la ejemplifica una y otra vez con distinciones por las que afirmo mi vida, por ejemplo, respecto a los animales, las plantas, la reacción que espero del otro o el otro de mí, y últimamente desde la misma vida interindividual y la sociedad.

Por el resistente en Ortega veo que mi vida da razón de mundo porque choco, me limita y al tiempo manifiesta las posibilidades o no de mi libertad. Mi relación con los otros son presentadas en Ortega especialmente con miras al TÚ íntimo como *lucha*, a diferencia de los usos sociales que son por ejemplo una mediación, "barrera de contención", que favorece un primer acercamiento confiado aun sin determinar, donde el paso al TÚ está más que en sus albores, como cuando se es presentado a alguien, o cuando saludo por primera vez.

## **2.9. El viviente**

La palabra misma, *viviente*, fue introducida por Ortega al castellano a través de las traducciones alemanas y francesas, y de sus propios trabajos. Cabe señalar también, en otro sentido, la introducción del uso filosófico del término *aparecer*, usado evidentemente en *El hombre y la gente*. El uso de ambos términos se mantiene por ejemplo en varias traducciones de textos

fenomenológicos del alemán al castellano, asimismo en algunas traducciones del francés al castellano, como en el caso de varias de las obras de Michel Henry.

El viviente más que un dato fenomenológico es propiamente, en Michel Henry, quien da toda posibilidad de la manifestación desde sí, y en cuanto viviente abre el espectáculo de mundo que hace posible la misma manifestación del resistente de modo continuo, por el cual se manifiesta mundo, mi mundo vivido. En el caso de Ortega el viviente no tiene la radicalización que tendrá en Henry respecto al Sí mismo (con mayúscula), ni devenido de la Vida absoluta. Sin embargo el viviente, en el caso de Ortega, este que soy yo viviendo ahora en mis circunstancias con mundo dado en perspectiva, mundo que viene a mi y choca, y al que voy y me resiste, tiene en la razón vital el carácter propio de una fenomenología de la vida, porque no cede en ningún sentido a una disolución de mi vida en el mundo objetualizado y su nada, diría Henry.

De esto último entendemos “por mundo objetualizado” una de las críticas de Henry a Heidegger y luego al método de las llamadas ciencias duras. Estas últimas parten del mundo como objeto, pretendiendo con ello corroborar la objetividad contenida en dicho mundo. Lo problemático estará en considerar que la objetividad, así concebida, es la clave de interpretación de todo ámbito de conocimiento posible. Según esta crítica de Henry, el

objeto no debe a sí su manifestación. De ese modo estaríamos ante la imposibilidad de sostener el conocimiento cierto del mundo en ese fuera de sí del mundo mismo, o ek-stasis.

En ese sentido el mundo es deudor de su manifestación y desde sí no puede dar verdad alguna, sería una especie de nada, de ahí que nos refiramos a ello como la nada del mundo; aquí no se entiende la nada en sentido dialéctico respecto al ser. Se trata de la no presencia de fenómenos manifiestos, debido a la imposibilidad del mundo de darlos desde sí y por sí mismo. Sobre el ek-stasis del mundo nosotros hemos hecho una abstención parcial en lo referido al tiempo y las hetero-auto-afecciones que lo son a su vez *de, y en* acontecimientos, por ejemplo, de cara a un *fondo hylético trascendental* de la vida finita.

Por otra parte Ortega no tiende a una sustancialización de la vida, mi vida, en una radicalización de la vida de Sí como Vida absoluta, o como aquella que da toda posible manifestación de mundo sin casi distancia fenomenológica, como en algunos casos, muy de paso todavía, se le objeta al mismo Michel Henry. Es decir, el viviente en Ortega ofrece la situación intermedia de segundo orden, quien está en todas las posibilidades de verse en gozo de sí o de dolor de sí, apechugando con todo, sin cabida a marginación alguna de mi mundo de la vida.

De ese modo, en un primer sentido, queda abierto un horizonte que permitiría atrever una fenomenología del dolor –

luego parcialmente planteada por Henry a la par con el gozo como auto-afección en el *pathos* de la vida-. Se podría considerar, contando con Ortega, una fenomenología del dolor que diga de este, en mi vida, desde mi razón vital en inmanencia y finitud. Así enuncia Ortega su anticipación al respecto:

Yo no puedo ahora detenerme en una rigurosa fenomenología del dolor –que, entre paréntesis, nadie ha intentado– pero ella mostraría cómo nuestros dolores, que son una de las cosas que se encuentran en el mundo de cada cual o subjetivo, tienen una dimensión positiva en virtud de la cual sentimos por ellos *algo así como* afecto –al mismo tiempo que nos están exasperando–, esa como difusa pero cálida actitud que sentimos hacia todo lo auténticamente nuestro<sup>185</sup>

En un segundo sentido, desde Ortega se muestran algunas descripciones fenomenológicas más advenidas desde el mundo de la vida en sentido más fuerte y sin renuncia a la razón vital, como en el caso ya visto de la sociedad.

Finalmente en este Ortega, precursor de la razón vital, más del lado del mundo mi habérmelas con él y en él invita a mantenernos en la necesaria vigilia, y tensión filosófica, la del despierto asido en hetero-auto-afecciones por una verdades que no descansan en la totalización o en la simplificación, sino quizá en sentidos inadvertidos en ese apechugar permanente con todo aquello dado a mi vida y, desde ella, en perspectiva y circunstancias.

De ahí que a continuación estudiemos ya en otro sentido, y de

---

<sup>185</sup> HG, 147.

otro modo, una “miga” que ciertamente puede escapar a un análisis exclusivo de las circunstancias según la vida en ellas. Será la trama del *mundo de los otros*, cada otro mismo, que me es manifiesto en su “otredad”(concreta) más inasible, que profundiza no sólo el “desajuste” –patente en las hetero-auto-afecciones de mi vida finita en inquietud manifiesta– de mi carne viva y mi mundo-circunstancias, en dicha venida del Otro. A a su vez atraviesa circunstancias, prácticamente a costa de hacer de mis circunstancias una deuda continua, y contención de sí diciéndome –forzando el lenguaje de Ortega–: “he apechugado con toda mi fuerza vital expectante, sin embargo he debido haber atendido antes no solo la multiplicidad de mis afecciones sino a su vez ese decir de Otro siempre insuficientemente *visto*, y con el que una vez más he quedado a la zaga en lo dicho”. Advirtiéndolo esto último en otra fase de la inquietud, esta sigue atravesando los apartados de este capítulo. Ahora lo haremos desde ese lenguaje que viene de los otros y es un anverso fenomenológico del *logos de mi carne viva*, del capítulo segundo.

### 3. EL LENGUAJE DADO POR EL OTRO

#### 3.1. Aproximación

El aporte de la obra de Emmanuel Levinas a la filosofía en su método es una invitación a la paciencia y a la escucha, en definitiva, a una práctica de ese otro modo que ser de la filosofía misma. Señalemos algunos puntos que nos permitan situar el asunto del que nos ocuparemos: *El lenguaje dado por el otro*.

De entrada hay que decir que Levinas es un judío en el que difícilmente tendría sentido delimitar hasta dónde es judío-teólogo y hasta dónde filósofo. Digamos simplemente que Levinas contó con una importante formación judía desde su infancia, especialmente en lo que se refiere al ejercicio talmúdico, también señalemos su cercanía a la literatura rusa –Tolstoi, Pushkin, Dostoievski, entre otros– que tanto incidieron en varias de sus descripciones de la subjetividad; y en tercer lugar digamos que tuvo acceso de primera mano a la fenomenología a través de las lecciones de un Husserl prejubilado, estudiando la intersubjetividad en las lecciones 1928-29. Levinas también estudió por aquellos años las *Investigaciones lógicas*<sup>186</sup>, y asistió a las clases de un joven Heidegger que, en relevo de su maestro, exponía sus vías fenomenológicas críticas respecto a Husserl, en clave de ser y de nueva ontología.

---

<sup>186</sup> Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tübingen: M.Nimeyer, 1913.

Heidegger proponía llevar la metafísica de Grecia a un nuevo punto de partida desde el ente y el sentido del ser, asuntos tratados en *Sein und Zeit*<sup>187</sup>. Obra de la que claramente Levinas años después se distanciará, aunque no si antes abordar críticamente algunas de las tesis que él consideraba principales, como en el asunto de la muerte, el tiempo y del *es gib*, por ejemplo, presente en la ruptura de Levinas respecto a Heidegger y referido, en el caso del *es gib*, al *Il y a (hay)*, que veremos luego.

Levinas también participará luego, en su paso por la Sorbona, de las largas veladas sabatinas con Gabriel Marcel, y sus estudios sobre el otro. Por otra parte señalemos la valoración de la tradición filosófica judía, en la que cabe resaltar sus estudios sobre Maimónides, Cohen, Bergson, y Franz Rosenzweig, principalmente de *La estrella de la redención*<sup>188</sup>. De esta obra, a propósito, cabe recordar que fue escrita por Rosenzweig a través de cartas enviadas a su casa paterna, durante su servicio a los alemanes en la cruz roja, en la primera guerra mundial; señalemos que esta situación es análoga a la de Levinas, que en medio de su cautiverio durante la segunda guerra mundial, mientras servía como traductor del ruso y del alemán, y en su condición de judío militar francés, escribió *De*

---

<sup>187</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: M.Nimeyer, 1926.

<sup>188</sup> Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Part II. Der Stern der Erlösung*, Kluwer Academic Publishers B.V., 1976. (Trad. *La estrella de la redención*, Salamanca: Sígueme, 1997).

*l'existence à la existant*<sup>189</sup> y los últimamente publicados y traducidos al castellano *Carnets de captivité et autres inédits*<sup>190</sup>.

En el ejercicio filosófico de Levinas hay que señalar un punto importante de quiebre que se presenta cuando le confirman en 1933 que Heidegger, a quien Levinas profesaba una profunda admiración filosófica, respalda el nacionalsocialismo y la llegada de Hitler al poder, tanto con sus aparentes omisiones respecto al antisemitismo, como con su propia filosofía y su rectoría en Friburgo. Por aquel tiempo Levinas publicará *De la evasión*<sup>191</sup>, un texto que será clave para comprender sus futuros trabajos. Entremos ahora en nuestro asunto a modo de distinciones fenomenológicas a partir de *Totalité et infini*<sup>192</sup>, obra central y muy posterior a *De la evasión*.

### 3.2. Del Hay al Deseo

Levinas radicalizará sus estudios de la subjetividad en clave de exterioridad, inicialmente como evasión del ser y luego como infinitización del otro. Para ver esto un poco mejor señalemos el asunto de la distancia fenomenológica en la relación inicial

---

<sup>189</sup> Emmanuel Levinas, *De l'existence à la existant*, Paris: Ed. de la Revue Fontaine, 1947.

<sup>190</sup> Emmanuel Levinas, *Oeuvres complètes 1, Carnets de captivité et autres inédits*, Paris: Éditions Grasset/IMEC, 2009.

<sup>191</sup> Emmanuel Levinas, "De l'évasion", *Recherches Philosophiques*, (V 1935-36), pp.373-392. (Trad. *De la evasión*, Madrid: Arena libros, 2011). En adelante con la abreviatura "DE".

<sup>192</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya: Nijhoff. (Trad. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. 2ª ed, Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 2013). En adelante con la abreviatura "TI".

yo(mismo)-entes(mundo), y de modo más primigenio en la relación mismo-otro. En la primera relación de entes, “yo-ente”, Levinas mostrará como toda relación con los útiles, y cosas de disfrute, son gozo de sí, de *egoitas* (egoísmo), aquí consiste mi vivir el mundo como mundo de sí: libertad.

Paralelo a esto se puede ver una crítica al “yo puedo”, donde *el mismo* asiste con horror a la anterioridad del hay. El mundo y su violencia se extiende como faro en el poder del yo y en el, aparentemente menos inofensivo de los casos, sentido del ser. En la violencia del mundo y su situación de hay no cabe siquiera el desamparo, o la nada o el ser como oposición, sino más bien el Neutro, la terrible neutralidad de *hay*. Aquí el yo ha quedado dotado de poder según la violencia del mundo. En este punto ya nos vemos advertidos con Levinas en la necesidad de la evasión del ser en cuanto hay. Así por ejemplo, respecto a los entes y al Neutro de la idea dice que “los entes remiten al Neutro de la idea, del ser, del concepto” .

El mundo, en ese sentido de *hay anterior a todo*, está cerrado a la revelación del otro. Asimismo será de ese otro de quien penda, en Levinas, a cada instante todo posible sentido de mundo y de acción propia sobre este último. Lo primigenio de la manifestación es entonces el rostro del otro y su decir continuo, esto es, ética primera en el ahora del otro haciéndome su rehén, siempre desdiciendo lo dicho en su decir de indigencia. Ahora, si se omite esto último sólo

se solaparía la tarea del conocimiento en una aparente exclusión relativa de los otros, intentando así una marginación imposible del otro y su decir, de la vía principal que me da acceso a todo con sentido y con posible verdad de mundo. Es por eso que cualquier posibilidad ontológica ya está sujeta primigeniamente a la exigencia ética, manifiesta e irrenunciable, del rostro del otro.

Por otra parte, del lado de Mismo, vemos como se va abriendo paso al ámbito del Deseo que no es deseo de sí, sino Deseo a otro. Dirá Levinas:

En él [en el Deseo], el ser se vuelve bondad; en el apogeo de su ser, esponjado de felicidad, en el egoísmo poniéndose como *ego*, miradlo batir propio récord: preocupado por otro ser<sup>193</sup>

En este punto, *creación*, no se trata de *Mismo* que se dirige a todo lo otro de mí, sino que se trata de mí como halado *por otro que ser* exterior a mí mismo, absoluto a mí, aunque *ego* todavía en gozo ateo, no cabe aquí ni por asomo la totalización del ser en conceptos, por ejemplo, en historia que contenga los hechos que estudia (lo dicho). Ya se está en la vía del otro que viene a sí, sólo que de momento sin advertir tal cosa. Asimismo se trata aún de “yo dotado de vida personal”<sup>194</sup>, existiendo “en sentido eminente”<sup>195</sup> en el apogeo del ser por el gozar (felicidad) y por el desear (verdad).

---

<sup>193</sup> TI, 63.

<sup>194</sup> TI, 62.

<sup>195</sup> TI, 63.

Se trata del envés del gozo Henryniano en la segunda esfera de la vida finita. Todavía no me hallo escindido de cara al “cobijo”<sup>196</sup> originario de la pasividad, de mi pasividad, que consiste anteriormente a una posible situación de alternancia entre actividad-pasividad. Estamos hablando de *Mismo* anterior a sí, que no es ser y menos aun totalidad en clave de yo, ni idea de sí pensándose, ni cogito pre-reflexivo al modo cartesiano. Se trata de ese estado siempre atendido en la inmediatez de la exterioridad más tremenda, la más exterior posible, infinita: la que viene del otro a mí.

Acabamos de declarar una abstención de cierta gravedad fenomenológica. Nos hemos referido a lo originario de la pasividad en “cobijo”, en el uso de Reinach. Mantenemos esta palabra porque que en parte, a nuestro parecer, indica todavía un decir de Logos en carne viva, más del lado de lo que venimos exponiendo acerca de la inquietud manifiesta en las hetero-auto-afecciones, y que sería ya una cuarta esfera de la manifestación de cara a *gracias* y Misterio –tan sólo en mención este trabajo–. Según nuestra intuición fundamental señalar que por “cobijo” decimos como atención efectiva de *las gracias* deviniendo *de* y *en* los acontecimientos y en la finitización, según la anterioridad o mayor ultimidad fenomenológica respecto al *fondo hylético trascendental*, esto más del

---

<sup>196</sup> Adolf Reinach, *Anotaciones sobre filosofía de la religión*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.

lado del *Misterio* en la acción. Entendiendo *Misterio* según la presentación que de este hizo Juan Martín Velasco:

Por nuestra parte preferimos denominar «Misterio» a esa realidad ulteriormente –no en sentido cronológico– configurada como potencia, dioses, lo divino, el dios único, Yavé, Alá, etc. Con este término designamos el conjunto de elementos comunes a la mayor parte de las representaciones de la divinidad que configuran una realidad manifestada al hombre como escondida, revelada como inefable, a la que representa con los símbolos, invoca con los nombres y describe con los conceptos propios de cada tradición religiosa y teológica<sup>197</sup>

### 3.3. El rostro del otro

Así entonces la *revelación* –distinta del término desvelamiento– será el otro en su rostro, es la concreción exterior a mí más verdadera que cualquier verdad posible, porque no se tratará de los demás, o de un *hay* como el del ser, o de *la gente* como diría Ortega, o de “*minna*” (皆, *todo el mundo, todos nosotros*) según el frecuente uso de los japoneses –que a nuestro parecer recubre y supedita a este “*minna*” una fase de la solidaridad y del sentido de grupo, aunque contenga (de con-tensión) una suerte de cuidado del “nuestro” respecto al resto–. Se trata propiamente de la viuda, del huérfano, del extranjero, en definitiva del rostro, del *visage* no del

---

<sup>197</sup> Juan Martín Velasco, *El hombre y la religión*, Madrid: Editorial Agastia, 2002.

*vissé*. Señalemos que el otro en Levinas en ningún sentido se refiere a un alter ego, o a otro como yo, sino que el otro siempre es más que yo; no es una relación de yo-tú, o de iguales, sino de excedencia radical del otro. Según esto dice Levinas respecto al lenguaje:

El lenguaje, como presencia del rostro, no invita a la complicidad con el ser preferido, al «yo-tú» que se basta a sí mismo y que se olvida del universo; en su franqueza se niega a la clandestinidad del amor en la que pierde su franqueza y su sentido y se trasmuta en risa o arrullo. risa o arrullo. El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia<sup>198</sup>

Aquí *el tercero* sería en realidad todo tercero que me mira en el otro, y me advierte con su presencia que mi respuesta responsable al decir del otro ha de ser justa, tan justa como ha de ser con todo tercero una vez es otro es su manifestación como rostro. Cabe mencionar que en algunos apartes de *Totalidad e infinito*, todavía la justicia está establecida en clave de relativa igualdad, y en ello se manifiesta la tensión de mi “respuesta” que desde lo dicho, mirando a su vez, como de reojo, al tercero que mira al otro, y en éste mi posible desdecir justo. Esto último, casi contrasta con textos posteriores donde la primacía que sujeta todo es la del otro en acusativo sobre el mismo, sin concesión alguna, y donde ese “mirar de reojo” al tercero está más que disminuido. Así entonces, se da toda posibilidad de lenguaje y justicia desde y según la exigencia ética siempre acometida por el otro.

---

<sup>198</sup> TI, 238.

En este sentido Levinas llevará a más la exigencia del otro en su revelación. El lenguaje del otro es *decir* que nunca termina de decirlo todo en mi escucha de este rostro. Habrán también varias consideraciones y matices de *el decir* expuesto por Levinas, mencionemos por ejemplo el de ese decir que me viene como mandato anterior del otro a modo de *¡No me mates!*, o el decir del rostro que siempre se me presenta como una exigencia ética venida como lenguaje del rostro que me habla.

Ahora, en lo que nos ocupa, hemos de señalar que el lenguaje no sólo no alcanza a aprehender y salvar la distancia de Otro sino que además todo posible lenguaje puede ser tal porque primigeniamente es justicia en esa distancia, en la exigencia de Otro a mí. Ya en la manifestación del rostro del otro el lenguaje es excedencia “contenida” a una con la situación primera de Otro. En el lenguaje que dice *exigencia de rostro a mí* veo la invocación inexcusable por la que soy su rehén. De ahí que toda concreción segunda del lenguaje o de cualquier ontología posible ya está más que anunciada en esa infinitización de la distancia en la excedencia del otro, por la que paradójicamente parece que me acerco más a Otro. Esto se deberá a ese *otro modo que ser* que es siempre infinitud revelando finitud. A su vez en cuanto más respondo *responsable* con la exigencia del otro me hallo más distante y rehén de ese otro.

### 3.4. Ante el lenguaje del ser y la totalidad

Ahora tenemos una condición de *el mismo*, o más bien de un *me*—no un “yo”, un *me* en acusativo exigido por Otro— siempre requerido en pasividad originaria. Al tiempo dicha pasividad es tal en la voz del rostro del otro que siempre me habla. No se trata de una cara, o sólo de gestos, sino de este otro que me dice y revela en su revelación. En su distancia anterior a mí este rostro siempre habla, su voz manda sin mandar, este *me* es su rehén. De ese rostro que es revelación, no desvelamiento, dirá Levinas:

El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en ir deshaciendo la forma que el ente, al exponerse como como tema, por ello mismo se disimula. El rostro habla. La manifestación del otro ya es discurso<sup>199</sup>

Aquí, como quizá ya se puede ver, nos vamos topando con varias dificultades de lenguaje, sin embargo cabe indicar que esta dificultad expresiva en el lenguaje hablado y escrito se da porque precisamente Levinas ha sacudido las bases mismas del pensamiento que subyace en nuestras palabras. Esto se debe a que quizá nuestro decir del otro y del mundo—al que el primero da sentido— no ha sido desde decir lo ya dicho en clave de ser. De ahí que “hablar supone una posibilidad de romper y empezar”<sup>200</sup>.

Vemos como Levinas apuesta por una ruptura con el ser de la

---

<sup>199</sup> TI, 66.

<sup>200</sup> TI, 92.

metafísica y de la ontología, según *otro modo que ser*. Aquella ruptura se entiende en el contexto de una apuesta que haga posible la ontología en sentido propio, es decir, de una ontología que en realidad se deberá a la ética como filosofía primera<sup>201</sup>. Así Levinas, respondiendo a las objeciones de Derrida a *Totalidad e infinito*, sobre una advertida contradicción allí al utilizar el lenguaje del ser para desdeír de él, sin prescindir de él, publicará ese *Autrement qu'êre, ou au-delà de l'essence*<sup>202</sup> prescindiendo del "es", mostrando más definitivamente esa venida del otro que nunca (es) ser, ni respecto a ser, tampoco *nada alguna*. Tal *nada* sólo "sería" por negación respecto a la totalidad y el ser, inmersa en el lenguaje del ser que se extiende en el *hay* de la violencia al mundo.

### 3.5. El cara a cara original del lenguaje

"El sentido es el rostro del otro, y todo recurso a la palabra se sitúa ya en el interior del cara a cara original del lenguaje"<sup>203</sup>. La posibilidad de la ontología requiere una separación que permita decir de los entes. La otra cara sería continuar con la afirmación de una totalidad contenida en el hay, dejada al Neutro de las ideas por ejemplo, cerrando así todo posible horizonte de trabajo ontológico.

---

<sup>201</sup> Sobre la ética como filosofía primera, a partir de Levinas, se puede revisar la tesis doctoral publicada: Juan Haidar, *La santidad inútil. La relación entre la ontología y la ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, Córdoba:Educc, 2008.

<sup>202</sup> Emmanuel Levinas, *Autrement qu'êre, ou au-delà de l'essence*, La Haya: Nijhoff, 1974.

<sup>203</sup> TI, 230.

Como venimos anticipando, la separación fundamental se refiere a la separación *Mismo-Otro*.

Respecto a *Mismo* cabe entender que se trata de la continua afirmación de mí mismo como ego, ego, ego... sin vuelta reflexiva alguna sino como una especie de condición que se llena de mundo pero no como necesidad material de mundo sino como gozo de sí, es un un llenarse de "mundo" (gozo de la vida), no por necesidad sino por una afirmación de felicidad propia y de dar de la propia libertad, como trabajo, transformación de las cosas, etc. Luego desde el otro, acerca del Mismo, dirá Levinas:

La significación o la inteligibilidad no tiene que ver con la identidad de Mismo que permanece en sí, sino en el rostro del Otro, que llama en ella a Mismo<sup>204</sup>

Por otra parte se comprende lo que en Levinas sería algo así como Mismizar<sup>205</sup>(hipóstasis), la afirmación de sí a cada presente desde el primer ahora. Según eso el tiempo es mío, y el espacio está por ser alcanzado, y lo gano por la transformación del mundo en la distancia. En este contexto es que se entiende lo que ya mencionamos como Deseo. Asimismo es una excedencia de sí a otro, y no una ida al otro por necesidad. Así, continuando más adelante con la cita anterior dirá Levinas:

---

<sup>204</sup> TI, 103.

<sup>205</sup> Acerca del sentido de este vocablo para explicar a Levinas, y sobre estudios en torno a su obra, es más que recomendable revisar el último numeral de: García-Baró, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, Salamanca: Sígueme, 2007.

#### IV. LA INQUIETUD MANIFIESTA

La significación no surge porque Mismo tiene necesidades, porque le falta algo y todo lo que es susceptible de llenar esa carencia toma por ello sentido. La significación está en el plus de absoluto de Otro respecto de Mismo que lo desea: que desea lo que no le falta<sup>206</sup>

Inicialmente mencionábamos mundo, cosas, pero a su vez vemos que se da la manifestación de Otro, también distante, que no se debe a mi poder, ni a mi acción, ni a mi gozo de sí ateo. Precisamente ese ateísmo me ha permitido afirmar una condición de felicidad, de separación y distancia de los entes, del mundo, para poder decir de él, y vivirlo como gozo. En ese sentido, insisto, la vía que de *yo* (Mismo) va a Otro, no es por ausencia de Otro, sino por excedencia de sí, quizá tenga algo de ansia halada por la revelación del rostro. Luego ese paso en la venida de Otro a Mismo será en su retorno hospitalidad.

Sin embargo esta aparente ida hacia el otro, de mi yo ateo (mismo) a otro, en realidad se trata de la venida de Otro a mí, de Otro que viene a mí sin ser llamado por mí, manifestándose como rostro, y que a su vez no consiste, ni viene, propiamente con la figura tradicional de *luz* sino más propiamente como *voz*, pues el rostro del otro siempre me habla, decíamos.

Tenemos entonces la distancia ontológica dada por la manifestación del otro, y por la mismidad en su inmanencia, gozo

---

<sup>206</sup> TI, 103.

de sí que ya se ve anticipado y anunciado como pasividad originaria siempre abierta en infinitud. Este carácter de infinitud que ahora traemos es precisamente la “situación” abierto en la manifestación del rostro del otro, porque la distancia fenoménica entre *Mismo* y *Otro* no lo es entre iguales, sino que lo es en excedencia en dos sentidos.

El primer sentido se propone en ese tirar de sí, ya mencionado, una vez en la afirmación egoísta y atea de sí y del mundo que transformo, por ejemplo. Aquí ya se anuncia mi separación en la *hipóstasis* (*Mismizar*) sin diluirse en el fruto de la obra, cuando esta última, una vez realizada tiende al anonimato y a la totalización.

El segundo sentido de esa distancia entre *Mismo* y *Otro* anuncia el carácter de excedencia *Otro* y manifiesta la infinitud en dicha distancia ontológica. Esto no sólo se da en la excedencia de sí que también es el otro de sí mismo, sino más aún en su condición de decir como exigencia de responsabilidad a mí.

No se trata ahora de *uno como yo*, o de otro entre otros, sino de *Otro que es más que yo*: el rostro *Otro* y que últimamente será *Ello*. Esto se debe precisamente a que *su decir* como rostro me excede cada vez más en cuanto más se afirma mi responsabilidad exigida en su rostro como Bien. Esto significa que “mi acercarme a *Otro*”, por ejemplo, es ya una venida de él (de *Ello*) a mí como

requerimiento. Es una distancia insalvable que paradójicamente entre más trato de salvar más claramente asisto a su infinitización manifiesta en el tiempo del otro.

Será aquí donde esa infinitización tendrá su condición más extrema y de contraste con todo lo que hemos llamado anteriormente como Neutro, ser, hay, concepto, en definitiva Totalidad. Esta tremenda distinción entre *Totalidad* e *Infinito* a favor de las posibilidades de la ontología, se da en la infinitización de Otro traída en la inmediatez de su manifestación en su rostro.

A su vez en esta infinitización, siempre a más, se presenta la clave que nos permite afirmar *el lenguaje dado por Otro*. El rostro es exigencia concreta de Otros –el huérfano, la viuda, el extranjero, el desposeído, quien está al límite de desesperar...– y se nos presenta como una exigencia de algo de otro modo que ser que no soy yo mismo (sí mismo), sino otro más que sí mismo, y que exige de mí responsabilidad más que exponencial haciéndome su rehén.

Esa exigencia en su modo más arcaico, como mencionamos, me dice: ¡No me mates!, es el mandato del ¡No matarás!, y en ello van algunas de las primeras posibilidades de afirmación de Bien, pues Otro en definitiva en esa infinitización cada vez a más llama y exige Bien en la distancia que a cada momento manifiesta *el no mal exigido* por Otro. Ahora, no se trata del bien acometido por el “yo puedo” sobre el otro, pues aquí el bien todavía se pretende

identificado con el ser, o segundo respecto a éste. Distinto a esto Bien precede ya en su *de otro modo que ser originario de Otro* al Ser. El Bien habla como rostro vivo infinitizado y requiriendo responsabilidad concreta en mi respuesta. A su vez en el extremo inicial que viene de Otro como rostro el Bien es exigencia primera del no mal.

Finalmente, en este contexto el lenguaje siempre es dado por Otro en su condición más primigenia como rostro, y tiene su despliegue primero en cuanto *decir* en una posible vía de dos direcciones: una sería según el lado de *Mismo* como extrañando un decir en el deseo de bien, atreviendo luego, quizás, un decir que desdice lo dicho, y que dirá también de mundo y del otro según *Ello*. Aquí el rostro y su discurso es revelador e infinito requerimiento de Bien. En este decir “hablar supone una posibilidad de romper y comenzar”<sup>207</sup>, decíamos.

La otra dirección está referida desde lo originario, esto es, desde el Bien exigido del otro, y manifiesto en la exigencia del rostro que me habla, rompiendo a cada instante mi posible totalización en lo dicho, en el concepto, o en la primacía de la palabra respecto al lenguaje como rostro. De ahí que toda la esencia del lenguaje es “este auxilio que siempre se da a la palabra que

---

<sup>207</sup> TI, 92.

pone las cosas”<sup>208</sup>. En último término se trataría del lenguaje dado por el otro como rostro que se manifiesta como “constituyendo”, en ese decir primero del otro, la filosofía primera.

Habría una segunda vía respecto al ser ya abierto y quebrado de su objetivación conceptual. Ésta vía parte del *de otro modo que ser* en la primacía del Bien. Por esta vía se advierte el ser en su manifestación, y posible decir, sólo y a través de la apertura y la infinitud de la revelación del rostro. Así, “este quedar desprendido de toda objetividad significa para el ser positivamente su presentación en el rostro, su *expresión*, su lenguaje”<sup>209</sup>.

En esta última parte nuestra investigación parece moverse en nuevas aguas, y eso se debe a la radical inversión fenomenológica que acomete Levinas, a nuestro parecer en vía de acercamiento al punto de inflexión de la inquietud en el tiempo entre una tercera y cuarta esfera de la vida finita. Aun así fenomenológicamente hablando está distante según el origen mismo de la epojé de Levinas, pues epojé va como en un camino de vuelta de *Der Stern der Erlösung* de Rosenzweig.

Contando con esto nos hemos detenido en ello porque nos deja señalada la Situación intermedia de otro modo en el lenguaje y la manifestación del singular en otra índole de la pasividad, y de un

---

<sup>208</sup> TI, 103.

<sup>209</sup> TI, 72.

logos redimensionado por la finitización de sí según manifestación de Otro, y que en su excedencia permite advertir, ya en nuestra vida finita – esto en los términos de nuestro trabajo–, en mis hetero-auto-afecciones las consecuencias y exigencias en carnes de dicha manifestación, revelando ahora la inquietud inmersa en otra fase de vida finita halada en medio de hetero-auto-afecciones por *otro* requiriendo acción efectiva.

De ahí que nosotros mantengamos y volvamos ahora a nuestros causes distanciándonos de la vía de Levinas, por asunto de método y de la investigación acotada, pero no sin antes traer una penúltima cita en el siguiente apartado que nos sitúa mucho antes de las de *Totalidad e infinito*, y más cerca de la situación de la finitud en los bordes últimos de esa segunda esfera de la vida finita en la Situación intermedia, y en los comienzos de la tercera.

## 4. INQUIETUD

### 4.1. Filosofía

La evasión cuestiona precisamente esta pretendida paz consigo, puesto que aspira a romper el encadenamiento del yo consigo mismo. Ella huye del ser mismo, del “sí mismo”, y no de su limitación. En la evasión el yo se fuga no en cuanto opuesto a lo infinito de lo que no es y de lo que no llegará a ser. Sus preocupaciones van más allá de la distinción de lo finito y de lo infinito, nociones que por lo demás no podrían aplicarse al hecho mismo de ser, sino únicamente a sus poderes y propiedades. Sólo tiene sus miras puestas en la brutalidad de su existencia que no plantea la cuestión de lo infinito<sup>210</sup>

Nuestra apuesta decidida viene siendo por la mayor inmanencia posible, por la mayor materialidad afectiva que podamos advertir, por mi sentir mi vida hasta sus últimas consecuencias quizá con la candidez del joven Climacus entregado al enunciado de la duda.

¿Acaso se puede comenzar de otro modo la entrada a la filosofía que sea no cejando en el empeño de pasar en carne, conciencia y vida propia lo que se escribe y se piensa como verdad? Quizás sí quepa otro modo de entrar, o ¿Acaso no lo es la brutalidad del advertirse en la finitud más finita actuando y con consecuencias que hielan el espíritu y que otros han callado en

---

<sup>210</sup> DE, 60.

complicidad de vergüenza o hipocresía?

Esa fuga por la que nacemos a la filosofía la nombramos o callamos con infinidad de nombres y silencios: vida de tantísimas vidas finitas, o ¿no lo son acaso –por lo menos parcialmente en cada vida– estas?

- La fuga de no vivir en el ser, en el logos puesto, en el sentir exclusivo de sí, en las consecuencias del antisemitismo de su maestro, en Levinas.
- La fuga de una vida en un gozo-dolor que aparentemente nunca acaba de cerrarse, o de llenarse, ni de romperse y de donde quizá una Vida absoluta vuelta en mi vida se hallé recibiendo un sentido no requerido, en Henry.
- Fuga en los bordes, congoja, quizá advertida por Unamuno ante la aparente sin salida trágica de mi acción moral.
- Fuga por afirmación del ímpetu sobre el ímpetu vital de Ortega en mis circunstancias.
- Fuga mía quizá por atender esta inquietud manifiesta que me permita habérmelas mejor con los acontecimientos y con esta tan difícil descifrable existencia y su sentido.

Quizá sí lo sean parcialmente, o lo sean de otro modo por los equívocos que contengan estas “fugas” formuladas por mi parte con

desparpajo sobre muertos, a quienes no puedo preguntarles esto en un paseo en tiempos de paz con el espíritu de finura tensado y las mutuas vidas finitas abiertas, sabiéndome yo el más ignorante de sus filosofías; o más crudamente todavía como quien recibe un sopapo sin motivo aparente en palabras de quien en el último segundo de vida se apresta angustiosamente a decir verdades de sí. En ese sentido los ejemplos de fuga enunciados solo serían una sarta de injusticias.

Efectivamente aquí no se ha tratado ni por atisbo el bello umbral de finitud en el amor que abre otro modo de la acción, o de la pena, o de la vergüenza, por ejemplo, en el desnudo afectivo desde otro, o a otro, que en vuelta de sí y a la vista del amado se hace llanto, perdón, resolución, esperanza y redención; pues todo ello hace parte de lo acotado en este trabajo.

Lo cierto es que ahora hemos traído *la fuga* de Levinas. Esta, a nuestro parecer, es el punto de inflexión de su filosofía que *roza* –al darla por contenida– la inquietud manifiesta en el momento del paso a la evasión. Esta evasión en realidad ya está abierta según el lado anverso de lo que llamábamos *cuasi-no-tiempo* del lado de la fase de tiempo entendido en la Situación intermedia entre la segunda y tercera esfera de la vida finita finitizándose. La evasión es ya en parte bucle de venida al sí mismo de Otro, en venida a mí y en mi fisura advertida.

Este rozar la inquietud lo es en *afecciones contenidas-lanzadas de pleno* en un continuo de la inquietud en hetero-auto-afecciones. La inquietud lo es en vilo de la vida finita toda viviéndose y viviendo mundo, en ese sentido no se evade en la evasión, y a su vez se advierte en las hetero-auto-afecciones en la tensión de fuga, y de sentidos. Por otra parte, y en otro sentido dicha inquietud está asimismo en la cuarta esfera de la vida finita, que hemos llamado *cobijo de gracias* en las vidas finitas, que es “ante” y/o “telos” de fondo hylético trascendental: cuarta esfera de mi vida finita, que en su cara más interior sería en Levinas punto de lance como evasión.

#### **4.2. Inquietud y Vida**

Es nuevo decir según la inquietud intermedia en el tiempo, en presente vivo que no acaba de difuminarse en un pathos absoluto por en el logos. Esto porque siempre me hallo advertido de la carne en mí, en una suerte de venida a mí de *mundo de lo que pasa*, y de *mundo de lo que hago con lo que pasa*, de acontecimientos; en un relativo y no consecutivo, en la esfera segunda de mi vida finita, de relieve en mi *sentido íntimo*, y que hemos mencionado como *albores de la libertad*, al comienzo de la vigilia.

Aquí ya no son solo los hábitos que confirman mi cuerpo-yo ocupándose en afecciones de mundo vivido, sino más todavía de extrañeza distendida en sí mismo en multiplicidad de acciones requeridas de sí. De cara a estos *requerimientos* no soy propiamente

#### IV. LA INQUIETUD MANIFIESTA

un singular sólo de mí, en exclusivo dar resistente de mí en mundo vivido y en continua manifestación de mis movimientos habituales, por ejemplo; tampoco lo soy desde otros principalmente en esta aparente esfera *egoica*. Se trata en el sentido más grave posible, pesado de sí, material, afectivo y finito, de carne escindida en su logos: *inquietud, inquietud manifiesta*.

El tiempo ha sido arrebatado de su presente vivo, aquí el pathos de la *vida en su fulgor de gozo-dolor se vive como parcialmente no tenido*, digamos que se trata de un gozo-dolor reventado desde dentro por una vida tan suya como aparentemente ajena. No es una caída o un decaimiento de la auto-afección en multiplicidad de afecciones, sino que son hetero-auto-afecciones despiertas a un espíritu de verdad de sí, siéndolo en ello de mundo vivido.

Despiertos en espíritu de finura y sentido íntimo, en lo que sería una tercera esfera de mi vida finita. Aquí las hetero-auto-afecciones son determinaciones del espíritu finito *en lo que ocurre, y lo que hago con lo que ocurre*. Me hallo en un punto de *no-lanzado* en los acontecimientos, no aturdido de ellos como *de rebote* de mí, tampoco *dándome* todavía a otro como *Mismo* rehén de su rostro, por ejemplo.

En este nuevo presente vivo sólo posible en paralelo de futuro protenido de acontecimientos viniendo a mí, vivo ahora *en y de mí mi cuerpo* como vida finitizada, sin una armonía presente, o

advenida, de índole alguna. A la par vivo en hetero-auto-afección que atraviesa todo este ahora de presente vivo, ahora *representificado* (bucle *en y de* presente vivo) en el mismo, y ahora nuevo, Singular por acontecimientos. Esta nueva situación es propiamente la intermedia, que asomaba en *La afección y el tiempo* –en el capítulo tercero– y nombrábamos también como *situación intermedia* aunque allí con un alcance suscrito todavía a la impresión y afección de sí en el tiempo propio. Aquí, ésta es el filo más delgado y materialmente más fino entre mi vida finita y mi mundo vivido, es la situación de ser *apelación cierta de mí en inquietud nombrando*: logos de la vida, en un sentido; y en otro *nombrado como de mí*: Logos de mi carne y acontecimientos.

No se trata aquí principalmente del gozo-dolor lleno de sí y de mundo vivido en auto-afección pasiva, ni de la hetero-auto-afección manifiesta y ganada a golpe de acontecimientos, por ejemplo, tampoco estoy suspendido –fenomenológicamente hablando– en una abstracción o presentación de mí.

Nos encontramos *ahora y halados* en un *¿por qué no...? ¿y si...?* donde estas interrogativas son unas de las tantísimas posibles, en un *logos de carne* y en una *carne de Logos*; donde asimismo los puntos suspensivos que hemos escrito antes de cerrar los signos de interrogación significan lo que se diga luego como expresión de vida propia, en este sentido de: “*la infinita posibilidad de la multiplicidad de las vidas (viviéndose y por vivir), finitizándose-*

*abriéndose en, y ante, acontecimientos dotados en el Secreto de las tantas vidas finitizándose*". Este "contenido" de puntos suspensivos lo es de todas y cada una de las vidas en inquietud manifiesta. Eso que manifestamos y se manifiesta en toda las interrogativas según sea la vida finita de alguien, es la índole de *La inquietud manifiesta*.

Estas y otras interrogativas abiertas en esta situación intermedia no se tratan aquí, por una parte, como dudas, opiniones, o de reflexiones –ni siquiera al modo de Maine de Biran–; o de presentación, o de representación, por otra parte. Estamos en un umbral de carne inquieta, donde el logos no es neutro, el tiempo no es únicamente presente vivo, pues ya está trayendo un futuro inmediato que es el mismo de mi inquietud manifestándose. Tampoco es aquí futuro escatológico en sentido fuerte, o ansia de pre-mundo.

Hablamos de *un no-absoluto Vida* arrebatado del presente vivo, donde un no-casi-tiempo se deja rozar en hetero-auto-afecciones que han sido parcialmente arrancadas del gozo-dolor más originario posible, aquí soy todo inquietud en multiplicidad hylética. Este *despierto singular*, vigía, que incluso se hallaba pasivo-expectante en su afección originaria ha sido como arrancado y escindido de sí en inquietud continua, llevado a vigilia de hacer algo con la vida que ya no es totalmente la suya, sí suya, pero no la preminente de la acción –La suya– sino su vida finitizada siendo halada de sí por un *fondo* invocado por acontecimientos, que hemos

acabado de mencionar como el Secreto, y que lo es de la Vida más prominente en manifestación posible: las vidas finitas viniendo a ella, la Vida más revelada en los umbrales de mi finitud más vivida, en ese sentido absoluta, Vida absoluta.

## CONCLUSIONES

1. La inquietud manifiesta sólo empieza a abrirse en su manifestación en la epojé. Una vez en la condición hylética temporal de la impresión se advierte el desajuste afectivo en el presente advenido en la radicalización de mi vida finita en bucle de vida de otros a sí, y de vida de sí en regreso de su gozo-dolor originario permitiendo atender la multiplicidad nueva de afecciones llenas de un nuevo sentido que si bien hylético se ven de pleno en el tiempo propio de otro modo, cuasi-no-tiempo, decíamos.

2. Es necesario contar con la multiplicidad de toda la manifestación, que sin prescindir de la inmanencia más decidida no sólo se ve revertida en inmanencia-multiplicidad de mundo y vida, vidas vividas, en medio de una inquietud tan intermedia como el bucle indicado, sino que además se encuentra relativamente excedida en mundo vivido, de ahí que mantiene las distancias fenomenológicas, sin prescindir de la condición vital que se redimensiona según cada vida y acontecimientos.

3. Es evidente que las distinciones de cuerpo orgánico, y cuerpo afectivo tradicionales en Maine de Biran y comunes en los sentidos señalados a Henry por ejemplo, han permitido abrir la

situación intermedia de modo hylético, y luego a modo de presentaciones de la misma vida finita que se pueden ofrecer desde las contenciones, ires y vueltas de sí de cada quien *en y de* su finitud. Esto a su vez nos ha permitido ver como lo que en principio planteábamos como una vida de “mí, Singular a modo de anillo” en la introducción, poco a poco se ha visto inmerso de otro modo en diversas fases de su propio vivir.

4. La vida finita se va reabriendo en su fondo hylético trascendental como nueva vida finita, o mejor, misma vida finita en índoles nuevas, en las situaciones intermedias manifestadas en inquietud. Esto según qué esfera de mi vida abierta o contraída, permitiéndonos afirmar ya no sólo un anillo de vida singular en vigilia, o despierto, inquieto expectante entre una segunda y tercera esfera de mi finitud –o de exclusiva apercepción inmediata en una primera esfera de la manifestación–, sino que incluso lo hago inmerso en esferas de mi vida finita de lo que va y viene en mi cuerpo orgánico, y mi misma carne en afecciones con tonalidades de vivir propio y finito de acontecimientos. Aquí atendiendo todo, y mi evasión más radical es justamente la inmersión más decidida en atender ese ver posible, en espíritu de finura, en sentido íntimo despierto –también viendo el paso vital si lo atiendo–, en la inquietud continua.

## CONCLUSIONES

Ahora en una inquietud no determinada y menos todavía indeterminada, y más bien sí de pleno en lo que hemos llamado las hetero-auto-afecciones. Inquietud, en estas últimas materialmente definida en ese roce del paso de fuga, de cuasi-no tiempo que según qué esfera de mi vida finita me advierte de fondo hylético trascendental, o de gracias, por ejemplo en una suerte de pre-fondo hylético trascendental donde inhabita de mí la trama del Secreto que es a su vez la mía y la de todos, o mejor, ya la de cada quién y en ello también la mía.



## BIBLIOGRAFÍA

Se puede contar con una bibliografía exhaustiva de Michel Henry, como pocas sobre filósofo alguno en nuestros tiempo, a través del acceso en modo de solo lectura –no copia– del *Fonds Michel Henry*, de momento son 150 páginas con la bibliografía en varios idiomas, respaldada por colaboradores estudiosos de su obra, quienes compartimos todo lo que sobre Henry se va publicando (su próxima actualización será en marzo de 2016). Asimismo contamos por nuestra parte con una actualización y difusión continua de nuevas publicaciones y eventos académicos, que permite estar al día en lo que Michel Henry se refiere. Esto a través de la página de la *Asociación de fenomenología y filosofía primera*, llevada con el profesor García-Baró, donde gracias a la oportuna y diligente comunicación del Sr. Roland Vaschalde de *La Gazette D`Aliahova*, una publicación periódica que recoge todas las novedades sobre la obra de Michel Henry, esta es una “Publication d’information henryenne à périodicité opportune rédigée sur les presses des Hauts Plateaux par *Roland Vaschalde*”. En nuestra página se puede acceder tanto a *La Gazette* como a la Bibliografía del *Fonds Michel Henry* en <http://www.fenomenologiayfilosofiaprimer.com/p/m-henry.html>

## OBRAS DE MICHEL HENRY

### Obras fundamentales (edición original)

*L'Essence de la manifestation*. 2 vols. Paris: PUF, 1963 (réédition en vol. en 1990).

*Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris: PUF, 1965 (réédition, 1997, avec un avertissement à la seconde édition).

*Marx*. Tome I: *Une Philosophie de la réalité*. Tome II: *Une Philosophie de l'économie*. Paris: Galliniard, 1976 (réédition, 1991).

*Généalogie de la psychanalyse. Le Commencement perdu*. Paris: PUF, 1985.

*La Barbarie*. Paris: Grasset, 1987 (réédition, Paris: PUF, 2001 avec une préface inédite).

*Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Paris: François Bourin, 1988.

*Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990.

*Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*. Paris: Odile Jacob, 1990.

*C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996.

*Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.

*Paroles du Christ*. Paris: Seuil, 2002.

## Obras traducidas al castellano

*La barbarie.* (trad. T. Domingo Moratalla) Madrid: Caparrós Editores, 1997.

*Encarnación. Una filosofía de la carne.* (trad. J. Teira; G. Fernández; R. Ranz) Salamanca: Sígueme, 2001.

*Yo soy la verdad.* (trad. J. Teira Lafuente) Salamanca: Sígueme, 2001.

*Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido.* (trad. J. Teira; R. Ranz) Madrid: Editorial Síntesis, 2002.

*Palabras de Cristo.* (trad. J. Teira; R. Ranz) Salamanca: Sígueme, 2004.

*Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran.* (trad. J. Gallo Reyzábal) Salamanca: Sígueme, 2007.

*Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky.* (trad. M. Tabuyo; A. López) Madrid: Ediciones Siruela, 2008.

*La felicidad de Spinoza.* (trad. A. Cherniavsky) Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008.

*Fenomenología material.* (trad. J. Teira; R. Ranz) Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

*Fenomenología de la Vida.* (trad. M. Lipsitz) Buenos Aires: UNGS-Prometeo Libros, 2010.

*Marx. vol. 1. Una filosofía de la realidad.* (trad. N. Gómez) Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2011.

*La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal.* (trad. E. Cazzanelli) Madrid: Ediciones Encuentro 2013.

*La esencia de la manifestación.* (trad. M. García-Baró; M. Huarte) Salamanca: Sígueme, 2015.

## Obras póstumas

*Auto-donation. Entretiens et conférences.* Paris/Montpellier: Prétentaine, 2002.

*Le Bonheur de Spinoza.* Paris: PUF, 2003.

*Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat.* Paris: Cerf, 2004.

*Entretiens.* Cabris: Sulliver, 2005.

*Le socialisme selon Marx.* Cabris: Sulliver, 2008.

*Phénoménologie de la vie.* Tome I: *De la phénoménologie.* Paris: PUF, 2003.

—. Tome II: *De la subjectivité.* Paris: PUF, 2003.

—. Tome III: *De l'art et du politique.* Paris: PUF, 2003.

—. Tome IV: *Ethique et religion.* Paris: PUF, 2003-2004.

—. Tome V. Paris: PUF, 2015.

*Revue internationale Michel Henry*, 1 ("Lectures du "Marx" de Michel Henry"), 2010.

—. 2 ("Michel Henry. Textes inédits sur l'expérience d'autrui"), 2011.

—. 3 ("Notes préparatoires à "L'essence de la manifestation": la subjectivité"), 2012.

—. 4 ("Michel Henry Notes sur le phénomène érotique"), 2013.

—. 5 ("Michel Henry – Notes préparatoires à Paroles du Christ"), 2015.

—. 6 ("La phénoménologie française au Japon"), 2015.

### **Artículos y contribuciones de Michel Henry**

"Le bonheur chez Spinoza", en *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'histoire générale de la Civilisation*, 39, 41, julio-diciembre 1944, pp. 67-100, enero-marzo 1946, pp. 187-225.

"Le concept d'âme a-t-il un sens?", en *Revue philosophique de Louvain*, 64, 1966, pp. 5-33.

"Introduction à la pensée de Mark" , en *Revue philosophique de Louvain*, 67, 1969, pp. 241-266.

"De Hegel à Marx. Essai sur la critique de la philosophie de l'Etat de Hegel et de Marx", en *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: PUF, 1971, pp. 81-143.

"La critique de la religion et le concept de genre dans l'essence du Christianisme", en *Revue internationale de philosophie*, 101, 1972, pp. 386-404.

"Forces productives et subjectivité: le socialisme selon Marx", en *Diogène*, 88, 1974, pp. 95-118.

"Le concept de l'être comme production", en *Revue philosophique de Louvain*, 73, 1975, pp. 79-107.

"Phénoménologie de La conscience et phénoménologie de La vie", en *Sens et existence: En hommage à Paul Ricoeur*. Paris: Seuil, 1975, pp. 128-151.

"Un nouveau regard sur Marx", entrevista con Y. Fumat, en *Sud*, mayo 1976, p. 13.

"Entretien avec M. Arcens", en *Midi Libre*, 9 noviembre 1976.

"Karl Marx: un philosophe de la vie?", en *Le Monde*, 16 abril 1976.

"La métamorphose de Daphné", en *Les Etudes philosophiques*, 3, 1977, pp. 319-332.

"Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?", en *Philosophiques*, 5, no. 1, 1978, pp. 133-150.

- "La rationalité selon Marx", en *Philosophica*, 13, 1979, pp. 116-129.
- "L'évolution du concept de la lutte des classes dans la pensée de Marx", en *Phénoménologies hégélienne et husserlienne. Les classes sociales selon Marx*. Paris: CNRS, 1981, pp. 66-77.
- "Préalables philosophiques à une Lecture de Marx", en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 4, octobre-décembre 1983, pp. 117-151.
- "Sur l'ego du cogito", en *La Passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*. Paris: PUF, 1983, pp. 97-112.
- "Le cogito et l'idée de phénoménologie", en *Cartesiana* 3, Osaka, 1984, pp. 1-15.
- "La vie, la mort. Marx et le marxisme", en *Diogène*, 125, enero-marzo 1984, pp. 122-139.
- "La Question de la vie et de la culture dans la perspective d'une phénoménologie radicale", en *Symposium Hannah Arendt*. New York: New School for Social Research, 1985.
- "Dessiner la musique. Théorie pour L'art de Briesen", en *Le Nouveau Commerce*, 61, 1985, pp. 49-106.
- "L'éthique et la crise de la culture contemporaine", en *Urgence de la philosophie*. Québec: Les Presses de l' Université de Laval, 1986.
- "Le monde de la technique", *Le Figaro*, 1987.
- "Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle", *Philosophie*, 15, 1987, pp. 55-96.
- "Le monde moderne: un savoir sans culture" (entrevista), en *Aurore*, febrero 1987.
- "Représentation et auto-affection", en *Revue catholique internationale Communio*, 3, mayo-junio 1988, pp. 77-96.

## BIBLIOGRAFÍA

- "Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale", en *Archivio di Filosofia*, 1-3, 1988, pp. 383-393.
- "Vers la barbarie", *Krisis*, 1, 1988, pp. 40-49.
- "Descartes et la question de la technique", en *Le Discours et sa méthode. Colloque pour le 350ème Anniversaire du Discours de la méthode*. Paris: PUF, 1988, pp. 285-301.
- "Schopenhauer et l'inconscient", en *Schopenhauer et la force du pessimisme*. Monaco: Le Rocher, 1988, pp. 85-96.
- "Schopenhauer. Le philosophe de la grande rupture", en *Le Figaro Littéraire*, 2, febrero 1988, p. 9.
- "Schopenhauer, une philosophie première", en *Schopenhauer. New Essays in Honor of his 200th Birthday*, Lewinston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1988, pp. 216-231.
- "Une pensée de la vie", entrevista con R. Vaschalde, *Impressions du Sud*, 17, 1988, pp. 82-83.
- "Pierre Magré: peindre l'invisible", Poitiers, Diane Grimaldi, 1989.
- "La peinture abstraite et le cosmos", en *Le Nouveau Commerce*, 73-74, 1989, pp. 37-52.
- "La vie et la république", en *Revue de l'Enseignement philosophique*, 3, 1989, pp. 148-160.
- "Ce que la Science ne sait pas", en *La Recherche*, 208, 1989, pp. 422-426.
- "Philosophie et subjectivité", en *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Vol. I: *L'Univers Philosophique*. Paris: PUF, 1989, pp. 46-56.
- "La question du refoulement", en *Présences de Schopenhauer*. Paris: Grasset, 1989, pp. 296-315.

"La critique du sujet", en *Cahiers confrontation*, 20, 1989, pp. 141-152.

"Sur la parole de Nietzsche. Nous les bons, les beaux, les heureux...", en *The Graduate Philosophy Journal*. New York: New School, 1989.

"Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou épreuve de la vie", en *Archivio di Filosofia*, 1-3, 1990, pp. 521-530.

"Réflexions sur la Cinquième méditation cartésienne", en *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 107-123.

"Ricoeur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie", en *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf, 1991, pp. 127-143.

"Quatre principes de la phénoménologie", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, enero-marzo 1991, pp. 3-26.

"Phénoménologie et psychanalyse", en *Psychiatrie et existence*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991, pp. 101-115.

"Narrer le pathos", entrevista con M. Gruber, *Revue des sciences humaines*, 1, 1991, pp. 49-65.

"Le cogito et l'idée de phénoménologie", en *Autour de Descartes. Le problème de l'âme et du dualisme*. Paris: Vrin, 1991, pp. 239-254.

"Un philosophe de la vie", entrevista con R. Vaschalde, en *Ulysses International*, 4, 1991.

"La représentation du travail vivant", en *Le Monde*, 14 diciembre 1991, p. 2.

"Ethique et Expression", entrevista con O. Salazar-Ferrer, *Agone*, 2-3, 1991, pp. 47-69.

"Penser philosophiquement l'argent", en *Comment penser l'argent?* (textos reunidos y presentados por R.-P. Droit) Paris: Le Monde Editions, 1992, pp. 73-80.

## BIBLIOGRAFÍA

- "Sur la crise du marxisme: la mort a deux visages", en *Les Etudes philosophiques*, 1, enero-marzo 1992, pp. 3-20.
- "La parole de Dieu. Une approche phénoménologique", en *Archivio di Filosofia*, 60, 1992, pp. 157-163.
- "Parole et Religion la Parole de Dieu", en *Phénoménologie et théologie*. Paris: Criterion, 1992, pp. 129-160.
- "Une philosophie de la vie", entrevista con Th. Dermay, en *Lettres philosophiques*, 6, 1992, pp. 43-54.
- "L'invisible et la révélation", entrevista con S. Labrusse, *La curiosité*. Paris: Autrement, 1993, pp. 79-97.
- "La Vie", en *Actes du XXIVème Congrès International de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue française*, Poitiers, 1992, pp. 45-51.
- "Réinventer la culture", en *Le Monde des débats*, septiembere 1993.
- "Economie: un savoir irréel", en *Le Monde des débats*, diciembre 1993.
- "Le mystère des dernières oeuvres", en J. Hahl-Koch, *W Kandinsky*. Bruxelles: Volkart, 1993.
- "La signification ontologique de la critique de la connaissance chez Maître Eckhart", en *Voici Maître Eckhart*. Grenoble: Jérôme Millon, 1994, pp. 175-186.
- "Phénoménologie de la naissance", en *Alter*, no. 2, 1994, pp. 295-312.
- "Qu'est-ce qu'une révélation?", en *Archivio di Filosofia*, 62, 1-3, 1994, pp. 51-57.
- "Le corps vivant", en *Cahiers de l' Ecole des sciences philosophiques et religieuses*. *Le corps: sujet ou objet?*, 18, 1995, pp. 71-97.
- "Le Berger et ses brebis", en *Le Nouveau Commerce*, 94-95, 1995, pp. 13-31.
- "Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir", en *L'Intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches*

*cognitives*. Paris: Vrin, 1995, pp. 383-397.

"Seul un Dieu vivant peut encore nous sauver", en *Splendeur du Carmel*, 8, 1995, pp. 1-2.

"Ethique et religion dans une phénoménologie de La vie", en *Archivio di Filosofia*, 64, 1996, pp. 89-97.

"L'ontologie de Kierkegaard", con K. E. Logstrup, en *Annales de Philosophie*, 17, 1996, pp. 1-13.

"Art et phénoménologie de la vie", entrevista con M. Uhl; J.-M. Brohm, en *Prétentaine*, 6, 1996, pp. 27-43.

"Kandinsky et la signification de l'oeuvre d'art", en *Prétentaine*, 6, 1996, pp. 129-141.

"Archi-christologie", en *Revue carholique internationale Communio*, 22, 1997.

"Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie", en *Lire Descartes aujourd'hui*. Louvain: Peeters, 1997, pp. 199-212.

"Une approche phénoménologique du Christianisme", en *Études*, octobre 1997, pp. 349-357.

"Le Christianisme: une approche phénoménologique?", en *Annales de Philosophie*, 18, 1997, pp. 3-17.

"Marx", en S. Critchley; W. Schroeder, *A Companion to Continental Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1998, pp. 118-127.

"Préface à la traduction italienne de Généalogie de la psychanalyse", en *Annales de Philosophie*, 19, 1998, pp. 7-13.

"La Crise du monde actuel comme oubli de la vie", en *Philagora*, <http://www.philagora.net>, 1998.

"Philosophie et phénoménologie", en *Encyclopédie Philosophique Universelle*.

## BIBLIOGRAFÍA

Vol. IV: *Le Discours Philosophique*. Paris: PUF, 1998, pp. 1873-1880.

"L'incarnation dans une phénoménologie radicale", en *Archivio di Filosofia*, 19, 1999, 19-26.

"Ethique et religion dans une phénoménologie de la vie", en *Archivio di Filosofia*, 19, 1999.

"Le corps vivant", en *Prétenlaine* 12-13, 2000, pp. 13-35.

"L'expérience d'autrui: phénoménologie et théologie", en *Archivio di Filosofia*, 19, 1999.

"Incarnation", en *Revue catholique internationale Communio*, 25-6, 2000, pp. 81-96.

"Entretien avec Michel Henry", entrevista con V. Caruana, en *Philosophique*, 3, 2000, pp. 69-80.

"La vérité de la gnose", en *La Gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*. Paris: Cerf, 2000, pp. 19-29.

"Entretien avec Thierry Galibert", en *Autre Sud*, 11, 2000.

"Phénoménologie matérielle et langage (ou Pathos et langage)", en *Michel Henry, l'épreuve de la vie*. Paris: Cerf, 2001, pp. 15-37.

"Difficile démocratie", en *Michel Henry, L'épreuve de la vie*. Paris: Cerf, 2001, pp. 39-54.

"Une philosophie de la vie, une philosophie pour les vivants", entrevista con R. Vaschalde, en *Septimanie*, 6, 2001.

"La vie se révèle dans l'immanence radicale de son pur pathos", en *Magazine littéraire*, 403, 2001, p. 53.

"Réponses", en *Annales de philosophie*, 22, 2001, pp. 1-36.

"Phénoménologie de La vie", en *Prétentaine*, 14-15, 2001, pp. 11-27.

"Pour une phénoménologie de la vie", en *Le Journal des Grandes Ecoles*, junio-julio-agosto 2001, pp. 46-47.

"La vérité du Christianisme", en *Christianisme: héritages et destins*. Paris: LGF, 2002, pp. 293-302.

"Réponses à Jean Greisch, Yves-Marie Blanchard, Emmanuel Falque et Jean-Louis Souletie", en *Transversalités*, 81, enero-marzo 2002.

"Les sciences et l'éthique", en Conférence de Nice, diciembre 2002, publiée à l'occasion du Colloque International de Montpellier ("Michel Henry: phénoménologie de la vie et culture contemporaine", Publications de Montpellier III, 2003).

"Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse", en P. Capelle (dir.), *Philosophie & Théologie*. "Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry", Paris: Cerf, 2003, pp. 143-190.

"Signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme" en *Auto-donation. Entretiens et conférences*, M.Uhl (dir.), 2ème édition, Paris: Beauchesne, 2004, pp. 87-109.

## **Obras literarias**

*Le jeune officier*. Paris: Gallimard, 1954.

*L'Amour les yeux fermés*. Paris: Gallimard, 1976.

*Le Fils du roi*. Paris: Gallimard, 1981.

*Le Cadavre indiscret*. Paris: Albin Michel, 1996.

**OBRAS SOBRE MICHEL HENRY**

- David, A.; Greisch, J. (eds.) *Michel Henry, l'épreuve de la vie*. Paris: Cerf, 2000.
- Longneaux, J.M. (ed.) *Retrouver la vie oubliée : critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*. Namur: Presses universitaires de Namur, 2000.
- Greisch, J. *Le cogito herméneutique: l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris: Vrin, 2000.
- Sebbah, Fr.-D. *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*. Paris: PUF, 2001.
- Greisch, J. *Le buisson ardent et les lumières de la raison: L'invention de la philosophie de la religion. Tome II: Les approches phénoménologiques et analytiques*. Paris: Cerf, 2002.
- Kühn, R. *Radicalité et passibilité: pour une phénoménologie pratique*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Hatem, J. (ed.) *Michel Henry, la parole de la vie*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Dufour-Kowalska, G. *Michel Henry: passion et magnificence de la vie*. Paris: Beauchesne, 2003.
- García Jarama, Juan Carlos. "Finitud, carne e intersubjetividad en la fenomenología material de Michel Henry" (tesis doctoral), Pontificia Universidad Lateranense, 2004.
- Laoureux, S. *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Cerf, 2005.
- Vidalin, A. *La parole de la vie: la phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*. Paris: Éditions Parole et silence, 2006.
- Lavigne, J.-Fr. (ed.) *Michel Henry: pensée de la vie et culture contemporaine: Actes du Colloque international de Montpellier*. Paris: Beauchesne, 2006.

- Audi, P. *Michel Henry: une trajectoire philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- Gély, R. *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*. Berlin: Peter Lang, 2007.
- Villemot, M. *Re-commencer la phénoménologie*. Paris: Éditions Parole et silence, 2007.
- Depraz, N. *Le corps glorieux: phénoménologie pratique de la 'Philocalie' des Pères du désert et des Pères de l'Église*. Louvain: Peeters Publishers, 2008.
- Leclercq, J.; Brohm, J.M. (eds.) *Michel Henry*. Paris: L'âge d'homme, 2009.
- Greisch, J. *Qui sommes-nous ?* Louvain: Peeters Publishers, 2009.
- Reaidy, J. *Michel Henry, la passion de naître: méditations phénoménologiques sur la naissance*. Paris: L'Harmattan, 2009.
- Fainstein Lamuedra, Graciela. "Michel Henry : ¿Una fenomenología de la afectividad o una filosofía en el límite del pensamiento?" (tesis doctoral), Universidad Pontificia de Comillas , 2009.
- Seyler, Fr. *Barbarie ou Culture: L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Kimé, 2010.
- Jdey, Adnen; Kühn, Rolf. (eds.) *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*. Leyde/Boston: Brill, 2012.
- Marengo, G.; Pesce, F. (eds.) *Creazione dell'uomo generazione della vita. In dialogo con il pensiero di M. Henry*. Sienne: Cantagalli, 2012.
- Marion, J.-L. *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris: Vrin, 2012.
- Jean, G. "Habitudo, effort et résistance : une lecture du concept henryen de passivité, en *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 8/1, pp. 455-477.
- Kühn, R. *Individuation et vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*. Louvain/Paris: Peeters, 2012.

## BIBLIOGRAFÍA

- Jean, G; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.) *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 2013.
- Sánchez Hernández, O.F. *La vida y los vivientes. Lineamientos para una filosofía de la religión en Michel Henry*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2014.
- Vaschalde, R. *À l'Orient de Michel Henry*. Paris: Orizons, 2014.
- Leclercq, J. "The Search of a New Anthropological Paradigm: Michel Henry's Reflections on Incarnation", en *Embodiment. Phenomenological, Religious and Deconstructive Views on Living and Dying*. (eds. R. Fotiade; D. Jasper; O. Salazar-Ferrer) Farnham: Ashgate, 2014, pp. 9-20.
- Grégori J. *Force et temps. Essai sur le "vitalisme phénoménologique" de Michel Henry*. Paris: Hermann, 2015.

## OTRA BIBLIOGRAFÍA

- Abella, Manuel. "Edmund Husserl: Génesis y estructura de las Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo", en *Δαιμων. Revista de Filosofía*, 34, 2005, pp. 143-152.
- . *Franz Brentano: Unidad de conciencia y conciencia del tiempo*. México: Morelia Editorial, 2009.
- Agustín de Hipona. *Qué es el tiempo. Libro XI de las Confesiones*. (trad. A. Corti) Madrid: Trotta, 2011.
- . *Comentario a la primera carta de San Juan*. (trad. T.H. Martín; J.M. Hernández) Salamanca: Sígueme, 2002.
- Barbaras, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2013.
- Bergson, Henri. *El concepto de lugar en Aristóteles*. (trad. A. Dopazo) Madrid: Ediciones Encuentro, 2013.
- . *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. (trad. J.M. Palacios) Salamanca: Sígueme, 2006.
- Brentano, Franz. *Breve esbozo de una teoría general del conocimiento*. (trad. M. García-Baró) Madrid: Ediciones Encuentro, 2001.
- . *El origen del conocimiento moral*. (trad. M. García Morente) Madrid: Tecnos, 2002.
- . *Las razones del desaliento en la filosofía. Seguido de el provenir de la filosofía*. (trad. X. Zubiri) Madrid: Ediciones Encuentro, 2010.
- . *Sobre el concepto de verdad*. (trad. J.J. García Norro; S. López-Palao) Madrid: Editorial Complutense, 2006.
- Derrida, J.; García-Baró, M.; Jaspers, K.; Levinas, E.; Marcel, G.; Paci, E.; Sartre, J-P. *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2005.

## BIBLIOGRAFÍA

- Descartes, Rene. *Œuvres philosophiques*. 3 vols. Paris: Classiques Garnier, 2010 (edición corregida).
- García-Baró, Miguel. *La verdad y el tiempo*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- . *Categorías, intencionalidad, y números*. Madrid: Tecnos, 1993.
  - . *Ensayos sobre lo absoluto*. Madrid: Caparrós, 1993.
  - . *Edmund Husserl*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.
  - . "Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry", en *Diálogo Filosófico*, 38, 1997, pp. 189-202.
  - . *Introducción a la teoría de la verdad*. Madrid: Ediciones Síntesis, 1999.
  - . *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 1999.
  - . *De Homero a Sócrates. Invitación a la Filosofía*. Salamanca: Sígueme, 2004.
  - . *Filosofía Socrática*. Salamanca: Sígueme, 2005.
  - . *La Defensa de Sócrates. Comentario filosófico y traducción española del texto de Platón*. Salamanca: Sígueme, 2005.
  - . *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme, 2006.
  - . *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*. Salamanca: Sígueme, 2007.
  - . *De Estética y Mística*. Salamanca: Sígueme, 2007.
  - . *El Bien Perfecto. Invitación a la filosofía platónica*. Salamanca: Sígueme, 2008.
  - . *Teoría Fenomenológica de la Verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones Lógicas de Edmund Husserl. Tomo I: Prolegómenos a la Lógica Pura*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.
  - . *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*. Salamanca: Sígueme, 2009.
  - . *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología española*. Madrid: Trotta, 2012.
  - . *Elementos de antropología filosófica*. México: Jitanjáfora Editorial, 2012.

- . *Husserl y Gadamer*. Madrid: Bonal letra Alcompas, 2015.
- . “Las palabras de Cristo que dijo Michel Henry”, en *Phenomenology 2010*. Vol. 3: *Selected Essays from the Euro-Mediterranean Area: The Horizons of Freedom*. (eds. I. Copoeru; P. Kontos; A. Serrano de Haro) Bucarest: Zeta Books/Paris: Arghos-Diffusion, 2010, pp. 162-215.
- . “Die Henrysche Kulturanalyse und die Bestimmung des Christentums als Selbstoffenbarung Gottes im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext”, en *Kritik gegenwärtiger Kultur. Phänomenologische und christliche Perspektiven*. (eds. M. Eenders; R. Kühn) Fribourg-en-Brisgau/Munich: Alber, 2013, pp. 120- 138.
- . “Une approche du problème religieux dans la pensée de Michel Henry”, en *Revue internationale Michel Henry*, no. 5, 2014, pp. 241-258 (“*Un acercamiento al problema religioso en el pensamiento de Michel Henry*”, trad. A. Freijo; A. Hernando, en *Filosofía y Fenomenología*, Madrid: Apeiron, 2015, pp. 309-320).
- . “Autoaffection et passion primordiale”, en *Immanenz & Einheit: Festschrift zum 70. Geburtstag von Rolf Kühn*. (ed. M. Enders) Leiden: Brill, 2015.

Haidar, Juan. *La santidad inútil*. Córdoba: EDUCC, 2008.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Nimeyer, 1926 (*El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Madrid/México: FCE, 1994).

- . *Was ist Metaphysik?* Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998 (*Che cos'è la filosofia?*, trad. C. Angelino, Genova: il melangolo, 1997).
- . *Tiempo y ser*. (trad. M. Garrido; J.L. Molinuevo; F. Duque) Madrid: Tecnos, 2000.
- . *El concepto de tiempo*. (trad. R. Gabás Pallás, J.A. Escudero) Madrid: Trotta, 2011.

Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. (trad. A. Sánchez) Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen*. Husserliana Band I. La Haya:

## BIBLIOGRAFÍA

- Martinus Nijhoff, 1950 (*Meditaciones Cartesianas*, trad. J. Gaos; M. García-Baró, Madrid/México: FCE, 1985).
- . *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Husserliana Band III. La Haya: Martinus Nijhoff, 1950 (*Ideas I*, trad. J. Gaos, Madrid/México: FCE, 1949).
- . *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*. Husserliana Band IV. La Haya: Martinus Nijhoff, 1952 (*Ideas II*, trad. A. Ziri3n Q., México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997).
- . *Die Krisis der europäisohen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana Band VI. La Haya: Martinus Nijhoff, 1954 (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. J. Mu3noz; S. Mas, Barcelona: Crítica, 1991).
- . *Logische Untersuchungen*. Tübingen: M. Niemeyer, 1913 (*Investigaciones Lógicas*, trad. M. García Morente; J. Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1929).
- . *Die idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1950 (*La idea de la fenomenología: cinco lecciones*, trad. M. García-Baró, Madrid/México: FCE, 1982).
- . *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Tübingen: M. Niemeyer, 1980 (*Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. A. Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002).
- . *Experiencia y juicio*. (trad. J. Reuter) México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- . *La tierra no se mueve*. (trad. A. Serrano de Haro) Madrid: Editorial Complutense, 2006.
- . *El artículo de la Encyclopædia Britannica*. (trad. A. Ziri3n) México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- . *Renovaci3n del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. (trad. A. Serrano de Haro) Barcelona: Anthropos, 2002.

*Investigaciones Fenomenológicas. Monográfico: Raz3n y vida*. Madrid: SEFE,

2013.

Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio*. (trad. M.García Morente) Madrid: Tecnos, 2011.

—. *Crítica de la razón pura*. (trad. M.García Morente) Madrid: Tecnos, 2009.

—. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (trad. M. García Morente) Madrid: Mare Nostrum, 2000.

Kierkegaard, Søren. *Œuvres Complètes*. 20 vols. (trad. P-H. Tisseau) Paris: Editions de l'Orante, 1970-86.

—. *Las obras del amor*. (trad. D.G. Rivero, rev. V. Alonso) Salamanca: Sígueme, 2006.

—. *Johannes Climacus, o De todo hay que dudar*. (trad. J. Teira) Barcelona: Alba Editorial, 2008.

—. *Post Scriptum no científico y definitivo a las "migajas filosóficas"*. (trad. J. Teira; N. Legarreta) Salamanca: Sígueme, 2010.

Lacoste, Yean-Ives. *Expérience et absolu: Questions disputées sur l'humanité de l'homme*. Paris: PUF, 1994. (*Experiencia y absoluto*, trad. T. Checchi, Salamanca: Sígueme, 2010)

—. *Note sur le temps: essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*. Paris: PUF, 1990.

Levinas, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 1930.

—. "De l'évasion", en *Recherches Philosophiques*, V, 1935-36, pp. 373-392. (*De la evasión*, trad. I. Herrera, Madrid: Arena Libros, 2011).

—. *De l'existence à la existant*. Paris: Ed. de la Revue Fontaine, 1947 (*De la existencia al existente*, trad. P. Peñalver, Madrid: Arena, 2000).

—. "Le temps et l'autre", en *Le Choix-Le Monde-L'Existence*. (eds. J. Wahl y otros) Grenoble/Paris: Arthaud, 1947, pp. 125-196 (*El tiempo y el otro*, trad. J.L. Pardo, Barcelona: Paidós, 1993).

## BIBLIOGRAFÍA

- . *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1949 (2da. edición ampliada, 1967).
  - . *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963.
  - . *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1968 (*Cuatro lecturas talmúdicas*, trad. M. García-Baró, Barcelona: Riopiedras, 1996).
  - . *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972 (*Humanismo del otro hombre*, trad. G. González; R. Arnaiz, Madrid: Caparrós, 1993).
  - . *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1974 (*De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme, 1995).
  - . *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard, 1982 (*Ética e infinito. Diálogos con Philippe Nemo*, trad. J.M. Ayuso, Madrid: Visor, 1991).
- Lipsitz, Mario. *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*. Buenos Aires: Prometeo-UNGS, 2004.
- Maine de Biran. *Oeuvres de Maine de Biran*. Tome X-2. ed. F. Azouvi. Paris: Vrin, 1989 (*Nuevos ensayos de antropología, seguidos de Nota sobre la idea de existencia y Últimos fragmentos*, trad. J. Padilla, Salamanca: Sígueme, 2014).
- . *Oeuvres de Maine de Biran*. Tome XI-2: *Commentaires et marginalia, Dix-septième siècle*. ed. Baertsch. Paris: Vrin, 1993 (*Sobre la causalidad*, trad. S. Sánchez Ezquerro, Madrid: Ediciones Encuentro, 2006).
- Marion, Jean-Luc. *El idolo y la distancia. Cinco estudios*. Salamanca, Sígueme, 1999.
- Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2006.
- . *Obras completas de José Ortega y Gasset*. Tomo III: *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza Editorial y Revista de Occidente, 1983.
  - . *Obras completas de José Ortega y Gasset*. Tomo VI: *Historia como sistema*. Madrid: Alianza Editorial y Revista de Occidente, 1983.

- . *Obras completas de José Ortega y Gasset*. Tomo VII: *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza Editorial y Revista de Occidente, 1983.
- . *Obras completas de José Ortega y Gasset*. Tomo VII: *¿Qué es filosofía?* Madrid: Alianza Editorial y Revista de Occidente, 1983.
- Pascal, Blaise. *Œuvres complètes*. 2 vols. (ed. M. Le Guern) Paris: Gallimard, 1998, 2000.
- Patočka, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. (trad. T. Padilla; J.M. Ayuso; A. Serrano de Haro) Madrid: Ediciones Encuentro, 2004.
- Phenomenology 2010. Vol. 3: Selected Essays from the Euro-Mediterranean Area: The Horizons of Freedom*. (eds. I. Copoeru; P. Kontos; A. Serrano de Haro) Bucharest: Zeta Books/Paris: Arghos-Diffusion, 2010.
- Reinach, Adolf. *Anotaciones sobre filosofía de la religión*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.
- . *Introducción a la fenomenología*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002.
- . *Teoría del juicio negativo*. (trad. M. Crespo) Madrid: Universidad Complutense, 1997.
- Romano, Claude. *El acontecimiento y el mundo*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Rosenzweig, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers B.V., 1976 (*La Estrella de la Redención*, trad. M. García-Baró, Sígueme: Salamanca, 1998).
- . *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*. Frankfurt: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 1992 (*El libro del sentido común sano y enfermo*, trad. A. del Río Hermann, Madrid: Caparrós, 1994).
- San Martín, Javier (ed.). *Ortega y la fenomenología: actas de la I Semana Española de fenomenología*. Madrid: UNED, 1992.
- Scheler, Max. *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*. (trad. S. Sánchez-Migallón) Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.

## BIBLIOGRAFÍA

- . *Escencia y formas de la simpatía*. (trad. J. Gaos) Salamanca: Sígueme, 2005.
  - . *Los ídolos del autoconocimiento*. (trad. Í. V. Ferran) Salamanca: Sígueme, 2003.
- Serrano de Haro, Agustín (ed.), y otros. *La posibilidad de la fenomenología*. Madrid: Editorial Complutense, 1997.
- Serrano de Haro, Agustín (ed.), y otros. *Cuerpo vivido*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2010.
- Serrano de Haro, Agustín. *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*. Madrid: Trotta, 2009.
- . “Acerca de la comprensión del dolor en la fenomenología de Michel Henry”, en *Pensar la violencia, la justicia y la libertad*. (ed. O. Belmonte García) Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2012, pp. 265-280.
- Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: SARPE, 1988.
- Velasco, Juan Martín. *El hombre y la religión*. Madrid: Editorial y Distribuidora Agastia, 2002.
- . *El encuentro con Dios: Una interpretación personalista de la religión*. Madrid: Caparros, 1995.
- Von Hildebrand, Dietrich. *Las formas espirituales de la afectividad*. (trad. J.M. Palacios) Madrid: Universidad Complutense, 1996.