

Dos filosofías de la inmanencia

La relevancia de Meister Eckhart en la fenomenología de Michel Henry



Micaela Szeftel

Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

ORCID: 0000-0001-8852-8747

Recibido: 28 de octubre de 2023, aceptado: 15 de febrero de 2024

Resumen

El pensamiento de Meister Eckhart tiene un lugar destacado en la filosofía de Michel Henry, uno de los fenomenólogos franceses más relevantes. Este ha llevado adelante una profunda radicalización de la fenomenología, reconduciendo toda aparición a un aparecer puro, inmanente e independiente de la trascendencia, es decir, del horizonte del mundo. La hipótesis de este artículo es que la teología mística eckhartiana le ofrece a Henry los elementos conceptuales claves para concebir y describir ese aparecer puro. Para demostrarlo, el artículo se organizará de la siguiente manera. En la primera sección, se ofrecerá una introducción a las tesis más importantes de la filosofía henriana. En la segunda sección, se destacarán los conceptos propios de la obra alemana de Meister Eckhart que son retomados por Henry en *La esencia de la manifestación*, su obra más importante, y se examinará cuál es la particular interpretación que hizo de ellos. En el tercer apartado, finalmente, se introducirán las notas características de la fenomenología de la vida y se esclarecerá la vinculación que existe entre la teoría eckhartiana del engendramiento y la teoría henriana del nacimiento trascendental. Luego de ello, esperamos que pueda observarse de qué manera el pensamiento eckhartiano ejerce su influencia a lo largo de toda la obra henriana: desde el momento más puramente fenomenológico, en el que Henry intenta darle a la subjetividad un fundamento fenomenológico estrictamente inmanente, hasta sus últimos textos, en los que el fundamento último es la Vida absoluta, i.e. Dios.

PALABRAS CLAVE: MICHEL HENRY, MEISTER ECKHART, FENOMENOLOGÍA, INMANENCIA, NACIMIENTO

Two Philosophies of Immanence. The Relevance of Meister Eckhart in the Phenomenology of Michel Henry

Abstract

The thought of Meister Eckhart has a prominent place in the philosophy of Michel Henry, who is one of the most relevant French phenomenologists. Henry has carried out a profound radicalization of phenomenology, referring all appearance to a pure and immanent appearing, i.e. to an appearing independent of transcendence, of the horizon of the world. The hypothesis of this paper is that Eckhartian mystical theology offers Henry the key conceptual elements to conceive and describe this pure appearing. To demonstrate this, the article will be organized as follows. In the first section, I introduce the most important theses of Henry's philosophy. In the second section, I highlight the main concepts of Meister Eckhart's German work that are adopted by Henry in *The Essence of Manifestation*, his most important work, and examine which is the particular interpretation he made of them. Finally, in the third section, I describe the main characteristics of the phenomenology of life and clarify the link between the Eckhartian theory of generation and the Henryian theory of transcendental birth. After this, it will be possible to observe how Eckhartian thought influences Henry's entire work: from the most purely phenomenological moment, in which Henry tries to find the immanent phenomenological structure of the ego, until his latest works, in which the foundation lies in absolute Life, i.e. God.

KEYWORDS: MICHEL HENRY, MEISTER ECKHART, PHENOMENOLOGY, IMMANENCE, BIRTH

Introducción

Michel Henry llevó adelante una amplia crítica al monismo ontológico que habría caracterizado toda la fenomenología desde su fundación. Esta postura habría reducido toda manifestación al aparecer de la trascendencia, es decir, una manifestación que solo se da a distancia de su condición de manifestación. El filósofo distingue, entonces, dos modos del aparecer. Uno fue el privilegiado por la fenomenología clásica: atañe al mundo y supone una disociación entre lo que se manifiesta y su condición de manifestación. El otro, el fundamental, atañe a la vida subjetiva (o Absoluta, según la última filosofía henriana) y toma la forma de una donación immanente y auto-afectiva, en la cual la condición de la manifestación y lo que se muestra como tal coinciden. Los errores de la filosofía señalados por Henry se explican por un intercambio ilegítimo entre ambos modos; particularmente, en la interpretación de la subjetividad según la lógica devastadora de la trascendencia que hace de ella finalmente una aparición anónima, vaciada y abstracta, producto de la puesta a distancia con respecto de sí. Henry enfatiza en múltiples ocasiones que su interés se centra en la inmanencia. Su obra de 1963, *La esencia de la manifestación* (en adelante, *La esencia*), es una voluminosa muestra de ese interés y de la profundidad de su análisis, así como de las diferentes fuentes que toma para dialogar y para avanzar en los distintos momentos que componen esa búsqueda de la "esencia de la manifestación".

Una de las teorías filosóficas clave en esa búsqueda es la de Meister Eckhart. El lugar del maestro de Colonia en la obra henriana es relevante por tres motivos. En primer lugar, porque es uno de los pocos filósofos que Henry valora de manera absolutamente positiva. En contraposición, la mayoría de los filósofos a los que refiere, por ejemplo Descartes, Heidegger, Husserl y Kierkegaard, ocupa un lugar ambiguo y cambiante en su obra. Prueba de su notable admiración por Eckhart es el modo en el que Henry inaugura el tratamiento del autor en *La esencia*: la comprensión de la estructura interna de la inmanencia, afirma, "no se la encuentra casi nunca en la historia, más que, sin embargo, en un pensador excepcional, al que antaño se llamó, con todo motivo,

maestro: Eckhart” (2015: 303). En segundo lugar, un análisis de aquella influencia contribuye a esclarecer la valoración y la significación del pensamiento eckhartiano para la indagación fenomenológica en general, pues Michel Henry no es el único fenomenólogo en recuperar a Eckhart. Jean Greisch identifica la afinidad entre Eckhart y la fenomenología, y subraya que tanto para el dominico como para el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, “la experiencia verdadera es interior, y las palabras y los conceptos solo tienen validez en la medida en que remiten a ella” (2024: 181). Igualmente, Greisch considera que el llamado al desprendimiento de lo mundano y la experiencia contemplativa de la interioridad son análogos a la reducción husserliana y el centramiento en la experiencia tal como ella es dada. Dorion Cairns comenta una conversación que tuvo con Husserl en junio de 1932, aunque ella no solo muestra tal afinidad, sino también posibles divergencias: “Husserl habló del misticismo. Toda evidencia genuina tiene su derecho. La cuestión siempre es la cuestión del rango de toda evidencia dada. Esto aplica también a las evidencias particulares que tiene el misticismo. Husserl dijo que podría adoptar, sin cambiarlas en absoluto, páginas enteras de Meister Eckhart. Él duda, sin embargo, de la suficiencia práctica del misticismo” (Cairns, 1976: 91).¹ Heidegger también dedicó varias páginas a Eckhart, en las cuales rescata su potencialidad para poner en cuestión la racionalidad y la objetividad (Heidegger, 1995: 315-318). El tercer motivo que demuestra la relevancia del pensamiento de Eckhart en Henry hace a la hipótesis central de este trabajo, a saber: que es el desarrollo y la exégesis de los elementos fundamentales del pensamiento eckhartiano lo que le permite a Henry entrever una estructura y un sentido de la inmanencia fructíferos para elaborar su concepción de la subjetividad. Asimismo, consideramos que la estructura del aparecer elucidada en *La esencia*, siguiendo las tesis eckhartianas, fija la agenda filosófica que Henry sigue en sus últimas obras. Puntualmente en *Yo soy la verdad*, obra de 1996 que pertenece a la “trilogía cristiana” –que incluye también *Encarnación y Palabras de Cristo*–, Henry despliega su teoría del “nacimiento trascendental” que da cuenta de la relación Vida-vivientes, y para ello sigue lo afirmado por Eckhart acerca del engendramiento (Reaidy, 2015).

La hipótesis central de este artículo es que la teología mística eckhartiana le ofrece a Henry los elementos conceptuales clave para concebir y describir la fuente última de revelación. Se trata, para el filósofo, de una revelación que se manifiesta a sí misma y deja también manifestar a toda aparición sin una alienación, sin mediación ni distancia. Tal influencia es válida para toda la obra henriana: desde el momento más puramente fenomenológico, en el que Henry intentó fundar la subjetividad en una estructura fenomenológica estrictamente inmanente, hasta sus últimos textos, en los que el fundamento último es la Vida absoluta, i.e. Dios, que se autorrevela a sí misma, engendrando así a los vivientes, estructuralmente idénticos a ella. Para demostrarlo, el presente artículo estará organizado de la siguiente manera. El primer apartado, de breve extensión, oficia de introducción a la filosofía henriana, considerando sobre todo que quizás el lector de esta revista no sea un especialista en ella. La segunda sección buscará detallar los conceptos propios de la obra alemana de Meister Eckhart que son retomados en *La esencia*, y examinar cuál es la particular interpretación que hizo Henry de ellos. En la tercera sección se introducirán las notas características de la fenomenología de la vida y de los misterios que ella entraña para Henry, seguido de un trabajo de vinculación y cotejo entre la teoría eckhartiana del engendramiento y la teoría henriana del nacimiento trascendental. Se mostrará de esta manera que la estructura de la inmanencia estudiada tempranamente por Henry es ahora la propia de la Vida absoluta, aquella instancia originaria y trascendental que es fundamento fenomenológico de los vivientes.

¹ Tanto aquí, como en todos los casos en los que no se haga referencia a una fuente en español, la traducción es propia.

1. Conceptos fundamentales de la fenomenología henriana

Según el mismo Henry lo apunta en sus notas preparatorias a *La esencia*, la tarea fundamental de su fenomenología es elucidar el sentido de la subjetividad o, como lo formula en la versión definitiva de la obra, el sentido del ser del *ego* (Henry, 2012: 123). Este objetivo convive con el llamativo rechazo a la preeminencia metodológica y fenomenológica del *cogito*, sujeto, espíritu o razón (Henry, 2015: 45). Una declaración, que proviene de los mismos manuscritos preparatorios, ofrece algún indicio para esclarecer esto: “la tarea de la filosofía de la subjetividad es exorcizar para siempre el subjetivismo” (Henry, 2012: 98). Esto es, si la filosofía henriana pretende ser una filosofía de la subjetividad, entonces tendrá que poder echar por tierra las bases del pensamiento subjetivista, es decir, las teorías que injustificadamente toman al sujeto como el punto de partida y centro de la reflexión ontológica y gnoseológica. El objetivo es saber, entonces, “si el primado de la analítica de la realidad humana es de orden metodológico o si debemos reconocerle una significación ontológica última” (Henry, 2015: 52). Henry no buscaría estudiar las estructuras trascendentales de la subjetividad, esto es, las condiciones de posibilidad de su manifestación, sino demostrar que lo trascendental como tal es intrínsecamente subjetivo (Jean, 2012: 22). En este sentido, Henry señala que:

hay que entender además de una manera correcta la prelación de la problemática que apunta fenomenológicamente al ser del *ego*. Esta prelación no significa en absoluto que cierto ente (por ejemplo, el que dice “yo”) deba ser preguntado en primer lugar respecto a su ser, al menos si ha de poderse despejar el sentido del ser en general. *Lo que está en cuestión, muy al contrario, y de una manera explícita, es la solidaridad del sentido del ser de la realidad humana con el ser en general.* (Henry, 2015: 52)²

Por lo tanto, la investigación deberá, antes que nada, elucidar la estructura ontológica de la manifestación en general, independientemente de cualquier posición particular u óptica. Henry indica que el fundamento último de fenomenalidad, es decir, aquella fuente a la cual debe referirse todo tipo de aparición, debe también manifestarse y que, por no tener ninguna condición tras sí, debe hacerlo de manera absolutamente autónoma. Esta definición, todavía negativa, implica además un aspecto positivo: la esencia de la manifestación comprende en sí su propio devenir como fenómeno. En otras palabras, “la significación positiva de esta autonomía se expresa en la imposibilidad de separar la esencia comprendida en su pureza y, por otra parte, el devenir fenomenal en el que se realiza” (Henry, 2015: 139). De este modo, el concepto de “inmanencia” ingresa en la problemática que atañe a la manifestación del fundamento para dar nombre al modo en que la esencia se da a sí misma, es decir, sin ninguna mediación, y deviene fenómeno. En la medida en que recibir un contenido significa ser afectado por él, decir que la esencia se da a sí misma sin ninguna distancia equivale a decir que ella se auto-afecta. Así, la auto-afección determina el modo en que la esencia de la manifestación se manifiesta. Pero sobre esto, Henry dice: “Este fenómeno, o más bien esta manera de ser un fenómeno que no brilla en la luz universal; esta ‘manera’ que es un ser concreto, es lo que se designará como ‘ego’” (Henry, 2015: 56). Esto significa que el fundamento del aparecer es el ego en sí mismo, pero no como resultado de una mera postulación, sino en virtud de la forma del fundamento exigida por el análisis: el ser adopta la forma del ego puesto que su auto-afección implica una experiencia interna. En este punto consideramos acertada la indicación que realiza Grégori Jean, según el cual lo que se trata de descubrir no es el ego, sino aquello que hace del ego un ego, lo cual precisamente no es un ego, ni un atributo del ego, ni incluso un modo de ser del ego (Jean, 2012: 17). Pero entonces,

² Henry utiliza a menudo la cursiva para subrayar una expresión o una idea. A no ser que se indique lo contrario, la cursiva proviene directamente del original.

¿cuál y cómo es aquella verdad originaria que, sin reducirse al ego, lo funda, aunque sin distinción? Como ya adelantamos, creemos que tal interrogante lleva a Henry a acudir al pensamiento de Meister Eckhart, obteniendo de este y de su comprensión de la divinidad, un entendimiento claro de la inmanencia, su estructura y su potencia creadora.

2. El lugar de Meister Eckhart en *La esencia de la manifestación: la interpretación fenomenológica de la identidad ontológica entre el alma y Dios*

a. Los conceptos eckhartianos en *La esencia: alma, Dios y Deidad*

El propósito de este apartado es presentar y explicar aquellos conceptos y argumentos provenientes del pensamiento eckhartiano que son retomadas por Henry en los tres párrafos de *La esencia* (§§ 39, 40 y 49) que este le dedicó al renano. Estos le siguen a una crítica a Fichte en el § 38, porque este no habría logrado concebir la estructura interior del absoluto como originariamente reveladora de sí y, por tanto, no le pudo “dar un contenido efectivo a las intuiciones fundamentales de su pensamiento religioso” (Henry, 2015: 380). Así parece que lo que está en cuestión es la donación fenomenológica inmanente de la revelación divina, pero en realidad, para Henry, la meta es poder definir el fundamento absoluto de la subjetividad, sin hacer de tal fundamento algo separado de ella. Es decir, el fin es precisar la estructura inmanente de la revelación y el modo en que la inmanencia se realiza como subjetividad.

Digno de mención es que Henry refiere únicamente a la obra alemana de Eckhart.³ Esta obra se compone de cuatro tratados (la autenticidad de *El libro de la consolación divina*, *El hombre noble* e *Instrucciones espirituales* fue ampliamente verificada, no así la del tratado *Del desprendimiento*, del cual se sospecha que es apócrifo) y varias decenas de sermones –escritos por los discípulos que oyeron al maestro pronunciarlos– cuyo número generalmente varía de edición en edición, en función de los criterios de legitimidad que emplea cada editor (Gottschall, 2013). Lo cierto es que Henry no recoge la obra latina, de carácter más técnico y principalmente destinada a la enseñanza universitaria de teología, sino solo la alemana, cuyo mensaje, de carácter propiamente espiritual, deja entrever una preocupación de tipo eminentemente místico. Por eso, el tópico que abre los párrafos mencionados de *La esencia* y luego permanece como el central es el de la *unio mystica* o la unión del alma con Dios. En consecuencia, no puede extrañar que Henry inaugure el §39 afirmando que la preocupación de Eckhart no es la elucidación de la estructura interna de Dios, sino la “edificación de las almas” (2015: 303). Pero enseguida añade:

relacionarse con Dios, hacerse manifiesto lo absoluto, no es posible más que por la obra de la manifestación, por obra de lo absoluto mismo. Por eso, [...] *la relación con lo absoluto depende de la naturaleza de éste y de su estructura interna, o, más bien, es idéntica a ella.* (Henry, 2015: 303)

Es decir, la posibilidad de la unión del alma con Dios está implicada por la forma en la que Dios se realiza y se revela en su operación. Como hilo conductor para ello, Henry recoge los conceptos eckhartianos de unidad (*Einheit*) y unión (*Vereinigung*). Mientras que la unidad indica una conexión ontológica, la unión es el sitio donde tal

³ Al menos podemos afirmar que en todos los escritos de Henry no hay ninguna referencia a los textos latinos, y el único texto que cita en sus libros es una edición de 1942 de *Traité et sermons* publicada por la editorial francesa Aubier. Se trata de una traducción del alemán al francés de los tratados y sermones alemanes. Si bien una exégesis completa de la doctrina eckhartiana no puede considerar la obra alemana independientemente de la latina, es menester aclarar que Henry, ajeno a un interés erudito, sí lo hace y, dado que el objetivo aquí es abordar la recepción que él hace, los análisis también se limitarán a ella.

unidad puede realizarse. Por eso, la unión se ubica, al menos en principio, en un nivel existencial, cuyo medio es el despojamiento o desprendimiento (*Abgeschiedenheit*). El despojamiento se alcanza mediante la pobreza (*Armut*) y la humildad (*Demut*), es decir, mediante el acto de renuncia o liberación con respecto al mundo, de sí mismo, de todo lo múltiple. La pobreza desnuda es el vaciamiento absoluto que revierte la procesión de lo Uno a la naturaleza múltiple tan característica del neoplatonismo del cual Eckhart sin duda recibe una influencia significativa, principalmente por medio de la lectura del *Liber de causis*.

De este modo, la pobreza y la humildad del alma, como llamamientos de tipo moral, permiten el retorno a Dios, la “penetración” (*Durchbruch*) de Dios, o como también aparece en la bibliografía, la “divinización” o “deificación” del hombre (De Libera, 1999: 36-41, 140-147). Pero la pobreza y la humildad no son estados meramente contingentes, sino que poseen un significado ontológico y no modifican, a decir verdad, la existencia humana, sino que más bien le descubren a ella su propia esencia, la cual supone la unidad ontológica con Dios.

El habitual aspecto paradójico o enigmático de la escritura de Eckhart se hace también presente en la caracterización del despojamiento, pues este incluye también la renuncia a Dios como objeto del pensamiento. En el sermón 37, Eckhart escribe: “Si alguien ve algo o entra en la esfera de su conocimiento, eso no es Dios, precisamente porque no es ni ‘esto’ ni ‘aquello’. El que dice que ve a Dios aquí o allá, a él no le creas” (*Sermón 37*: 331). Entonces, el llamado de Henry a un “ateísmo metodológico” (Laoureux, 2005: 183-187), debe ser entendido como una adopción de la “teología negativa” eckhartiana, es decir, como el rechazo a Dios en tanto nombre y, por lo tanto, como algo exterior a la vida (Henry, 2015: 390). Esta perspectiva nos exige determinar con mayor precisión las peculiaridades del Dios eckhartiano y a distinguirlo de otro concepto capital, el de Deidad (*Gottheit*). Una ejemplar distinción entre Dios y Deidad aparece en el sermón alemán 26:

Nuevamente diré lo que todavía no he dicho: entre Dios y la Deidad la diferencia es tan grande como entre el cielo y la tierra. Digo más aún: entre el hombre interior y el hombre exterior la diferencia es tan grande como entre el cielo y la tierra. [...] Así hablan todas las criaturas de “Dios”. ¿Y por qué no hablan ellas de la Deidad? Todo lo que hay en la Deidad, eso es Uno, y *de eso* no se puede hablar. Dios opera, la Deidad no opera, no tiene nada que operar, no hay operación en ella; nunca buscó con la mirada ninguna operación. Dios y Deidad se diferencian según operar y no operar. (*Sermón 26*: 272-273)

Este pasaje nos ofrece una oposición más que relevante para nuestra comprensión de la terminología y la ontología eckhartianas. Si Dios opera es porque es pura Intelección. En el eterno e inagotable pensar, Dios se despliega en sus procesiones inmanentes, las cuales, si bien suponen una cierta manifestación, no dañan en lo más mínimo la inmovilidad de Dios. Se trata del Dios de la Trinidad, el Dios con el que nos relacionamos y el Dios que nombramos. Por el contrario, la Deidad es la pura y simple esencia divina, es el Uno inefable del neoplatonismo plotiniano y, por lo tanto, solo puede ser “tema” de la teología negativa. Ella carece de dualidad y de relación y se encuentra en una claridad originaria a la que nadie accede. Ella es, como muchas veces lo expresa Eckhart, el Fondo del alma, el Fondo de Dios, el Fondo de todas las cosas. Es necesario aclarar que Dios y Deidad no se oponen como dos momentos sucesivos o como dos niveles ontológicos separados, sino que deben ser entendidos, como lo hace Faggin, como “momentos vitales de un ritmo absoluto” (1953: 135). La distinción, por lo tanto, no se halla propiamente en Dios, sino en nuestro modo de alusión y acceso a Él.

En paralelo a la distinción entre Dios y Deidad, se introdujo en la cita anterior la diferencia entre el “hombre interior” y el “hombre exterior”, la cual no implica la desintegración de la unidad del hombre, sino la explicitación de sus múltiples dimensiones.

El hombre exterior se identifica con la creatura separada del proceso inmanente de Dios. Sobre esto afirma Eckhart: “donde el alma solo tiene su ser natural, creado (*geschaffenes Sein*); allí no hay ninguna verdad” (*Sermón 29*: 294). Por el contrario, el hombre interior, es decir, el alma interior y no creada, es la realización sin distinción de la obra de Dios y no es nada más que ese obrar. De este modo, el alma no constituye nada extrínseco a Dios, sino que es en el interior mismo de Él.

Ahora bien, a pesar de que la Deidad o esencia divina en cuanto tal no opera, la potencia generadora está ya en ella. Prueba de ello es que en el engendramiento del Hijo por el Padre, Aquél recibe la misma esencia divina que el Padre, pero no es engendrado simplemente como otro Padre. Simultáneamente, el alma también recibe, en cierta medida, la esencia divina. Por esa razón, el alma está unida con Dios no solo por medio del obrar, como con su causa actual, sino también con el ser de Dios, es decir con la Deidad, como su causa potencial. En este contexto debe ser interpretada la diferencia –muchas veces aludida en los sermones alemanes– entre “obrar” (*Wirken*) y “ser” (*Sein*). Eckhart emplea múltiples veces la distinción entre ser y obrar, afirmando en algunas ocasiones que el alma y Dios se unen según el obrar y, en otras, según el ser. Por ejemplo, en el séptimo sermón alemán, el maestro asegura: “Pero el obrar y el devenir son uno. Cuando el carpintero no obra, tampoco llega a ser la casa. Donde el hacha descansa, descansa también el devenir. Dios y yo somos uno en tal obrar, Él obra y yo llego a ser” (*Sermón 7*: 187).⁴ Pero al mismo tiempo, Eckhart se refiere a “la gran unión (*Einigung*) que nosotros hemos de tener con Dios en *Ser*, pero no en el obrar” (*Sermón 8*: 188). Esa relación del alma con el Ser de Dios debe ser interpretada como la relación que el alma tiene con la Deidad en tanto ella es el Ser, el Fondo de Dios, y también el Fondo del alma. Para apoyar esta observación, podemos referirnos al sermón alemán 28, donde Eckhart dice que “hay en el alma algo, que está sobre el ser creado del alma y que descansa en lo que no es creado, en lo que no es nada” (*Sermón 28*: 302). Ese “algo” está en el hombre interior, pero es mi hombre más interior (*mein innerster Mensch*), el “que no sabe (*schmeckt*) al don de Dios, sino a lo eterno” (*Sermón 26*: 272). Con frecuencia, Eckhart concibe la interioridad más interior del hombre como una “pequeña chispa” (*ein Fünklein*) que está en el fondo del alma y es una con lo Divino. En el sermón 20 puede leerse: “hay una fuerza en el alma que separa lo más burdo (*das Gröbste*) y se une con Dios: esta es la pequeña chispa del alma. Mi alma se une más con Dios que la comida con mi cuerpo” (*Sermón 20*: 243).

En esta tercera dimensión del hombre, su “interioridad más interior”, es donde se abre la posibilidad de la unión mística con Dios; es en ese aspecto que se puede decir que el alma se hace una con la inmovilidad de la Deidad. Entonces tiene sentido la afirmación de Eckhart según la cual “si el hombre ha de tener una pobreza verdadera, entonces debe ser tan libre de su voluntad creada, como era cuando todavía no era” (*Sermón 32*: 304), es decir, cuando “todavía” ningún obrar divino había tenido lugar, es decir, en la Deidad. Esta pobreza, junto a la humildad y el abandono componen, como dijimos, el proceso de desprendimiento del mundo y de sí mismo. Como recientemente lo ha expresado Anthony Scordino, esa chispa es “más afín a Dios que a nuestras propias facultades humanas” (2022: 113).

b. La interpretación de Henry

Retornamos ahora a la lectura que hace Henry del pensamiento eckhartiano, específicamente, a la interpretación de los elementos recién desarrollados que ofrece en un lugar clave de *La esencia*, donde afirma que:

⁴ Con todo debe aquí distinguirse entre el obrar de Dios consigo mismo y el obrar de Dios que implica una creación y un devenir de algo distinto de sí. La criatura en cuanto *esse virtuale* es una con Dios, con el cual comparte también su Fondo, la Deidad, y está en relación con su causa originaria o, lo que es lo mismo, el Verbo de Dios. Por otra parte, la criatura considerada según su razón virtual se diferencia de la criatura considerada según su razón formal, o sea, la criatura captada en sí misma, como externa, distinta y separada de Dios.

Puesto que es el propio fondo de Dios, la Deidad que constituye la esencia de este desierto, el contenido de esta soledad, ella y las determinaciones en las cuales ella se realiza y que le son idénticas, humildad y pobreza, pureza y virginidad, tienen pues precisamente un contenido, a saber, la Deidad ella misma, son como tales, la experiencia de Dios, es decir su propia realidad. (Henry, 2015: 315)

En esta cita se ve en funcionamiento la radicalidad de una de las premisas de la reflexión henriana, a saber, que toda ontología tiene tras sí un fundamento fenomenológico autónomo, i.e. auto-afectivo. A través de la lente “fenomenologizante” de Henry, la estructura de la Deidad que presenta Eckhart parece adaptarse a ese lema. En efecto, en un texto clave para la comprensión de la recepción de Eckhart en el pensamiento henriano, Natalie Depraz señala que todos los elementos mencionados en el pasaje y que caracterizan la Deidad, inspiran y definen la “pasividad ontológica originaria” henriana, cuya nota fundamental es la no-libertad, entendida como la imposibilidad de la esencia de separarse de sí (Henry, 2015: 289; Depraz 2001). Además, como se lee en el pasaje, el devenir realidad del fundamento simple y absoluto que es la Deidad coincide con la experiencia que Dios, en su operar, hace de sí mismo. Este operar debe ser entendido, a la luz del vocabulario henriano, como la auto-afección o auto-revelación de Dios a sí mismo.

Henry pone en juego otro elemento más cuando afirma que “la identificación de la esencia del alma con la operación de Dios significa pues su identificación con la esencia eterna del absoluto” (2015: 304). Por tanto, si la esencia del alma, es decir, lo más interior de ella, es la esencia del absoluto, es porque ella es la esencia de la Deidad. Pero de la “divinización” del hombre, tal como queda establecida en Eckhart, Henry extrae algunas consecuencias un tanto extremas: “esta identidad de esencia no la expresa Eckhart sólo en la afirmación de la independencia del alma respecto de Dios, sino, de manera más extrema, en la dependencia de Dios respecto del alma” (2015: 304). Para comprobar esto, Henry destaca la afirmación eckhartiana según la cual “la naturaleza de Dios, su ser y su Deidad dependen de que Él debe operar en el alma” (*Sermón 26: 271*). Sin embargo, Henry parece ignorar que el núcleo de esa operación divina no es el alma en sí misma, sino el Verbo como realización esencial de Dios. Ciertamente es parte de la procesualidad divina el engendramiento de las almas por medio del Hijo y el amor de Dios a sí mismo por medio de ellas, pero eso de ningún modo sugiere, como entiende Henry, que las almas humanas sean la condición de tal proceso. Además, en la lectura henriana parece desdibujarse la diferencia entre Dios y el alma. Eckhart, por el contrario, se ocupó de marcar tal distancia. A propósito de esto se puede mencionar una bella metáfora que este introduce en el sermón 26 cuando compara el alma con un cristal en donde se reflejan los rayos del sol:

“El rayo reflectante del espejo en el sol es el sol cuando está en el sol, pero el espejo es lo que *él* [el espejo] es. Lo mismo es con Dios. Dios está en el alma con su naturaleza, con su ser y con su divinidad, pero sin embargo Él no es el alma. Los rayos reflectantes del alma son Dios cuando están en Dios, pero ella [el alma] es lo que *ella es*”. (*Sermón 26: 273*)

En suma, y diciéndolo simplemente, que Dios comparta la esencia con el alma no implica que el alma sea Dios.

Como a menudo sucede en la recepción que hace Henry de otros pensadores, su prioridad no es exponer prolijamente sus ideas, sino extraer aspectos y principios que le permitan llevar a cabo sus propios propósitos. En este caso, lo fundamental de la lectura que hace Henry de Eckhart en los párrafos estudiados se refleja en los tres puntos siguientes. En primer lugar, Henry toma de Eckhart la posibilidad de establecer una estructura de la revelación que no apele a la exterioridad para mostrarse a sí misma ni que lleve a la creación de una alteridad. Esto es, el contenido

ontológico propio de la esencia de la inmanencia no es nada exterior a la esencia en su fenomenalidad y eso es, a su vez, lo que le da sentido al movimiento reductivo que se inicia en la *Abgeschiedenheit*. Por eso, Henry presenta la filosofía eckhartiana como una de las teorías más significativas en la oposición al monismo ontológico, asegurando que su aporte más notable radica en

“la idea de una manifestación cuya esencia ya no está constituida por la exterioridad del ser respecto sí, sino, por el contrario, por éste, de manera que, quizá por primera vez en la historia de la filosofía occidental, y como ya no ocurrirá por mucho tiempo, el concepto de ser se encuentra salvaguardado”. (Henry, 2015: 414)

En segundo lugar, la identidad de esencia entre Dios y el alma permite una identificación respecto de sus estructuras fenomenológicas. Al menos esto es lo que Henry busca demostrar. Es decir, no intenta tanto esclarecer la relación entre Dios y el hombre, como estipular una forma fenomenológica que describa la donación de Dios a sí mismo y, principalmente, que funcione como fundamento de la inmanencia en el nivel subjetivo. En tercer lugar, y en virtud de la identificación ontológica entre Dios y el alma, Henry puede comenzar a delinear la idea de un engendramiento que escape al nacimiento entendido en términos mundanos, a cuya tematización dedicaremos la próxima sección.

3. La fenomenología de la vida y del nacimiento

a. Los misterios de la vida

La radicalización de la fenomenología que llevó adelante Henry implicó, en *La esencia*, reconducir el aparecer a su propia fenomenalidad, a su aparecer inmanente y auto-afectivo. Sin embargo, advierte el autor más tarde, se pueden vislumbrar en esta perspectiva rastros de la “fenomenología clásica”, cuyo supuesto más básico era que “lo esencial era el aparecer” (Henry, 2005: 56). Aquello a lo que Henry denomina vida, por el contrario, se inscribe por fuera del campo de la inmanencia subjetiva y dentro de una lógica de lo absolutamente inaparente o de la “excedencia”, como lo afirma Roberto Walton (2008). Si bien en *La esencia* se hace alusión a la vida como la esencia de la revelación, ella se identifica con la subjetividad, mientras que más adelante, las notas que habían sido atribuidas a la vida subjetiva e individual se predicarán de una vida más originaria y absoluta.

Pero, además, Henry menciona aspectos en relación con la vida que todavía no habían sido estudiados: su naturaleza productiva y la sobreabundancia que genera. La vida es el fondo y la fuente de todo viviente, así como de toda comunidad de vivientes, y de la historia y la cultura. Hacia los años noventa, el tema del que se ocupa más intensamente Henry es el primero: la relación de la Vida absoluta, es decir, Dios, con los vivientes. Cuando Henry comienza a querer desentrañar las particularidades de esa relación, choca con lo que él da en llamar los “misterios de la vida”. Estos ocupan una parte significativa de sus últimas investigaciones y serán expuestos a continuación.

En primer lugar, una de las más profundas perplejidades con las que Henry debe lidiar hacia la etapa final de su filosofía se puede rastrear en el siguiente planteamiento proveniente de *Fenomenología material*, de fines de los años ochenta:

“el viviente es coextensivo al Todo de la vida en él, [...] todo en él es su propia vida. El viviente no se funda él mismo, tiene un Fondo que es la vida, pero este Fondo no es diferente a él, es la auto-afección en la que se auto-afecta y con la que, de esta forma, se identifica”. (2009: 230)

Esta idea de que el Fondo de la vida no se diferencia del viviente reaparece algunos años más tarde con la terminología propia de la fenomenología henriana del cristianismo: “En cuanto al hombre, engendrado en la vida y a partir de ella, tomando de ella su posibilidad y su esencia ya que es un viviente, tampoco hay en él nada más que esa esencia de la Vida” (Henry, 2004: 118), o directamente, “engendrado en la Vida, el engendrado tiene los caracteres de esta Vida” (idem: 120). Con todo, Henry agrega en varias ocasiones que la Vida es más que el hombre entendido como viviente. En *Yo soy la verdad* escribe: “Pero –y esta es otra tesis absolutamente decisiva del cristianismo– la Vida es [...] más que el hombre comprendido de un modo adecuado como viviente” (2004: 63). En suma, el hombre es por entero la Vida, pero la Vida es más que el hombre.

Henry se refiere, en segundo lugar, a otro misterio, el cual, si bien es expresado de manera inversa al anterior, lo complementa. Esto es, cómo puede la Vida devenir una singularidad si ella es, en sí misma, absoluta, y no puede salir de sí sin llevar directamente a su destrucción. Para Henry, concebir la realidad de la vida independientemente de su individualización es absurdo y se acerca a un planteamiento metafísico. En las palabras del filósofo, “una vida sin individuo en ella es una vida sin Ipseidad –sin Sí–, es una vida que no se experimenta a sí misma y que se encuentra imposibilitada para hacerlo, una vida privada de la esencia del vivir, privada de su propia esencia –una vida privada de vida, ajena a la vida–” (2004: 141). La cuestión es, por lo tanto, investigar cómo tiene lugar la generación de individualidades en una Vida absoluta e inmanente que es definida como pura simplicidad y quietud. Lo que hay que preguntarse es de dónde extrae la Vida, por así decir, la posibilidad de singularizarse si ella es pura auto-afección. De este modo, el segundo “misterio”, estrechamente vinculado con el primero, es manifestado por Henry en una entrevista que le realiza Olivier Salazar-Ferrer en 1991. Allí confiesa:

nosotros somos en la vida que es a la vez una Vida universal y cada vez la mía. Es un *misterio* –un problema muy difícil que yo intento resolver desde hace muchos años: esta Vida, al mismo tiempo universal y mía, está habitada por una ipseidad que se singulariza en usted o en mí. Por lo tanto cada viviente debe decir: “Yo soy en la Vida, yo no me creé a mí mismo, es la Vida la que me atraviesa y esta Vida no puede sino atravesarme”. La Vida absoluta, o la vida divina se auto-afecta y no puede vivir sino liberando cada vez en ella una ipseidad que es cada vez singular. Estamos en el corazón de un *misterio* que es más que un misterio filosófico, que es el misterio del Ser alrededor del cual giran las grandes religiones, y ciertamente el cristianismo. (Henry, 2005: 67)⁵

Pero ¿qué quiere decir Henry cuando afirma que mi vida “está habitada por una ipseidad que se singulariza en usted o en mí”, es decir, en cada uno de los vivientes? Esta ipseidad que la Vida “libera” se realiza, además, de manera *singular* en cada viviente. Entonces, la ipseidad en la que la Vida se realiza, ¿no es finalmente mi propia ipseidad?

A propósito de la identificación y descripción de esta ipseidad, se puede advertir una cierta progresión en los principales textos henrianos de la época. En “Para una fenomenología de la comunidad” (1987), la relación entre aquel Fondo de la vida común y trascendental y los vivientes había sido presentada como una relación directa, es decir, sin la intervención de una ipseidad distinta de mi ipseidad singular. En el texto que inaugura la temática del nacimiento, “Phénoménologie de la naissance” (1994), Henry se refiere ya a una “Iipseidad” (con mayúscula) que se edifica en el experimentar de la vida (1994: 304). El intento de comprender las características de esta Ipseidad encuentra su culminación y, por lo tanto, su formulación decisiva y final,

⁵ El subrayado de “misterio” es nuestro.

en *Yo soy la verdad*, obra en la que claramente se expresa su identificación con el Primer Viviente o Cristo y el rol de éste como intermediario entre la Vida y los vivientes.

En suma, hay tres tópicos fundamentales que se deben abordar a continuación para esclarecer en qué consiste el verdadero lazo entre la Vida y los vivientes: de qué manera la Vida se singulariza, de qué manera el viviente recibe la esencia absoluta de la Vida y cómo ella habita en él, y cuál es la naturaleza y la función precisas de la Ipseidad originaria. Todas estas cuestiones remiten a la teoría del nacimiento trascendental que Henry comienza a predelinear a partir de 1994 tomando como fuente explícita la filosofía de Meister Eckhart.

b. El nacimiento trascendental en Yo soy la verdad

Mientras que la primera aproximación a la temática tuvo lugar en el breve artículo de 1994 “Phénoménologie de la naissance”,⁶ un tratamiento completo y sistemático del nacimiento recién aparece en *Yo soy la verdad*. Por lo demás, la relevancia de esta obra yace en que sienta las bases para la elaboración de una solución de los misterios que fueron enunciados arriba. Estos son abordados y explicados en su forma y en su contenido por medio de la teoría eckhartiana del engendramiento y del nacimiento del Verbo en el alma del hombre y, particularmente, por medio de su formulación en el sermón alemán 7, en el cual Meister Eckhart afirma:

El Padre engendra a su Hijo en la eternidad igual a sí mismo [...] Todavía digo más: Él lo ha engendrado en mi alma. No solo ella está junto (*bei*) a Él y Él junto (*bei*) a ella, por igual, sino que Él está en (*in*) ella; y el Padre engendra a su Hijo en el alma, del mismo modo en que lo engendra en la eternidad y no de otro modo. Él debe hacerlo, le agrade o le desagrada. El Padre engendra a su Hijo sin pausa, y digo aún más: Él me engendra como su Hijo y el mismo Hijo. Todavía digo más: Él no solo me engendra como su Hijo; Él me engendra como Él (*er gebiert mich als sich*) y se engendra como yo (*und sich als mich*) y a mí como su ser y su naturaleza. (*Sermón 7: 85*)

Esta es una de las enunciaciones más claras y sintéticas del engendramiento del Verbo divino en el alma humana. De este pasaje Henry recupera sobre todo la paradójica afirmación del final, tal vez porque justamente refleja la profundidad de los misterios de la vida tal y como los presentamos. Traducido a la fenomenología henriana de la vida, el primer misterio puede ahora enunciarse propiamente: “la Vida me engendra como ella misma”. Este movimiento es un movimiento de universalización, en tanto y en cuanto el yo viviente no se distingue de la Vida y es la Vida misma. Así, si la Vida engendra a sus Hijos no lo hace sino realizándose en ellos tal y como ella es. El segundo misterio, por otro lado, encierra el movimiento de singularización de la vida en tanto ella, dice Henry siguiendo la expresión eckhartiana, “se auto-engendra como yo mismo” (2004: 122).

Ahora bien, cuando Henry dice que la Vida se auto-engendra hay que entender tal auto-engendramiento como la realización de la Vida en y como Cristo, pues ese es el núcleo y la posibilidad ontológica de su auto-engendramiento. Ya aludimos a esto unas páginas antes: toda auto-afección supone necesariamente una ipseidad, es decir, una unidad que reúna. Entonces, el movimiento por el cual la Vida se experimenta a sí misma implica necesariamente, “le agrade o le desagrada” a Dios, el surgimiento de una Ipseidad inherente a ese movimiento. Así lo manifiesta Henry en *Yo soy la verdad*:

⁶ A pesar de su brevedad, quizás sea este texto uno de los más relevantes de este período, no solo por haber sido el que inaugura las elaboraciones de la noción de nacimiento, sino también porque, por su frescura y transparencia, deja ver con gran claridad las intenciones y las preocupaciones de Henry por esos tiempos. Allí, se pone en el centro de la escena la idea de que el auto-movimiento de la vida por el cual la vida se realiza como auto-afección es una auto-temporalización.

Esta identidad de lo experienciante y lo experienciado es la esencia original de la Ipseidad. Desde ahora, tampoco puede escapárenos esto: en el proceso de auto-generación de la vida como el proceso por el que la vida viene a sí, se aplasta contra sí, se experiencia a sí misma y goza de sí, está implicada una Ipseidad esencial como la condición sin la cual y fuera de la cual nunca se produciría ningún proceso de este tipo. La Ipseidad no es una mera condición del proceso de auto-generación de la vida: es interior a él como el modo mismo en que ese proceso se lleva a cabo. (2004: 68-69)

Este proceso según el cual la vida se siente y viene a sí misma engendrando incesantemente una Ipseidad trascendental es, finalmente, lo que Henry denomina nacimiento trascendental, Archi-nacimiento o proto-nacimiento (*Ur-naissance*), cuyos elementos fundantes, el Padre y el Hijo, también deben ser comprendidos en un sentido trascendental. El aspecto trascendental de este nacimiento remite a la posibilidad más íntima de todo nacimiento entendido en sentido corriente. Henry subraya, por tanto, la disociación que existe entre este proceso y cualquier nacer mundano o natural.

El nacimiento trascendental se caracteriza por ser un nacimiento que no se produce a partir de una vida preexistente, sino que pertenece esencialmente y a título de elemento consustancial al surgimiento de la Vida en sí misma, es decir, a su auto-generación. Por ese motivo, aclara Henry, Cristo debe ser llamado Archi-hijo y no Hijo originario, pues no es simplemente el primer hijo de Dios, sino aquel que habita en el comienzo y se engendra en el proceso mismo por el cual el Padre se auto-engendra. Por lo tanto, si bien puede asegurarse que la Vida genera el Primer Viviente, no hay que olvidar que este no se diferencia de ella, sino que forma parte de su esencia fenomenológica. Esto es, entonces, lo que hay que destacar, lo que, como sostiene Henry en el último pasaje citado, no “puede escapárenos”: que la Ipseidad implicada en el proceso divino de auto-afección es interior al proceso mismo y no una mera coincidencia entre contenido y forma.

El esquema fenomenológico que, según Henry, se deriva del cristianismo se completa con el nacimiento de los vivientes, de los hijos u hombres. Pero, si el nacimiento trascendental fue definido como la relación interior entre el Padre y el Archi-Hijo, ¿de qué tipo de nacimiento se trata cuando nos referimos al engendramiento de los vivientes? Henry afirma que el concepto de “nacimiento trascendental”, si quiere ser aplicado con total rigor, solo le cabe al proceso por el cual se manifiesta el Archi-Hijo (Henry, 2004: 71). Sin embargo, agrega, esta novedosa concepción del nacimiento convulsiona la significación tradicional y hace que su pertinencia exceda la relación entre Dios-Padre y Cristo. En sintonía con esto, algunas páginas más adelante, Henry parece sugerir que existe un sentido amplio del concepto:

Sin embargo, si el hombre es Hijo, es decir, Hijo de Dios también, si ha nacido de la Vida fenomenológica y toma de ella su esencia, entonces todo lo que ha sido dicho de la heterogeneidad fenomenológica y, en consecuencia, ontológica del Archi-Hijo trascendental respecto al mundo y su verdad [...] todas esas proposiciones, decimos, conciernen al hombre mismo. (2004: 115)

Si las tesis que fueron postuladas respecto del nacimiento de Cristo pueden ser también afirmadas respecto de los vivientes, entonces estos tampoco nacen en el mundo, puesto que la vida es ajena a él. Por lo tanto, el nacimiento de los vivientes no implica un entrar en el mundo, sino simplemente “venir en la vida”. Esto encierra, a su vez, dos significados. Por un lado, significa venir a la vida, es decir, “acceder a esta condición extraordinaria y misteriosa de ser en lo sucesivo un viviente”. Por otro lado, y de manera fundamental, nacer quiere decir “venir de la vida, a partir de ella, de tal suerte que la vida no es, por expresarlo así, el punto de llegada, sino el punto de

partida del nacimiento” (Henry, 2004: 72). Por lo tanto, la relación entre Dios y los vivientes nada tiene que ver con la idea de una creación. De aclarar eso se ocupa Henry en varias ocasiones. Para el autor, en eso radica el carácter “revolucionario” del cristianismo, el cual coincide en su núcleo con los principios que Henry ya había fijado desde los inicios, a saber, que el hombre no es nada de este mundo y que su donación nada le debe a la trascendencia (Henry, 2004: 20-21). Esto implica no solo que el hombre del cristianismo no se identifica en absoluto con la presentación natural que funciona como tema de la biología y está supuesta en el sentido común, sino que además carece de todo vínculo con el hombre trascendental que la filosofía moderna y, *mutatis mutandis*, la fenomenología han puesto en el centro de la escena.

Conclusiones

Creo relevante concluir con la mención de un aporte insoslayable de la lectura que hace Henry de Eckhart: considero que en ella confluyen los distintos aspectos y las distintas perspectivas del pensamiento de este último. Los especialistas en la obra eckhartiana han formulado y abordado incansablemente el siguiente interrogante: ¿se trata de una filosofía, de una teología o de una mística? Mientras que la filosofía y la teología buscarían alcanzar una verdad universal, accesible a todos, aunque naturalmente por otros medios, el discurso místico se sostiene en una experiencia subjetiva e intransferible, en la que se alcanza un contacto directo con Dios (Van Dyke, 2010: 722). No es la intención de estas palabras finales retomar la abultada discusión y los vaivenes en torno a ella,⁷ sino solo referir al modo en que esta tensión está presente –incluso resuelta– en la interpretación henriana.

Por un lado, y como se sugirió más arriba, Henry sostiene que las enseñanzas místicas de Eckhart se fundan necesariamente en una estructura más profunda, que se describe filosóficamente. Más aun, para Gabrielle-Dufour Kowalska, la lectura que hace Henry reconduce el discurso teológico y místico a un único discurso de orden metafísico, pues para la autora, se trata de ofrecer “una razón de ser” para las cuestiones morales (Dufour-Kowalska 1976: 618). Por otro lado, incluso el “camino místico” es profundizado y, de alguna manera, universalizado. Adherimos nuevamente a Dufour-Kowalska cuando afirma: “El mérito de Michel Henry es mostrarnos que esta ‘elevación’ de la existencia no es solamente en Eckhart el objeto de un llamado o de una simple afirmación, sino de un *pensamiento*, capaz de concebir su fundamento” (ibid.: 617). En un artículo reciente, Stefano Santasilia, sostuvo que Henry coincide con la mística eckhartiana, entendida como una teología negativa o apofática, en un aspecto clave: que es posible captar lo inefable dejando de lado el ejercicio intelectual (Santasilia, 2022: 223). Por eso, cuando Dufour-Kowalska dice que se trata de un pensamiento que concibe su fundamento, debemos entenderlo allí en oposición al saber (*savoir*) y en el sentido más amplio posible, al modo en que Henry entiende el *cogito* cartesiano, es decir, como experiencia de sí. En otras palabras, en Henry, la experiencia de lo inefable tiene un carácter universal y fundamental: es la experiencia de la vida que escapa a toda representación. De cierta manera, el recorrido de la obra henriana que se realizó en esta investigación muestra esa confluencia, por lo que parece adecuado volver por un momento a él: se distinguió entre un primer momento, en el cual Henry se volcó a un análisis de la unión mística y de sus fundamentos fenomenológicos, y un segundo momento, caracterizado por un examen metafísico profundo del movimiento que asegura la posibilidad de esa unión, el nacimiento trascendental.

⁷ Este trabajo ya ha sido realizado por varios estudiosos. Sobre esta cuestión, ver McGinn (2001), especialmente su capítulo 2, “Approaching Eckhart: Controversies and Perspectives”.

Los párrafos de *La esencia* dedicados a Eckhart construyen, por así decir, un puente que conduce la problemática desde el análisis negativo de la fenomenalidad trascendente hacia la presentación positiva de la propia filosofía henriana centrada en la inmanencia de la auto-afección. Expresado con otras palabras, el pensamiento eckhartiano vale como un punto de partida para que Henry lleve a cabo la verificación de la estructura inmanente subjetiva, lo cual conduce, finalmente, a uno de los aportes más reconocidos de su filosofía: la noción de afectividad. Ella protagoniza la última sección de *La esencia* y lleva la obra hasta su culminación. La afectividad designa la naturaleza auto-manifestante de las vivencias, es decir, el hecho de que cada vivencia se sienta a sí misma y sea afectada, no por otra cosa, sino por ella misma, permitiendo de este modo que ella misma pueda aparecer. Si bien ella no designa un sentimiento en particular, posee sentimientos originarios que le pertenecen ontológicamente: el sufrimiento y el goce, los cuales a su vez distribuyen el campo afectivo de acuerdo con una dicotomía de lo negativo-positivo y hacen que todo lo que aparece esté trascendentalmente condicionado como necesariamente afectivo (Henry, 2003: 52). No es posible ahondar en estos aspectos en este artículo,⁸ y menos en su momento conclusivo, pero esto basta para demostrar la centralidad que tuvo la recepción de Eckhart por parte de Henry. Es decir, la idea de una inmanencia que es fenomenológicamente concreta y que debe ser entendida como auto-afección y ajena a cualquier distancia debe mucho a la concepción eckhartiana de la Deidad.

El lugar de Eckhart en *La esencia* determina además las coordenadas desde las cuales Henry desarrolla su fenomenología de la vida. Esa inmanencia de la vida es eminentemente productiva, es decir, puede “crear algo que no existiría sin ella” (Henry, 2008: 30). Esto se pudo observar en el análisis del carácter operativo de la Deidad que tuvo lugar en el primer apartado. En lo que respecta a la última etapa filosófica de Henry, en donde la vida es pensada como una trascendencia inmanente a los vivientes, la filosofía de Eckhart sigue estando presente. En otras palabras, la estructura de la auto-afección de los vivientes se explica por su nacimiento a partir de la vida, de la cual extraen, precisamente esa naturaleza. Sin embargo, es necesario realizar una distinción, sostiene Henry: la distinción entre afección en sentido fuerte y en sentido débil (Henry 2004: 125 ss.). Mientras que la Vida absoluta se auto-afecta en sentido fuerte porque es la condición y razón de su auto-afección, los vivientes se auto-afectan en sentido débil, debido a que ellos no son la fuente de esa experiencia, sino que reciben pasivamente de la vida tal carácter. Pero eso no contradice el hecho de que el viviente, el ego, contenga la auto-afección de la vida por entero, pues, siguiendo la unidad eckhartiana entre el hombre y la Deidad, el hombre “más interior” es engendrado como Dios mismo, como su singularización.

⁸ Lo he hecho ya en otro sitio. Ver Szefttel, 2022.

Bibliografía

- » Cairns, D. (1976). *Conversations with Husserl and Fink*. La Haya: Nijhoff. (Phaenomenologica 66).
- » De Libera, A. (1999). *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Trad. Serrat Crespo, M. Madrid: Olañeta.
- » Depraz, N. (2001). "En quête d'une métaphysique phénoménologique: la référence henryenne à Maître Eckhart". En: David, A. y Greisch, J. (eds.). *Michel Henry, l'épreuve de la vie: actes du Colloque de Cerisy, 1996*. París: Cerf, 255-280.
- » Dufour-Kowalska, G. (1973). "Michel Henry lecteur de Maître Eckhart", *Archives de Philosophie* 36.4, 603-624.
- » Faggin, G. (1953). *Meister Eckhart y la mística medieval alemana*. Trad. Sella, E. Buenos Aires: Sudamericana.
- » Gottschall, D. (2013). "Eckhart's German Works". En: Hackett, J. (ed.). *A Companion to Meister Eckhart*. Leiden: Brill, 137-183.
- » Greisch, J. (2024). "To Live and Think without Why: Eckhart's Affinities with Phenomenology". En: Rivera, J. y O'Leary, J. S. (eds.). *Theological Fringes of Phenomenology*. Abingdon - Nueva York: Routledge, 181-190.
- » Heidegger, M. (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann. (Gesamtausgabe 60).
- » Henry, M. (1994). "Phénoménologie de la naissance", *Alter* 2, 295-312.
- » Henry, M. (2001). *Encarnación: una filosofía de la carne*. Trad. Teira, J, Fernández, G. y Ranz, R. Salamanca: Sígueme.
- » Henry, M. (2003). "Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie? ". En: Idem. *Phénoménologie de la vie*, vol. I: "De la phénoménologie". París: Presses Universitaires de France.
- » Henry, M. (2004). *Yo soy la verdad. Para una fenomenología del cristianismo*. Trad. Teira, J. Salamanca: Sígueme.
- » Henry, M. (2005). *Entretiens*. París: Sulliver.
- » Henry, M. (2008). *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*. Lausanne: Editions de l'âge d'homme.
- » Henry, M. (2009). *Fenomenología material*. Trad. Teira, J. y Ranz R. Madrid: Ediciones Encuentro.
- » Henry, M. (2012). "Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation: la subjectivité*", *Revue internationale Michel Henry* 3.
- » Henry, M. (2015). *La esencia de la manifestación*. Trad. García-Baró, M. Salamanca: Sígueme.
- » Jean, G. (2012). "La subjectivité, la vie, la mort", *Revue internationale Michel Henry* 3, 15-92.
- » Laoureux, S. (2005). *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Passages. París: Cerf.

- » McGinn, B. (2001). *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*. Nueva York: The Crossroad Publishing Company.
- » Meister Eckhart (1955). *Deutsche Predigten und Traktate*. Ed. Quint, J. München: Hanser.
- » Reaidy, J. (2015). *Naissance mystique et divinisation chez Maître Eckhart et Michel Henry*. Religions et spiritualité. París: L'Harmattan.
- » Santasilia, S. (2022). "Su una possibile affinità tra filosofia e mistica: la riflessione fenomenologica di Michel Henry", *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione. Nuova Serie 2*, 220-239.
- » Scordino, A. J. (2022). "To Be and Become the God-Beyond-God: Deification in the Thought of Meister Eckhart", *Medieval Mystical Theology* 31.2, 109-120.
- » Szeftel, M. (2022). "El problema de la inmanencia en Michel Henry. Una interpretación trascendental a partir del análisis de los sentimientos", *Anuario filosófico* 55.2, 329-357.
- » Van Dyke, C. (2010). "Mysticism". En: Pasnau, R. (ed.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 720-734.
- » Walton, R. (2008). "Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia", *Tópicos* 16, 169-187.