

DIMENSIONES HORIZONTAL Y VERTICAL DE LA HISTORIA

ROBERTO J. WALTON

CONICET
grwalton@fibertel.com.ar

Sumario:

- I. Introducción: los fundadores
- II. La naturaleza como matriz de la historia
- III. La responsabilidad por el otro y la otra historia
- IV. La vida individual como raíz de la historia
- V. Conclusión

Resumen: El artículo examina una dimensión vertical de la historia diferente del desarrollo horizontal de los sucesos. Primero, analiza el trasfondo ofrecido por los fundadores de la fenomenología. E. Husserl, M. Scheler y M. Heidegger se refieren de diversas maneras a un desarrollo recíproco de Dios y hombre. Luego, se ocupa de la noción de la naturaleza como matriz de la historia según M. Merleau-Ponty. En tercer lugar, la atención recae en la concepción de E. Levinas sobre una cultura ética, que, sin comienzo histórico, se encuentra más allá de las culturas del saber y del arte. El cuarto apartado considera las raíces de la historia en el “yo puedo” individual tal como se funda, según M. Henry, en la Vida Absoluta. El apartado final del artículo se refiere a un reino inmemorial vinculado a la dimensión vertical y desarrollado en las tres esferas de la naturaleza, la intersubjetividad y la interioridad.

Palabras claves: Husserl - fenomenología – historia.

Abstract: The article examines a vertical dimension of history conceived as different from the horizontal development of events. First, the background offered by the founders of phenomenology is analyzed. E. Husserl, M. Scheler, and M. Heidegger refer in various ways to a reciprocal development of God and man. Then, the article deals with M. Merleau-Ponty's notion of a nature as a matrix of history. Third, attention is given to E. Levinas' conception of an ethical culture, which, devoid of a historical beginning, is beyond the cultures of knowledge and arts. The fourth section considers the roots of history in the individual "I can" as its is based, according to M. Henry, on Absolute Life. The final section of the paper refers to an immemorial realm that is linked to the vertical dimension and develops in the three spheres of nature, intersubjectivity, and inwardness.

Keys words: Husserl – phenomenology - history

I. Introducción: los fundadores

Edmund Husserl se refiere a tres niveles de la historia. El primero es el de una protohistoria que transcurre sobre el suelo de la tierra, en el ámbito de un hogar, a través de una protogeneratividad, es decir, un encadenamiento y ramificación de generaciones que constituyen la motivación para diferentes desarrollos espirituales. El segundo nivel de la historia es el de una generatividad espiritual configurada por las diferentes tradiciones establecidas por medio de la institución, sedimentación y reactivación de sentidos. Es el nivel de la metas a largo plazo en tradiciones que abarcan una mayor masa de seres humanas, es decir, el nivel del acervo de saber compartido socialmente de una manera amplia. En suma: es el nivel de la historia como la comprendemos habitualmente. El tercer nivel es el de una generatividad racional orientada teleológicamente hacia ideas de infinitud y de la cual por derecho pueden participar todos los hombres. Este es el nivel de la razón en el que está implicada una teleología infinita y una teología: "El mundo debe ser un mundo guiado por Dios (*eine gottgeleitete Welt*), en el cual vive en todas partes el imperar de Dios (*Gottes Walten*). Más pre-

cisamente y en primer lugar: todo actuar humano es libre, y el hombre es él mismo responsable de todo; y, sin embargo, Dios debe imperar en todo lo que es”¹.

Max Scheler sostuvo que el devenir del mundo consiste en un proceso por el cual dos atributos del fundamento se com-pen-tran. Espíritu e ímpetu son atributos de actividad de “lo originariamente uno cuya eterna autopo-si-ción posibilita y hace necesaria la unidad funcional de ambas actividades”². El atributo espiritual del *Ens a se* no posee ningún poder creador o fuerza originaria. Es una plenitud de posibilidades, incapaz por sí sola de lograr efectos, y, para realizarlas, debe recurrir al ímpetu en tanto capacidad activa o principio creador de la realidad y plasmador de los elementos contingentes que sensibilizan las esencias en la multiplicidad espacio-temporal. En ausencia de esta cooperación, el atributo espiritual queda restringido al ámbito de lo posible como capacidad pasiva para producir ideas, valores y fines. Y en la cooperación se desenvuelve como un principio limitador que mantiene la realidad contingente en el marco de lo esencialmente posible. En el devenir del mundo se produce “una creciente *compenetración* de estos dos atributos de actividad” que a la vez implica una “*creciente espiritualización* para el ímpetu y una “*creciente obtención de poder y fuerza* para el espíritu”³. Se trata de un proceso metafísico idéntico considerado ya sea “desde arriba” en la perspectiva del espíritu o la esencia, ya sea “desde abajo” en la perspectiva del ímpetu o de la existencia. Tan solo al final de este proceso se encuentra la omnisciencia y omnipotencia –sobre las que insiste el teísmo– luego de una historia que consiste en “el devenir de la ‘Deidad’ en un ‘Dios’”⁴. La historia del mundo es la manifestación tem-

1 Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr, *Husserliana* XLII, Dordrecht, Springer, 2013, p. 254.

2 Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass. II. Erkenntnislehre und Metaphysik, Gesammelte Werke* 11, Bern/München, Francke, 1979, p. 189.

3 Max Scheler, *Späte Schriften, Gesammelte Werke* 9, Bern/München, Francke, 1976, p. 81.

4 *Ibid.*, p. 71.

poral de la distensión de la oposición originaria entre espíritu e ímpetu en el fundamento del mundo. De ahí la siguiente definición: “Metafísica es ir tras los pasos de Dios en el mundo e ir con él”⁵. Así, la historia del hombre está “entrelazada”⁶ en el devenir de Dios.

Martin Heidegger se refiere al Ereignis o acontecimiento apropiante que realiza una doble apropiación en el sentido de llevar términos vinculados a lo que tienen de propio. Por un lado, el Ereignis es “la apropiación (*Er-eignung*) del Dasein por medio del Ser y la fundación de la verdad del Ser en el Da-sein”⁷. Esto significa que el hombre pertenece al Ser y corresponde a su interpelación en un viraje (*Kehre*), y que el ser necesita del hombre y lo interpela en un contra-viraje (*Wieder-Kehre*): “El Ser necesita del hombre para esenciarse, y el hombre pertenece al Ser para consumir su más extrema determinación como Da-sein”⁸. En medio de ambos, de una recíproca oscilación o contrabalanceo, se despliega el Ereignis. Por otro lado, Heidegger se ocupa del “Dios extremo” o “último Dios” que, requiere del Ereignis como un “entre” o “punto medio” para su correspondencia y contraste con el hombre: “El Ereignis transapropia (*übereignet*) el Dios al hombre en la medida en que apropia-asigna (*zueignet*) este al Dios”⁹. En el despliegue de la verdad del ser se aventura y se arriesga “la preparación del aparecer del último Dios”¹⁰ cuyas señas al hombre del futuro a la vez destellan y se ocultan. Además, Heidegger se refiere a “el ser como Er-eignis que a partir de esta virante excedencia de sí mismo acontece y así se convierte en el origen de la contienda entre Dios y el hombre, entre el paso de Dios y la historia de los hombres”¹¹. Como punto medio de encuentro entre el hombre y

5 M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlass. II*, p. 92.

6 M. Scheler, *Späte Schriften*, p. 101.

7 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), *Gesamtausgabe* 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, p. 202.

8 *Ibid.*, p. 251.

9 *Ibid.*, pp. 26, 280.

10 *Ibid.*, p. 411.

11 *Ibid.*, p. 413.

Dios, el Ereignis da lugar a una historia imprevisible: “El último Dios no es el fin sino el otro comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia”¹². Heidegger se refiere a una “historicidad de los que *se* pertenecen a partir de su pertenencia a Dios”. Así, un pueblo recibe asignada su historia del Dios que “lo fuerza por encima de sí mismo” al instaurar “los caminos por los cuales se mueve más allá de sí”, de modo que “solo entonces elude el peligro de girar en torno de sí mismo y de idolatrar como su *incondicionado* lo que solo son condiciones de su existencia”¹³.

La cuestión de una dimensión vertical de la historia –anunciada por los fundadores de la fenomenología en las nociones de una historia racional, de entrelazamiento de la historia con el devenir de Dios, y de un acontecimiento-apropiante que vincula a Dios y el hombre– tiene, en la fenomenología más reciente expresiones que la relacionan con la naturaleza, la intersubjetividad y la interioridad.

II. La naturaleza como matriz de la historia

Merleau-Ponty considera que, bajo todo el material cultural y el desarrollo histórico es necesario encontrar la “raíz de nuestra historia” en la forma de “nuestra protohistoria de seres carnales compresentes a un solo mundo”¹⁴. Considera que la naturaleza inmemorial implica que nos encontramos con una protohistoria configurada por “matrices de la historia” en el sentido de que la acción histórica retoma en una “arquitectónica distinta” los elementos que le propone un “*logos* del mundo natural”¹⁵.

Merleau-Ponty recuerda la frase de inspiración hegelia-

12 Ibid., p. 411.

13 Ibid., p. 398 s.

14 Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 111; Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 227.

15 Maurice Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 282.

na con que Lucien Herr alude a una estructura no-comenzada (*inentamée*): “La naturaleza está siempre en el primer día”. Pero a la vez que está en el primer día, la naturaleza no es de otro tiempo. Está hoy y es algo siempre nuevo, pero es siempre la misma: “Es naturaleza lo primordial, es decir, lo no-construido, lo no-instituido; de ahí la idea de una eternidad de la naturaleza (eterno retorno), de una solidez. La naturaleza es un objeto enigmático, un objeto que no es íntegramente objeto; ella no está íntegramente delante de nosotros. Ella es nuestro suelo, no lo que está delante sino lo que nos sustenta”¹⁶. En tanto nos sostiene, la naturaleza exhibe las características que Husserl asigna a la noción de tierra concebida como suelo de toda actividad humana. Con esta noción, según Merleau-Ponty, se descubre en la fenomenología el “asiento de la espacialidad y de la temporalidad pre-objetivas”, una “capa anterior, que nunca es suprimida”, y que equivale a una “historia primordial”, a un “suelo de verdad”, esto es, a una verdad que “habita el orden secreto de los sujetos encarnados”. La naturaleza primordial es “patria e historicidad de sujetos carnales” y “dominio de la ‘presencia originaria’” que significa “la pertenencia de todos los sujetos a un mismo núcleo de ser aún amorfo, cuya presencia experimentan en la situación que les es propia”¹⁷.

Según Merleau-Ponty, la naturaleza debe ser caracterizada como pasado de todos los pasados, es decir, un pasado que no puede ser rememorado. Por eso es la “implicación de lo inmemorial en el presente”¹⁸. Ella está presupuesta como una matriz originaria por toda noción construida de tiempo. Merleau-Ponty señala que “el hombre es el devenir consciente de la productividad natural”, es decir, “la Naturaleza como productividad orientada y ciega”. Se refiere a “la preexistencia del ser natural, siempre ya ahí [...]”¹⁹. Es una dimensión que, por estar más allá del alcance de nuestras rememoraciones, se sustrae a los intentos del análisis intencional para desvelarla. Se trata de un

16 Ibid., p. 20. Cf. p. 267.

17 M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours 1952-1960*, pp. 115-121.

18 Ibid., p. 96.

19 M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours 1952-1960*, pp. 107, 110 s., 117.

ser bruto y salvaje que entraña una capacidad de acción que podemos utilizar aunque no sea la nuestra. Con otras palabras, la naturaleza implica una productividad originaria que continúa como sostén de las creaciones del hombre.

Los estadios previos puestos por la naturaleza son enhebrados en una existencia que excluye una situación de co-presencia en un mismo nivel. Como reclamo para la filosofía, Merleau-Ponty sostiene que es necesario que ella “establezca entre el hombre y la naturaleza una relación más estrecha que la relación especular [...]”²⁰. En razón del arraigo del espíritu en el cuerpo, y del cuerpo en la naturaleza, esta no debe ser considerada tan solo como una cosa percibida: “[...] ella es más bien un horizonte del que estamos muy lejos, una indivisión primordial y perdida [...]”²¹. De acuerdo con esto, la naturaleza no está simplemente frente a nosotros como de cara a un espejo sino ante todo detrás de nosotros, a la vez en simultaneidad y como pasado de todos los pasados, en una relación cuyos dos momentos se envuelven recíprocamente, esto es, revierten uno en otro como “englobante-englobado”. Pertenece a la naturaleza, pero esta a la vez nos pertenece porque no hay cosas que tengan una consistencia propia y por ende sean independientes de quien las percibe: “Porque la naturaleza no es solamente el objeto, el partenaire de la conciencia en el cara-a-cara del conocimiento. Es un objeto del que hemos surgido, en el que nuestros preliminares han sido puestos poco a poco hasta el instante de anudarse en una existencia, y que continúa sosteniéndola y proporcionándole materiales”²². Por eso la naturaleza se revela como “el otro lado del hombre (como carne –de ninguna manera como ‘materia’)”²³.

El modo en que la acción retoma un logos del mundo natural en una nueva arquitectónica puede ejemplificarse en la relación entre el comportamiento corporal y acciones aun más comple-

20 Ibid., 108 s.

21 Ibid., p. 110.

22 Ibid., p. 94.

23 Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 328.

jas. Merleau-Ponty pone de relieve que el gesto es un comportamiento complejo que tiene un sentido que se expresa en cada uno de los hechos corporales parciales que lo manifiestan como un todo. Inversamente, los hechos corporales encuentran una totalidad significativa de la que pueden ser una expresión. El sentido de los gestos se configura por la estructura misma de sus signos, es decir, los movimientos o conductas parciales que se expresan unos a otros, y al simbolizarse recíprocamente de esta manera, expresan un sentido. Todo gesto o comportamiento es de este modo una totalidad de sentido a la vez irreductible a sus componentes y solo expresable a través de ellos: “El sentido del gesto no está contenido en el gesto como fenómeno físico o fisiológico”²⁴. Por un lado, el hecho corporal es primero o fundante en el sentido de que el gesto como lo fundado se da como una determinación o una explicitación de lo fundante. Por otro lado, lo fundado no es algo simplemente derivado porque lo fundante solo puede manifestarse a través de él. Así, lo fundante no es primero en sentido empirista porque lo fundado no es un mero derivado en el modo en que la idea deriva de la impresión, y lo fundado no es primero en sentido racionalista porque su condición de momento explicitante le impide reabsorber dentro de sí lo fundante al modo en que la idea clara y distinta se revela como la verdad de la idea adventicia²⁵. El gesto puede configurarse de este modo porque el cuerpo propio es ya un sistema simbólico de correspondencias en que cada parte no es representativa sino expresiva de la otra. Todos los miembros del cuerpo forman un sistema y en cualquier momento se sabe donde se encuentran y cuál es su relación con el mundo circundante. Esto significa que “la vida ‘mental’ o cultural toma prestado a la vida natural sus estructuras, y el sujeto pensante debe estar fundado sobre el sujeto encarnado”²⁶. Todo gesto se distingue del simple movimiento físico porque constituye una totalidad significativa que es irreductible a sus componentes motrices. El

24 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 226.

25 Cf. *ibid.*, p. 451.

26 *Ibid.*, 225.

gesto reúne un aspecto mental y un aspecto físico en la unidad de una expresión gestual. Por eso se puede decir que el simbolismo inmanente al gesto introduce ya una relación de doble sentido, es decir, la relación propia del simbolismo explícito. La configuración visible del gesto puede ser considerada como el sentido literal portador del sentido figurado.

Análogamente una acción más compleja tiene un sentido porque contiene una serie de componentes que remiten unos a otros, es decir, se simbolizan unos a otros. Toda acción se caracteriza por un proyecto que la guía, motivos que la impulsan, un agente responsable, una interacción en el modo de la cooperación, la competencia o la lucha, las circunstancias en las que los agentes obran y padecen, y el resultado al que se aspira. Lo importante es que solo se puede hablar de un modo significativo de cada uno de estos momentos si se lo relaciona con los otros. Así, todos en conjunto se encuentran en una relación de inter-significación en virtud de la cual la acción adquiere un sentido que también es irreductible a cada uno de los términos y solo se puede manifestar a través de ellos.

III. La responsabilidad por el otro y la otra historia

Una idea central de Emmanuel Lévinas reside en la contraposición entre la cultura del saber y la cultura del arte, y en la ulterior oposición —esta vez radical— entre estas dos formas y la cultura de la trascendencia o cultura ética. La cultura del saber o de la inmanencia y la cultura del arte o de la poesía implican, si bien cada una a su manera, la subordinación de lo otro a lo mismo. Por otro lado, la cultura de la trascendencia refleja la preocupación ética fundamental de Lévinas, es decir, la cultura como responsabilidad por el otro. Esta cultura se levanta frente a la incesante posibilidad de lo monstruoso, y nos indica que la reducción del sentido al absurdo es la determinación filosófica de la cultura cuando ella no cuenta con el contrapeso de la cultura de la trascendencia.

La cultura del saber está guiada por la intención de eliminar la exterioridad o alteridad de la naturaleza en tanto di-

mención previa que se revela indiferente y hostil al hombre. En virtud de esta situación, la naturaleza debe ser reducida a lo mismo del hombre a fin de que este salvaguarde su identidad. En el saber, con su reducción de lo otro a lo mismo, la exterioridad de la naturaleza se convierte en una presencia, esto es, se la coloca a la disposición y al alcance del pensamiento en la modalidad temporal del presente. Se produce una sincronización de lo diacrónico en un presente ideal que tiene un ejemplo en la ley científica: “El saber sería así la relación del hombre con la exterioridad, la relación de lo Mismo con lo Otro en la que lo Otro se encuentra finalmente despojado de su alteridad, en la que se hace interior a mi saber, en la que su trascendencia se hace inmanencia”²⁷. El saber da lugar a una cultura de la inmanencia de modo que es posible afirmar que solo se aprende aquello que ya se sabe y que solamente ha quedado olvidado en la propia interioridad. Esta adecuación del saber al ser se afirma desde los comienzos de la filosofía occidental.

Una cultura del saber, en la que nada puede permanecer en su alteridad, está vuelta hacia la práctica. El darse a la presencia en el saber es también un ofrecerse a la mano que toma. A su vez, el tener-en-mano se prolonga en la formación por la mano que modela. La mano modela aquello que empuña a fin de obtener una satisfacción. Tal satisfacción se presenta, pues, como la hipérbole de la inmanencia. Lévinas describe el proceso en estos términos: “La percepción es ‘captación’ (*prise*), apropiación, adquisición y promesa de satisfacción hecha al hombre; surgimiento en el yo de un sujeto interesado y activo”²⁸. Y si nada puede permanecer en su alteridad como consecuencia del saber, la cultura se encuentra desde un primer momento —es decir, antes de la tecnología de la era industrial— encaminada hacia la práctica y hacia la apropiación. Las enseñanzas más abstractas de la ciencia no hacen sino continuar la familiaridad manual con las cosas, es decir, el tener-en-mano que se sustenta en su presencia. La práctica debe ser considerada, pues, como

27 Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 200.

28 Ibid.

un momento en el despliegue del saber.

Ahora bien, en esta relación entre lo mismo del yo y lo otro de la naturaleza y frente al cuerpo objetivo que puede ser identificado como una parte del mundo, el cuerpo propio aparece como una dimensión de la que no puede dar cuenta la cultura como saber e inmanencia. No hay percepción de las cosas sin movimientos del cuerpo, y estos movimientos permanecen extraños a lo percibido en la percepción porque son condiciones de esta percepción. Lo cual significa que una parte del mundo que pretende ser abarcado o comprendido por el “yo pienso”, por el saber, se encuentra entre los elementos abarcadores o envolventes. Lévinas evoca la búsqueda por Merleau-Ponty de una tercera dimensión intermedia entre las objetividades del mundo y la actividad noética del sujeto, y describe este “entre” de esta manera: “Estado inmemorial de carne viva o de encarnación, concretitud anterior a la pura espiritualidad del sujeto idealista y la pura materialidad de la naturaleza –una y otra abstracciones construidas”²⁹. El cuerpo propio no es el objeto de un saber, el objeto para un sujeto. Merleau-Ponty ha mostrado cómo sus movimientos parciales se expresan unos a otros, se simbolizan unos a otros, y de ese modo expresan un sentido. La relación con lo otro no es de oposición y asimilación sino de expresión de lo uno en lo otro. Hay una encarnación de lo mismo en lo otro que se advierte en los gestos, en las acciones más complejas, y en las acciones que cultivan o habitan el mundo instituyendo la cultura en el sentido etimológico de la palabra ligado a cultivar. Así, la naturaleza revela o celebra esta manifestación. Aquí se encuentra la fuente de todas las artes.

Junto a la cultura del saber y de la técnica se encuentra la cultura del arte y la poesía como una creación de formas expresivas sensibles en el ser a través de una sabiduría no-tematizante de nuestro cuerpo. La significancia de la expresión opera de un modo diferente a la interiorización del saber con su dominación de lo otro por lo mismo. Implica una habitación del mundo a través del gesto con su habilidad y elegancia, la voz con sus posibilidades de canto y poesía, las piernas que danzan o las

²⁹ Ibid., p. 203.

manos que pintan, esculpen o manejan un teclado. Gestos, voz, piernas y manos nos remiten a la operación del cuerpo propio. Y la significancia no remite a una estructura universal sino al exotismo extremo de la variedad ya que, como se dice habitualmente, no disputamos acerca de los gustos.

Según Lévinas, tanto la cultura del saber o de la inmanencia con su reducción de lo otro a lo mismo, como la cultura del arte o la poesía con su manifestación o encarnación de lo mismo en lo otro, responden al ideal neoplatónico de lo uno supraordenado a lo múltiple del mundo. En ninguno de los dos casos, la alteridad es suficientemente apreciada como lo otro porque se ve en ella un material para la confirmación de la propia identidad, ya sea a través de la asimilación de la naturaleza por el saber, ya sea por medio de la unidad del alma y el cuerpo en la expresión artística. Queda para una cultura de la trascendencia la cuestión de la alteridad absoluta, es decir, la alteridad que no se deja subordinar a lo mismo. Sobre la eficacia de la cultura de la trascendencia, escribe Lévinas: “Penetración de lo humano en la barbarie del ser aun cuando ninguna filosofía de la historia nos pueda garantizar el no retorno del hombre a la barbarie”³⁰. Barbarie del ser es la denominación para la tendencia a considerar el hombre como una simple articulación de un sistema o totalidad ontológica, es decir, como momento en un término medio y neutro que no revela lo otro como otro. Lévinas aclara que la cultura ética no reniega de la cultura de lo verdadero y lo bello, y su ejercicio solo significa una penetración discontinua de lo “humano provisorio” en el ámbito de esa totalidad bárbara. No nos es dado avanzar más allá de una provisorio ruptura con la barbarie en virtud de la incesante posibilidad de lo monstruoso que las otras formas culturales no pueden contener por sí solas. Los desgraciados acontecimientos de la historia han de permanecer como hechos actuales hasta el fin de los tiempos, y no han podido ser impedidos por los caminos del saber y el arte.

Lévinas reflexiona sobre la historia de Israel y la consistencia que exhiben, a pesar de los espacios que los separan, aquellas dispersiones que se unen en torno del Libro. Subraya que

30 *Ibid.*, p. 208.

son dispersiones que están ligadas por la fidelidad a un Dios de la que provendría una ética en la que los hombres viven los unos para los otros. Y llega a esta conclusión: “Habría, pues, en la humanidad de los hombres, otra dimensión de sentido que la de la historia universal. Habría, pues, otra historia. [...] ¿Y no es, pues, entonces razonable que un hombre de estado, interrogándose sobre la naturaleza de las decisiones que toma, no se pregunte solamente si ellas son conformes al sentido de la historia universal, sino también si ellas concuerdan con la otra historia?”³¹.

IV. La vida individual como raíz de la historia

Según Michel Henry, todos los fenómenos sociales, económicos, políticos y culturales que transcurren en la exterioridad del mundo, y que englobamos bajo la denominación de “historia”, encuentran su realidad en el despliegue de los poderes del “yo puedo” en tanto la vida subjetiva, activa e individual se encuentra provista de la capacidad de crear lo que aún no es. Esas actividades no son en sí mismas algo histórico sino modos del obrar del “yo puedo”. La historia surge de la autotransformación de las potencialidades subjetivas que componen la vida. Comprende todas las experiencias por las cuales la vida lleva todo lo que contiene en sí como virtualidad a una presencia efectiva. La historia es la historia de la vida en el doble sentido de que la vida constituye a la vez el sujeto de esta historia y su objeto: “Es una acción que la vida ejerce sobre sí misma y por la cual ella se transforma a sí misma en tanto es ella misma lo que se transforma y lo que es transformado”³². Así, la historia “designa la autotransformación de la vida, el movimiento por el cual ella no cesa de modificarse a sí misma a fin de llegar a formas de realización y de efectuación más altas, a fin de acrecentarse. [...] Pero si la vida es este movimiento de autotransformarse y

31 Emmanuel Lévinas, *Les imprévus de l'histoire*, Cognac, Fata Morgana, 1994, p. 153 s.

32 Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. VI. Sur l'éthique et la religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004, p. 19.

de realizarse a sí misma, ella es la cultura misma, ella la lleva inscrita en sí y querida por ella como aquello mismo que ella es³³. La historia es el autodesarrollo de las potencialidades subjetivas de la vida en un movimiento por el que la vida entra en posesión de lo que le es propio en una autoafección: “La historia original es el devenir inmanente de las tonalidades afectivas de la existencia, [...]”³⁴.

Henry recuerda la afirmación de Karl Marx en su obra *La ideología alemana*: “El primer presupuesto de toda historia humana es naturalmente la existencia de individuos humanos vivientes (*die Existenz lebendiger menschlicher Individuen*)”³⁵. Al considerar la vida como fuerza en su potencia productiva, Marx la llama “praxis” y la califica inmediatamente de subjetiva a la vez que reprocha al materialismo el haber aprehendido la realidad solo en la forma de objeto y no en tanto actividad humana o práctica subjetiva. Henry remite a los análisis de Marx como el único pensador que ha “arrojado sobre la sociedad y su economía una mirada trascendental susceptible de producir el principio de su inteligibilidad”³⁶.

En el capítulo III, titulado “La reducción de las totalidades”, de su vasta obra *Marx*, Henry afirma que no hay exterioridad recíproca entre individuo y sociedad. No se puede hablar, a la manera de Joseph Proudhon, de un ser colectivo de lo social. En *Miseria de la filosofía* (1847), Proudhon había sostenido que la sociedad es una realidad *sui generis*, esto es, un ser colectivo cuya estructura y leyes no tendrían nada en común con las determinaciones de los individuos componentes. Por el contrario, los individuos serían determinados por esa estructura colectiva. Frente a ello, Marx ha mostrado que se reviste a una entidad nombrada sociedad de atributos que solo existen en la imaginación de quienes convierten una palabra en una cosa. Tampoco es

33 Ibid., p. 19 s.

34 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 842.

35 Karl Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart, Alfred Kröner, 1953, p. 347.

36 Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 304.

posible, a la manera de Max Stirner, oponer el individuo a la sociedad. Si bien compartía la crítica de este autor a la reificación de la sociedad, Marx había objetado la oposición ingenua entre individuo y sociedad según un conflicto que debía resolverse en beneficio del individuo. La oposición entre individuo y sociedad no existe porque presupone la existencia de la sociedad con independencia del individuo. Presupone la exterioridad recíproca de los términos entre los cuales se instituye la relación.

Siguiendo a Marx, se debe sostener que una relación entre la sociedad y el individuo es imposible porque solo existe la relación de los individuos entre sí. Es necesario criticar la concepción según la cual la historia constituye en sí misma una realidad efectiva y sustancialmente existente y exhibe su realidad propia en un acto propio por medio de un autodespliegue:

“La fuerza productiva colectiva superior al conjunto de las fuerzas individuales que la componen no constituye como tal ningún ser propio que tenga consistencia y suficiencia por sí mismo. El ‘ser colectivo’, lo social en cuanto tal no es selbstständig, o más bien no es, la dimensión ontológica de la existencia no está constituida por él”. Henry continúa: “Conferir la existencia en el sentido de una existencia sustancial unitaria y efectiva al ser colectivo, al ser común, a lo ‘social’ en cuanto tal *independientemente de los individuos que lo componen y cuya realidad ontológica propia constituye la única realidad posible de la sociedad, es hipostasiar a esta, tratar como un ser específico lo que no es*”³⁷.

Las fuerzas productivas y las clases sociales —es decir, los conceptos fundamentales de los diversos marxismos—, no son los conceptos fundamentales del pensamiento de Marx. Estos conceptos no pueden proporcionar las premisas para un análisis teórico porque las realidades que designan no son originales en el orden del ser. Hay conceptos filosóficos que son conceptos fundadores: “Las fuerzas productivas, las clases so-

37 Michel Henry, *Marx. I. Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976, p. 185.

ciales, no son realidades primeras, ni principios de explicación, sino aquello mismo que debe ser explicado y simples títulos para el análisis³⁸. Fuerzas productivas y clases sociales implican un naturante y una genealogía que encuentra su principio en la praxis. Situarlas al comienzo del análisis, hipostasiarlas, es sustituir el resumen y el catecismo de Engels y Lenin al pensamiento de Marx. Es importante tener en cuenta que los escritos filosóficos de Marx, es decir, los *Manuscritos* de 1844 y *La ideología alemana* solo fueron conocidos en 1932, es decir, con posterioridad a la elaboración teórica del marxismo por Engels o Lenin.

Marx critica la hipostatización de la sociedad. Ella consiste en conferir existencia sustancial, unitaria y efectiva al ser colectivo de lo social. De este modo se independiza a lo social de los individuos que lo componen. Es la realidad ontológica propia de los individuos la que constituye la única realidad posible de la sociedad. Según Henry, el rechazo de la sociedad-persona tiene una significación ontológica rigurosa porque niega explícitamente que lo general pueda constituir en sí mismo y por sí mismo la realidad. Colocar la sociedad en lo general, es decir, en un lugar distinto de su lugar de origen, es una hipóstasis en el dominio de la irrealidad. La sociedad está compuesta de individuos que definen su lugar real. No puede ser hipostasiada como una realidad original con estructuras y determinaciones propias que le confieren una naturaleza específica y autónoma. Sus leyes son las de los individuos, es decir, leyes que se fundan en ellos y los expresan solo a ellos.

El análisis trascendental de Marx muestra que la esencia del trabajador es la vida, que es de otro orden que la cosa material y se encuentra provista de la capacidad metafísica de crear lo que aún no es. Marx ha comprendido en sus escritos juveniles que solo la vida activa e individual puede detentar el poder de creación y producción que constituye el fundamento de la economía. Sin embargo, en tanto forma de positivismo o cientismo que pasa por alto este punto de vista, el marxismo ha considerado al individuo como puro efecto de leyes económicas y

38 Ibid, p. 30.

sociales. Mientras que el marxismo afirma la preeminencia de las estructuras objetivas sobre los individuos, sobre nuestra vida que reviste siempre una forma individual, Marx caracteriza la vida como la de los individuos vivientes y se ocupa de la praxis, es decir, una acción que es siempre una acción individual y viviente. El trabajo de los individuos se encuentra en la base de la economía. Marx explica cómo a partir de la realidad que somos, es decir, una realidad irremplazable y propia de cada uno, se pueden crear sistemas de equivalencia que permiten el intercambio de los productos. Así, en el principio de la economía se encuentra una sustitución de la vida por sistemas de equivalencia que constituyen una desnaturalización o alienación.

El intercambio de bienes supone la medida de los trabajos reales que han producido las mercaderías, pero esto es imposible porque el trabajo viviente es invisible, y, por tanto, inobjetable e incuantificable. Puesto que los productos que se han de convertir en mercaderías son cualitativa y cuantitativamente diferentes, se evalúa cuánto trabajo han requerido. Se procura intercambiar el trabajo viviente requerido por los productos, y para ello se considera el trabajo como algo objetivo que se puede medir y cuantificar. Se establece que hay tanta cantidad de trabajo de tal cualidad de un lado contra tanta cantidad de trabajo de tal cualidad del otro. Sin embargo, como no se puede intercambiar la praxis individual inherente al trabajo, con sus momentos de gozo y sufrimiento, es absolutamente imposible comparar los trabajos vivientes en su realidad. Aquello por lo cual se explica la realidad económica, es decir, el trabajo idealizado, es un objeto que no existe en la realidad. En las primeras páginas de *El capital*, Marx señala que las diferentes formas concretas de los trabajos “ya no se diferencian más sino que se reducen en conjunto a igual trabajo humano, a trabajo humano abstracto (*abstrakt menschliche Arbeit*)”³⁹. O sea: el trabajo humano real e invisible, que no puede ser cuantificado, es reducido a un trabajo abstracto medible. Así, Marx ha comprendido que los objetos de una supuesta realidad económica no existen, y que debe haber una génesis trascendental de su

39 Karl Marx, *Das Kapital*, Berlin, G. Kiepenheuer, 1932, p. 52.

posibilidad. Con los objetos económicos sucede lo mismo que con los objetos geométricos según Husserl: no están en la naturaleza sino que su origen reside en la posibilidad trascendental de su constitución como objetos ideales. Para hacer posible el intercambio de mercaderías, se ha sustituido el trabajo viviente por un conjunto de equivalentes objetivos, ideales o abstractos que delimitan el universo económico como una suerte de doble fantástico de la vida que tiene sus leyes y devenir propio, y en que la vida se ha perdido.

Se pierde el sentido verdadero de la acción si se pasa por alto que ella no procede del ego mismo sino que debe ser reconducida a la Vida. Así, la ética “tiene su fuente en la vida y en ella únicamente porque la vida sabe lo que es y lo que ella quiere, sabe también lo que debe hacer y cómo hacerlo”⁴⁰. Al experienciarse a sí mismo en la Ipseidad de la Vida, el yo (*moi*) entra en posesión de sí mismo y de cada uno de los poderes, y, al entrar en posesión de ellos, está en condiciones de ejercerlos. Sin embargo, a cada uno de estos poderes se opone un no-poder. A la impotencia de no poder deshacerse de la vida, se añade la impotencia de no haber originado los poderes que nos han sido dados: “*Todo poder tropieza en sí mismo con aquello sobre y contra lo cual no puede nada, con un no-poder absoluto*. Todo poder lleva el estigma de una impotencia radical”⁴¹. No obstante, se produce una “inversión singular” o “relación paradójica”⁴² por la cual la impotencia se convierte en la ocasión para la irrupción de la potencia. Hay una ambivalencia del “yo puedo”. Por un lado, depende de la Vida Absoluta de modo que los poderes en que se manifiesta carecen de realidad porque son solo la manifestación de una realidad distinta de ellos y sin la cual se desvanecen en la nada. Por otro lado, el “yo puedo” se pone en marcha, habita cada uno de los poderes, y lo convierte en un poder libre y real capaz de ser ejercido cuando se quiere. Por

40 Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. III. De l'art et du politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 50.

41 Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 248.

42 *Ibid.*, p. 252 s.

eso el “yo puedo” llega a olvidar el “don gratuito”, “el don más original de la vida”⁴³, es decir, oculta el no poder de todo poder con respecto a sí mismo bajo la prueba constante de su libre ejercicio.

El yo (*moi*) dado a sí mismo en la Ipseidad de la vida se convierte en el centro o punto fontanal o foco de una multiplicidad de poderes. De pasivo se convierte en activo. Entonces hablamos de ego en lugar de *moi*, de yo en nominativo en lugar de yo en acusativo. Mientras que la condición de *moi* trascendental depende de la Vida Absoluta, ahora todo depende del yo en la medida en que, en tanto ego, es libre de poder desplegar en todo momento el haz de poderes que constituyen su ser propio. El ego es el yo que se ha convertido en el centro de una multitud de poderes que ejerce libremente: “El ego que es libre de ejercer cada uno de sus poderes cuando quiere se experimenta como tal. Experimenta su libertad, más exactamente este poder que es el suyo de ejercer cada uno de los poderes que le son dados. [...] Al experimentar cada uno de los poderes mientras los ejerce, y principalmente el poder que tiene de ejercerlos, el ego se toma desde ese momento por su fuente, por su origen”⁴⁴. Al considerarse como el origen de sus poderes, el ego se considera como la fuente de su propio ser. Se imagina que posee esos poderes como si los hubiera producido. Es el olvido de la condición de Hijo de Dios que se une a la falsificación de hacer de la donación de sí la obra del ego mismo convirtiendo el poder de la Vida Absoluta en poder propio. Este giro contra sí mismo de la vida marca el comienzo del mal como huida de sí, autodestrucción y nihilismo.

La ilusión trascendental de ser la fuente de los poderes es denunciada en la Parábola del Buen Pastor cuando se habla de “ladrones y salteadores” (Jn 10 8). Es el robo de ejercer un poder sin tener en cuenta que la Vida Absoluta lo ha dado. Se trata de un robo permanente porque no atañe a un objeto particular sino a la misma naturaleza del poder que actúa. Esta disimulación de la Vida invisible por parte del ego abre el espacio del mundo y

43 Ibid., pp. 252, 264.

44 M. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 176.

lo libera delante del ego y para él. Al olvidar su *moi*, el ego se preocupa por el mundo visible. El yo puede, pues, relacionarse consigo mismo de dos maneras heterogéneas que se excluyen recíprocamente. Por un lado, la relación del ego consigo mismo es una preocupación por sí mismo o cuidado de sí de modo que el ego se lanza fuera de sí en el mundo. Por el otro, el yo se relaciona consigo mismo en la Vida como una relación generada en la Ipseidad originaria de la Vida y solo posible por medio de ella. Frente al sí-mismo real, el ego preocupado por el mundo es un ego fantasmagórico o irreal. Rechazar la definición del hombre por el cuidado implica descartar la reducción de la fenomenalidad a la del mundo y la definición del hombre como ser-en-el-mundo. No se trata de de condenar la preocupación por los bienes necesarios para la existencia, sino de descartar la reducción de la fenomenalidad a la fenomenalidad del mundo. La destrucción del egoísmo de la preocupación, es decir, de la dependencia respecto del mundo, posibilita la realización de la predestinación implicada en la condición de Hijo mediante un segundo nacimiento en la Vida Absoluta: “El interés de una teodicea hoy es reconducirnos a esta fuente siempre presente y siempre obrante de todo lo que es, y de invitarnos al esfuerzo recomenzado de comprender a partir de ella nuestro propio destino”⁴⁵.

La religión es una forma superior de la cultura que arraiga en el hecho de que la vida “en tanto experiencia de sí no es nunca el fundamento de su ser”⁴⁶. Se basa en el sentimiento del viviente de no ser el fundamento de sí mismo. Así, la experiencia de lo sagrado es la de esta situación ontológica última que la vida experimenta. *Religio* quiere decir lazo. Se trata del lazo del viviente con la vida. Es el lazo misterioso e interior que hace que no haya viviente sin la vida. Se trata de una vida que es la suya, pero más que la suya. No podemos separarnos de la vida, y, si ella tiene un sentido último, no podemos sustraernos a ella. Importa aquí la distinción entre un concepto débil y

45 M. Henry, *Phénoménologie de la vie. IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 94.

46 Michel Henry, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 220.

un concepto fuerte de autoafección. Por un lado, en un sentido débil, se encuentra el sí-mismo autoafectado y por ello autoengendrado como sí-mismo en la vida. Es la autoafección del sí-mismo singular que yo soy. Pero me experiencio a mí mismo en la autoafección sin ser la fuente de esta experiencia. La vida me ha sido dada sin que la donación proceda de mí. Mi autoafección no es algo que me pertenezca sino que más bien me encuentro afectado pasivamente. De ahí que, por otro lado, en sentido fuerte, se encuentre la autoafección eterna de la Vida Absoluta que se autoengendra. La afección es absoluta porque no tiene necesidad de otra cosa para existir y en ella se funda el sentido débil de autoafección. Con otras palabras, la autoafección solo es posible en la autoafección de la Vida Absoluta que se autoafecta a sí mismo: “El Sí-mismo singular se autoafecta, es la identidad del afectante y el afectado, pero esta identidad no la ha puesto él mismo. El Sí-mismo no se afecta sino porque la Vida Absoluta se autoafecta en él. Es ella, en su autodonación, la que lo da a sí mismo. Es ella, en su autorrevelación, la que lo revela a sí mismo. Es ella, en su abrazo pático, la que le da el abrazarse páticamente y el ser un Sí-mismo”⁴⁷.

Henry se refiere a la distinción de dos tipos de conocimiento en Meister Eckhart y su asociación con la noción de una identidad entre el fondo del alma y el fondo de Dios. Por un lado, y a ello remite el saber de la conciencia, se encuentra el “conocimiento de la tarde” que se realiza en la forma de imágenes, es decir, en la exterioridad, y capta la criatura como tal. Se conoce a las criaturas tal como son en sí mismas y se ve la creación en imágenes distintas. Por otro lado, y a ellos remite el saber de la vida, se encuentra el “conocimiento de la mañana” cuya estructura es la unidad porque no encierra nada de distinto ni de representado, y al que la criatura solo se da bajo la condición de no ser aprehendida en sí misma sino en su ser idéntico al ser de Dios. La manifestación de Dios en el ámbito del pensamiento o de la exterioridad es contingente porque está prescrita por las estructuras de este medio y librado a las determinaciones de nuestro espíritu. Por eso Henry escribe: “El

47 M. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 136.

rechazo del concepto de Dios es el de un absoluto trascendente, exterior a la vida, es el rechazo de la exterioridad como incapaz de encerrar en ella la esencia de esta⁴⁸. Y cita al místico germano: “El ser de Dios es mi vida. Si así mi vida es el ser de Dios, entonces debe el ser de Dios ser mío, y la esencialidad de Dios mi esencialidad, nada menos y nada más⁴⁹. Eckhart afirma de Dios que “Él se engendra como mí mismo” (*er gebiert sich als mich*)”. Por eso el movimiento por el cual somos generados o advenimos a nosotros mismos no es disociable del proceso eterno en que la Vida Absoluta adviene a sí misma. Además, Eckhart ha dicho de Dios que “Él me engendra como Él mismo (*er gebiert mich als sich*) [...] y a mí en tanto su ser y en tanto su naturaleza (*und mich als sein Sein und als seine Natur*)⁵⁰. Por eso la identidad de lo afectante y lo afectado no es puesta por el sí-mismo sino que su ipseidad resulta de la autoafección eterna de la Vida absoluta.

5. Conclusión

Las posiciones expuestas se conectan en tanto escapan a la consideración del tiempo en torno del fluir de la conciencia con su centramiento en el presente viviente. Ellas muestran que los fenómenos más inmediatos de la naturaleza, la intersubjetividad y la interioridad implican un tiempo antes del tiempo en el sentido de “una anterioridad anterior a toda anterioridad representable⁵¹”.

Según Merleau-Ponty, en tanto “implicación de lo inmemorial en el presente⁵²”, la naturaleza debe ser caracterizada como pasado de todos los pasados. Ella está presupuesta por toda noción construida de tiempo como una matriz originaria. El tiem-

48 M. Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 509.

49 Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, München, Hanser, 1978, p. 185.

50 Ibid, p. 191.

51 Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 157.

52 M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, p. 96.

po exhibe siempre una verticalidad según la cual, al margen del uno-tras-otro o sucesión en el sentido del uno-fuera-de-otro o exterioridad en una serie de episodios, se desenvuelve como un entramado de presente y pasado que no solo excluye la irreversibilidad sino que implica un eterno retorno de lo mismo: “Lo sensible, la Naturaleza, trascendiendo el distingo pasado presente, realizando el pasaje por el adentro del uno en el otro. Eternidad existencial. Lo indestructible, el Principio bárbaro”⁵³.

Lévinas pone en primer plano un “tiempo irreductible a presencia, pasado absoluto, irrepresentable”⁵⁴, esto es, un “pasado inmemorial, significado sin haber sido presente, significado a partir de la responsabilidad ‘para el otro’ en que la obediencia es el modo propio de la escucha del mandamiento”⁵⁵. Según Lévinas, la responsabilidad por el otro no está atada a un presente actual y con ello a la sincronización por medio de la retención, la rememoración o la historia. En virtud de la sincronía, el pasado es presente retenido, rememorado o reconstruido, y el futuro es presente por venir. Pero la relación ética con el otro introduce un tiempo diacrónico en que pasado y futuro tienen una significación ajena al presente. Estamos coordinados con el otro de manera pre-original, es decir, anterior a todo comienzo. La responsabilidad por el otro no se asume en un momento dado sino que se es siempre ya sensible a ella a partir de un pasado irrepresentable, es decir, irrecuperable por el recuerdo no en razón de su alejamiento sino de su inconmensurabilidad con un presente. Y hay un futuro que no es agotable por un porvenir, porque no es la anticipación de un presente sino la obligación infinita de una responsabilidad por el otro que me obliga más allá de la muerte.

Henry sostiene que la Vida precede a toda vida singular como un “pasado absoluto” que no es un momento transcurrido del tiempo sino un presupuesto sobre el que no es posible volver en la rememoración. Toda intencionalidad que se interpusiera para recuperarla introduciría en ella una escisión respecto de

53 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 321.

54 E. Lévinas, *Autrement qu'être*, p. 157.

55 E. Lévinas, *Entre nous*, p. 191.

sí misma. La separación que se despliega en la rememoración solo es posible en relación con lo que ya no es, mientras que la Vida siempre es en una disimulación originaria y esencial que la hunde en un olvido de lo Inmemorial. Se trata de un olvido absoluto e insuperable, porque excluye toda rememoración, y por ende todo olvido en el sentido habitual. Henry se refiere a “lo Inmemorial, lo Archi-Antiguo que se sustrae a nuestro pensamiento –lo siempre ya olvidado, los que se mantiene en un Archi-Olvido–”⁵⁶.

Las tres posiciones articulan una visión de la historia como un tercer nivel que, en términos de Paul Ricoeur, se desenvuelve más allá del nivel de la acumulación de instrumentos u obras y del nivel de la sucesión de crisis en la aventura de los hombres. Esta consideración no se limita al nivel abstracto u anónimo del avance material o espiritual de la humanidad, y al nivel ambiguo o existencial en el que se desarrollan los dramas o acontecimientos tanto de las vidas individuales como de las civilizaciones, y en el que aflora la culpabilidad como consecuencia de las acciones de los hombres. La historia racional que admite progreso, y la historia irracional atada a la aventura incierta de la existencia, están atravesadas por otra historia supraracional que permite no caer en la desesperación a la que podría dar lugar la permanente oscilación entre ganancia y pérdida. Así Ricoeur habla de vivir “la ambigüedad de la historia profana, pero con el tesoro precioso de una historia santa cuyo ‘sentido’ advierte [...]”⁵⁷.

Se puede recordar también la observación de Henry Duméry de que “la historia, en contexto judeo-cristiano, incluye constantemente dos dimensiones: una dimensión vertical que es la de la trascendencia (Dios se revela); una dimensión horizontal (la revelación de Dios que se monetiza progresivamente)”⁵⁸. No es posible reducir la temporalidad sagrada al plano lineal de la

56 M. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 208.

57 Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1955, p. 95; cf. pp. 81-98.

58 Henry Duméry, *La foi n'est pas un cri. Suivi de Foi et institution*, Paris, Éditions du Cerf, 1959, p. 265.

evolución de los fenómenos porque ella es la manifestación de una presencia eterna que, al intervenir con eficacia, la suscita y sustenta: “El tiempo no es nada si no es la eternidad manifiesta”⁵⁹. Se trata, para Duméry, de la misma posición griega según la cual el tiempo es la imagen móvil de la eternidad inmóvil, pero con la diferencia de que el tiempo no puede desenvolverse en todos sus momentos de la misma manera porque implica una sucesión diferenciada en virtud de que el hombre tiene el poder de orientar la duración y dotarla de sentido. La diferencia reside en que la particularidad expresa la eternidad porque un potencial humano de significar converge con la transcripción de la eternidad en el flujo temporal. Así, la eternidad no está más allá del tiempo sino en él. Por otro lado, el tiempo no es un tiempo desacralizado como mera sucesión de instantes sino que está cargado de la eternidad a la que manifiesta. La eternidad está en el corazón de la temporalidad, y la convierte en productiva. Por tanto, la creatividad no proviene del devenir temporal sino de lo eterno: “En el fondo la Biblia (y con ella el cristianismo) no es ni eternista ni temporalista. Ella está por la indivisión de la dupla tiempo-eternidad y sostiene que la historia teofánica da cuenta de esta indivisión”⁶⁰. Hemos visto que una dimensión horizontal y una dimensión vertical se articulan de diversas maneras en el movimiento fenomenológico.

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Profesor en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Católica de Santa Fe. Autor de *Mundo, conciencia, temporalidad* (Buenos Aires, 1993), *El fenómeno y sus configuraciones* (Buenos Aires, 1993), *Introducción al pensamiento fenomenológico* (en colaboración con Angela Ales Bello, Buenos Aires, 2013), e *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá, en prensa). Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Codirector de la revista *Escritos*

59 Ibid.

60 Ibid., p. 268 n.

de Filosofía, y miembro de los consejos asesores de Orbis Phaenomenologicus, Husserl Studies, Acta Fenomenológica Latinoamericana, Investigaciones fenomenológicas; Studia Heideggeriana, Phainomenon, Anuario Filosófico, Tópicos, y Philosophia.

Recibido: 21 de Julio de 2014

Aprobado: 18 de Agosto 2014