

# Diálogo con el pensamiento de M. Henry y A. T. de la Riega

Sobre la auto-afección immanente de la subjetividad y el haber-vida: Barbarie y liberación

Fernando Proto Gutierrez – Buenos Aires

El diálogo entre M. Henry y A. De la Riega funda su primer vínculo, en cuanto ambos se presentan como críticos de la Fenomenología de E. Husserl y M. Heidegger; el argentino, en tanto, buscará superar la filosofía fenomenológica por medio de una reticente crítica a la direccionalidad fenoménico-apriorística; M. Henry, por su parte, entablará su juicio crítico en base a la llamada distancia fenomenológica, fundamento del monismo ontológico.

En lo que nos atañe, el concepto de vida, para ambos pensadores, se sitúa en un momento previo a las operaciones noéticas de la conciencia fenomenológica misma (condición de posibilidad de la mostración de ob-jetos). La vida no es, en este sentido, un mero espectáculo ante-los-ojos; tal afirmación, ob-liga determinar el que la vida sea vivida antes que pensada, el que, con Agustín, la vida no sea parte de la filosofía, sino viceversa.

Nuestro escrito estará comprendido por dos partes, de cuya exposición resultará el examen final, a modo de diálogo entre ambos autores; así, la primera parte “Concepto de Vida en M. Henry: Fenomenología y mostración”, describirá los fundamentos principales y el alcance del concepto de vida en M. Henry, a partir de su crítica a la Fenomenología, en tanto el título “Haber-Vida en Agustín T. de la Riega: Fenomenología y direccionalidad apriorística”, abordará los aspectos itinerantes de la filosofía del argentino.

Como conclusión, el diálogo consiguiente intentará afirmar la relación entre los conceptos de vida-haber y *pathos*-experiencia/vibración ontológica.

Advertimos, antes de comenzar, que la diferencia categórica entre ambos pensadores radica en que, para el argentino, la experiencia subjetiva-immanente radical no induce a la autoafección, como en M. Henry, sino que es experiencia ontológica de un no-yo diferenciado absolutamente. Suponiendo tal advertencia, no menor, es que damos paso a nuestro primer título.

## 1. Concepto de Vida en M. Henry: Fenomenología y mostración.

### 1.1. Concepto de Intencionalidad en E. Husserl.

F. Brentano transpone a la esfera cognoscitiva la noción de *intentio* -determinación de la voluntad en orden a un fin”[1]- tomista-escolástica, empleada de sobremano por Abelardo[2]. La intencionalidad señalará, entonces, el vínculo evidente y necesario entre el *fenómeno psíquico* o acto consciente por un lado, y el *fenómeno físico* u objeto intencional (*immanent object*), por el otro; en este sentido, la direccionalidad de la conciencia hacia el objeto supondrá la correlación entre lo dado desde sí y por sí mismo, y la posibilidad interpretativa propia del fenómeno psíquico en sí. Fuera de esta relación dinámica, han de hallarse finalmente las cosas *de la física* (objetos-hechos de ciencia), las que sin más, se enlazan al proceso gnoseológico en orden a su ligadura con los fenómenos físicos que ellas mismas suscitan. En

síntesis, F. Brentano esquematiza una relación tripartita fundamentada por la intencionalidad dada entre fenómenos físico-psíquicos, más la causalidad entre el objeto intencional y el objeto científico (*Referent*): así, la energía vibratoria (obj. científico extramental) estimula ciertos centros nerviosos -causalidad-, constituyendo una imagen[3] -sonora, visual, olfativa...- (fenómeno físico), luego captada por la conciencia intencional *objetivadora*[4]. No hay en la concepción de F. Brentano percepción externa -de objetos reales- posible, pues ella sería en cada caso *Wahr-nehmung* o falsa percepción; en definitiva, el fenómeno físico se torna vía única de acceso, por parte de la conciencia, para el análisis de la realidad exterior-referencial.

E. Husserl recibe y amplía la teoría brentoniana. Afirmará de la conciencia intencional su carácter activo e *interpretativo*, en lo que le respecta estar direccionada a un objeto. De esta suerte, señala con términos aristotélicos el que la conciencia activa se constituya como *forma* (acto) y materia -en F. Brentano, fenómeno físico-, siendo así *Sinngebund* o *donación de sentido*; a decir verdad, E. Husserl considera la posibilidad que la conciencia tiene de conferir sentidos, más el saber que las cosas, a su vez, significan. Influida fuertemente por R. Descartes, la conciencia intencional (*noesis*) habrá de suponerse fuente *a priori* de derecho, consignándose así el *principio de los principios* de toda filosofía fenomenológica, a saber:

Toda intuición en que se da algo originariamente es una fuente de derecho de conocimiento, todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da[5].

En E. Husserl la *estructura de correlación universal* supone la secuencia cartesiana *ego-cogito-cogitatum*, (conciencia = fuente de derecho) la cual se transformará con M. Heidegger en fundamento ulterior de toda ontología general. La triple reducción husserliana demuestra la radicalidad del planteo de R. Descartes, pues toda reducción fenomenológica o eidética precisa de un giro subjetivo consistente en restituir sobre sí mismo al sujeto reflexivo, como renovado punto de partida para la interpretación de lo dado (*Es gibt*). Reducción será, por lo tanto, re-conducción de la mirada hacia el modo en que el mundo se muestra para el sujeto, supuesta la *epokhé*. Pero, fundamentalmente, toda reducción será asistida por la intencionalidad, en tanto constatación de la experiencia *práxica* que la intuición tiene de lo dado, en-el-mundo.

## 1.2. Reducción galileana y crisis de las ciencias europeas.

La importancia de R. Descartes no se extiende al estricto ámbito de la subjetividad, pues la consideración misma del sujeto -punto firme e inmóvil[6]- como fundamento evidente del método científico, induce a la apertura inmediata de dos realidades, a saber, *res cogitans* y *res extensa*, fundidas en el siglo XIX por el positivismo bajo la nomenclatura "hechos"; a tal posición científicista, E. Husserl responde: "Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos" (Crisis, §2. p. 6).

Justamente, en "La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental", E. Husserl explicita el modo en que la geometría o "pura matemática de las formas espacio-temporales"[7], a través de un proceso de formalización-matematización, se torna para Galileo en *lo obvio*. Así, la intuición (o *praxis real-empírica*) de cuerpos concretos, en el mundo de la vida, carece de lo que una *praxis ideal* "de un

pensamiento puro que se mantiene exclusivamente en el ámbito de las puras formas-límite"[8]tiene, a saber, exactitud. Es de esta manera que podemos entender cómo el *mundo de la vida* es ceñido por la esfera de la geometría pura, en rigor, por la posibilidad que esta última ofrece de pensar idealidades unívocas y exactas, y reducirlas a la pura forma de la identidad (*mathesis universalis*).

El proceso descrito implica entonces pasar desde el subsuelo del mundo pre-geométrico (mundo de la vida) a la esfera de los modelos ideales, a los cuales todo se ve reducido. Galileo funda además el método científico como posibilidad de acceso a esta realidad unívoca, apriorística y no-relativa; claro es que el mundo es dado pre-científicamente y experimentado por el hombre cotidianamente de manera subjetiva: es allí donde se da un modo práctico de determinar y medir, anterior a la ciencia. Con la matematización de las plenitudes acontece, correlativamente, un proceso de formalización y funcionalización en el que todo contenido de la experiencia subjetiva queda relegado, constituyéndose un sistema simbólico *a priori*.

La geometrización de Galileo es operada por Descartes a través de la distinción entre *res cogitans-res extensa*, que hace de la naturaleza un universo matemático absolutamente inteligible. El desarrollo de la física-matemática, sobre la base de la distinción entre las condiciones de posibilidad de la matematización, a saber, el mundo pre-científico, tiene como correlato a su vez, el avance monstruoso de la técnica, cuyo principio de acción es el arte de medir y por consiguiente, de cuantificar.

La constitución del *cogito* cartesiano como fundamento del método científico moderno, acucia relevante el intento husserliano de recuperar la vitalidad del sujeto en su mundo experimentado (La tierra no se mueve), o suelo nutricional pre-reflexivo, ante el vaciamiento de sentido provocado por ese desarrollo tecnocientífico: "A éste, al mundo de la intuición que efectivamente experimenta, pertenece la forma espaciotemporal con todas estas formas corporales a ser ordenadas respecto a él; en él vivimos nosotros mismos, según nuestro modo de ser personal como corporal vivido"[9].

En resumen, E. Husserl claramente distingue entre un mundo vivido pre-reflexivamente por el hombre –en el marco de la estructura de correlación universal que en M. Heidegger es simbolizada por la expresión ser-en-el-mundo-, frente a las puras idealidades de la ciencia objetivadora y reductiva.

### 1.3. Un acercamiento a la crítica de M. Henry

F. Brentano había recuperado para la filosofía el concepto escolástico de *intentio*, que en la teoría de E. Husserl adquiere para sí la impronta fundamental de posibilitar en cada caso la "conciencia-de". M. Henry rechazaría de forma radical tal posición, y distingue entre el saber propio de la conciencia fenomenológica y el saber objetivo de las ciencias: "El problema de la cultura (...) sólo llega a hacerse filosóficamente inteligible si lo referimos deliberadamente a una *dimensión de ser donde ya no intervienen ni el saber de la conciencia ni el de la ciencia* (...); es decir, si se le pone en relación con la vida y sólo con la vida"[10].

M. Henry legitima la concepción unívoca-objetiva de las ciencias modernas en general, encubiertas en su intento de formular un mundo en sí, racional y universalmente válido, es decir, supra-subjetivo y supra-individual. Hace lo suyo también con la esfera subjetiva del saber, fundamentada en una conciencia trascendental cuya función primera es ser condición de posibilidad de la mostración de los objetos:

Si se pide ahora que digamos en qué consiste esta conciencia cuyas operaciones trascendentales constituyen los objetos del mundo de la percepción antes de crear las idealidades del mundo científico, conviene primero observar que el poder del que se trata es el mismo en los dos casos: en la percepción más simple y más inmediata y en la construcción científica más elaborada. Es, justamente, el poder de hacer ver, de hacer visible, de instalar en la condición de la presencia. Este hacer visible, es él mismo un hacer-venir-delante en la condición de ob-jeto, de tal manera que la visibilidad en la que toda cosa aparece visible no es más que la objetividad como tal, es decir, el primer plano de luz donde se muestra todo lo que se nos muestra –realidad sensible o idealidad científica-. La conciencia es comprendida tradicionalmente como el “sujeto”, pero el sujeto es la condición del objeto, lo que hace que las cosas lleguen a ser objetos para nosotros y, así, se nos muestren, de modo que podamos conocerlos[11].

Haydée Copati[12] explica la distinción que M. Henry establece entre la *verdad del mundo* y la *verdad de la vida* o cristiana; la primera supone real el desdoblamiento entre el hecho mismo de mostrarse (la mostración en cuanto acto) y lo que se muestra en sí, a decir verdad, el ob-jeto. Es pues la ciencia físico-matemática criticada por E. Husserl, la que analiza a través de la formalización-matematización aquello que meramente se muestra; no obstante, también la ciencia fenomenológica objetiva ella misma, en pos de deshilar la “conciencia de nuestra conciencia del mundo”[13], instituyendo al sujeto como fuente de derecho y condición de posibilidad de la mostración de los fenómenos.

T. Domingo Moratalla, prologuista de “La barbarie”, explica también el que M. Henry critique a E. Husserl por seguir prisionero de la llamada distancia fenomenológica: “Lo que se nos presenta se nos presenta como distinto de nosotros y como ya siempre separado. A partir de entonces el ser va a ser pensado siempre en la Exterioridad trascendental, en un Ek-stasis, en una ruptura y separación originaria”[14]. Tal distancia entre sujeto y objeto, dice M. Henry, le es propia a la historia de la filosofía, y no merece otro nombre que el de “monismo ontológico”.

En su obra “Yo soy la Verdad”, Henry señala el que la ley del mundo sea la aparición de los objetos a la experiencia; sin embargo, esa misma dación supone un vaciamiento y despojo de las cosas (doblemente exteriores), que caen en la irrealidad por mutar en imagen –signo-, meramente referencial para la conciencia; esta perspectiva asiste a la comprensión de la doble exterioridad, pues las cosas son, en primer lugar, exteriores al poder que las manifiesta, y por el otro, exteriores a ellas mismas por su vaciamiento al momento de darse. De este modo, es rechazada también la diferencia ontológica heideggeriana que comprende al ser como fundamento y condición primera de posibilidad de mostración de los entes.

Por lo tanto, M. Henry no sólo rechazará la intencionalidad cognoscitiva husserliana; se aparta de las derivaciones propias de la filosofía fenomenológica, supeditada a la diferencia monista entre sujeto y objeto, la cual establece una distancia ilusoria entre interioridad y exterioridad. El concepto de vida para M. Henry, no será familiar tampoco a las interpretaciones que entienden al hombre como arrojado al mundo (*Dasein*), pues vida es ella misma revelación: “Lo que se manifiesta es la manifestación misma. Lo que se revela es la revelación misma, una revelación de la revelación, una auto-revelación en su fulguración original inmediata”[15].

#### 1.4. Concepto de vida en M. Henry

En su obra “La barbarie[16]” M. Henry enuncia claramente el concepto de vida, en rigor: “Es este movimiento incesante de autotransformarse y de realizarse a sí misma”[17] cuya nota se identifica con la noción cultura (anterior a la civilización y a la barbarie); fundamentalmente, es auto-afectación del aparecer, “el hecho mismo de experimentarse a sí misma en cada punto de su ser”[18].

Vida es el acto por el cual se manifiesta-revela la vida misma, lo cual configura ya una tautología e identidad; en este sentido, M. Henry desplaza el centro de gravedad de su concepto por debajo de las ciencias objetivas –concernientes a la visión del ob-jeto- tanto como de las ciencias del espíritu –las cuales se afincan como condición de posibilidad de la mostración misma del ob-jeto-, ya que ambos saberes precisan inevitablemente de la relación, intencionalidad o ek-stasis, en cuanto suponen el clásico distingo filosófico sujeto-objeto, y en consecuencia, una distancia fenomenológica: “Tal saber que excluye de sí el ek-stasis de la objetividad, un saber que no ve nada y para el que no hay nada que ver, que consiste, al contrario, en la subjetividad inmanente de su pura experiencia de sí y en el *pathos* de esta experiencia: éste es el saber de la vida[19]. Vida, entonces, no será para M. Henry visión-de o conciencia-de, por el contrario “implica el saber de la visión misma”[20].

En “La barbarie” se instituye un retorno a R. Descartes, criticando las interpretaciones de E. Husserl y de M. Heidegger. Pues, en cuanto la vida o pavor (*pathos*) se experimenta a sí misma en cada punto de su ser, se habla de una afectividad trascendental por cuyo poder de revelación “la visión se revela a sí misma”[21]: en esa situación se encuentra el *cogito* cartesiano; ya en las “Meditaciones” –específicamente en la primera y en la segunda-, las ideas del espíritu (*cogitatio*), en cuanto poder revelador por el que el pavor se manifiesta a sí mismo, fundan el conocimiento de la conciencia y de la ciencia en general (*cogitatum*), cuya experiencia revela otra cosa que sí misma, a saber el ob-jeto. Vida se constituye así como autoafectación trascendental previa tanto al saber subjetivo como al saber objetivo-unívoco.

En la medida en que la visión del objeto presupone el saber de la visión misma y en que el saber de la visión es su *propio pathos* –la autoafectación de la subjetividad absoluta en su afectividad trascendental (trascendental = que la hace posible como subjetividad, como vida)- entonces esta visión del objeto nunca es una simple visión sino, porque ella se autoafecta constantemente y sólo ve en esta autoafeción de sí, es una sensibilidad. Y por ello es por lo que el mundo no es un puro espectáculo abierto a una mirada impersonal y vacía, sino un mundo sensible, no un mundo de la conciencia, sino un *mundo-de-la-vida*. [22]

La autoafectación de la vida, dice M. Henry, engendra la carne; en la experimentación de la vida no hay distancia posible entre la experiencia misma y lo experimentado. Así, el hombre no es ya ser-en-el-mundo, pues de ello se inferiría un estar arrojado fuera de la Vida misma, es decir, una escisión del hombre respecto de sí mismo (enajenación marxiana, por ejemplo); En cuanto Dios ha creado el mundo, éste se presenta como realidad exterior a través de la cual es posible interpretar la existencia (*Dasein*), en Heidegger, como ser-en-el-mundo. Pero el hombre es Hijo de la Vida, y en cuanto “sí-mismo trascendental viviente”, enfatizado su carácter pasivo -por el que abandona su condición de *je* y se hace *moi* (acusativo)- ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, y experimenta en cada punto de su ser, la carne viva (*Leib*).

La Vida absoluta engendra al viviente, más ella misma se cierra sobre sí -fundando el pasado-, en una *memoria sin memoria*; la vida inmemorial, sobre la que todo retorno intencional ve fallida su empresa, es *pathos*, es ante todo siempre carne: “Lo ya absoluto del gozo autárquico de la Vida es lo Inmemorial, lo Archi-Antiguo que se sustrae a nuestro pensamiento – lo siempre ya olvidado, lo que se mantiene en un

Archi-Olvido" (MV, 190/175 s.); en perspectiva, el Hijo de Dios se experimenta unido de manera inalienable a la autoafectación de una Vida Absoluta, la que a su vez, lo precede destejendo un Olvido absoluto del cual no es posible recuerdo consciente alguno. La autoafectación de la carne viviente del Hijo -el sí mismo que yo soy (*moi*, acusativo)-, acontece en el proceso de autoafección de la Vida Absoluta que genera en sí la Ipseidad esencial de un Primer Sí-mismo (Archi-Sí-mismo de la Vida Absoluta, o Cristo), condición de posibilidad a su vez de todo viviente imaginable; el Verbo de la Vida Absoluta precede y posibilita la autoafectación pática de la carne auto-impresionable; así, el Hijo es en el Archi-Hijo y la carne se fenomenaliza; pero una fenomenalización tal, requiere comprender que el vivir en la Vida, como venir-en-la-carne, supone un nacer, es decir, una encarnación con la que la vida trascendental del ego sea "la vida misma de nuestro cuerpo originario"[23], idéntico a la carne[24] Crística.

El movimiento corporal nos es dado en una experiencia interna trascendental como una modalidad de la vida. En la actualidad de su ejercicio, el poder no se experimenta como exterior a sí mismo sino como el poder del "yo puedo" que soy. Del cuerpo fundado u orgánico como conjunto de poderes sobre el mundo es necesario diferenciar el cuerpo absoluto u originario como poder de ejercer esos poderes. Esta coincidencia del yo originario con el cuerpo originario exhibe una libertad originaria en la que soy colocado sin separación alguna al alcance de mis poderes en la inmanencia de la subjetividad[25].

En tanto la subjetividad trascendental del *yo puedo* que soy se experimenta a sí misma, es en cada caso autoafectada en la Ipseidad misma de la Vida Absoluta, con la cual entra en posesión de sí, -y de ser uno consigo mismo-, sin olvidar el acto de donación de la vida, posible gracias al engendramiento divino.

Hasta aquí, hemos estudiado cómo M. Henry elabora su concepto de vida a partir de una crítica a la fenomenología de E. Husserl y M. Heidegger, en cuanto ambos supeditan la mostración de los fenómenos al distingo clásico entre sujeto y objeto. En resumen, M. Henry afirma la vida como auto-afección o afectividad, es decir, vida en "la dimensión de inmanencia radical donde el aparecer se presenta a sí mismo (y es, a su vez), condición de su mismo aparecer y de todo aparecer ulterior"[26].

En lo que sigue, presentaremos las nociones fundamentales de la filosofía de Agustín T. de la Riega, a fin de poder dialogar en última instancia con M. Henry, acerca de la problemática de la mostración y de la vida.

## **2. Haber-Vida en Agustín T. de la Riega: Fenomenología y direccionalidad apriorística.**

### **2.1. Crítica al juridicismo fenomenológico.**

Agustín Tobías de la Riega (1943-1983)[27] argentino, licenciado en filosofía, desarrolló en la obra "Conocimiento, violencia y culpa"[28] el concepto exclusivo de las lenguas castellana, inglesa (*there is*) y francesa (*il-y-a*): haber[29]. El advenimiento de este término al ámbito filosófico tiene por forjador a Xubiri, aun cuando fuera posible que Ortega esbozara ya las sombras de tal nomenclatura. Es Pintor Ramos quien menciona, empero, el final rechazo que tuvo Xubiri hacia el *haber*, en el ápice de su madurez filosófica, por considerarlo perteneciente al estricto orden del sentido, en función de su correspondencia

respecto del señalar humano, en rigor, por la reciprocidad entre el haber -en tanto inteligible-, y el *cogito* cartesiano

A nuestro entender, De la Riega viene a recuperar la facticidad radicalizada del haber a partir de una reticente crítica a la Fenomenología de lo dado, supliendo la problemática del *Es gibt* alemán, en tanto puro dar-se al pensar de un sujeto de conocimiento necesario, a través de la violencia que proscribe al “haber” a un ámbito absolutamente anterior al pensar, e independiente de él.

En su “Síntesis de las principales conclusiones en torno del haber, la vida y la diferencia”, acertamos oportuno entonces citar el carácter primario y pre-jurídico del haber[30], entendiendo así que toda esencia debe considerarse, o en cada caso, se instituye a partir de él; a su vez, “El haber no puede ser temporalizado y dinamizado *a priori*. Surge de normas presupuestas la consideración del haber a partir del tiempo. El tiempo sólo a partir del haber puede ser considerado”[31].

Ramón Kuri Camacho esgrime la problemática de concebir el *hay* calificado como indiferente, en efecto: “Aquello de que huimos es la experiencia de habérnoslas con el hecho del *hay*, indeterminado y anónimo: la indiferencia del mundo. La tan evidente codeterminación óptica entre existencia y existente, se transforma en separación: el existente huye de su existencia”[32]. El haber[33] libre entonces del pensar, suprime la Necesidad-Justicia del puro darse fenomenológico. Esta debilidad propia del *Es gibt* alemán, observa Agustín, se condice con el influjo que la modernidad subjetivista (en excedencia R. Descartes e I. Kant) impregnó en la fenomenología trascendental de E. Husserl, no escapando tampoco de ella, M. Heidegger.

A. De la Riega, por lo tanto, en diálogo con el pensamiento de E. Husserl, R. Descartes y M. Heidegger, esboza los parámetros de acción de la llamada *direccionalidad apriorística*, concerniente a un puro darse fenomenológico que es en realidad un dárse-me. La crítica es crucial, si hemos de atenernos al intento que Jean-Luc-Marion significa, a partir de la donación y reducción *al llamado*: ¿Qué hay pues más allá del ser? El dar-se del ser en cuanto donado (“*Siendo dado: Ensayo sobre una fenomenología de la donación*, 1997”); el razonamiento consecuente complica el preguntar ¿Quién o qué en todo caso es donatario primero de ese ser? Y enlazamos inmediatamente la respuesta con Agustín: “Dar-se supone una dualidad. Una dualidad entre lo que concretamente se da y lo que queda retenido. Si el darse tiene algo de misterioso -desde que no es un haber- mucho más misterioso es el modo de retenerse de lo retenido”[34]; la tercera característica de esta crítica, pues, concibe entender que el dárse-me es en realidad un dárse-le al pensar (conciencia fenomenológica) del hombre, y no ya a un hombre real-concreto[35].

La aniquilación de ese puro darse -necesario y jurídico-, sitúa sin más al hombre ante la violencia del haber-vida absolutamente inabarcable por el pensamiento, aún cuando sea contemplada circunstancialmente en actitud de dejamiento, en M. Heidegger, o de plegaria, como es el caso de B. Welte.

A. De la Riega comprende que la aparición del fenómeno retrotrae a la filosofía fenomenológica bajo el clásico canon que distingue entre un sujeto *a priori* de conocimiento, enfrentado a la exterioridad del mundo; por tal motivo, el *Dasein* heideggeriano, fundado en la mostración fenoménica, no estará en-el-mundo fáctico, con E. Husserl, en el mundo de la vida o suelo nutricional, sino más bien en un mundo abstracto y significativo.

## 2.2. Ser-en-el-mundo y en-co-haber

En el diálogo con el pensamiento de Agustín de la Riega y Martin Heidegger, ha de diferenciarse la condición estructural del *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo, y la nomenclatura agustina referida al *en-co-haber*.

A. De la Riega acepta, en sentido amplio, la constitución del *Dasein* como aquél a quien “le *incumbe* su ser” (o le *va* su ser), es decir, “Que es el *ser propio* por antonomasia, cuyo existir es, en cada caso, *su* existir”[36]. No obstante, su crítica habrá de concentrarse sobre el término heideggeriano *estar-en-el-mundo* (por cuya explicación se accede al conocimiento del *Dasein* como esencialmente existencia), *familiarizado* con la cotidianeidad de los asuntos (Cf. §12, STR 63)[37], respecto de la relación intencional-interpretativa del *Dasein* con ese mundo, la cual puede concebirse sólo a partir del poder-ser y comprender, en tanto constitutivos de la correlación originaria “ser-en”.

Es luego, por ese ya indicado *estar-en-el-mundo* vinculante e intencional, que A. De la Riega halla (específicamente por la correlación simbolizada por la partícula “en”) la condición fundante de una aperturidad estrictamente *para* la comprensión del darse fenomenológico de un mundo significativo: “La exhibición fenomenológica del estar-en-el-mundo tiene el carácter de siempre (estar) ya ... “visto” de alguna manera en todo *Dasein*. Y esto es así *porque* él constituye una estructura fundamental del *Dasein*, en tanto que con su ser, el *Dasein* queda ya cada vez abierto para su comprensión del ser”[38]. A. De la Riega observa que el *en* intrínseco y propio del *estar-en-el-mundo*, no se funda en el *haber* trascendental, abierto y diferente (absolutamente) del pensar, sino a partir del puro aparecer de los fenómenos *para* la comprensión. Es entonces a través del concepto de *direccionalidad apriorística* que denunciará la herencia subjetivista moderna concerniente a un puro darse fenomenológico; en rigor, si M. Heidegger afirma la inexistencia de una relación inmediatamente gnoseológica (a decir verdad, científica) con el mundo, A. De la Riega, por su crítica a la mostración de *lo dado* (*Es gibt*) y al *Dasein* contemplativo, afirmará la inexistencia *a priori* de una pura comprensión ante-predicativa: es allí donde se circunscribe el *en-co-haber*, entendiendo pues que la no-direccionalidad de los fenómenos (dados) a la comprensión, radicaliza la facticidad originariamente violenta de la vida: “Heidegger exige como anterior a la violencia la *apertura* de un mundo que es un encierro. Un encierro en la significatividad. (...) Heidegger mantiene la desconexión entre conocer y entrar en juego (...) y somete el haber y su facticidad violenta a la serenidad del lenguaje y a su originariamente dócil significatividad”[39]. A través de la crítica heideggeriana a la pregunta tradicional de la filosofía acerca de la esencia (*Quid est hoc? Quod quid erat esse*) se advierten otros modos distintos de ser de los entes, a saber, útiles, *Zeuge* (co-a-la-mano) que se remiten -o relacionan- (§17, STR 85) a su constitución pragmática (a su ¿para qué?): “El primario “para-qué” es un por-mor-de [*Worumwillen*]. Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del *Dasein*, al que en su ser *le va* esencialmente este mismo ser” (§18, STR 91). Luego, la composición del útil, estudiada por la ciencia (referida al ¿qué es esto? del útil), se muestra como otra vía de acceso a los entes y remisión. En última instancia, el útil adquiere su significado en el marco de un contexto de entes utilizables, o plexo significativo, cuya remisión final está referida a un quién-en-el-mundo, a saber, el *Da-sein*.

Heidegger, supone la existencia del mundo como lo ahí-ya-dado fenoménicamente; los entes intramundanos se muestran en su ser “en la medida en que se «da» mundo” (§16, STG, 72). Nuestro mayor problema aquí es ante todo idiomático, pues, la expresión “se «da» mundo” traducida al castellano por José Gaos, ha de separarse radicalmente de la traducción que Jorge Eduardo Rivera hace del mismo pasaje: “El ente descubierto sólo puede mostrarse en su ser en la medida en que «hay» mundo” (§16, STR 80). La versión inglesa “*Being and Time*”[40], traducida por John Macquarrie & Edward Robinson nos ilustra el mismo problema[41], a saber, la interpretación de “lo dado” como “*there is*”; en rigor, “*The world itself is not an entity within-the-world; and yet it is so determinative for such entities that only so far as “there is” a world can they be encountered and show themselves, in their being, as entities which have been discovered*” (§16 BT 102). Pues, sabemos que Agustín acepta la traducción de Gaos, interpretando el “*es gibt*” de la versión original de “*Sein und Zeit*” situado en el mismo pasaje, como propiamente *lo dado*[42]. Es menester entonces que, en alusión a la crítica agustina a la *direccionalidad apriorística* del

darse fenomenológico, interpretemos el *Es gibt* alemán como *lo dado* antes que como *hay*, atinentes a que el propósito de Agustín es comprender el darse fenomenológico en contraposición al haber.

De la Riega citará para su crítica a la noción heideggeriana de mundo, los párrafos §15, §16, §18 y §32. De estos, describe el carácter jurídico (más no fáctico) del mundo en tanto dado, de los entes intramundanos -en tanto temáticos- y finalmente de la comprensión; esbozaremos las correspondientes críticas de inmediato.

Habíamos enfatizado el hecho según el cual la correlación intencional, simbolizada por la expresión: *Dasein-en-el-mundo*, implica por parte del ser-ahí interpretar la realidad separando y distinguiendo unos de otros los entes temáticos-intramundanos -que se muestran en su ser-, tras la presuposición de un mundo-ahí (a-temático) y ya dado. El ser-en-el-mundo funda o atiende posible la interpretación de los entes, a decir verdad, un conocimiento temático de ellos, más de manera sincrónica ha de corresponderse una pre-comprensión referida al mundo mismo (ser, o nada de todo ente) como horizonte a-temático, a saber, condición de posibilidad de la tematización interpretativa de los entes; en este sentido, el mundo es contemplado como el trasfondo gracias al cual la totalidad de los entes intramundanos (plexo significativo), se muestra. A. De la Riega critica, luego, la perspectiva que define la estructural significatividad o *pura totalidad* en conformidad con *puras partes*, posible gracias a un mundo que aparece a su vez como “requisito condicionante de la inteligibilidad-comprensión”[43]. La tematización del útil (texto), en consecuencia, es sólo posible ante la substracción que de él se hace, reduciéndolo a una trama significativa (contexto); en este sentido, trama significativa, y por eso también útil abstraído, ambos están a su vez reducidos al mundo-ser, a la nada de todo ente que se da-ahí[44]. Más, *reducir* es para Agustín nihilizar un sector del ente de tal que su sentido o fundamento advenga -le sea dado- por “otro” ente o no-ente, indicando la sub-misión y sometimiento (tal mecanismo es advertido a partir de la esquematización de la diferencia ontológica, por ejemplo). Heidegger aclara que el mundo “No es él mismo un ente intramundano” (§16 STR, 80), ni la suma de entes podrían conformarlo tampoco. La reducción muestra una *deuda ontológica* por la cual ha de entenderse que el sentido del ente está *dado* por un mundo ya-dado-ahí previamente. En consecuencia, el contexto significativo (la trama de útiles) somete, nihiliza y subsume a los entes intramundanos. Pero en última instancia esa totalidad de entes se muestra, se *da* gracias a un mundo (no-ente, ser) por el cual los útiles (y todo ente) adeudan su posibilidad de ser.

### 2.2.1. Crítica a la direccionalidad apriorística

El concepto de direccionalidad apriorística o metafísica, nos abisma ante la crítica crucial de Agustín, centrada en el corazón de la Fenomenología: la concepción heideggeriana de mundo ha de ser comprendida en el marco del círculo hermenéutico, por el que asistimos a la fenomenicidad de un mundo dado a la pre-comprensión como todo significativo; más, en última instancia, esta apertura, la familiaridad de la comprensión práctica heideggeriana, está dada a la interpretación articuladora del sentido antepredicativo, que es recortado, separado y distinguido *en cuanto que*:

En esta estructura mundanal-significativa conformada a su vez por entes (*prágmata*, temas, asuntos), el *Dasein* interpreta -temáticamente- útiles que se muestran en su ser gracias a la pre-comprensibilidad práctica que se había tenido del mundo; así, las partes adquieren su sentido (*deuda ontológica* mediante), *por mor de* un contexto significativo reducido al ser (mundo). Ante este pensamiento A. De la Riega describe la imposibilidad de experimentar entes como temáticamente aislados: “Es verdad que la lapicera conforma una estructura con el papel, la mano, el apoyarme (...); pero sólo por una abstracción (...) puedo suponer una “temática” lapicera aislada o, considerado más profundamente, algo aislado y “de suyo” desprovisto de sentido, para observar que el sentido le viene de una totalidad de

conformidad”[45]. En este sentido, A. De la Riega denuncia la sectorización que hace Heidegger del ser (todo-partes), la cual es considerada ilegítima, en defensa del haber como *factum* primario donde se funda la estructura: “No es que lo total sobrevenga sobre lo parcial para estructurarlo. Es que no hay puras partes y lo llamado parcial es ya estructural, es ya”[46].

El propósito último de Agustín es mostrar que la facticidad heideggeriana no es tal: la violencia originaria y fáctica diferencia (Vida) es reducida y ocultada, en primer lugar por el aparecer-darse de un contexto significativo; en un segundo momento, por la articulación interpretativa de ese sentido pre-comprendido-comprensible, pues la aperturidad del *Dasein* no lo abre paródicamente a la diferencia pavorosa de la facticidad, sino a un sereno entramado de significados y remisiones. Anular la direccionalidad metafísica, implicaría para este pensamiento destruir la significatividad y pasividad del pensar -que deja ser al ser-, y pasar así a la dimensión primaria (e inmediata) del en-co-haber, cuya fundacional característica supone eliminar la reducción y sub-misión de lo dado o aparecido a un *Dasein* que pasivamente lo contempla sin ser violentado; en efecto, para la fenomenología (en E. Husserl, F. Rosenzweig o M. Heidegger), la facticidad es primariamente significado, es mero espectáculo-ahí (ante los ojos).

Hemos visto brevemente ya tres aspectos distintivos de la crítica agustina a la fenomenología heideggeriana: a) *direccionalidad apriorística*, b) *deuda ontológica* por efecto de la reducción nihilizante de las partes (entes intramundanos), y c) significatividad del contexto.

Agustín considerará la impronta del racionalismo sobre la fenomenología, en cuanto ambas conciben la realidad como significatividad, más “Si el *factum* es primariamente significación, el ser es primariamente serenidad y nuestra relación con él es primariamente de contemplación. Si el *factum* es primariamente significatividad ya está excluida la violencia y paralizada la libertad”[47]. La aperturidad heideggeriana simbolizada por la expresión ser-en-el-mundo, la cual asume la *comprensión* y *elencotrarse* como los modos de ser más originarios del *Dasein*, lo clausuran sin embargo en la pura comprensión-interpretación y contexto significativo.

Es cierto que M Heidegger, junto a E. Husserl -por la intencionalidad- (aunque de manera más enfática), se opone a la clásica teórica filosófica cuyo esquema básico establece una abismal separación entre alma-cuerpo (antigüedad-medioevo) o sujeto-objeto (Modernidad); buscar pruebas contundentes, como quiere Kant, sobre la existencia de cosas *fuera* de la dimensión interna del sujeto, contra el escepticismo, es para Heidegger un “escándalo filosófico” (ST §43<sup>a</sup>, 225). Ser-en-el-mundo implica erradicar la dicotomía tradicional interioridad-exterioridad, así como la dependencia del mundo respecto del ser-ahí: el mundo es, en cada caso, un existenciaro del *Dasein*. Pues bien, dice A. De la Riega: “Esa realidad externa e independiente que buscaba Descartes, tenía además otro matiz implícito nunca determinado con absoluta precisión: el de ser diferente de quien la buscaba”[48]. Así, la inmediatez del mundo patente a través del ser-en, es mediatizada sin embargo por M. Heidegger a través del *aparecer-desaparecer* que no comprende al mundo, sin embargo, como distinto absolutamente del pensar; pues el *darse apriorístico* del mundo-ahí enmascara la diferencia, y dicho de otra forma, oculta la violencia originaria de la facticidad misma (Vida). Accedemos aquí a uno de los aspectos distintivos de nuestro diálogo: Heidegger funda el ser-en sobre el aparecer, el darse apriorístico del ser al pre-comprender; A. De la Riega, de suyo lo hace sobre el haber-violento. Es entonces que el aparecer funciona para De la Riega como figura homogeneizante que enclava al *Da-sein* en la interioridad de un sentido donado al pre-comprender. El *en-co-haber* agustino se corresponde con la anulación de la *direccionalidad metafísica* que subtrae al ser-ahí como puro comprender de un mundo-ya-dado, para insertarlo, sin medianía, en el haber *no-dado* y en consecuencia, violento

La argumentación agustina es radicalizada con su comprensión acerca del aparecer como mediación homogeneizante entre el *Dasein* y el mundo; en Husserl el acto reductor de lo dado como puro contenido objetivo es ejecutado por la consciencia que constituye significados[49]. Heidegger evita el dominio

husserliano de la consciencia, para dejar así que el ser aparezca -circunstancia que utilizando la nomenclatura castellana de Jean-Luc-Marion habríamos de llamar contra-intencionalidad de lo dado a un *adonado* (co-donado)-, pero en la medida en que piensa el aparecer en tanto dado a un *ahí*, lo dado necesariamente se constituye por un *otro* (consciencia, sujeto, *Dasein*) al que se le aparece. A. De la Riega esgrime entonces, en dirección a nuestro principal asunto, que la diferencia entre ser y pensar es sometida, por el aparecer, “a la unidad de la identidad”[50], a manos de un *Dasein* que contempla y articula sentidos.

La Fenomenología, prisionera del aparecer, de la ya denunciada *direccionalidad apriorística*, accede a una facticidad que es en sí misma palabra dirigida a un *ahí* que la comprende; la mediación del *aparecer* como enmascaramiento de la violencia no define para A. De la Riega más que la correspondencia explícita entre ser y pensar, a saber “Correspondencia pura en la que prevalece la identidad desde que el ser aparece, y no puede aparecer sino en su ahí: el pensar humano, el comprender *Daseiniano*”[51].

La separación entre A. De la Riega y M. Heidegger se da por el concepto que paródicamente los re-une, a saber, la pre-comprensión y la dinámica experiencia ontológica del *Dasein*: en Heidegger la pre-comprensión es familiaridad, habitualidad con un ser/haber-sentido que ha de aparecerse necesariamente. En cambio, la experimentación ontológica agustina supone la dimensión del en-co inmediata[52] a un haber no-direccionado apriorísticamente a un *Dasein* o comprensión alguna: allí, afirma De la Riega, por la ruptura del aparecer fenomenológico bien puede decirse que *hay* facticidad y radical diferencia entre ser y pensar.

Creemos haber especificado el corazón de la filosofía agustina, refiriendo la diferencia entre el heideggeriano ser-en-el-mundo fundado en el aparecer, y el ser-en-el-mundo agustino fundado en el haber, llamado a su vez por el autor en-co-haber.

### 3. **Diálogo con el pensamiento de M. Henry y Agustín T. de la Riega**

M. Henry y Agustín T. De la Riega presentan, cada uno, propuestas filosóficas absolutamente radicales. Ambos tienen a bien criticar la distinción fenomenológica entre lo que aparece y la manifestación misma; sin embargo, M. Henry escoge enfatizar el camino de la inmanencia de la subjetividad pática, mientras que Agustín T. de la Riega, extrema la apertura del ser-en-el-mundo anulando la direccionalidad fenoménica, y fundando la vida en-co-haber el mundo violento y diferente, anterior a la intencionalidad.

Hay sin embargo tres aspectos que nos interesan enumerar y ampliar progresivamente: a) pre-juridicidad de la vida, b) correspondencia entre vida pática y experiencia ontológica bb) crítica a la conciencia fenomenológica.

#### **a) Pre-juridicidad de la vida**

A. De la Riega critica el que la filosofía haya interpuesto, en su devenir, un grandioso aparato cognoscitivo-inteligible, por cuyo medio ha de accederse –de forma inexorable-, a la Vida (Absoluta): “Instalarse en la vida: en su acción, en su comunicación, en su conflicto, en su tensión, en su riesgo, exige correr el velo mítico del conocimiento. Exige destruir ese aparato que hemos construido: la mediación puramente gnoseológica”[53]. Pues, la *situacionalidad en-co-haber* del hombre, mediada gnoseológicamente, relega la vida que “ya dejó de ser vida vivida para ser conocida, dada,

contemplada"[54]. La inclusión de A. De la Riega del hombre en la vida, admite destituir toda dación fenoménica para comprender así, más allá de la filosofía fenomenológica, que el haber-vida es anterior y es fundamento de todo régimen normativo. En consecuencia, es claro que la vida sea para A. De la Riega dimensión primaria de la verdad irreductible: "La vida es abierta. El haber es abierto. A partir del en-co-haber se patentiza la fáctica abertura del haber"[55]. Es, por lo tanto en este aspecto, donde el pensamiento de A. De la Riega se separa indefectiblemente respecto del concepto inmanentista-subjetivista de M. Henry.

Ambos pensadores, no obstante, sostienen la Vida absoluta (haber) en un momento previo a la intencionalidad misma; A. De la Riega, criticará también la direccionalidad apriorística del fenómeno, y aún más la diferencia ontológica heideggeriana -como M. Henry (aunque por otras razones)-: arranca al *Dasein* –o conciencia fenomenológica-contemplativa- de un puro mundo significativo (trama de útiles), con el objeto de arrojarlo a la más violenta exterioridad del haber-vida, sin mostración ni distingo sujeto-objeto, sin direccionalidad y sin mediación cognoscitiva.

El punto de partida de ambos es radical y contundente: la Vida Absoluta, situada en un momento anterior al saber objetivo de las ciencias y al saber de la conciencia fenomenológica; en A. De la Riega encontramos expresiones como: "Si la vida es en sí misma óntica, la filosofía es óntica. Si la filosofía es ontológica, la vida lo es antes. *La verdad no incluye primariamente al hombre en tanto piensa sino en tanto vive*"[56].

El mundo-de-la-vida de M. Henry supone la inmanencia auto-afectiva de la Vida Absoluta, como condición de posibilidad de la fenomenalidad de la carne viviente; en este sentido, la verdad de la vida es previa al saber consciente, tanto como del científico -forma elaborada de aquél-. Con A. De la Riega resumimos el carácter pre-jurídico de la Vida absoluta: "El conocimiento debe ser considerado a partir del haber-vida y no la vida a partir del puro conocimiento"[57].

#### **b) Correspondencia entre vida pática y experiencia ontológica**

R. Descartes ha de constituirse punto de partida para la designación, en cada autor, del modo dinámico de ser-vivir del hombre. A. De la Riega esgrime su concepto de *vibración ontológica y experiencia*, criticando de R. Descartes que el espectro de acciones atribuidas al *cogito* se vincule sólo con el *cogitare* o el *tomar conciencia*, sin distinguir entre "el yo en posición de sujeto y un yo objetivado"[58]. Para el argentino, cualquier acción pre-jurídicamente revela la existencia misma, pues lo esencial de un yo es en cada caso ser un *quien*; A. De la Riega, entonces, va más allá de la intencionalidad, y en este sentido, se acerca de sobremana al pensamiento de M. Henry, pues la intencionalidad es posterior al haber mismo. Este aspecto resulta para nuestro diálogo de crucial importancia, con el objeto para rechazar el que A. De la Riega conserve en su pensamiento el distingo sujeto-objeto:

La existencia no es un "donde", no es un "lugar" externo. No es un "movimiento", no es un ámbito. La verdadera dimensión ontológica de la existencia es la del haber. Existir, fundamentalmente es haber. En todo caso (según se aplique la palabra) un modo de haber. Afirmo que existo porque a mí me hay, no porque me haya en determinado "lugar" ni en determinado "movimiento" (...) La existencia de quien existe no es un puro "en". Heidegger le responde a Descartes que toda duda del mundo exterior llega siempre demasiado tarde porque lo presupone. El *Dasein* es siempre ya "en" un mundo. Esta crítica es exacta pero no la más radical, porque tampoco la existencia de

quien existe debe concebirse a partir del puro “en” de su ser “en” el mundo. Es verdad que a quien existe lo hay “en”... correspondencia, pero es esta correspondencia la que debe ser pensada a partir del haber y no el haber a partir de la pura correspondencia[59].

La sujeción al haber de la intencionalidad (posterior a la vida), expresada por la partícula *en*, concuerda con la propuesta de A. De la Riega concerniente a afirmar la aperturidad de la primera persona, a través de lo que él llama *experiencia ontológica*: el *yo*, vibra (actúa) en cada caso de manera dinámica, pues las vibraciones son *heterogéneas*; con M. Henry: “Estas dinámicas, estas vibraciones tienen en común el ser vividas por el mismo yo”[60], en definitiva “Vibrar es un modo de haber. Es un modo de haberme”[61]. La dinámica vibratoria de la primera persona hace del hombre un ser propio cuyas acciones, en ningún caso, han de separarse u objetivarse respecto del mismo *yo*. En consecuencia, este haber-me experiencial de la primera persona, cuyas vibraciones son inseparables -contra la distancia fenomenológica-, podemos decir, auto-afectan ontológicamente al *yo*: es la vida misma que se experimenta en cada punto de su ser “que existe para ella, en ella y por ella”[62].

Con A. De la Riega, el haber-me vibrando es un vivir que experimenta ontológicamente el Haber-Vida. Así como M. Henry reconoce que la carne viviente se halla unida al proceso de auto-afectación de la Vida Absoluta, A. De la Riega da lugar a la posibilidad originante de la primera persona, así como al carácter originado de la vida, en tanto la originación ajena estimativamente siempre conmueve al *yo*; en definitiva, como originante, el ser propio se auto-afecta dinámicamente, más como originado “Vivir es vivir en real circunstancia. Ser *yo* es ser en circunstancia. Mi vibrar es vibrar en, con, hacia, desde. Mi haber es sólo posible a partir de un en-co-haber. No hay modo de ser mío que no incluya realidad circundante”[63].

A primera vista, el ser propio originado supone la Exterioridad del mundo; sin embargo, haber-me *en-co-haber* el mundo de manera originada, es ser afectado y conmovido, pues “La violencia se sufre en medio del ser en el que se está metido. La violencia se siente en el mundo de la acción, no en el mundo de la contemplación”[64]. Con M. Henry, toda forma de Exteriorización ha de suceder en cuanto afecta y se auto-afecta constituyendo en el proceso su Ipseidad radical. El que el Hijo sea en el Archi-Hijo, mienta la identidad, creación y generación por la que la vida se halla unida a la Vida Absoluta, y el que la carne viviente se auto-afecte constantemente, manifestándose de esta suerte a sí misma. A. De la Riega confía en que, quien vive se constituye inacabablemente a sí mismo[65] (Ipseidad), pero fundamentalmente afirma, -cual resulta radical para nuestro diálogo con M. Henry- que la vibración dinámica del ser, es “esa instancia en que el haber es lo mismo que el manifestarse. En que el haber es haber vida. Es haber vibración. Es haber manifestación”[66].

De esta manera, en cuanto la *experiencia ontológica* de A. De la Riega es primaria manifestación[67] dinámica en-co-haber de un ser propio afectado-conmovido, asistimos a nuestra relación con el concepto, propio de M. Henry, de *pathos*, en cuanto autoafección inmanente de la subjetividad trascendental.

Hemos de advertir, no obstante, el que la dinámica vibratoria del *yo*, previa a la conciencia-contemplativa y a la objetivación científica, no se experimente ya a sí misma (identidad entre lo que se muestra y la manifestación misma, en M. Henry), sino, en cada caso a un no-yo: bien el hombre es haber-me hombre, en cuanto se experimenta a sí, si objetivarse, más Agustín no se encierra como M. Henry en la pura subjetividad inmanente, sino que favorece la hetero-afección.

**bb) crítica a la conciencia fenomenológica.**

Es desde esta perspectiva que, tanto A. De la Riega como M. Henry, describen la vida “en la embriaguez y en el sufrimiento”[68], en su proceso de auto-afección y dinámica vibración, anterior a la conciencia contemplativa y al lenguaje unívoco-objetivador de la ciencia físico-matemática. En sus apuntes de cátedra, A. De la Riega confiesa: “Cuando defendía en Alemania, en ámbitos proclives a la fenomenología, mi tesis de que el conocimiento básico se constituye como vida en acto y como vibración, siempre me argumentaban diciéndome que eso suponía una parcialidad en la actitud de conocimiento”[69]; tal es que la vibración ontológica, como *vida en acto* (visión misma) es con M. Henry el saber de la vida.

Ya que la conciencia es, en sentido estricto, condición de posibilidad del ob-jeto, es decir, de su mostración fenoménica en tanto tal, la ciencia físico-matemática supone para sí, ante todo, la objetivación misma suscitada por esa conciencia intencional. A. De la Riega critica a E. Husserl y a M. Heidegger; del primero rechazará aquello que E. Husserl había recibido de F. Brentano, en rigor, la *conciencia-de*, sujeta a la estructura de correlación universal: “Desde el momento en que Husserl caracteriza la vivencia actual como un “tengo conciencia de algo”, cabe suponer que no concibe la manifestación de la vida personal sino a través de la mediación de la conciencia”[70]. Pero A. De la Riega no sólo compartirá con M. Henry el rechazo a la intencionalidad husserliana, sino también la crítica a la conciencia fenomenológica heideggeriana, cuya característica fundante hace del mundo “un puro espectáculo abierto a una mirada impersonal y vacía (...) un mundo de la conciencia”[71]. En rigor, la vida vivida a través de la conciencia es en cada caso relegada, mediatizada o, como dice también A. De la Riega, transformada en mero espectáculo ante-los-ojos: “El conocedor empieza por estar metido y por meterse. Y lo que conoce no es un espectáculo sino aquello que se entremete con él en un juego en el que ambos se juegan”[72]; por consiguiente, tanto para A. De la Riega como para M. Henry, el mundo-de-la-vida lo *hay* más allá de la conciencia contempladora heideggeriana, en tanto mediadora de la experiencia del hombre.

La distancia histórica entre M. Henry y A. De la Riega, así como la intención última de sus escritos -en Henry, una fenomenología cristiana, en Agustín, la liberación de los pueblos-, no impide el que ambos hayan descrito un concepto filosófico de vida muy similar; no obstante, M. Henry, siendo crítico de la fenomenología, la purifica desde una posición radicalmente fenomenológica. Agustín, por su parte -y a nuestro juicio-, la supera.

**Bibliografía**

COPATI. H, *Vida y cultura, Una reflexión inspirada en el pensamiento de Michel Henry, aplicada a la Argentina que se encamina hacia el Bicentenario*, IV Encuentro Nacional de Docentes Universitarios Católicos – ENDUC IV. "Universidad y Nación. Camino al bicentenario." *Realizando la verdad en el amor* (Ef. 4,15). 18, 19 y 20 de mayo de 2007. Santa Fe, Argentina

Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano. Barcelona. 1889-1910. Vol. XI/XXVIII

DE LA RIEGA. A, Apuntes de cátedra, (Buenos Aires, Universidad del Salvador sl.)

DE LA RIEGA. A, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, PAIDOS, 2º1979)

DE LA RIEGA. A, *Razón y Encarnación* (Buenos Aires, Ediciones Universidad del Salvador 1978)

DESCARTES. M, *Meditaciones metafísicas* (Madrid, 1997)

HEIDEGGER. M, *Being and Time*, London, Blackwell Publishing, 1962. (Trad. de MACQUARRIE. J & ROBINSON.E)

HEIDEGGER. M. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus Ediciones, 1959. (Trad. de Rafael Gutiérrez Girardot)

HEIDEGGER, M, *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Editorial NOVA, s/a. (Trad. de

HEIDEGGER. M, *Ser y Tiempo*, (Santiago de Chile, 1997)

HEIDEGGER. M, *Tiempo y Ser*, Madrid, Editorial Tecnos, 2000 (Trad. de Manuel Garrido)

ESTIÚ. E)

HENRY. M, *La barbarie*, (Madrid, Caparrós, 2006)

HENRY. M, *Philosophie et phénoménologie du corps*, (Paris, Presses Univesitaires de France, 1965)

HENRY. M, *Yo soy la verdad* (Madrid, Sígueme, 2001)

HUSSERL. E, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, FCE, México-Buenos Aires, 1962)

HUSSERL. E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (Buenos Aires, 2009)

KAMACHO. R, *Hospitalidad, muerte e indiferencia*, Revista de Filosofía Logos. Vol XXXII N° 95. 2004., pp. 27-45

WALTON. R, Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia. *Tópicos (Sta. Fe)*, ene./dic.

---

[1] *Intención*, Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano. Barcelona. 1889-1910. Vol. XI/XXVIII, p. 980

[2] Aquello que debe juzgarse no ha de ser el acto, sino la intención.

[3] La que, en la concepción de F. Brentano difiere respecto de la imagen real.

[4] Tal movimiento fundamenta también la teoría de B. Lonergan

[5] E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, FCE, México-Buenos Aires, 1962) p. 58

[6] R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas* (Madrid, 1997) p. 51

[7] E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (Buenos Aires, 2009) p. 66

[8] *Ibíd.*, p. 68

[9] E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (Buenos Aires, 2009) p. 93

[10] M. HENRY, *La barbarie*, (Madrid, 2006) p. 25

[11] *Ibíd.*, p. 24

[12] Cf. H. COPATI, *Vida y cultura, Una reflexión inspirada en el pensamiento de Michel Henry, aplicada a la Argentina que se encamina hacia el Bicentenario*, IV Encuentro Nacional de Docentes Universitarios Católicos – ENDUC IV. "Universidad y Nación. Camino al bicentenario." *Realizando la verdad en el amor* (Ef. 4,15). 18, 19 y 20 de mayo de 2007. Santa Fe, Argentina

[13] M. HENRY, *La barbarie*, (Madrid, 2006) p. 23

[14] *Ibíd.*, p. 9

[15] M. HENRY, *Yo soy la verdad* (Madrid, 2001) p. 35

[16] M. HENRY, *La barbarie*, (Madrid, 2006)

[17] *Ibíd.*, p. 20

[18] *Ibíd.*, p. 26

[19] *Ibíd.*, p. 28

[20] *Ibíd.*, p. 28

[21] *Ibíd.*, p. 31

[22] *Ibíd.*, p. 32

[23] M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, (Paris, 1965), p. 272.

[24] Diferente a la noción de cuerpo, propia del mundo heleno.

[25] R. WALTON, Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia. *Tópicos (Sta. Fe)*, ene./dic. 2008, no.16, p.169-187

[26] M. HENRY, *La barbarie*, (Madrid, 2006) p. 9

[27] Estudió en Frankfurt, Alemania. Su obra mayor es "Razón y Encarnación (Buenos Aires, 1978)", donde recapitula muchos de los conceptos dados en la obra que pondremos en diálogo aquí. Fue director del Departamento de Filosofía de la Universidad del Salvador, dictando a su vez clases en las Universidades de Resistencia y Lomas de Zamora.

[28] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979)

[29] Creemos de un valor magistral el analizar el vínculo entre el término "haber" de Agustín T. de la Riega y el "estar" de Rodolfo Kusch.

[30] El distinguir entre una pura experiencia *en* la facticidad y *de* la facticidad, será llave aorista de nuestra relación; lo vinculamos con la intención agustina concerniente a situar todo vivir y todo pensar estrictamente *en* el haber

[31] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979) p. 61

[32] R. KAMACHO, *Hospitalidad, muerte e indiferencia*, Revista de Filosofía Logos. Vol XXXII N° 95. 2004., pp 27-45

[33] La interpretación fenomenológica de la filosofía rosenzweigiana nos habilita, con Agustín, a una crítica a la concepción del ser en cuanto aparecer aconteciente para-el-pensar; de esta suerte, "lo dado", el ser (articulación tripartita Dios-mundo y hombre), es dirigido exclusivamente al pensar del hombre constatado como co-fundamento de todo aparecer-se. El haber agustino intenta justamente, suprimiendo el "*Es gibt*" alemán-fenomenológico, des-centralizar el paso necesario del ser por el hombre.

[34] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979) p. 44

[35] La raíz de tal problema la hallamos en la concepción tripartita de F. Brentano, pues aquello oculto tras el signo referencial, habían de ser las *cosas de la física*, constituyéndose el objeto intencional en puro fenómeno direccionado a una conciencia intencional.

[36] A. DE LA RIEGA, *Razón y Encarnación* (Buenos Aires, 1978), p. 182

[37] Designaremos, en lo que sigue, con la sigla STR la edición castellana de *Ser y Tiempo* traducida por Jorge Eduardo Rivera; en tanto emplearemos la sigla STG para la interpretación propia de José Gaos. Para cada caso, utilizamos las siguientes versiones; STR: "M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Santiago de Chile, 1997)" y STG: "M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos (Buenos Aires- México, 1963)".

[38] M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, (Santiago de Chile, 1997), §12, p. 67

[39] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 1979) p. 192

[40] M. HEIDEGGER, *Being and Time*, (London, 1962).

[41] En la versión francesa "M. HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau (ed. Electrónica. Disponible en línea: [www.rialland.org](http://www.rialland.org), 2005)": "*Le monde n'est pas lui-même un étant intramondain, et pourtant il détermine cet étant à tel point qu'il ne peut faire encontre et, en tant qu'étant découvert, se montrer en son être que pour autant qu'il « y a » monde*".

[42] Podríamos decir que la dificultad adviene por la traducción del término “*Es gibt*” como “hay” -por efecto del verbo impersonal “*Es*”, el cual co-implica en su forma al verbo irregular “*geben*”, es decir “Dar”; aún cuando la traducción interprete el “*Es gibt*” como “hay”, éste será inevitablemente derivado de un “dar” infinitivo, por el cual José Gaos y De la Riega confirman la dimensión primera de “lo dado”.

[43] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 1979) p. 180

[44] Cf. A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 1979) p. 181

[45] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 1979) p.180

[46]Ibíd. p.181

[47] Ibíd., p. 188

[48] Ibíd., p. 216

[49]Cf. A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 1979) p. 200

[50] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa*, (Buenos Aires, 1979) p.198

[51] Ibíd., p. 221

[52] La inmediatez de la experimentación ontológica del haber es errónea; hemos utilizado el término “inmediato a fin de mostrar la diferencia respecto del ser-en-el-mundo heideggeriano. En el olvidado libro “*Identidad y Universalidad*, (Buenos Aires, 1987) p. 56”, Agustín dice: “Respecto del haber no cabe decir, determinados por preguntas racionalistas o reflexivas, si lo conocemos mediata o inmediatamente, sino que debemos reconocer que *estamos en lo que hay*”.

[53] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979) p. 59

[54] Ibíd., p. 59.

[55] Ibíd., p. 63

[56] Ibíd., p. 173

[57] Ibíd., p. 60

[58] Ibíd., p. 67

[59] Ibíd., p. 70-71

[60] Ibíd., p. 72

[61] Ibíd., p. 72

[62] Ibíd., p. 75

[63] *Ibíd.*, p. 76

[64] *Ibíd.*, p. 244

[65] Cf. A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979) p. 77

[66] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979) p. 77

[67] A. De la Riega desarrollara en la misma línea la relación haber-manifestación, en las páginas 106-107 de *Conocimiento, violencia y culpa*.

[68] M. HENRY, *La barbarie*, (Madrid, 2006) p. 933

[69] A. DE LA RIEGA, *Apuntes de cátedra*, (Buenos Aires, sl.) p. 23

[70] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979) p. 96

[71] M. HENRY, *La barbarie*, (Madrid, 2006) p. 932

[72] A. DE LA RIEGA, *Conocimiento, violencia y culpa* (Buenos Aires, 1979) p. 103