

EL RADICAL DESEO DE LA VIDA. DE LA INMANENCIA EN MICHEL HENRY A LA ALTERIDAD EN SAN AGUSTÍN

DIEGO I. ROSALES MEANA
Centro de Investigación Social Avanzada (México)

RESUMEN: El objetivo del presente texto es mostrar que la radicalización de la fenomenología que llevó a cabo Michel Henry conduce a una interpretación problemática tanto del deseo como del ser del hombre y del mundo, e intento proponer una solución al problema a partir de la filosofía de Agustín de Hipona. Si para Henry la Vida es inmanencia absoluta, para Agustín ha de ser también éxtasis y, en este sentido, si para el primero el deseo del hombre ha de ser reconducido a la inmanencia, para Agustín el deseo (*appetitus*) es uno de los caminos por los que el hombre ha de encontrarse con el Absoluto.

PALABRAS CLAVE: Absoluto, Agustín de Hipona, alteridad, carne, deseo, Vida.

The Radical Desire for Life. From Immanence in Michel Henry to Alterity in Saint Augustine

ABSTRACT: The principal purpose of this text is to show that Michel Henry's radicalization of phenomenology conduces to a problematic interpretation of the world and human desire, and to propose a solution to the problem from the philosophy of Augustine of Hippo. If for Henry, Life is absolute immanence, for Augustine it is also extasis. If for the first desire has to be reduced to mere immanence, for the later this desire (*appetitus*) is one of the ways in which man can encounter the Absolute.

KEY WORDS: Absolute, Augustine of Hippo, alterity, flesh, desire, Life.

1. LA VIDA SEGÚN MICHEL HENRY Y LA RADICALIZACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA

No está a discusión que, dentro del pensamiento de Michel Henry, el de la 'Vida' es uno de los conceptos centrales. En primer lugar, la 'vida' es un concepto que, de acuerdo con el uso común que de él se hace se refiere a diversísimos fenómenos como la nutrición, la reproducción o hasta las más altas experiencias místicas. En cualquier caso, la vida tiene que ver con nosotros de manera íntima, con cada sujeto que vive y que goza y que come y que ora. La vida, pues, nos importa. Estamos involucrados en ella.

Para Michel Henry, empero, esta idea de vida se ha convertido en el punto de partida de toda reflexión filosófica pero bajo una transformación radical. Para Henry, la vida se identifica con el ser, con el ser mismo, al punto que con vendría hablar más bien de vida que de ser, una vez definidos estos dos conceptos y una vez mostrado el camino por el que se ha llegado a esta concepción. Dado, pues, el caso, de que el ser se identifique con la vida, la filosofía de la vida se identificará con la ontología misma. Con ello ni la nutrición ni la alimentación ni la reproducción podrán hablarnos en ningún caso de la vida misma, de la vida que importa, ni ejemplificarla si quiera, sino que en última instancia la suponen.

La preocupación principal de la filosofía de Michel Henry es dilucidar con verdadero atencimiento fenomenológico en qué consiste esta vida originaria, que constituye para él la categoría más alta ya no del conocimiento filosófico, sino de todo modo de ser y de todo resquicio de la esfera de los entes y de lo que posibilita que los entes sean.

¿Cómo es, entonces, que comer y amar son las manifestaciones de la vida, y no la vida misma, cómo es que son manifestaciones de algo que está supuesto en esas mismas experiencias y no constituyen la vida propiamente dicha? La filosofía occidental, y esto ha sido ya largamente explicado en la sorprendentemente vasta bibliografía sobre este pensador francés, ha cometido un radical error en el preguntarse por la vida. La filosofía occidental presupone un concepto de ser que, de hecho, excluye a la vida misma. La vida en realidad está constituida de una interioridad tal que apenas puede o ha podido ser si quiera pensada.

A ojos de Henry, las ontologías suelen caer en la trampa de ser elaboradas a partir de una noción de ser que parte de la exterioridad. Ni Descartes, que ató bien los hilos con su filosofía de la conciencia, fue capaz de dar en el centro de la vida interior, fundamento de todos los fundamentos de lo que pueda parecer el mundo. «Lo que caracteriza —dice Henry— a la filosofía de la conciencia es que presupone implícitamente, o expone explícitamente, el mismo concepto de ser que el pensamiento occidental en general y que la ontología heideggeriana en particular, el concepto de ser como exterioridad [...] El sujeto no es, pues, diferente del objeto, sino que designa la condición fenomenal del objeto, su representación, es decir, su objetividad misma. La subjetividad del sujeto en Occidente no es más que la objetividad del objeto»¹. Tanto Descartes como Husserl, dos de los más grandes filósofos de la conciencia, han esquivado el centro del problema. Por una parte, Descartes, en la tercera meditación metafísica, pasa rápidamente a la cuestión de la conciencia y su correlato, con la que la inserta de nuevo en el mundo de las cosas: no es más que una *res cogitans*. Por otra parte, en Husserl «hay un deslizamiento que va de la materia concienal —por un momento considerada bajo el rótulo de “hyle”— a la intencionalidad, es decir, a la triunfal irrupción de la exterioridad»². El acierto de Husserl está en que se detuvo más ampliamente que Descartes a analizar la conciencia, y con ello dio cuenta de la temporalidad originaria en que verdaderamente consiste la subjetividad transcendental. Y, más aún, Husserl se dio cuenta de que la vida es anterior a todas las síntesis pasivas y retenciones y protensiones habidas y por haber, y que por ello hay que afirmar que es en la ‘impresión’ misma en donde acaece el primer surgimiento de la vida en su sentido fuerte. Sin embargo, Husserl no penetró al fondo de lo que la impresión misma tiene que decir y no llegó al interior de ella, pues otorgó a la intencionalidad el poder de la revelación misma bajo el lema fenomenológico ‘tanto aparecer, tanto ser’, de suer-

¹ HENRY, M., *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires, Prometeo Libros/Universidad Nacional General de Sarmiento, 2010. Traducción de Mario Lipsitz, p. 22.

² HENRY, M., *Fenomenología de la vida*, p. 22.

te que incurrió en el mismo problema que todos los demás filósofos. Al trasladar su reflexión filosófica al problema de la constitución trascendente del ser, convirtió a éste en un *cogitatum*, es decir, en algo que presupone aquello que lo posibilita, en lo mundano, en lo que es posterior al origen de todo fenómeno, a saber, la vida misma.

El problema, según Henry, es precisamente que «en cuanto despliega su esencia mediante la exposición del éxtasis, el ser se produce y se propone como un ser carente de interioridad, deshabitado; un ser que sólo ofrece de sí sus ‘exteriores’, una superficie, una cara sin espesor sobre la cual la mirada se desliza y termina por morir»³. La tragedia de la historia de la filosofía es que ha sido incapaz de pensar en términos distintos al de lo cósmico, al de la contingencia, que ha sido incapaz de pensar la vida sin perderla, sin volverla un objeto mundano⁴. Y esto siempre ha sido insuficiente, pues lo verdaderamente originario queda velado y olvidado por todo pensamiento. Lo que Henry está buscando es «lo que viene a sí antes que toda intencionalidad e independientemente de ella, antes del espacio de una mirada, antes del ‘fuera de sí’ —otro nombre de la intencionalidad misma—. Aquello que viene en efecto al principio, antes del mundo, fuera del mundo, aquello que es ajeno a todo ‘mundo’ concebible, a-cósmico»⁵.

Inscrito, pues, plenamente en la tradición cartesiana esgrime lo que ha sido conocido como la gran inversión de la fenomenología, la radicalización del planteamiento fenomenológico elaborado por Husserl⁶. Henry se pregunta no ya por el fenómeno como tal, sino por la fenomenicidad de los fenómenos. Si la filosofía se trata de llevar las preguntas hasta su más radical final, entonces Henry pide que la fenomenología dé cuenta ya no solamente del aparecer, sino del aparecer del aparecer mismo y, para ello, la intencionalidad tal como fue planteada por Husserl no basta. Henry está buscando con radicalidad aquel principio que posibilita que el mundo sea mundo, que el aparecer de los fenómenos pueda ser si quiera concebido como tal. Henry está pidiendo el principio que permite que lo ‘originario’ surja como tal, y así es como, desde un punto de vista estrictamente fenomenológico, aparece la idea de una vida que no sea intencionalidad ni direccionalidad alguna, sino que se conozca siempre plenamente a sí misma en una máxima autoafección e inmanencia. En efecto, esta vida es caracterizada en *Encarnación* del siguiente modo: «la vida se experimenta a sí misma

³ HENRY, M., *Fenomenología de la vida*, p. 25.

⁴ Éste es el problema principalmente tratado por Henry en *La barbarie*. Para un examen interesante que pone en relación al concepto de ‘Vida’ con el de ‘barbarie’, es útil mirar el artículo de JARVIS, S., «Michel Henry’s Concept of Life», en *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 17 (n. 3), 2009, pp. 361-375.

⁵ HENRY, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001. Traducción de Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz, p. 77.

⁶ No podemos decir, de ninguna manera, que Henry fuera un mal lector de Husserl. Si bien caben muchas interpretaciones y críticas sobre la lectura que de Husserl hizo Henry, el filósofo francés conoció bien y de primera mano la fenomenología. A este respecto es útil mirar el artículo de GAGNON, R., «Quand l’individualité n’existe pas. Husserl et Henry sur le problème de l’individualité», en *Science et Esprit*, 2008, vol. 61 (n. 1), pp. 19-28.

en un pathos; es una Afectividad originaria y pura, una Afectividad que denominamos trascendental porque, en efecto, es la que posibilita el experimentar-se a sí mismo sin distancia en el sufrir inexorable y en la pasividad insalvable de una pasión. La auto-revelación de la vida se cumple en esta Afectividad y en calidad de Afectividad. La Afectividad originaria es la materia fenomenológica de la auto-revelación que constituye la esencia de la vida»⁷. La vida se dona, pues, a sí misma sin intencionalidad alguna. Ella consiste en autoafección y pura inmanencia. Henry quiere justificar el aparecer de todo fenómeno, el parecer de mundo en tanto mundo y hasta incluso la conciencia en tanto subjetividad trascendental a través de una noción de vida que no contenga ella misma ninguna distancia respecto de sí, que se muestre permanentemente a sí misma en la inmanencia. La vida es lo no-objetivable, el único poder fenomenológico real que puede hacer que algo, luego, se convierta en un fenómeno. No hay aquí de ninguna manera ék-stasis de ningún tipo ni direccionalidad alguna.

Frente a la exterioridad de cualquier ontología y de cualquier filosofía de la conciencia, Henry sitúa a la vida en el nivel más originario de cualquier datidad y fenomenicidad, para lo que recurre a las categorías de pathos, de afección y de ipseidad. La vida es inmanencia respecto de sí y mostración permanente en la autodonación de sí misma a sí misma. Para explicar, pues, el aparecer del aparecer, es necesario, según Henry, dar cuenta de esta vida que no necesita de ninguna distancia para saber de sí y mostrarse a sí, sino que es pathos puro. La vida choca consigo en el abrazo de su ser y se funde consigo misma.

Como lo ha explicado Serrano de Haro, «toda vivencia pura en el sentido husserliano, todo suceso de la vida biográfica en sentido orteguiano, todo acontecimiento de la existencia en el sentido de Ser y tiempo, nace de esta estructura pre- y preter-intencional y consiste radicalmente en autoafección patética y auto-reveladora»⁸. Y es que el motivo de Henry es, recordémoslo, el motivo de la tradición cartesiana: ve un hueco en las meditaciones fenomenológicas, ve un hiato que ha quedado en las filosofías siempre falto de iluminación en el que la vida que quiere ser explicada es siempre olvidada en su objetivación y su posición frontal respecto de un sujeto o una intencionalidad que la proyecta y que, a su vez, es incapaz de hacerla surgir. Henry busca por ello el comienzo radical de lo que puede dar comienzo a todo otro relativo comienzo de cualquier cosa. La filosofía no puede preciarse de serlo si sigue siendo incapaz de dar cuenta de lo primero, de aquello que dota a todo lo demás de un sentido. En este sentido, la filosofía de Henry se presenta como un nuevo comienzo en la filosofía y con la mejor carta de presentación en cuanto a sus intenciones: quiere ser filosofía verdaderamente radical, pues lo que está en juego es algo demasiado grave como para dejarlo en el olvido, y este comienzo, este radical principio originario es carente de toda objetividad y de toda posición tética o cósmica: lo originario no puede, pues, ser nada mundano, y que sea originario no será tampoco una situación

⁷ HENRY, M., *Encarnación*, p. 84.

⁸ AGUSTÍN SERRANO DE HARO, «¿Fenomenología como cristianismo? A propósito del pensamiento de Michel Henry», en *Revista española de teología*, vol. 68, 2008, p. 151.

provisoria, sino que deberá ser permanentemente originario: la originariedad es una característica esencial, una característica definitoria y nunca provisional. Por eso la autoafección, el pathos en el que la vida misma consiste no puede ni podrá devenir nada del mundo: «se trata de saber cómo —plantea Henry en *Encarnación*—, fuera del mundo e independientemente de su aparecer, antes de él, ‘al principio’, una impresión, en efecto originaria, se edifica interiormente a sí misma de modo que venga a sí, se experimente y se impresione a sí misma en su propia carne impresiva —con objeto de ser una impresión—»⁹. De esta manera lo más originario, el comienzo radical de toda fenomenología que pretenda con verdad estar plenamente fundada en tanto que dé cuenta de la verdadera fenomenicidad del fenómeno, deberá dar cuenta de esta vida. Así, toda existencia mundana es contingente, está opacada, alienada y es frágil y falsa. Así la denomina el mismo Henry: «La existencia está quebrada cuando sólo existe fuera de sí bajo la forma de su propia imagen, cuando se ha vuelto representación, y aquí reconocemos el fondo del idealismo. La existencia está perdida, cuando lo que le confiere efectividad no reside ya en ella, sino, precisamente, fuera de ella, en su propia exterioridad respecto de sí»¹⁰, de modo que todo fenómeno mundano es una falsedad, pues este fenómeno mundano, precario —y aquí la referencia no es solamente a las cosas, a los entes del mundo y de la exterioridad respecto del yo, sino también a toda vivencia que el yo pueda tener como deseos, emociones, pulsiones, sueños y remembranzas—, no es la vida misma, que es lo único de lo que se puede predicar con verdad el ser. Como la existencia de todos estos fenómenos que nos son conocidos por nuestra condición de encarnados no ha sido conferida efectivamente por los fenómenos mismos, entonces, a ojos de Henry, su existencia está quebrada, perdida. «Toda trascendencia es el principio de una facticidad insuperable; para la vida el más grande enemigo es la objetividad»¹¹. Así pues, todo lo que pueda mutar, y en ello va incluida incluso la conciencia en sentido husserliano, está fuera del ámbito de la vida porque todo lo que pertenece a la vida es incapaz de transformarse, de sufrir cualquier tipo de metamorfosis más allá de lo que pueda surgir en el ámbito del pathos de la autoafección¹².

La esencia de la vida consiste en sentirse a sí misma. La autoimpresión no es un añadido, no es una potencia y, por tanto, tampoco es que la vida ‘se ponga’ a sí misma en su propio éxtasis. Todo queda guardado y recibido en ella. No se trata de ninguna manera de una auto-objetivación. En este sentido, Henry da en el clavo de aquello que debe ser considerado como realmente originario, pues en la medida en que ésta es una exigencia que hace a la fenomenología y, por tanto, a la filosofía primera, entra así en el debate que la tradición se ha empeñado en fomentar a partir de Descartes acerca de la fundamentación del cono-

⁹ HENRY, M., *Encarnación*, p. 78.

¹⁰ HENRY, M., *Fenomenología de la vida*, p. 25.

¹¹ HENRY, M., *Fenomenología de la vida*, p. 25.

¹² Cfr. LAVIGNE, J.-F., «The Paradox and Limits of Michel Henry’s Concept of Transcendence», en *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 17 (n. 3), 2009, pp. 377-388.

cimiento. Lo que para Kant se había convertido en el problema del númeno y el fenómeno, para Husserl la relación entre conciencia y mundo (o la verdad y el tiempo) a partir de la intencionalidad y luego se transformó en Heidegger en la cuestión sobre la relación entre el ser y el tiempo, Henry la resuelve, o la confronta, a partir de la relación entre la vida, esta vida immanente, y toda otra forma de trascendencia o intencionalidad.

Para Henry nunca se insistirá lo suficiente en que la vida no es un constructo ideal ni es el desarrollo lógico de un concepto a través de una dialéctica racional. Parece ser que Henry no está intentado analizar *a priori* lo que de la vida pueda irse mostrando según la razón, como en un ejercicio que poco tiene que ver con la experiencia y en el que se intenta desplegar las posibilidades racionales de un concepto. Henry es un fenomenólogo y, ante todo, privilegia la experiencia fenomenológica que de la vida tiene un sujeto. En este sentido, apunta que en los fenómenos y en su aparecer no se muestra qué es lo que permite que el fenómeno aparezca. Por eso se propone la empresa fenomenológica de mostrar aquello que hace que el fenómeno pueda fenomenizarse y ser constituido por una subjetividad trascendental. Incluso, podemos decir que estamos ante un intento de dar con aquello que permite que una subjetividad trascendental —que no es más que tiempo vivido—, pueda ser tiempo vivido¹³, considerando incluso este tiempo subjetivo una mundanización, desde el punto de vista hipertrascendental de la vida¹⁴. En toda donación imaginable, encontramos que es donación precisamente en tanto que hay una vida que le da luz y que, al final, no es más que una parte de la vida. Esta vida que da luz no puede ser una relación intencional, como ha querido la fenomenología histórica por la sencilla razón de que esa intencionalidad tendría, a su vez, que iluminarse a sí misma. Así, nos encontramos con una instancia que necesariamente es autoafectividad y autoimpresión sin intencionalidad: pathos puro de sí misma.

Sin embargo, y en esto quizás está una de las más grandes novedades de Henry, con esto pareciera ser que no está simplemente afirmando la relatividad y contingencia del mundo sino prácticamente su nulidad, pues en la medida en que 'ser' se identifica con 'vida', como ya lo ha dejado claro, todo aquello que no sea vida tampoco tendrá ni será ser. Si la vida es interioridad y para nada exterioridad, entonces las cosas como tales y las sensaciones y las afecciones que de ellas pueda haber están condenadas no ya al reino de la fantasía o del sueño, sino del no-ser mismo. Parecería ser que las innovadoras y radicales tesis de Henry conducen a una suerte de aniquilación del mundo, pues todo ser extendido delante y que cualquier conciencia quiera recoger en su inteligibilidad posible, no contendrá jamás la esencia de la vida, sino que la excluye, y en tanto que

¹³ Sobre las relaciones entre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo y las síntesis pasivas con el desarrollo que Henry hace de la vida, hay que ver los §§ 7-10 de *Encarnación*, pp. 66-87.

¹⁴ Cfr. ILLESCAS, M.^a D., «Temporalización intersubjetiva y tiempo del mundo en el pensamiento de Edmund Husserl», en *Revista de filosofía Open Insight*, vol. III (n. 3), 2012, pp. 113-157.

la vida está excluida de todo mundo, entonces estaríamos demasiado cerca de afirmar que el mundo está relegado al reino del no ser. «Es que la vida es interioridad, y en la exterioridad nadie la encontrará jamás»¹⁵, señala el mismo Henry.

Es incluso en *Encarnación* en donde encontramos las formulaciones más cercanas a esta postura. En efecto, en el § 45, cuando se ocupa de la interpretación del Génesis y del prólogo del Evangelio de Juan, Henry afirma: «Nadie ha visto nunca a Dios, pero tampoco nadie ha visto nunca a un hombre —un hombre en su realidad verdad, un Sí trascendental vivo—. Sólo en el caso de los procesos idolátricos de profanación nos esforzamos, aunque en vano, en verlo. Porque la vida no es nunca visible. Puesto que Dios es Vida, es invisible. Por esta razón, el hombre tampoco es visible. El hombre no ha sido nunca creado, no ha venido nunca al mundo. Ha venido a la Vida. En esto es semejante a Dios, cortado por el mismo patrón que Él, como toda vida y como todo viviente. Por ese patrón que es la sustancia fenomenológica pura de la vida misma»¹⁶. Parecer ser, entonces, que lo que conocemos como hombre no es tal, sino solamente una mundanización de la vida, o de la Vida —ya con mayúscula, pues ha quedado prácticamente identificada con el Absoluto mismo—, y no solamente en tanto que es la condición de la revelación de todo fenómeno, sino en la medida en que solamente de esta Vida puede hablarse de ser en sentido estricto. Así, en la medida en que lo que conocemos por ‘hombre’ y por ‘mundo’ son ambos una exteriorización de lo que es originariamente interioridad pura, y en tanto exteriorización, ambos carecen de la Vida.

En este sentido, la primera de las dos cuestiones que quiero hacer al planteamiento de Michel Henry no tiene que ver con el problema de la intersubjetividad, como muchos ya lo han planteado. No quiero plantear la objeción del solipsisismo, por un lado porque la cuestión de la intersubjetividad me parece que, de hecho, podría haber estado mal planteada desde siempre, además de que en Henry adquiere unos matices muy peculiares que se alejan del propósito de este trabajo¹⁷. Por otro lado, no tocaré el tema de la intersubjetividad porque el problema, a mi juicio, de que no podamos nunca ver a un hombre real, no se trata de que quedemos atrapados en nuestra propia soledad, sino de algo aún mucho más radical, que se refiere a la cuestión sobre el estatuto ontológico de los fenómenos que conocemos. Lo que está puesto en cuestión es, quizás, más fundamental que el problema de la intersubjetividad: parece ser que Henry está muy cerca de negar toda posibilidad de predicación ontológica a lo que vemos con

¹⁵ HENRY, M., *Fenomenología de la vida*, p. 33.

¹⁶ HENRY, M., *Encarnación*, p. 298.

¹⁷ Es el caso del artículo de TILLIETE, X., «Una nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry», en *Gregorianum*, vol. 61 (n. 4), 1980, pp. 633-651, y el de FALQUE, E., «Y-a-t-il una chair sans corps?», en CAPELLE, P. (ed.), *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004. Además, sobre el tema de la intersubjetividad es importante mirar el comentario que hace el propio Henry a la quinta meditación cartesiana de Husserl en *Fenomenología material*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009. Traducción de Javier Teira y Roberto Ranz, pp. 183-209.

nuestros ojos y entendemos con nuestra mente. Al mismo tiempo que se afirma que el ser es la Vida y que esta Vida le está negada a la exterioridad y a la mundanidad (a los fenómenos), Henry niega lo que la tradición ha conocido como *analogia entis*, pues la ontología está obligada a elegir una de las dos vertientes de un dilema: o el mundo tal como lo conocemos, en su fenomenicidad y precariedad, es un sueño o una ilusión, o es más bien asimilable a la Vida desde el punto de vista de su ser. Pareciera ser que en Henry o todo es manifestación unívoca de la Vida (con lo que lo que creemos diferente, en realidad, es pura identidad), o todo es falso. Sin medias tintas ni analogías de por medio¹⁸.

La segunda cuestión tiene que ver con la problemática que la metafísica ha planteado desde Parménides hasta Heidegger, pasando por Leibniz: ¿por qué hay ser y no, más bien, nada? Reformulada en las nuevas categorías aquí aprendidas, podríamos preguntar a Henry: ¿por qué hay mundo y no solamente 'Vida'? ¿Por qué hay alteridad y no solamente inmanencia? Podríamos obtener una rápida respuesta, a saber, que no hay mundo ni alteridad, sino que solamente parece que lo hay. Pero entonces estaríamos obligados a volver a preguntar a Henry: ¿por qué parece que hay mundo? ¿Por qué parece que hay alteridad?

La primera cuestión atañe a la cuestión ontológica en sí misma en la medida en que ahonda en el estatuto ontológico del mundo. La segunda atañe, más bien, a la cuestión fenomenológica, pues pregunta por la fenomenicidad de ese mundo: ¿por qué aparece lo que aparece? Ambas problemáticas, sin embargo, al enraizarse en una sola, a saber, sobre la posibilidad de una ontología fenomenológica, nacen de un hiato del que a mi juicio Henry no da cuenta: si la Vida es pura pasividad y autoafección, si en ella no hay más que inmanencia e inmediatez, ¿cómo vino a surgir lo que pareciera ser el mundo? ¿Por qué la Vida habría de objetivarse y de hacerse historia?

Los primeros párrafos de Encarnación abordan este problema, el problema de la creación y de la manifestación de la Vida, pero lo hacen de cara a la cuestión de la impresión y la radicalización de la fenomenología, con lo que redundan en una noción de permanente inmanencia. A mi juicio, la ontología de Henry y sus exigencias a la fenomenología husserliana se relacionan con una determinada manera de comprender el origen, la génesis del hombre, la relación de éste con lo que pueda ser aquello que llamamos Absoluto, pues si la Vida se hace objeto y se hace historia, tendríamos que decir de ella que es algo más que pura inmanencia y autoafección. La cuestión es la génesis.

Si es verdad que la Vida como tal no es más que pura pasividad y pathos inmanente, entonces ya no solo el mundo entendido como el mobiliario de entes

¹⁸ Agustín Serrano de Haro señala también esta dicotomía en el plano ontológico al que Henry obliga a la filosofía: «La oposición ontológica por la que la vida es sólo autoafección en sí, para sí, desde sí, contra sí, no comporta en Henry una desconexión o reconversión fenoménica parangonable, de forma que las acciones y correlatos y ámbitos de la vida o bien caigan asimismo del único lado real de la contraposición, o bien se vuelvan por principio irreales». Cfr. «¿Fenomenología como cristianismo? A propósito del pensamiento de Michel Henry», p. 160.

y fenómenos conocidos, sino que tampoco la historia entendida como el sentido y el devenir de tal mobiliario, tendrán un lugar dentro del conjunto de cosas a las que se les puede llamar seres. La historia será, pues, justamente lo contrario de la vida, aquello que es exterioridad pura, lo contrario de la inmanencia y, entonces, no será de ninguna manera.

Sin embargo, también hay que aclarar que no es que se espere de la radicalización que de la fenomenología hizo Henry una respuesta cabal por el sentido de la historia, ni tampoco una definitoria respuesta a la pregunta metafísica de la filosofía sobre el ser y la nada (aunque, en el fondo, es quizás por eso que filosofamos), sino más bien quiero apuntar que la filosofía de Henry anula el sentido de la pregunta metafísica y obliga al enmudecimiento, pues conduce a un paralogismo: o la Vida, siendo inmanencia, es al mismo tiempo también desprendimiento de sí, y entonces las cosas existen, o bien la *analogia entis* es nula. La Vida en su sentido más radical —y esto es lo que intento sostener en este trabajo—, si bien es y tiene que ser como las exigencias fenomenológicas lo indican, pathos y autoafección, no puede ser solamente pathos y autoafección, sino que tiene que ser, también, de algún modo, una extensión de la Vida hacia una alteridad. Debe haber en la Vida una característica que la saque de sí, o debe ser ella misma una ‘flecha de ballesta’ que, entregando ser, esté dirigida de algún modo a la expansión y a la pluralidad.

En este sentido, me parece que el cruce de la filosofía de Michel Henry con la lectura que él mismo hace de San Agustín puede resultar interesante no solamente para aclarar el sentido de los textos del propio Henry sino para aclarar también la cuestión filosófica en sí misma aquí tratada. Si la cuestión devenida crucial es la cuestión de la generación, de la génesis, será entonces en el análisis del deseo y de la salvación (como son formulados estos conceptos en los §§ 39-46 de *Encarnación*), en conjunto con las interpretaciones del Génesis y del Evangelio de Juan en donde encuentro los puntos de intersección más interesantes.

2. LA CUESTIÓN DEL *GÉNESIS* Y EL PRÓLOGO DEL *EVANGELIO DE JUAN* EN MICHEL HENRY

La exégesis bíblica es una disciplina delicada por cuanto en ella está en juego y por el instrumental epistemológico y lingüístico del que requiere. Sin embargo, Michel Henry decidió hacer una lectura de los textos bíblicos a partir de una consideración de ellos como documento filosófico. Si bien no era un diletante en lo que respecta a la disciplina de estudios bíblicos como tal, podemos decir que se tomó quizás demasiadas libertades a la hora de leer el Génesis y el Evangelio de Juan para interpretarlos filosóficamente. Pero independientemente de la necesaria crítica a la metodología de Henry para leer esos textos, tarea que queda con mucho fuera de nuestro alcance, leeremos los textos bíblicos como él lo hizo y, a partir de ahí, nos limitaremos a intentar explicar las categorías filosóficas que de ellos obtuvo.

Henry se acercó al Génesis y al Evangelio de Juan con el ánimo de dilucidar la relaciones que podría haber entre la Vida y la subjetividad. Si el apóstol Juan nos dice en su Evangelio que en el principio era el Verbo y que ese Verbo se hizo carne, las consecuencias de la verdad de esa tesis tendrían que ser consideradas seriamente si es que se quiere elaborar ya no solamente una fenomenología de la carne, sino una fenomenología de la Vida en sentido estricto. Por otra parte, hay que decir que Henry descarta desde el principio la idea de que el relato del Génesis sea un relato sobre la creación y el origen del mundo en sentido histórico. No se trata en él de relatar cómo, cronológicamente, se fueron sucediendo los días en los que Dios creó el mundo. Más bien, es un tratado de filosofía trascendental sobre el hombre, de las condiciones de posibilidad de su existencia. Adán representa, en este sentido, el arquetipo de hombre, el trascendental que nos enseña qué es lo que hace que un hombre pueda ser llamado tal, de manera que habrá que ver cuál es la relación de éste con su creador, con la Vida misma, y con el mundo que es creado. Se plantea, pues, la relación del hombre con el Absoluto.

Henry distingue en primer lugar al acto creador del contenido de lo creado. En esta distinción, el contenido preexiste al acto creador en su condición de existencia, y la condición de existencia es el tiempo. En este sentido, la materia de la que está hecha el hombre (el contenido) precede en el tiempo (condición de existencia) al acto en el que el hombre fue creado. Hay, pues, una materia que precede a todo hombre y esta materia es la Vida misma, es la *hyle*, el limo del cual el hombre es formado. Así, aparece el primer sentido bajo el que podemos entender 'hombre': el hombre como cosa posterior, como hecho del mundo, como ente histórico: éste es el hombre que ríe, juega, come y llora. Se trata del hombre empírico, del organismo histórico.

Por otra parte, en el Génesis está presente la relación del hombre con el mundo. Ya desde el hecho de que la creación del hombre se da en el contexto de la creación del mundo, se deja ver que no solamente estamos constituidos por nuestra relación con el Absoluto, sino que de alguna manera también estamos constituidos por nuestra relación con la historia. Pero es en esa creación y en esa relación del hombre con el mundo que la totalidad de lo real se revela como pasividad radical, como mundo que espera ahí como una materia dispuesta, pues es el hombre el que ha de dominarlo a él.

Por otro lado, también se revela una pasividad del hombre respecto del mundo, pues éste es el horizonte que afecta y sitúa en el tiempo a aquél. La pasividad del hombre respecto del mundo, es doble: por un lado, señala Henry, es pasividad respecto de su horizonte *ek-stático*, pues el hombre mismo no lo crea y, por otro, es pasividad de aquello mismo que se muestra en el horizonte, respecto de las impresiones que el mundo genera en él. En cualquier caso, ambas pasividades residen en la sensibilidad. El contenido del mundo es sensible, pero dado que no nos relacionamos con él en sí mismo sino en tanto que es una mostración de la verdadera Vida que le da el ser, entonces tanto el mundo como el hombre de ese mundo son pasividad radical.

Pero aún hay más. A diferencia del resto de las cosas y de los entes mundanos, el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios. Con ello aparece el

segundo sentido de 'hombre': no ya como cosa del mundo, sino como un sujeto verdaderamente trascendental, como la Vida misma. El hombre, pues, ha 'venido a la Vida', a diferencia del resto del tiempo y de las cosas insertas en la historia precisamente porque es creado a imagen y semejanza. No respecto de su propio género, ni respecto de un tipo ideal, sino a imagen y semejanza de Dios. «Porque la esencia del hombre es en cada momento la de un ser real. Todo hombre real, recíprocamente, todo hombre vivo, lleva necesariamente en él esta posibilidad arquetípica sin la que no puede existir ningún hombre»¹⁹. Ser hechos 'a imagen' es leído por Henry como 'igualdad en la esencia'. Si, como dice el texto citado, la esencia del hombre es la de un ser real, y la Vida se identifica con el ser, entonces la verdadera esencia del hombre reside en la Vida y, como también ya ha sido antes señalado, el hombre es por ello pasividad. Así, el ser-del-mundo del hombre, situado en medio de las cosas y de las creaturas, debe ser aprehendido a partir de su condición propia: la imagen y semejanza con la verdadera Vida, y no como una de sus manifestaciones. De ahí que el mismo Henry diga que jamás hemos visto al hombre, pues comparte con Dios su condición de invisible.

Dentro de esta maravillosa interpretación trascendental del Génesis y de los textos joánicos, hay que distinguir entonces los dos sentidos de 'hombre' de los que el Génesis nos permite hablar según Henry: por un lado, el hombre mundano, el hombre histórico que ríe, juega, come y llora. Por otro, el hombre trascendental, el hombre de la Vida, el hombre verdaderamente real. Así, el hombre que es posterior a la *hyle* es el hombre empírico, el organismo histórico, mientras que el hombre 'real', el hombre verdadero es el arquetipo de la Vida que da vida a cualquier otro nuevo caso de hombre que pueda aparecer sobre la faz de la tierra²⁰.

Es aquí en donde la interpretación se completa con la lectura del Evangelio de San Juan, en el que la creación se conecta directamente con el concepto de 'generación'. «El hombre solo puede ser comprendido a partir de la idea de generación. La generación del hombre en el Verbo (señalamos que la creación bíblica se produce ella misma en el Verbo, en la Palabra de Dios, que es la Palabra de la Vida: 'Dios dice [...]') repite la generación del Verbo en Dios como su autorevelación. Esta homogeneidad entre la generación del Verbo y la del hombre explica por qué el verbo, al encarnarse para hacerse hombre, no ha venido al

¹⁹ HENRY, M., *Encarnación*, p. 296.

²⁰ No está de más decir que esta estructura del hombre no solamente aparece a partir de los textos bíblicos, sino que tiene su paralelo en la fenomenología del cuerpo desarrollada por Henry años antes en diálogo con la filosofía de Maine de Biran en *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007. Traducción de Juan Gallo Reyzábal. Ver específicamente, pp. 87-118. Años más tarde abordará el mismo problema en la segunda parte de *Encarnación* en los §§ 16-32. Si bien es una cuestión no zanjada, hay que decir que, a pesar de que Henry se empeñó por evitar el dualismo mente-cuerpo, parece ser que remitió el problema a una instancia anterior y que hizo aparecer el dualismo a un nuevo nivel, limitando el alcance ontológico del cuerpo orgánico como realidad empírica respecto del cuerpo trascendental y del concepto de 'carne' mismo.

mundo sino a una carne, ‘a los suyos’ —entre aquellos que han sido generados en Él y le pertenecen desde siempre—»²¹.

La identificación del hombre con el segundo sentido de hombre, el ‘trascendental’ adquiere, pues, en el Evangelio de Juan todo su sentido: si la Vida se ha hecho carne, entonces aquél que comparte su esencia se identifica con Él. El ‘pensamiento’, o ‘verbo’ (*Lógos*) se ha encarnado, se ha hecho una carne transcendental, viniendo así a la Vida, de suerte que hay una identificación radical entre la materia de la que el hombre es creado y el hombre mismo. Vida y hombre se funden. Dada la venida de la Vida a la carne a través del Verbo, la pasividad radical es ahora la del hombre respecto de Dios y deja de haber, por tanto, distancia entre creado y creatura, con lo que toda sensibilidad se identificará, ahora, con la ‘afectividad transcendental’. «Esta pasividad que es finalmente la de cada carne, la de cada Sí, la de cada vida respecto de sí misma, recubre una pasividad mucho más radical todavía, porque cada una de esas vidas sólo está dada a sí en la auto-donación de la Vida absoluta»²². Así pues, cada una de las vidas en sentido lato, con minúscula, revelan a la Vida absoluta. La cuestión es que no queda claro cuál es su estatuto ontológico: si son sólo fantasías e imágenes, únicamente signos de revelación de la Vida absoluta o si tienen en cambio algún papel más que jugar respecto la inmanencia de la Vida.

No me parece que Henry abandone del todo la ambigüedad respecto de la diferencia ontológica entre la Vida originaria y el mundo y, en ella, la diferencia entre hombre y Vida. Sin embargo, al hablar de la inteligibilidad que surge y que presupone la carne que ha venido a la Vida, la encarnación, Henry se acerca demasiado a afirmar una aniquilación del yo (y del mundo) en favor de su asimilación a la Vida misma. Sobre todo hacia el final de Encarnación, deja ver una inclinación muy clara hacia tal postura: «Éste es el inaudito concepto de carne que desvela el cristianismo. Una carne que no es sensible más que en el secreto de sus tonalidades afectivas y de sus determinaciones patéticas invisibles. Que no es inteligible más que en la apariencia externa vacía de una determinación material, por consiguiente nunca en calidad de carne, sino sólo con el carácter de cuerpo inerte, cuya esencia es la Archi-inteligibilidad joánica, la de Dios mismo y su Espíritu. La Parusía del absoluto brilla en el fondo de la más simple de las impresiones»²³. Pero, ¿brilla al modo como un signo remite a algo distinto de sí, siendo el signo también algo distinto de un signo, o brilla como siendo la Vida misma e identificándose con ella? Para Henry todo ente mundano, incluidos los hombres mundanos, estarían entonces constituidos, por así decirlo, de dos capas: por un lado la capa de la mundanidad, por la que las cosas no son prácticamente nada —de ello es prácticamente imposible predicar el ser, es decir, la Vida—, y que es la realidad con la que la vida histórica se desenvuelve y, por otro lado, aquello que todo esto oculta y por lo que resulta inteligible: la Archi-inteligibilidad, la Vida originaria, lo único de lo que se puede decir el ser. De este modo las cosas termi-

²¹ HENRY, M., *Encarnación*, p. 298.

²² HENRY, M., *Encarnación*, p. 299.

²³ HENRY, M., *Encarnación*, p. 332.

nan por identificarse en el fondo más íntimo de su ser, con la Vida misma, es decir, con Dios. La *analogia entis* queda, por ello, cancelada y el ser del mundo y del yo no es ser de ningún modo más que en su identificación con la Vida, lo que podría quedar confirmado con la ya clásica y ultracitada revelación que nos regala Henry hacia el final de su Encarnación: «en el fondo de su Noche, nuestra carne es Dios»²⁴.

3. LA CUESTIÓN DEL *GÉNESIS* Y EL PRÓLOGO DEL *EVANGELIO DE JUAN* EN SAN AGUSTÍN²⁵

Tenemos entonces un dilema. Se ha abierto la disyuntiva ontológica: o el ser del mundo se identifica con la Vida, con Dios, o es la nada y la historia es una ilusión inexplicable. A mi juicio, hay dos razones que explican la dificultad, que explican el surgimiento del dilema al que se llega. La primera estriba en la interpretación que hace Michel Henry de los textos bíblicos citados. La segunda se debe a la falta de acabamiento que padece el proyecto de radicalización de la fenomenología propuesto por el mismo Henry para explicar a cabalidad el fenómeno de la Vida. A continuación, trataremos de la contraparte agustiniana de la primera causa del dilema. La segunda causa la dejaremos para el siguiente apartado.

En los *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, San Agustín se detiene para explicar en qué sentido las cosas y el mundo participan de la Vida y si, como lo planteara luego Henry, el mundo podría ser considerado como parte de Dios mismo: «si todo es obra suya y todo es vida, luego la tierra es vida, y el cielo es vida, y el leño es vida también. Decimos nosotros, es verdad, que el leño es vida, pero pensamos en el leño de la cruz, que para nosotros es fuente de vida»²⁶. Por un lado San Agustín afirma la vida de los seres y de las criaturas de la tierra. Si todo ha sido hecho por la Vida es porque todo participa, de algún modo, de ella, de Dios mismo y por ello subsiste y obtuvo el ser, tanto la tierra como el cielo y el leño: la creación toda participa de alguna manera de Dios en la medida en que Él es la verdadera Vida. Independientemente del sentido devocional desde el que habla del leño, pues es él el símbolo de la Cruz y de la encarnación, está

²⁴ HENRY, M., *Encarnación*, p. 338.

²⁵ La comparación de Henry con San Agustín no es una mera curiosidad. No hace falta justificarla con muchas palabras. Metodológicamente ninguno de los dos distinguió de manera clara los límites ente filosofía y teología, y el corpus de ambos intentó sentar las bases para la elaboración de una filosofía cristiana, si no es que realmente la desarrollaron. Si bien Henry comienza a filosofar en diálogo directo con la fenomenología de Husserl, a quien evidentemente San Agustín no conoció, sí es verdad que San Agustín fue uno de los grandes precursores de la filosofía de la subjetividad, de la que Husserl es enormemente deudor. Por último, hay que decir que los comentarios a los textos bíblicos aquí citados son sumamente paralelos en forma y fondo, y tienen como función responder a una cuestión que, si bien en cada uno es formulada en términos distintos, puede calificarse como la misma: ¿cuál es la relación del hombre con el Absoluto? Cfr. LYOTRAD, J.-F., *La Confession d'Augustin*, Editions Galilée, 1998, y TAYLOR, C., *Sources of the Self. The making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989.

²⁶ *Ioan. Ev.*, I, 16.

claro que hay una afirmación de la existencia del mundo. Sin embargo, continúa inmediatamente: «Es indecoroso este modo de interpretación; se abre la puerta para que furtivamente se nos acerque de nuevo la inmundísima secta de los maniqueos y diga que la piedra tiene vida, y la pared alma, y la cuerdecilla, la lana y el vestido también. Es costumbre suya delirar así. Y cuando se les contiene y rebate, nos muestran como si fuera de las Escrituras lo que dicen ellos, pues está escrito: Todo lo hecho en Él, es vida. No te seduzcan, tú lee así: Lo que ha sido hecho (pon aquí una coma y sigue), en Él es vida. ¿Cuál es el sentido de esta expresión? La tierra es hechura suya, pero no es criatura que tenga vida. Lo que es vida es la forma espiritual, según la cual la tierra ha sido hecha y existe en la misma Sabiduría»²⁷. Así pues, claro que el mundo tiene vida, dice Agustín, apelando aquí a la identificación entre dos de los términos de la tríada ontológica a la que constantemente alude en su obra ('Ser', 'Vida', 'Pensamiento')²⁸. Sin embargo, tiene presente cuándo la palabra 'vida' significa sencillamente 'ser' y cuándo significa 'Dios'. La lectura maniquea interpreta, como lo haría Michel Henry, que en virtud de que todo cobra ser gracias a la Vida misma que se auto-manifiesta, entonces toda la creación, si es que tiene alguna realidad, se identifica con el ser de Dios: todo está vivo. Si el mundo y la historia son algo, lo son en el mismo sentido en que lo son para Henry, en la medida en que son lo mismo que la Vida. Sin embargo, en su sutileza protomedieval, Agustín señala que la lectura no ha de ser ésa, sino más bien que toda la creación, que es ya algo en tanto creación (aunque no sea lo mismo que la Vida), tiene cierto modo de ser aunque sea precario y contingente. Decimos que «todo, en Él es vida» porque cuando esta creación es puesta al servicio de Dios y su alabanza, entonces cobra su verdadero sentido, lo que no es lo mismo que decir que se identifica con él ontológicamente. Aunque para Agustín la creación es de seres imperfectos, la creación es. De eso se trata precisamente la creación: de separarse de la nada.

Por otra parte, y ésta es una de las cuestiones que devienen cruciales para lo que respecta a nuestro tema, si para Henry la *hyle* de la que está hecho el hombre precede en el tiempo al hombre histórico, y que en la identificación por el Verbo de esa *hyle* con el hombre mismo, «en el fondo de su noche nuestra carne es Dios», para Agustín esta identificación se mantendrá como algo no realizado (y del todo irrealizable, pues el hombre mantiene su individualidad aún en la plenitud de los tiempos, en la comunión con Dios)²⁹. A este respecto habría

²⁷ *Ioan. Ev.*, I, 16.

²⁸ Cfr. GARCÍA, R. M., «La tríada Ser, Vida y Pensamiento en San Agustín», en *Revista agustiniana*, vol. XLIX (n. 150), septiembre-diciembre 2008, pp. 751-763.

²⁹ Cfr. *De fide et symbolo*, 10, 23: «Creemos también en la resurrección de la carne, no sólo porque es renovada el alma que ahora es llamada carne a causa de las inclinaciones carnales, sino que también lo será esta carne visible, que es carne por naturaleza —cuyo nombre se aplica al alma no por su naturaleza, sino a causa de las inclinaciones carnales—. Por consiguiente, debemos creer sin duda que este cuerpo visible, que propiamente es llamado carne, resucitará». Dada la identificación que, en este caso, hace Agustín de los conceptos griegos de cuerpo (*soma*) y de carne (*sarx*), es claro que la vida eterna será vida en la individualidad, como los sujetos que singularmente somos en el mundo.

que decir que, como Henry, Agustín también admite una cierta precedencia de la materia respecto de la forma en el acto creador, pero esa precedencia no es de ninguna manera en el orden del tiempo.

En su magna obra *De genesi ad litteram* señala que «la materia informe no es anterior en el orden del tiempo a las cosas formadas. Fueron creadas a un tiempo, la materia de que se hicieron y lo que se hizo. Así como la voz es la materia de las palabras, y las palabras indican la voz ya formada, pues el que habla no emite primeramente una voz informe a la que después pueda coger y formar en palabras, así el Creador no hizo en tiempo anterior la materia informe, y después, según el orden de cada naturaleza, la formó como por una segunda reconsideración. Creó, pues, ciertamente, formada la materia. Mas porque aquello de donde se hace algo, es primero que lo que con ella se hace, aunque no en el orden del tiempo pero sí en cierto orden del origen»³⁰, de donde se sigue que la interpretación filosófica que hace Henry de la relación entre materia y forma es errónea, pues materia y forma no podrían existir separados, sino que, manteniendo su diferencia, tuvieron que tener un mismo origen en el tiempo y son co-principios del ente, no substancias que puedan ser por sí mismas. Y continúa Agustín: «dos son ciertamente los motivos por los que ama Dios a su creatura, el de la existencia y el de su permanencia en ella»³¹, con lo que queda claramente señalada la diferencia entre el ser de la creatura y su ser-signo-del-Absoluto. Lo verdaderamente interesante aquí no es ya la interpretación bíblica en sí misma sino la cuestión filosófica que se abre a raíz de cómo es pensada tanto por Agustín como por Henry la relación entre una creatura y su creador, entre el hombre y el Absoluto.

En efecto, para Agustín el sujeto adquiere existencia propia y es posible predicar tanto de él como del mundo el ser propiamente dicho. La creación, para San Agustín es, efectivamente la creación de algo, la creación de un mundo. Es aquí que el *ex nihilo* adquiere una importancia crucial para la comprensión de la cuestión ontológica, pues hay una diferencia clara entre la nada y el mundo, pero también entre el mundo y Dios. Si bien la materia, la *hyle* de la que el hombre es creado, es anterior al hombre mismo (como lo afirmara Henry), también esa *hyle* fue a su vez creada, con lo que la alteridad existencial de esta *hyle* respecto de Dios queda muy bien señalada.

Pero el caso del hombre es verdaderamente especial. El tercer libro del *De Genesi ad litteram* lo dedica Agustín a la explicación de la generación de algunas de las especies que hay sobre la tierra, y aborda también la creación del hombre y la cuestión sobre el 'género', que plantea dificultades que no aparecen con el resto de las creaturas pues cuando Dios crea las diferentes especies, se dice en la Biblia que fueron creadas *secundum genus*, 'según su género'. Agustín se pregunta qué quiere decir esto y por qué no dice eso Dios en el caso del hombre, pues justamente esta expresión es sustituida por el *dictum: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. No es, ciertamente, una cuestión sencilla dilucidar en qué consiste esta 'imagen y semejanza'. Henry sostiene

³⁰ *De Gen. ad litt.*, I, 15, 29.

³¹ *De Gen. ad litt.*, I, 8, 14.

ne, como lo hemos ya explicado, que esto se refiere a una asimilación de la esencia que se ve cumplida en el Evangelio joánico: el hombre, que ha sido hecho de la *hyle* primaria de la Vida, ha sido asumido radicalmente, en su esencia, por el Absoluto, que se ha vuelto carne. La cuestión es que para Henry, la individualidad humana queda prácticamente eliminada, al hacer del mundo y de los entes de la creación no seres por sí sino manifestaciones del Absoluto.

Para Agustín, en cambio, la búsqueda de sí del hombre, la respuesta a la *magna quaestio*³² sobre la identidad del yo, redonda siempre en una afirmación de sí. Aunque el lugar propio del hombre sea Dios: «nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto mientras no descansa en ti»³³, y aunque los entes de naturaleza espiritual o racional sean del todo informes a menos que alaben a Dios: «la creatura, aunque sea espiritual e intelectual o racial, la cual parece ser más semejante al Verbo, puede tener vida informe, porque si ciertamente para ella es lo mismo el ser que el vivir, no es lo mismo el vivir que el vivir sabia y bienaventuradamente, porque apartada de la Sabiduría inmutable, necia y miserablemente vive su propia informidad»³⁴, para Agustín el hombre permanece siendo el individuo que es y la subjetividad humana queda siempre individualizada y diferenciada respecto del ser de Dios, aunque Él esté presente como núcleo de esta subjetividad³⁵. El género según el cual fueron creados los animales es lo que permite la reproducción y su propagación y permanencia en tanto especie sobre la tierra. El hombre, en cambio, no tiene ese 'genero propio' que lo constituiría en una especie determinada. Está, por decirlo de alguna manera, vacío de contenido: *grande profundum est ipse homo*³⁶.

En el reciente libro que Jean-Luc Marion ha publicado sobre Agustín³⁷ queda explicada y tematizada, respecto de la identidad de sí, la cuestión del *dictum* divino sobre la imagen y semejanza y el modo como se constituye la propia individualidad subjetiva. «El hombre es una criatura *par excellence*, y particularmente excelente precisamente porque no tiene un género ni una especie propios y, por tanto, no tiene una definición adecuada para sí mismo»³⁸. Así, la esencia del hombre no está dada, sino que ha de ir a buscarla, al modo como se van formando las criaturas de naturaleza espiritual. Empero, esto no quiere decir de ninguna manera que comparta su esencia con Dios, como pudo haber

³² Cfr. *Conf.*, IV, 4, 9.

³³ *Conf.*, I, 1, 1.

³⁴ *De Gen. ad litt.*, I, 5, 10.

³⁵ Un interesante estudio sobre la dialéctica identidad/diferencia en San Agustín, Cfr. SKERRET, K. R., «Consuetudo carnalis in Augustine's Confessions», en *Journal of Religious Ethics*, vol. 37 (n. 3), 2009, pp. 495-512.

³⁶ *Conf.*, IV, 14, 23.

³⁷ Cfr. MARION, J.-L., *A lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008. Específicamente el § 10: «L'anonymat de l'ego» (pp. 98-108), en donde explora las relaciones del yo consigo mismo y el primario desconocimiento de sí del que parte Agustín en la búsqueda de su identidad.

³⁸ MARION, J.-L., «Resting, Moving, Loving: The Access to the Self according to Saint Augustine», en *The Journal of Religion*, vol. 9 (n. 1), January 2011, p. 26. Las traducciones son mías.

interpretado Henry. En efecto, el propio Agustín lo señala: «“Según su género” [que es lo propio de los animales] significa esto: la virtud que poseen las semillas para engendrar y la semejanza que tienen los seres que suceden con los que perecen, porque ninguno de ellos se ha creado de tal forma que una vez creado permanezca siempre, o que perezca no sucediéndole otro semejante»³⁹, lo que sí es el caso del hombre: una vez creado permanece para siempre y quien le sucede no será del todo semejante a él, sino plenamente singular e individualísimo. «No se dijo acerca del hombre “según su género” porque era creado uno solo, del cual más tarde fue hecha la mujer»⁴⁰.

Lo que me parece relevante de esto es que, por un lado, hay una diferencia clara entre creador y creatura y que, por otro, la creatura tiene, en efecto, una consistencia ontológica particular y concreta. Los textos bíblicos y los textos de Agustín son claros en esto. No así los textos de Henry, que por momentos parecieran diluir la identidad del sujeto humano en la identidad divina al hacerlos compartir esencia. Y, si bien la esencia en el sentido de naturaleza, es hechura a imagen y semejanza, esto no quiere decir que sea la misma. Lo que sí quiere decir, y ésta es la cuestión que atañe al próximo apartado, es que la esencia del hombre está *in fieri*, es una naturaleza que, como ya hemos señalado que ha dicho el propio Agustín, ha de hacerse. De ahí que el hombre sea siempre un gran problema para sí mismo, y de ahí que la vida biográfica sea una constante inquietud y búsqueda de sí, que solamente se verá lograda o malograda a lo largo de la vida según el modo como se interprete el móvil más originario de todo actuar humano y el segundo aspecto de la esencia de la Vida: la salida de sí. Por ello, encontraremos claves interesantes en la interpretación del deseo como segunda característica de la *imago Dei*.

4. LA VIDA COMO SALIDA DE SÍ. EL DESEO Y LA SALVACIÓN

Tratemos ahora de la segunda causa del dilema, a saber: que la radicalización que pide Henry a la fenomenología no ha sido completamente terminada. Admitamos, pues, como también lo hace Agustín, que la Vida es lo que Henry señala: autoafección y pathos en la inmanencia, tal y como una estricta fenomenología lo exige. Para explicar el aparecer del aparecer es necesario dar cuenta de una instancia que sea siempre y constantemente autoimpresión, que pueda dar razón de sí. El origen de las cosas, el verdadero principio que permite que los fenómenos aparezcan y que la vida que la biología estudia sea algo en algún sentido, se trata de una Vida que es autoafectividad y constante abrazo de sí misma. ¿Cómo queda explicada, entonces, desde el puro *pathos* inmanente, la existencia del mundo y de la historia? Si la Vida es solamente impresión y permanente autoafección, ¿cómo es que hay un mundo?

³⁹ *De Gen. ad litt.*, III, 12, 19.

⁴⁰ *De Gen. ad litt.*, III, 12, 20.

Habrá que decir, a mi juicio, que además de inmanencia la Vida es también expansión de s , entrega de sí. La Vida es creación: proyección de alteridad. La fenomenología tendrá, pues, que rendir cuentas de una nota creativa perteneciente a la misma Vida y ya no solamente calificarla de inmanente. Si no se señala esta característica esencial del fenómeno de la Vida entonces entramos en un brete fenomenológico, caemos en un paralogsimo que califica al mundo de absurda ilusión e irrealidad.

Ya desde las propias categorías de Henry es necesario afirmar de la Vida que es algo más que inmanencia pues la diferencia ontológica que s  permanece para Henry (la que hay entre Vida y vida) solamente es explicable fenomenológicamente si suponemos que el fenómeno originario de la Vida no es solamente inmanencia sino también una expansión. De este modo, la diferencia entre el aparecer y lo que aparece, pero también aquella que hay entre el ser de lo contingente y el ser de aquello que hace ser a lo contingente puede volver a ser planteada. Solamente si afirmamos que la Vida, además de fundarse y conocerse y abrazarse a sí misma, se expande como una flecha que, al salir de s , ya no est  completamente en sí, entregando ser a los seres contingentes, podemos evitar el absurdo de negar una de las más grandes diferencias: la diferencia entre Dios y el mundo, la diferencia entre el ser Absoluto y el ser contingente.

La Vida tiene que ser, pues, también, deseo de entrega y, en ese sentido, debemos afirmar que la entrega es, pues, un hecho. Para Agustín, la Vida es vida de los cuerpos, pero principalmente es vida de las almas: «Mas t , amor mío, en quien desfallezco para ser fuerte, no eres estos cuerpos que vemos, aunque sea en el cielo, ni los otros que no vemos all , porque t  eres el Creador de todos éstos, sin que los tengas por las más altas creaciones de tu mano.  Oh, cuán lejos estabas de aquellos mis fantasmas imaginarios, fantasmas de cuerpos que no han existido jams , en cuya comparación son más reales las imágenes de los cuerpos existentes; y más aún que aquéllas, éstos, los cuales, sin embargo, no eres t ! Pero ni siquiera eres el alma que da vida a los cuerpos —y como la vida de los cuerpos, mejor y más cierta que los cuerpos—, sino que t  eres la vida de las almas, la vida de las vidas que vives por ti misma y no te cambias: la vida de mi alma»⁴¹. En este sentido, la Vida otorga la vida a sus creaturas, pero no bajo el modo de la identidad, sino bajo el modo de la analogía. El acto de la creación, precisamente, consiste en abrir distancia, una distancia antes inexistente entre la Vida y su propia autoafección. Este abrir distancia revela que ya no hay solamente una Vida que se siente a sí misma sino algo sostenido por esa misma Vida. Hay algo. Esto es lo que San Agustín pudo comprender y lo que Henry quizás no alcanzó a ver: que la triada ontológica ‘ser’-‘vida’-‘pensamiento’, no mantiene entre sí una unidad completamente unívoca. «Las realidades pueden decirse semejantes a Dios en muchos sentidos: unas creadas según la virtud y la sabiduría, porque en él est  la virtud y la sabiduría increada; otras solamente en cuanto que viven, porque él vive soberana y originalmente. Y por eso las realidades que existen simplemente, sin que vivan ni entiendan, no existen perfecta sino escasamente

⁴¹ *Conf.*, III, 6, 10-11.

a imagen suya, porque ellas mismas son también buenas en su orden, mientras que Él es bueno sobre todas las cosas, por quien todas las cosas son buenas. En cambio, todas las cosas que viven y no entienden, participan un poco más la semejanza. Realmente, lo que vive además existe; en cambio, no todo lo que existe también vive»⁴². Hay, pues, para Agustín una escala, un *ordo* de perfecciones en el mundo, que se propaga también a través de la historia.

Sin embargo, si el hecho de que el hombre haya sido creado a imagen y semejanza quiere decir que compartirá características esenciales de la Vida, no solamente compartirá la pasividad sino que también tendrá que ser de alguna manera éxtasis de sí, salida de sí y de algún modo entrega, pues la Vida misma no solamente es inmanencia y autoafección sino también acto. El problema en el caso del hombre es que este acto, esta salida de sí, no necesariamente producirá más ser *ex nihilo*, pues nadie puede dar lo que no tiene, y si el hombre ha sido justamente aquél a quien ha sido negada una especie, una esencia particular, ésta ha de ser permanente buscada. Ahí nace el deseo, la constante tensión agustiniana, que en Henry también está presente. Marion lo ha señalado ya, aunque bajo otros términos: «aquello que hace que la imagen sea remitencia no proviene de un cierto estado o de alguna propiedad o de una esencia de la imagen, sino del movimiento, de la tensión y de la *intentio* hacia Dios»⁴³. Así, la ausencia de una 'especie' concreta en el caso del hombre se traduce en la permanente búsqueda de sí, en la permanente pregunta abierta por el itinerario vital, itinerario que puede ser caminado y recorrido solamente si aquello que lo inicia tiene permiso de salida: el deseo mismo. Porque no se trata solamente de una *capacitas*, de un actuar autónomo del individuo, sino que ésta capacidad, a su vez, depende algo más originario que ella para poder ser realizada. El hombre puede tener potencialidad e, incluso, voluntad y virtud (*voluntas et virtus*), pero si ninguna de estas dos instancias es despertada por el primigenio *appetitus*, deseo, entonces no surgirá jamás el movimiento hacia Dios, el movimiento del hombre hacia la búsqueda de su propia formación⁴⁴.

Si continuamos con la lectura que de Agustín hace Marion, vemos que esto es interpretado solamente como una condición negativa: «En este sentido —ha señalado Marion—, la ausencia de una definición propiamente dicha deviene en el hombre la condición negativa e inevitable de semejanza hacia Dios, una negación que tendrá que ser confirmada y aumentada para siempre»⁴⁵. Sin

⁴² *De div. quaest.*, 51, 2.

⁴³ MARION, J.-L., «Resting, Moving, Loving: The Access to the Self according to Saint Augustine», p. 30.

⁴⁴ Incluso, aunque es tema de otro trabajo, valga dejar apuntado que incluso ese deseo, en su núcleo de sentido, no pertenece para San Agustín al hombre mismo, sino a una instancia preyoica, que podría ser interpretada como la presencia misma de Dios en el hombre. Si esto es así, entonces la búsqueda personal no se trata sino de dejar que sea Dios quien actúe en uno mismo. Pero aún en este caso, la individualidad del ser humano se mantiene en su asentimiento. Cfr. *Conf.*, X, 26-28; *De civ. Dei*, XIV, 6.

⁴⁵ MARION, J.-L., «Resting, Moving, Loving: The Access to the Self according to Saint Augustine», p. 30.

embargo, esto también tiene una vertiente positiva, que podemos encontrar justamente en el *appetitus* originario, pues, si bien el deseo surge de una ‘carencia’, se convierte inmediatamente en salida de sí, en la flecha de ballesta que lleva al hombre a realizar su propio destino.

De ahí que las interpretaciones del deseo sean para Henry y para Agustín tan distintas, y que la salvación, como la instancia en la que el hombre se reencontra de algún modo con la Vida, sea planteada de modos completamente distintos en uno y en otro. Mientras para Henry el deseo inevitablemente fracasará, como en el erotismo que objetiva y cosificará siempre a la otra subjetividad en el vértigo del contacto mundano e histórico, es precisamente en este devenir histórico que para Agustín el hombre ha de buscarse a sí mismo y encontrar a Dios (y dejarse, en definitiva, encontrar por Él).

En efecto, para Michel Henry el deseo siempre trae consigo su fracaso, y aún más el deseo erótico, pues «para un “yo puedo”, ejercer presión quiere decir desplegar el continuo resistente de su propio cuerpo orgánico hasta ese límite en que, no cediendo más, ese continuo deviene cuerpo cósmico invisible. Cuando ese cuerpo resistente, no contento con detener el movimiento del “yo puedo”, se opone activamente a él a la manera de un contra-movimiento, ¿qué sabemos en verdad de éste? ¿Que es la mano de la bailarina, que a su vez aprieta la del bailarín? Sin embargo, semejante saber no es más que una significación irreal, adherida a la impresión de presión experimentada realmente por el bailarín y vivida por él como producida por la mano de la joven»⁴⁶. Y es que si para Henry todo movimiento de la interioridad no puede ser sino una impresión en la inmanencia entonces, todo deseo será interpretado como destinado al fracaso. Aún más en el erotismo, que para Henry no puede ni podrá ser pensado como una entrega de sí, sino únicamente como la intención de la interioridad inmanente de descubrir al otro, pero ese descubrir al otro siempre será, una vez más, apresararlo e intentar retenerlo en la propia inmanencia. El *eros* como olvido de sí en pos de la alteridad en tanto alteridad (que también Agustín considerará que será por principio inaprensible de manera completa) será algo impensable, pues toda significación que se pueda tener de esa alteridad no será sino una «significación irreal, adherida a la impresión». Esta suerte de inmanentismo en la comprensión del amor será para Agustín un deseo desviado de su dirección original, será concebido no como *eros* sino como *libido*: el deseo que en lugar de desear la alteridad se desea a sí mismo, vuelve sobre sí y quiere solamente para-sí: «torpe alma mía, que saltando fuera de tu base ibas al exterminio mismo, no buscando algo en el deseo, sino el deseo (*appetitus*) mismo»⁴⁷. Cuando el deseo se mantiene, pues, en la inmanencia y se desvía del *ordo* al que se dirige: la Vida, el Absoluto, está tergiversado por nuestra voluntad y, de este modo, se convierte en libido: «del fango de mi concupiscencia carnal (*concupiscentia carnis*) y del manantial de la pubertad se levantaban como unas nieblas que obscurecían y

⁴⁶ HENRY, M., *Encarnación*, p. 274.

⁴⁷ *Conf.*, II, 4, 9.

ofuscaban mi corazón hasta no discernir la serenidad de la dilección (*dilectio*) de la tenebrosidad de la libido (*libido*)»⁴⁸.

La diferencia, entonces, entre Henry y Agustín es que el primero comprende la Vida originariamente como mera inmanencia y, en cambio, en Agustín se abre la puerta para comprenderla también como entrega de sí, como creatividad y salida de sí. Como deseo que no quiere solamente apresar sino ser don. Este deseo está, para Agustín, plasmado como imagen de Dios en el hombre en la dilección y el gozo que el hombre siente al alabarle y al dirigir hacia él su vida: «Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte»⁴⁹, por eso el deseo no será un fracaso sino un vehículo de llegada al Absoluto, siempre y cuando, claro está, no se convierta en libido. Pero aún a pesar de que el deseo traiga consigo también la posibilidad del pecado, el deseo mismo puede constituir el remedio: «Y si su deseo alienado lo llevó a una feliz danza fuera de sí mismo, también lo devolvió hacia sí, en la forma del descontento y la insatisfacción»⁵⁰, pues el hastío y el regusto de fracaso serán los mecanismos propios del deseo para mostrar su perversión.

La historia adquiere, pues, un sentido para Agustín muy diferente que para Henry. Si para el segundo ella no es más que exterioridad y devenir y, por tanto, ya fracaso, para Agustín es el desvelamiento de la propia subjetividad para que, en la búsqueda de sí misma, pueda encontrarse con Dios también a través de todo lo creado. Por otra parte, el desvelamiento de la propia subjetividad y el camino que ha de recorrer para encontrar su lugar adecuado, está ya incoado y declarado como axioma desde el modo como fue hecho el hombre: «el cuerpo, por su peso, tiende a su lugar. El peso no sólo impulsa hacia abajo, sino al lugar de cada cosa. El fuego tira hacia arriba, la piedra hacia abajo. Cada uno es movido por su peso y tiende a su lugar. El aceite, echado debajo del agua, se coloca sobre ella; el agua derramada encima del aceite se sumerge bajo el aceite; ambos obran conforme a sus pesos, y cada cual tiende a su lugar. Las cosas menos ordenadas se hallan inquietas; ordénanse y descansan. Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado. Tu Don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba: enardecémonos y caminamos; subimos las ascensiones dispuestas en nuestro corazón y cantamos el cántico de los grados. Con tu fuego, sí; con tu fuego santo nos enardecemos y caminamos, porque caminamos para arriba, hacia la paz de Jerusalén, porque me he deleitado de las cosas que aquellos me dijeron: iremos a la casa del Señor. Allí nos colocará la buena voluntad, para que no queramos más que permanecer eternamente allí»⁵¹. El peso del hombre, aquello que lo lleva hacia el lugar natural que le corresponde, es decir, la comunión con la Vida (que no su identificación en esencia) es el amor, es el deseo, el impulso de querer y que saca

⁴⁸ *Conf.*, II, 2, 2. Para las relaciones entre *dilectio* y *appetitus* es bueno mirar el libro de ARENDT, H., *Love and Saint Augustine*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1996. Edited by Joanna Vecchiarelli Scott & Judith Chelius Stark, específicamente las pp. 9-44. Hay traducción al español elaborada por SERRANO DE HARO, A., *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009.

⁴⁹ *Conf.*, I, 1, 1.

⁵⁰ DESMOND, W., «Augustine's Confessions: On Desire, Conversion and Reflection», en *The Irish Philosophical Quarterly*, vol. 47 (n. 1), 1980, p. 26.

⁵¹ *Conf.*, XIII, 9, 10.

de sí al corazón humano para llevarlo a una alteridad radical que, paradójicamente, se encuentra también en el interior mismo del hombre. Pero para poder encontrar a esa alteridad absoluta el hombre requiere salir de sí, y para ello cuenta con el mundo, que es *via salvationis*, siempre y cuando éste sea valorado en la justa medida respecto del *ordo amoris* bajo el cual fue creado todo.

Henry llega a decir algo similar y que va prácticamente el mismo sentido, justamente cuando habla de la salvación en San Ireneo y San Agustín: «en efecto, la carne —lo hemos mostrado ampliamente— abre aquella dimensión en la que, al producir en sí misma, en la relación tocante-tocado, las sensaciones de su deseo, el hombre tiene el poder, atribuido a sí mismo, de devenir y hacer de sí mismo lo que quiera. Y así, de adorarse doblemente a sí mismo, tanto en ese pretendido poder como en sus placeres. Esta adoración de sí conduce a la muerte porque el que es adorado —ese pretendido poder o las sensaciones que procura— no tiene precisamente el poder de darse a sí mismo, de darse la vida. Y así, adorándolo, el hombre adora su propia impotencia, se confía a su finitud y a su muerte»⁵². Esto es exactamente lo que Agustín concibe como libido. Lo que no ve Henry es, por un lado, que además de abrir la posibilidad de adorarse a sí misma, la pasividad de la carne abre la posibilidad de que esta carne sea amada por otro y, en segundo lugar, que la carne no es solamente pasividad, sino también *appetitus*, deseo. Y que es justamente este deseo (el *appetitus* originario mostrado en la carne) el que permite que aflore en el hombre su identidad originaria: que se vuelve don y entrega de sí.

5. CONCLUSIONES

A mi juicio, si bien me parece que Henry es realmente consecuente con el planteamiento fenomenológico y su radicalización —pues me parece que, en efecto, hacía falta de alguna manera elucidar la fenomenicidad del fenómeno—, el problema no consiste en esta radicalidad sino, justamente, en que no es lo suficientemente radical: parecería que no llevó el análisis a su completo término y no dio cuenta de un segundo aspecto que habría que afirmar sobre la Vida. ¿Cómo podría esta Vida, insisto, si es pura autoafectividad en la inmanencia, crear la historia y el mundo fenoménicos? La historia y el mundo son un hecho, *facta sunt*. Es necesario, pues, dar una respuesta al dilema ontológico anteriormente planteado: o bien afirmamos una cosa más acerca de la Vida, además de su inmanencia esencial, o negamos al mundo, y por consecuencia, al yo y a la subjetividad, la categoría de seres.

«La alegría sucede a la pena —dice Henry—, no sólo porque un suceso favorable suceda en el mundo a un suceso desfavorable, sino, ante todo, porque la alegría puede suceder a la pena. Y esta posibilidad del paso de la pena a la alegría es igualmente su común posibilidad, la esencia de la que ambas derivan, como descubrió Kierkegaard, haciendo aparecer en el fondo de la desesperanza la esencia

⁵² HENRY, M., *Encarnación*, p. 304.

de la vida como idéntica a la beatitud y conducente a ella»⁵³. Si la alegría y la pena se suceden (historia), y si se suceden en un mundo, hay entonces que decir que de alguna manera estos sucesos acaecen a un organismo, o a una carne, o a un cuerpo trascendental o a una subjetividad temporal y situados en un mundo determinado, sea del tipo que sea. Y si la esencia de la Vida es idéntica a la beatitud, entonces la existencia humana se juega la vida y la Vida en la esperanza de que de alguna manera el mundo, con sus alegrías y penas, conduzcan o sean ya presencia de esa beatitud, para lo que se requiere, de algún modo, ser.

Así pues, hay un olvido ontológico en Michel Henry: si bien diferencia perfectamente entre el aparecer del fenómeno y el fenómeno, entre el ser y el ente, no repara en que también es necesario, en términos de vida subjetiva, recordar la diferencia ontológica entre vida, yo y mundo. Si bien la diferencia entre mundo y yo queda clara, pues el primero se supone una producción de la intencionalidad del segundo, no queda clara la diferencia entre los dos primeros términos del triángulo metafísico: entre la vida, en tanto vida originaria, o Vida, y el yo, o el sujeto al que le es participada la vida.

Los problemas para la concepción del deseo con los que se enfrentó Henry se deben a que su exigencia fenomenológica no fue lo suficientemente radical. El deseo es un dato innegable que, fenomenológicamente, muestra que la vida es alteridad y no mera pasividad. Solamente así es posible el tránsito de una comprensión fenomenológica de la vida hacia una comprensión cabal, completa y justa del deseo de la carne. En tanto que para Henry el deseo que empuja a la carne hacia el mundo o hacia otra carne es un deseo que fracasa, para Agustín no hay salvación sin él. En tanto *appetitus* originario, el deseo es el germen de la realización del sujeto en su encuentro con el Absoluto. Es decir, el devenir histórico de la esencia del hombre.

REFERENCIAS

- AGUSTÍN DE HIPONA⁵⁴: *La ciudad de Dios (De civ. Dei)*, Obras completas XVII, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007. Traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero.
- *Confesiones (Conf.)*, Obras completas II, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005. Traducción de Ángel Custodio Vega, O.S.A.
- *Comentario literal al Génesis (De Gen. ad litt.)*, Obras completas XV, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969. Traducción de Balbino Martín Pérez.
- *La fe y el símbolo de los apóstoles (De fide et symbolo)*, Obras completas XXXIX, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988. Traducción de Lope Cilleruelo, Alfonso Ortega, Claudio Basevi, José Oroz Reta y Teodoro Calvo Madrid.
- *Ochenta y tres cuestiones diversas (De div. quaest.)*, Obras completas XL, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995. Traducción de Teodoro C. Madrid.

⁵³ HENRY, M., *Fenomenología de la vida*, p. 31.

⁵⁴ En algunos casos hice pequeñas enmiendas a las traducciones de las que aquí coloco la referencia. Entre paréntesis coloco la abreviación que utilicé para las citas.

- AGUSTÍN DE HIPONA: *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (Ioan. Ev.)*, Obras completas XIII, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005. Traducción de Teófilo Prieto.
- ARENDT, H.: *Love and Saint Augustine*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996. Edited by Joanna Vecchiarelli Scott & Judith Chelius Stark. Hay traducción al castellano, hecha por Agustín Serrano de Haro: *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- DESMOND, W.: «Augustine's Confessions: On Desire, Conversion and Reflection», en *The Irish Philosophical Quarterly*, vol. 47 (n. 1), 1980, pp. 24-33.
- FALQUE, E.: «Y a-t-il une chair sans corps?», en CAPELLE, P. (ed.): *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.
- GARCÍA-BARÓ, M.: «Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry», en HENRY, M.: *Fenomenología material*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- GARCÍA, R. M. «La tríada ser, vida y pensamiento en San Agustín», en *Revista agustiniana*, vol. XLIX (n. 150), septiembre-diciembre 2008, pp. 751-763.
- GAGNON, R.: «Quand l'individualité n'existe pas. Husserl et Henry sur le problème de l'indivisibilité», en *Science et Esprit*, vol. 61 (n. 1), pp. 19-28.
- HENRY, M.: *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001. Traducción de Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz.
- *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires: Prometeo Libros/Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010. Traducción de Mario Lipsitz.
- *Fenomenología material*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009. Traducción de Javier Teira y Roberto Ranz. Ensayo preliminar de Miguel García-Baró.
- *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007. Traducción de Juan Gallo Reyzábal.
- ILLESCAS, M.^a D.: «Temporalización intersubjetiva y tiempo del mundo en el pensamiento de Edmund Husserl», en *Revista de filosofía Open Insight*, vol. III (n. 3), 2012, pp. 113-157.
- JARVIS, S.: «Michel Henry's Concept of Life», en *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 17 (n. 3), 2009, pp. 361-375.
- LAVIGNE, J.-F.: «The Paradox and Limits of Michel Henry's Concept of Transcendence», en *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 17 (n. 3), 2009, pp. 377-388.
- LYOTRAD, J.-F.: *La Confession d'Augustin*, Editions Galilée, 1998.
- MARION, J.-L.: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustine*, Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- «Resting, Moving, Loving: The Access to the Self according to Saint Augustine», en *The Journal of Religion*, vol. 9 (n. 1), January 2011, pp. 24-42.
- MCCARTHY, J. C. «Desire, recollection and thought: On Augustine's Confessions I, 1», en *Communio: International Catholic Review*, n. 2, Summer 1987, pp. 146-157.
- SERRANO DE HARO, A.: «¿Fenomenología como cristianismo? A propósito del pensamiento de Michel Henry», en *Revista española de teología*, vol. 68, 2008, pp. 145-162.
- SKERRET, K. R. «Consuetudo carnalis in Augustine's Confessions», en *Journal of Religious Ethics*, vol. 37 (n. 3), 2009, pp. 495-512.
- TAYLOR, C.: *Sources of the Self. The making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989.
- TILLIETE, X.: «Une nouvelle mondaologie: la philosophie de Michel Henry», en *Gregorianum*, vol. 61 (n. 4), 1980, pp. 633-651.