

**LA VIDA Y LOS VIVIENTES  
LINEAMIENTOS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN  
EN MICHEL HENRY**

**OLVANI FERNANDO SÁNCHEZ HERNÁNDEZ**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
BOGOTÁ  
2013**

**LA VIDA Y LOS VIVIENTES  
LINEAMIENTOS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN  
EN MICHEL HENRY**

**OLVANI FERNANDO SÁNCHEZ HERNÁNDEZ**

**Trabajo presentado como tesis para optar al título de Doctor en Filosofía**

**Director:**

**Mario Roberto Solarte Rodríguez Ph. D.**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
BOGOTÁ  
2013**

Bogotá, 31 de mayo de 2013

Profesor  
DIEGO PINEDA RIVERA  
Decano Académico  
Facultad de Filosofía  
Pontificia Universidad Javeriana

Estimado Diego

Por intermedio suyo pongo a consideración de la Facultad de Filosofía la tesis de Olvani Fernando Sánchez Hernández, que tiene como título *La vida y los vivientes. Lineamientos para una filosofía de la religión en Michel Henry*, presentada como requisito para optar por el título de Doctor en Filosofía.

Esta investigación presenta la filosofía de Michel Henry a partir de su relación con la fenomenología de Husserl, en diálogo con el primado de la intencionalidad y la necesidad de reconocer una duplicidad en el aparecer. Ganada ya la duplicidad del aparecer, se procede a analizar la comprensión fenomenológica desarrollada por Henry del cristianismo, en asuntos centrales tanto del dogma cristiano como de las ideas fundamentales de su propuesta fenomenológica. El aporte central de esta tesis, que constituye una novedad tanto en el campo de la filosofía de la religión como de la misma fenomenología, está constituido por unos lineamientos para una filosofía de la religión a partir de la duplicidad del aparecer, que propone una nueva comprensión de lo religioso que atiende a su manifestación en la inmanencia de la vida y en la trascendencia del mundo.

Esta investigación estuvo al comienzo bajo la dirección del profesor Guillermo Hoyos, a quien bebe toda su fuerza fenomenológica. La versión final y completa ha sido discutida y revisada bajo mi dirección. Considero que cumple a cabalidad los requisitos filosóficos y metodológicos exigidos por la Facultad para el grado de Doctor.

Atentamente,



Roberto Solarte Rodríguez



Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Bogotá


### CALIFICACIÓN DE LA TESIS DOCTORAL

TÍTULO DE LA TESIS : “LA VIDA Y LOS VIVIENTES.

LINEAMIENTOS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN MICHEL  
HENRY”.

ESTUDIANTE : OLVANI FERNANDO SÁNCHEZ HERNÁNDEZ

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores) 5.0 (Cinco, Cero)

  
Firma del Secretario de Facultad

FECHA: 30 de julio de 2013

**Facultad de Filosofía**

Carrera 5 No 39-00. Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6° PBX: (57-1) 3208320 ext.: 5800 Fax (57-1)  
3384532 Bogotá, D.C., Colombia

A Guillermo Hoyos Vázquez,  
en reconocimiento y gratitud a un maestro generoso

## CONTENIDO

	<b>pág.</b>
<u>INTRODUCCIÓN</u> .....	8
1. <u>LA DUPLICIDAD DEL APARECER: MICHEL HENRY Y LA FENOMENOLOGÍA</u> .....	18
1.1 <u>MICHEL HENRY Y LA FENOMENOLOGÍA: COORDENADAS DEL ENCUENTRO</u> .....	20
1.2 <u>SOBRE LA FENOMENOLOGÍA, SU OBJETO Y SU MÉTODO</u> .....	23
1.2.1 <u>Sobre el objeto específico de la fenomenología</u> .....	25
1.2.2 <u>Sobre el método de la fenomenología y la fenomenología como método</u> .....	27
1.2.2.1 <u>Husserl y la indeterminación del aparecer originario de la <i>cogitatio</i></u> .....	28
1.2.2.2 <u>El ‘hacer-ver’ de la fenomenología y la invisible <i>cogitatio</i></u> .....	36
1.3 <u>LA DUPLICIDAD DEL APARECER: RADICALIZAR EL PROYECTO FENOMENOLÓGICO</u> .....	46
1.3.1 <u>Crítica al primado del aparecer del mundo</u> .....	47
1.3.2 <u>El surgimiento de la duplicidad del aparecer</u> .....	55
1.3.2.1 <u>Repensar los principios de la fenomenología</u> .....	59
1.3.2.2 <u>Repensar la inmanencia y la trascendencia</u> .....	64
1.3.2.3 <u>Repensar el esquema hilemórfico en el análisis de las vivencias</u> .....	68
1.4 <u>LA ESENCIA DEL APARECER</u> .....	72
1.4.1 <u>El aparecer originario como vida</u> .....	73
1.4.2 <u>Determinaciones fenoménicas de la vida</u> .....	78
1.4.3 <u>La dinámica específica del aparecer de la vida</u> .....	81

1.4.4	<a href="#"><u>Conocer la vida o la posibilidad de una fenomenología de la afectividad.....</u></a>	85
1.5	<a href="#"><u>BALANCE.....</u></a>	95
1.5.1	<a href="#"><u>Sobre la relación entre los dos tipos de aparecer .....</u></a>	96
1.5.2	<a href="#"><u>Cierre y apertura: de la explicitación a la implementación de la duplicidad del aparecer .....</u></a>	98
2.	<a href="#"><u>FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA Y CRISTIANISMO: LA FILOSOFÍA DEL CRISTIANISMO DE MICHEL HENRY.....</u></a>	101
2.1	<a href="#"><u>MICHEL HENRY Y EL CRISTIANISMO: COORDENADAS DEL ENCUENTRO .....</u></a>	104
2.2	<a href="#"><u>ELEMENTOS PARA UNA FILOSOFIA DEL CRISTIANISMO EN MICHEL HENRY .....</u></a>	109
2.2.1	<a href="#"><u>La palabra de la vida: sobre la posibilidad humana de una revelación divina.....</u></a>	112
2.2.2	<a href="#"><u>La verdad de la vida y la verdad del cristianismo.....</u></a>	120
2.2.3	<a href="#"><u>La condición humana y Cristo.....</u></a>	131
2.2.3.1	<a href="#"><u>Autoafección e ipseidad: sobre la generación de los vivientes en la vida.....</u></a>	135
2.2.3.2	<a href="#"><u>Carne y encarnación: el ‘lugar’ de la auto-afección en el viviente.....</u></a>	144
2.2.3.3	<a href="#"><u>Sobre la condición humana: resumen .....</u></a>	151
2.2.4	<a href="#"><u>La salvación y el aparecer de la vida .....</u></a>	153
2.3	<a href="#"><u>BALANCE.....</u></a>	162
2.3.1	<a href="#"><u>La filosofía del cristianismo de Michel Henry: ideas fundamentales.....</u></a>	163
2.3.2	<a href="#"><u>Cierre y apertura: de la filosofía del cristianismo a una filosofía de la religión.....</u></a>	166
3.	<a href="#"><u>HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA .....</u></a>	170

3.1	<a href="#"><u>SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN MICHEL HENRY</u></a> .....	176
3.2	<a href="#"><u>PRESUPUESTOS FENOMENOLÓGICOS DEL ANÁLISIS</u></a> .....	180
3.2.1	<a href="#"><u>Vida y Mundo. Sobre la duplicidad fenomenológica y la relación entre los modos de aparecer</u></a> .....	180
3.2.2	<a href="#"><u>La centralidad del viviente: reflexión sobre el punto de partida</u></a> .....	189
3.3	<a href="#"><u>LA RELIGIÓN Y LA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA</u></a> .....	194
3.3.1	<a href="#"><u>Lo finito y lo absoluto: sobre la necesaria distinción entre el viviente y la vida</u></a> .....	194
3.3.2	<a href="#"><u>La religión y la duplicidad del aparecer</u></a> .....	203
3.3.2.1	<a href="#"><u>La religión en el aparecer de la vida</u></a> .....	204
3.3.2.2	<a href="#"><u>La religión en el aparecer del mundo</u></a> .....	214
3.4	<a href="#"><u>BALANCE</u></a> .....	222
4.	<a href="#"><u>CONCLUSIONES</u></a> .....	226
5.	<a href="#"><u>BIBLIOGRAFIA</u></a> .....	233
	<a href="#"><u>APÉNDICE: Michel Henry. Memoria de un viviente</u></a> .....	251



## INTRODUCCIÓN

Adentrarse en los senderos del filosofar supone, necesariamente, estar dispuesto a dialogar con aquellos que nos han precedido en el empeño y que, como maestros, pueden servirnos de guías y compañeros de camino. Supone, también, encontrar un asunto común que sirva de excusa para el diálogo y que, regularmente, brota del entrecruce entre los intereses de quien quiere iniciar su propia ruta y los senderos ya trazados por el maestro. El encuentro con los maestros, vivos y muertos, es indispensable para aprender los ritmos de esta tarea del pensamiento que, como sucede con un arte, tiene mucho de repetición en el esfuerzo de encontrar el propio estilo. La oportuna elección del asunto resulta clave para que el ejercicio adelantado logre involucrar existencialmente al estudiante, de modo que el esclarecimiento temático favorezca el cultivo del talante filosófico. Tales elementos están latentes en el texto que ahora presentamos como fruto de nuestro proceso investigativo.

De acuerdo con esto, en el presente trabajo nos hemos propuesto explorar la posibilidad y los senderos para elaborar una filosofía de la religión a partir de los supuestos de la fenomenología de la vida de Michel Henry<sup>1</sup>. Creemos, en efecto, que es posible encontrar una forma particular y fecunda de considerar la religión en el seno de esta propuesta fenomenológica. Esto porque en ella se pone de manifiesto una fenomenalidad desde cuyas coordenadas resulta concebible una vivencia originaria de lo absoluto que es, justamente, aquello que define la experiencia propiamente religiosa. Ahora bien, en el surgimiento de esta “forma específica de fenomenalidad”<sup>2</sup> radica, según Jean-François Courtine, la legitimidad de una filosofía de la religión de matriz fenomenológica o hermenéutica.

Atendiendo a estos dos elementos, el asunto y el compañero de camino, dividiremos esta introducción en dos partes. La primera, una revisión panorámica del problema de la religión en la filosofía y en la fenomenología. La segunda, unas notas preliminares respecto de la

---

<sup>1</sup> Michel Henry (1922-2002). Para un acercamiento biográfico y bibliográfico a Michel Henry, reenviamos al apéndice del presente trabajo. Para acceder a una bibliografía completa del autor y de los estudios sobre él, se pueden consultar los siguientes sitios: <http://www.michelhenry.org> y <http://societemichelhenry.free.fr>.

<sup>2</sup> COURTINE, Jean-François (ed.) *Phénoménologie et théologie*. Paris: Criterion, 1992. p. 9.

obra fenomenológica de Michel Henry que sirven, al tiempo, de presentación para los distintos momentos que estructuran nuestro texto.

En primer lugar, entonces, nos ocuparemos de la religión como asunto de la filosofía y de la fenomenología. La filosofía de la religión, como disciplina filosófica específica, encuentra sus orígenes en los finales del siglo XVIII. Fue entonces cuando se pasó de reflexionar sobre Dios, objeto de la creencia religiosa, a preguntar por la religión misma como tema del pensamiento filosófico<sup>3</sup>. Sin embargo, la legitimación de un campo de trabajo en la filosofía no coincide, necesariamente, con la presencia de sus problemas en el seno de la tradición filosófica. Efectivamente, los asuntos religiosos han estado siempre presentes en las distintas configuraciones históricas del pensamiento filosófico en occidente. Las formas de estudiar los asuntos relacionados con este ámbito de la vida humana han sido diversas, así como sus valoraciones; no obstante, se trata de una presencia constante. Una mirada atenta a la historia de la filosofía, nos muestra que desde sus orígenes ésta se ha hecho cargo de lo religioso, ha caminado a su lado ya en la armonía ya en la disputa<sup>4</sup>.

Para caracterizar la continua relación entre fe religiosa y razón filosófica en Occidente, podemos distinguir cuatro actitudes de ésta frente a aquella<sup>5</sup>. La primera actitud, correspondiente a la antigüedad griega, consiste en la confianza de los filósofos en su

---

<sup>3</sup> GREISCH, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison*. T. I. Paris: Cerf, 2002. p. 11, 31,44. Para un estudio de la historia de la filosofía de la religión, recomendamos este erudito trabajo de Greisch, dividido en tres tomos: T.I: *Héritage et héritiers du XIX siècle* (2002), T.II: *Les approches phénoménologiques et analytiques* (2002), T. III: *Vers un paradigme herméneutique* (2004). En las más de 2000 páginas que componen el estudio, el autor estructura la historia de esta disciplina filosófica a partir de cinco paradigmas de acuerdo con los correspondientes tipos de racionalidad puestos en operación: especulativo, crítico, fenomenológico, analítico y hermenéutico. El recurso a paradigmas es útil para ofrecer inteligibilidad en los procesos. Sin embargo, ha de ser considerado con cuidado por cuanto toda taxonomía suele ser definida a partir de un modelo específico y, algunas veces, en beneficio de su legitimidad.

<sup>4</sup> A este respecto se pueden leer obras como: PANNENBERG, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2000; ESTRADA, Juan Antonio. *Dios en las tradiciones filosóficas*. Madrid: Trotta, 1994; JAEGER, Werner Wilhelm. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997; GARCÍA-BARÓ, Miguel. *Sócrates y herederos introducción a la filosofía occidental*. Salamanca: Sígueme, 2009; CAPELLE, Philippe (Dir). *Philosophie et théologie. Anthologie*. 5Vol. Paris: Du cerf, 2010; GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, Op. cit.

<sup>5</sup> GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*. T. I., Op. cit. p. 32. Aunque seguimos aquí la propuesta de Jean Greisch, estructuramos la presentación en cuatro tendencias y no en tres. Preferimos caracterizar por separado la cristiandad antigua y medieval, respecto de las corrientes propias de la modernidad.

capacidad para apropiarse, de entre la especificidad de la esfera religiosa, todo aquello que resultara digno de ser comprendido y retenido. La segunda actitud, ubicada en la cristiandad antigua y medieval, se caracteriza por la tendencia a valorar la filosofía como proveedora de los elementos requeridos para una comprensión teológico-religiosa de la experiencia religiosa. En tercer lugar, ubicados ya en la modernidad, encontramos una reacción de protesta frente a la tendencia utilitarista precedente. Surge, entonces, la reivindicación de la posibilidad de comprender filosóficamente la religión mejor de lo que ella se conoce a sí misma, y la urgencia de traducir los enunciados teológicos y religiosos en proposiciones puramente antropológicas. La cuarta actitud, cuya emergencia es relativamente reciente aunque encuentra elocuentes antecedentes en la historia, consiste en asumir que la religión representa una verdadera alteridad para la filosofía y, en consecuencia, se da lugar a un auténtico reconocimiento de sus especificidades, así como a la posibilidad real de mutuo enriquecimiento. Esta actitud pretende contribuir a la fecundación del llamado “nuevo pensamiento”<sup>6</sup> en el cual la religión, como esfera de sabiduría, puede también descubrir y ampliar los límites y las posibilidades de la filosofía. En esta última tendencia podemos ubicar, como tendremos ocasión de mostrar, el pensamiento de Michel Henry.

Ya en el plano de la filosofía de la religión como disciplina autónoma, la fenomenología ha desempeñado un papel preponderante<sup>7</sup>. En efecto, la pregunta por la religión ha ocupado un lugar constante en la filosofía fenomenológica tanto en sus inicios como en los diferentes senderos de su desarrollo<sup>8</sup>. Para acercarnos a esta presencia, es posible identificar dos

---

<sup>6</sup> GARCÍA-BARÓ, Miguel. Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry. En: HENRY, Michel. Fenomenología material. Traducido por Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Encuentro, 2009. p.10.

Puesto que uno de los propósitos de esta investigación es ayudar a la divulgación y la comprensión de la obra de Michel Henry en el mundo de habla hispana, hemos preferido utilizar en el aparato crítico las traducciones existentes que, por demás, son de una calidad notable. Se recurrirá directamente a la versión francesa original francesa sólo en casos específicos en que consideramos oportuno alguna variación en la traducción y, en todo caso, se advertirá oportunamente al lector.

<sup>7</sup> Para un estudio de los principales autores y obras, recomendamos el texto: GREISCH, Le buisson ardent et les lumières de la raison. T. II. Paris: Du Cerf, 2002. p. 13-372.

<sup>8</sup> En este sentido, la validez de la categoría “giro teológico de la fenomenología”, acuñado por Dominique Janicaud, radica en el diagnóstico de una concentración temática específica por parte de un grupo de autores mayoritariamente franceses; pero no en la referencia a una especie de incursión inédita de la religión, específicamente del cristianismo, en el espectro de problemas y perspectivas de la fenomenología. A este

tendencias básicas en la diversidad de autores y de trabajos dedicados al estudio fenomenológico de la religión<sup>9</sup>. La primera tendencia se caracteriza por la aplicación de presupuestos metodológicos de la fenomenología para la interpretación y tipificación de los datos ofrecidos por estudios empíricos de las tradiciones religiosas. El énfasis está puesto en el trabajo histórico y comparativo entre tradiciones religiosas, encaminado a establecer rasgos comunes en medio de las diferencias culturales. Desde esta perspectiva, se hace de la fenomenología una especie de propedéutica para la filosofía de la religión o un camino para la ciencia integral de la religión. Son típicos de esta línea autores como Rudolf Otto y Mircea Eliade.

La segunda tendencia, construida bajo la herencia directa de Husserl, se concentra en el estudio de las vivencias religiosas y echa mano de principios claves de la filosofía fenomenológica como son: la atención a la cosa misma en su modo de manifestación; la puesta en práctica de los procesos y niveles de reducción gracias a la *epoché*; la aceptación del valor provisional de sus hallazgos dado el carácter perspectivista de sus acercamientos; la entraña teleológica de sus enunciados que, una vez formulados, han de recibir corrección o plenificación en el plano de la experiencia; y la ubicación del punto de partida en las vivencias en las que todo se da, o aparece, para el ser humano. Con base en estos supuestos, se procede a un estudio propiamente filosófico de la religión como ámbito irreductible de la realidad o un mundo vital específico. Sobresalen aquí los trabajos de autores como Max Scheler, Edith Stein y, más recientemente, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien y Jean Yves Lacoste.

Un acercamiento de este tipo comporta, a su vez, dos líneas de trabajo que, como tendremos ocasión de mostrar, dependen de las nociones fenomenológicas básicas sobre las

---

respecto se puede consultar el siguiente trabajo: WALTON Roberto. El giro teológico como retorno a los orígenes: La fenomenología de la excedencia. En: Pensamiento y Cultura. Diciembre, 2010, vol. 13-2. p. 127-140.

<sup>9</sup> VELASCO, Juan Martín. Fenomenología de la religión. En: FRAIJÓ, Manuel (ed.) Filosofía de la religión. Estudios y textos. Madrid: Trotta, 2001. p. 68-69. Aunque el autor habla de tres tendencias, creemos que es posible reducirlas a dos, para no dispersar innecesariamente el ya diverso panorama de autores y de textos.

que se apoyen. Una primera línea apunta al plano puramente descriptivo del análisis, trabajo que opera con miras a la constitución de una esencia de la religión, mediante la definición de estructuras fijas en medio de la diversidad propia de sus configuraciones históricas. Lo que se pretende, entonces, es estar atento al acontecer mismo de los fenómenos religiosos en el mundo, para identificar lo que tienen en común, aquello que los emparenta y les confiere su condición. Por supuesto, cuando se habla aquí de esencia, no se tiene en mente la captación de alguna entidad independiente, sino la constitución de un *eidos* que porta en sí el *telos* de la generalización. Se trata de una construcción teórica basada en los hechos y capaz de facilitar su captación y organización, que necesitará volver a los hechos en busca de corrección y plenificación<sup>10</sup>.

La segunda línea hace referencia al nivel ontológico de la reflexión. En ésta, una reflexión es auténticamente filosófica sólo si plantea las preguntas por las condiciones de posibilidad del fenómeno, por sus elementos constitutivos y por su determinación estructural<sup>11</sup>. De aquí se desprende que una filosofía de la religión que sea tal, no se ocuparía sólo de la descripción de fenómenos catalogados como religiosos ni de la coherencia interna de sus discursos y prácticas, sino que indagará, sobre todo, por sus condiciones de posibilidad de acuerdo con los modos de su manifestación. Si tenemos en cuenta que “las intuiciones fundamentales de la (una) religión se encuentran en su estructura constitutiva y no en la dispersión de su surgimiento histórico”<sup>12</sup>, lo específico de una filosofía de la religión estaría en el establecimiento de las dinámicas de manifestación de aquello que legítimamente llamamos religión, así como en desentrañar la significación ontológica presente en aquello que las tradiciones religiosas afirman de forma espontánea. Justamente, este es el trabajo

---

<sup>10</sup> VELASCO, Juan Martín. Introducción a la fenomenología de la religión. Madrid: Trotta, 2006. p. 467-468. De acuerdo con Velasco, una esencia tal habría de atender a la complejidad de elementos implicados en los hechos llamados religiosos y a la relación que guardan entre sí, a su inscripción en el mundo humano peculiar de lo sagrado que pone de manifiesto su significado específico, a los condicionamientos históricos y culturales, a su articulación con otras esferas de la vida humana y a su función en la vida de las personas, las sociedades y las culturas.

<sup>11</sup> HENRY, Michel. Encarnación. Traducido por Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. Salamanca: Sígueme, 2000. p. 110-111.

<sup>12</sup> HENRY, Michel. L'essence de la manifestation. Paris: PUF, 1990. p. 533.

que se propuso llevar a cabo Michel Henry frente al cristianismo en diálogo con el Maestro Eckhart. Llegamos así, según anunciamos, a la segunda parte de esta introducción.

Según anunciamos, la segunda parte de esta introducción se ocupará de presentar la posibilidad de pensar la religión desde la fenomenología de la vida elaborada por Michel Henry. Esto porque nuestro trabajo no se ocupa de la filosofía de la religión sin más, sino de los senderos que se abren para su comprensión desde la propuesta filosófica y fenomenológica de Michel Henry. En consecuencia, habiéndonos acercado al asunto de la discusión, conviene introducir ahora a nuestro compañero de camino y al matiz particular que su compañía dará a esta investigación.

La fenomenología es, sin duda, uno de los movimientos más influyentes en la filosofía del siglo XX. La fuerza de dicho movimiento parece residir no sólo en la claridad que aporta al pensamiento la estructuración de un método, sino en la posibilidad de darle al pensamiento un marcado tono existencial, por cuanto permite —exige— hacer de “cada experiencia nueva un descubrimiento para analizar”<sup>13</sup> y una oportunidad de ampliación para las teorías logradas. Esto, por supuesto, ayuda a concentrar la reflexión más en las posibilidades que se descubren que en las adquisiciones que se resguardan.

Dicho carácter de apertura y, consecuentemente, de pluralidad, le permitió a Paul Ricoeur afirmar que “la fenomenología consiste, en buena parte, en una historia de herejías husserlianas”<sup>14</sup>. Acogida esta descripción, podríamos decir que Michel Henry es, definitivamente, uno de esos ‘herejes’, uno de los más eximios. En efecto, la particularidad de su pensamiento se construyó con y contra la obra de Husserl, a quien reconoce como maestro e iniciador de “la principal corriente de pensamiento de nuestro tiempo”<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> HENRY Anne et LECLERCQ Jean. Michel Henry (1922-2002) Entretien en manière de biographie. En: BROHM, Jean Marie et LECLERCQ, Jean. Michel Henry. Lausanne: L’âge de l’homme, 2009. p. 12.

<sup>14</sup> RICOEUR, Paul. A l’école de la phénoménologie. Paris: Vrin, 1993. p. 156.

<sup>15</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 31.

Cualquier pretensión de adentrarse en la ‘herejía’ fenomenológica de Michel Henry y de aprovechar su fecundidad en la comprensión de una esfera de la existencia tiene ante sí, en primer lugar, la tarea de determinar la especificidad de aquella. En este sentido, la primera parte del presente trabajo se ocupará de explicitar los principios base de la fenomenología de la vida de Michel Henry y su contribución en el marco del proyecto fenomenológico contemporáneo. La mirada estará puesta, sin embargo, no en la totalidad de la obra henriana y sus variantes temáticas, ni en la confrontación de dicha obra con los otros representantes de este movimiento filosófico<sup>16</sup>, tareas ambas que sobrepasan por mucho nuestras pretensiones y posibilidades. Nos detendremos, atendiendo a los propósitos de la investigación completa, a la discusión con Husserl en lo referente a la centralidad de la intencionalidad en la descripción de las vivencias, y a la necesidad, propuesta por Henry, de buscar una comprensión originaria del objeto específico de la fenomenología al margen o, mejor, con anterioridad a la entrada en escena de la intencionalidad y de la fenomenicidad que ella constituye. Dada la centralidad de este principio y la radicalidad propia de Henry, será necesario empezar a introducir ciertos matices a la propuesta, de modo que las fenomenicidades del mundo y de la vida no funden vivencias diferentes e incomunicadas, sino que constituyan la dinámica dual en que todo le es dado al hombre.

Concentraremos nuestra lectura, entonces, en el tema específico de la duplicidad del aparecer, esto es, en la distinción entre el aparecer del mundo y el aparecer de la vida en la esencia de la manifestación. No se trata ésta de una elección caprichosa, sino que obedece a la convicción de que a partir de este “motivo fenomenológico”<sup>17</sup> podemos tener una acertada vía de acceso a la filosofía de Michel Henry, un elemento clave para marcar la singularidad del aporte, y un recurso para articular su obra en la unidad de una trayectoria.

---

<sup>16</sup> Como introducción a este tipo de trabajos, recomendamos el libro de LAOUREUX, Sébastien. *L'immanence à la limite*. Paris: Du Cerf, 2005. Resulta de especial interés el primer capítulo denominado *La fenomenología contemporánea a la luz de la fenomenología material*.

<sup>17</sup> AUDI, Paul. *Michel Henry*. Paris: les belles lettres, 2006. p. 184. Otra puerta de acceso a la consideración del pensamiento de Michel Henry como una trayectoria coherente, es la constitución afectiva de la subjetividad (Ibid.). Tal camino es el seguido por el propio Audi y por estudios como: BALLÉN RODRÍGUEZ, Juan Sebastián. *Fenomenología de Michel Henry: hacia el encuentro de una filosofía de la subjetividad "A flor de piel"*. Tesis de Maestría en Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

Por demás, como ya indicamos, la explicitación de esa forma originaria de fenomenalidad sentará las bases para una filosofía de la religión que resulte legítima y fecunda.

La segunda tarea consiste en adentrarse en la aplicación de dichos principios fenomenológicos en algún campo específico abordado por el mismo Henry. En nuestro caso, y esto ocupará la segunda sección del trabajo, nos ocuparemos del acercamiento de Michel Henry al cristianismo. Procuraremos explicitar allí las notas fundamentales de la filosofía del cristianismo propuesta por el autor y, al tiempo, estaremos atentos a valorar su continuidad respecto de los fundamentos de su fenomenología.

Para mantener continuidad con la primera parte, rastreamos la presencia de la duplicidad del aparecer en la lectura henriana del cristianismo. Estudiaremos, entonces, el análisis fenomenológico de categorías fundamentales, como son la revelación de Dios, la verdad cristiana, la encarnación y la salvación. En esta lectura, como veremos, Henry devela no sólo una especial significación de dichas categorías en el seno del cristianismo, sino también su fuerza en la comprensión de la condición humana originaria. Será esta una ocasión para apreciar la forma como Henry apreciaba el valor de las fuentes sapienciales religiosas en la comprensión y en el desarrollo de la tarea propia de la filosofía y, también, para marcar diferencias en la forma de dar lugar a esta convicción en el trabajo filosófico.

Hecho esto, para marcar el propio decurso al lado del camino del acompañante, será preciso aprovechar los hallazgos que nos ha arrojado el estudio de sus principios y de sus derivas, ahora en la tematización de nuestro propio campo de interés. Por eso, en la tercera parte del texto, nos ocuparemos de explicitar los lineamientos para la elaboración de una filosofía de la religión, a partir de la apropiación crítica del pensamiento de Michel Henry en los fundamentos de su fenomenología y en su filosofía del cristianismo. Mostraremos que el estudio filosófico de la religión, entendida como un modo de vivir cimentado en la relación del viviente con lo absoluto, demanda estar atentos a la forma en que esta relación se muestra tanto en la inmanencia de la vida como en la trascendencia del mundo. Con lo primero, se pondrá en evidencia la entraña mística de la religión; con lo segundo, se



enfatará el carácter derivado, inadecuado e insuficiente de las configuraciones históricas de las religiones. Este propósito nos mantendrá en continuidad con Henry en cuanto establecerá una línea temática con su última etapa, y en cuanto será ocasión de evidenciar su talante místico. Al tiempo, será una oportunidad para explicitar ciertos matices al pensamiento henriano de modo que, manteniendo fidelidad a sus intuiciones base, hagamos frente a sus posibles aporías.

De acuerdo con esto, la duplicidad del aparecer y la comprensión de la auto-revelación de Dios como vida, jugarán un papel determinante en este tramo de la investigación. Con base en ellos intentaremos una comprensión de la religión según su manifestación según la fenomenalidad inmanente y patética de la vida, y según la fenomenalidad trascendente y perceptiva del mundo. Esto supone, de acuerdo con Henry, indagar por la verdad de la religión y reconducirla hasta su auténtico fundamento. Ahora bien, preguntar por la verdad de la religión en este contexto no es indagar por el carácter verdadero o falso de sus pretensiones y de sus enunciados, sino por el tipo de verdad que le corresponde y que la fundamenta en la vida. Una verdad a la que ha de ser finalmente referido el análisis de las estructuras, doctrinas, normas y prácticas que la estructuran en su configuración histórica, que la manifiestan en el mundo y que se proponen como verdaderas.

Así las cosas, la estructuración misma de nuestra investigación y su propósito se enmarcan en el ensamble del trabajo filosófico de Michel Henry, quien pretendía moverse en una doble tarea: “la elaboración de los presupuestos fundamentales que definen la duplicidad del aparecer, y la puesta en práctica de estos presupuestos en la comprensión de diversos problemas o diversas filosofías”<sup>18</sup>. Las dos primeras partes intentan reconstruir el trabajo de Henry en estas dos líneas; la tercera asume el reto de construir una voz propia en la reconsideración de los fundamentos y en la ampliación de los campos de operativización. En ambos hay una apuesta de lectura y una convicción: que la duplicidad del aparecer es la intuición fundante y estructuradora de la filosofía henriana, y que esta duplicidad, con los respectivos matices, resulta fecunda para el análisis de la multiplicidad de las vivencias

---

<sup>18</sup> HENRY, Michel. *Entretiens*. Paris: Sulliver, 2007. p. 17.

humanas, en este caso puntual, de la vivencia religiosa. De esta forma, el presente trabajo contribuirá a la comprensión sistemática de la obra de Michel Henry, a su difusión en lengua hispana, y la exploración de su fecundidad en el estudio de una esfera de particular importancia como es la religión.

Conscientes, como estamos, de que “no hay ninguna cosa que hayamos visto enteramente por todos los lados y a tan plena satisfacción que ya no quepa sorpresa alguna por su parte”<sup>19</sup>, sometemos este texto a consideración de los lectores. Confiamos en que la fecundidad del diálogo contribuirá al direccionamiento de las búsquedas y a la profundización de los hallazgos.

---

<sup>19</sup> GARCÍA-BARÓ, Miguel. Vida y Mundo. Madrid: Trotta, 1998. p. 223.

## **1. LA DUPLICIDAD DEL APARECER: MICHEL HENRY Y LA FENOMENOLOGÍA**

“Toda filosofía se caracteriza por una intuición central que representa la aportación personal del autor y constituye el sentido fundamental de su doctrina”<sup>20</sup>. Los distintos desarrollos de la obra de un pensador son, en no pocas ocasiones, repeticiones renovadas de una idea capital que se procura comprender con mayor profundidad y proyectar con mayor alcance. En consecuencia, estudiar una filosofía implica esforzarse por esclarecer al máximo aquella intuición, de modo que se alcance una comprensión unitaria de la obra y se logre presentar en su propia articulación. No es ésta una tarea fácil, por supuesto, por cuanto demanda indagar, en el seno de la intuición misma, por sus orígenes, sus fundamentos, su estructuración interna y sus implicaciones relacionales. En ocasiones, sin embargo, la labor del intérprete puede verse alentada por el empeño del filósofo por explicitar la especificidad de su aporte y someter a prueba su fecundidad.

La filosofía de Michel Henry representa, justamente, un eximio caso de unidad en torno a una idea fundacional. Los ensayos de interpretación que se ocupen de ella, entonces, harán bien en buscar la inteligibilidad de dicha idea y en rastrear los senderos de su puesta en práctica, aún los no explorados directamente por el autor. Así las cosas, ¿cuál es y en qué consiste la intuición fundacional de la obra filosófica de Henry? ¿Cuál es la idea directriz de su filosofía? En el presente capítulo intentaremos articular una respuesta a esta cuestión.

Conviene comenzar por situar a Michel Henry como un pensador inmerso, de principio a fin, en el movimiento fenomenológico. Convencido de la vitalidad de este movimiento, se preocupó por llevar a término su proyecto inicial y, para ello, propuso una radicalización de sus búsquedas como camino para construir una ontología fenomenológica universal. En esta empresa, era necesario mantener indubitable la primacía del aparecer sobre el ser y, al

---

<sup>20</sup> RASSAM, Joseph. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Traducido por Julián Urbistondo. Madrid: Rialp, 1980. p. 19.

tiempo, plantear la pregunta por el aparecer en un estadio verdaderamente originario, de modo que tuviéramos oportunidad de encontrar su esencia, la esencia de la manifestación, y de superar así el monismo fenomenológico y ontológico generado por la definición del aparecer sólo a partir del aparecer de las cosas en la visibilidad del mundo<sup>21</sup>. Será preciso, entonces, preguntar por el encuentro de Michel Henry con la fenomenología y por su interacción con sus postulados y desarrollos fundamentales. El camino más apropiado, creemos nosotros, será atenernos a la lectura henriana del proyecto inicial de Edmund Husserl, porque en esa confrontación, que discute sobre el objeto y el método de la fenomenología, están las bases para la comprensión de la contribución específica de Henry a esta filosofía de la que siempre se sintió parte.

Justamente en la superación de este monismo fenomenológico surgió la idea central de la filosofía de Michel Henry, a saber, *la incursión de una duplicidad en la comprensión del aparecer y la determinación del aparecer originario como afectividad*. El aparecer, entonces, no es sólo el aparecer de las cosas a la subjetividad en el horizonte de visibilidad de una intuición; es también el aparecer de la subjetividad a sí misma ya no en la dinámica trascendente del ver auto-reflexivo, sino en la inmanencia radical de una pasión. El primero es el aparecer del mundo que tiene un carácter *ek-stático* en cuanto implica una exterioridad en la que se muestran las cosas; el segundo es el aparecer de la vida que tiene un carácter originario en cuanto es una auto-afección que posibilita toda hetero-afección. ¿Cuáles son las características de ese aparecer del mundo y de la fenomenología que soporta?, ¿qué razones argumenta Henry a favor de la necesidad de superar la primacía del aparecer del mundo en fenomenología?, ¿cuáles son las determinaciones fenoménicas de este nuevo aparecer de la vida?, ¿cómo resulta afectada la fenomenología con la incursión de este aparecer originario?, ¿qué relaciones se pueden establecer entre los dos tipos de aparecer y entre las fenomenologías que constituyen, es decir, entre la intencionalidad y la afectividad? Estos son algunos de los interrogantes que abordaremos para intentar explicitar la duplicidad del aparecer, cuya comprensión nos resulta imperativa, pues el trabajo de

---

<sup>21</sup> Este asunto ocupa gran parte de su *Opera magna, L'essence de la manifestation*, cuyas dos primeras secciones están dedicadas a explicitar dicho monismo en la historia de la filosofía y a elaborar un concepto de fenómeno que fuese capaz de romperlo. (HENRY, *L'essence de la manifestation*, Op. cit. p. 59- 347).

Michel Henry puede ser articulado como una continua explicitación de esta idea y una exploración de su impacto en la comprensión de temas filosóficos.

Para llevar a cabo nuestro cometido, proponemos comenzar por una presentación del encuentro de Michel Henry con la fenomenología y su valoración de esta filosofía en las tareas actuales e infinitas del pensamiento. Seguidamente, nos acercaremos a la confrontación con Husserl respecto de la progresiva centralidad que fue adquiriendo en la fenomenología histórica<sup>22</sup> el llamado ‘aparecer del mundo’ como estructura básica de la fenomenicidad. Hecho esto, intentaremos una presentación de las coordenadas básicas de la duplicidad del aparecer, de las especificidades del aparecer originario como vida y de la posibilidad de elaborar una filosofía de la afectividad. Finalmente, a modo de balance del recorrido hecho y apertura a los pasos siguientes, arriesgaremos ciertas apuestas interpretativas para la comprensión de esta duplicidad y de su puesta en práctica en los campos que nos interesa explorar.

## **1.1 MICHEL HENRY Y LA FENOMENOLOGÍA: COORDENADAS DEL ENCUENTRO**

A partir de los años 30 se comenzó a generar en Francia un especial desarrollo de la filosofía fenomenológica, gracias a la recepción y la discusión con Heidegger, primero, y con Husserl, después. Gracias a los trabajos de Sartre, Levinas, Merleau-Ponty y Paul Ricoeur, por nombrar los más representativos, esta filosofía fundada por Husserl fue siendo

---

<sup>22</sup> Henry utiliza la expresión “fenomenología histórica” para referirse a la fenomenología husserliana y post-husserliana que se edifica sobre una comprensión *ek-stática* del aparecer y que, en este sentido, en nada sustancial se diferencia de la *filosofía occidental*, es decir de “aquella cuyo logos es la fenomenicidad del mundo y reposa sobre ella” (HENRY, *Fenomenología material*, Op. cit. p. 177). En nuestro trabajo, cuando se recurra a esta expresión se hará referencia fundamentalmente a la propuesta fenomenológica de Husserl porque, aunque estamos conscientes de la acepción henriana del término, nuestro análisis se atenderá primordialmente al diálogo sostenido por Henry con el fundador de esta filosofía, en cuya continuidad y ruptura resulta comprensible su proyecto.

conocida en la tierra de Descartes, al tiempo que empezó a adquirir sus matices propios<sup>23</sup>. Fue justamente en ese ambiente, a comienzos de los años 40, en el que Michel Henry entra en contacto con esta filosofía y se involucra de tal forma con ella que permanece fiel desde el primero hasta el último de sus trabajos.

Michel Henry se considera, entonces, abiertamente inserto en la tradición fenomenológica contemporánea. Con ella y contra ella construye su propio sistema, aunque su pensamiento, al indagar con tanta insistencia por el fundamento, por lo absoluto, por un principio indubitable, pudiera parecer más cercano a la ontología y tal vez pudiera llevar esa etiqueta. Se trataría éste, en todo caso, de una ontología radicalmente fenomenológica, por cuanto dicho fundamento habrá de ser todo él un aparecer y no un determinado ser o, mejor, habría de ser un ser cuya esencia fuese aparecer. Al respecto comenta Miguel García-Baró que una ontología de pretensiones tan radicales como la de Michel Henry sólo puede ser denominada fenomenología y serlo en realidad “si es que sostenemos, (...) que Ser es Aparecer (...) que ser dice lo mismo que aparecer del aparecer”<sup>24</sup>. Efectivamente, así lo propone nuestro filósofo, para quien la llamada “diferencia ontológica” ha de traducirse en términos de diferencia fenomenológica y mantenerse en toda consecuencia, si se quiere hacer una ontología verdaderamente universal<sup>25</sup>. En fenomenología — como ontología fenomenológica radical — hablaríamos, entonces, no sólo de la diferencia entre el ser y los entes, sino de la diferencia entre en el aparecer y lo que aparece, teniendo claro que el cometido final no es caracterizar el aparecer de lo que aparece, lo cual nos mantendría en el plano de una región óptica, sino dilucidar el aparecer del aparecer o *la esencia de la manifestación*, como titularía Henry su opera magna.

---

<sup>23</sup> Para ampliar este tópico se puede leer: CAPELLE, Philippe. La fenomenología francesa actual. Buenos Aires: UNSAM, 2009. El libro propone un desarrollo de esta filosofía en tres etapas: recepción, refundación y recomposiciones, cada una con sus autores representativos y temáticos recurrentes (p.21-22). Afirma, además que no obstante el enorme desarrollo que tuvo lugar a lo largo de poco menos de un siglo, lo que ha vuelto más atractiva la fenomenología francesa ha sido, sin duda, “su empresa de radicalización, especialmente desde los trabajos de Emmanuel Levinas, Michel Henry y Jean-Luc Marion” (p. 20).

<sup>24</sup> GARCÍA-BARÓ, Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry. En: HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 18.

<sup>25</sup> HENRY, L'essence de la manifestation, Op. cit. p. 10-45.

La relación entre Michel Henry y la fenomenología podemos caracterizarla, desde el punto de vista valorativo, con dos actitudes básicas, a saber, el decidido reconocimiento y la respetuosa irreverencia. Las primeras líneas de su libro *Fenomenología material*, publicado en 1990, hacen evidente el mencionado reconocimiento cuando en ellas se afirma que "la fenomenología será en el siglo XX lo que el idealismo alemán es en el siglo XIX, el empirismo en el XVII, el cartesianismo en el XVII, Tomás de Aquino o Duns Scoto en la escolástica, Platón y Aristóteles en la antigüedad"<sup>26</sup>.

En consecuencia, según nuestro autor, cuando nos acercamos a la fenomenología nos disponemos al encuentro de "la principal corriente de pensamiento de nuestro tiempo"<sup>27</sup>, cuya fortaleza reside no sólo en la invención de un método y la inteligibilidad que esto procura, sino en que con ella se recrea la cuestión misma de filosofía. Ésta, en efecto, en la indagación radical por el fundamento de las estructuras constitutivas de lo real, se convierte en una disciplina fundamental del saber, irreductible a la reflexión posterior sobre los hallazgos de las diferentes ciencias<sup>28</sup>. Al pretender la constitución de una problemática verdaderamente originaria, la fenomenología — la filosofía misma — resulta fundante respecto de toda investigación humana<sup>29</sup>. De esta forma se resalta la solidez y la fecundidad de este modo de hacer filosofía que hemos aprendido sistemáticamente en la obra de Husserl, pero que ha estado presente, con mayor o menor fuerza a lo largo de toda la historia intelectual de Occidente<sup>30</sup>.

La segunda actitud mencionada, la irreverencia respetuosa, lo lleva a denunciar una insuficiencia de principio en los desarrollos de la fenomenología frente a la magnitud de su cometido originario. Ante dicha insuficiencia, es preciso repensar esta empresa del pensamiento, puesto que aún no ha agotado sus recursos ni se han evidenciado todas sus

---

<sup>26</sup> HENRY, *Fenomenología material*, Op. cit. p. 31.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid., p. 32.

<sup>29</sup> HENRY, *L'essence de la manifestation*, Op. cit. p. 2.

<sup>30</sup> García-Baró reconoce dos modos básicos de comprender la filosofía, uno de corte sistemático y conceptual, representado en Aristóteles, y otro de tono existencial, heredado de Sócrates y Platón. Este último, parece, sería la veta continuada por la fenomenología (GARCÍA-BARÓ, Miguel. *Filosofía socrática*. Salamanca: sígueme, 2005. p. 9-10).

implicaciones<sup>31</sup>. Tal situación se debe, por un lado, a ciertas variaciones inconvenientes en la explicitación de sus postulados básicos, situación que habría que revisar con detenimiento; y por otro lado, a que al tratarse de un movimiento filosófico y no de un sistema teórico, tal como piensa Heidegger, “lo esencial de la fenomenología no reside en su realización como corriente filosófica real, (pues) por encima de la efectividad está la posibilidad”<sup>32</sup>.

En cuanto movimiento, entonces, la fenomenología admite y exige la renovación. De lo contrario, no habría más trabajo que repetirla con mayor o menor acierto. Sin embargo, esa renovación, escribe Henry, “sólo es posible bajo la condición de que la cuestión que la determina por entero, y que es la razón de ser de la filosofía, sea ella misma renovada. Ni ampliada, corregida, enmendada, ni todavía menos abandonada por otra, sino radicalizada de tal forma que se subvierta aquello de lo que todo depende y que, como resultado, en efecto, todo cambie”<sup>33</sup>.

Así, pues, la tarea de renovar la fenomenología emprendida por Michel Henry asume el camino de la radicalización de su proyecto. Ahora bien, comenta Philippe Capelle<sup>34</sup>, es justamente esta empresa de radicalización, compartida entre otros por Emmanuel Levinas y Jean-Luc Marion, la nota más atractiva y, quizás, la más fecunda de la filosofía fenomenológica en Francia durante la segunda mitad del siglo XX y los inicios del siglo XXI.

## 1.2 SOBRE LA FENOMENOLOGÍA, SU OBJETO Y SU MÉTODO

Un acercamiento etimológico a la palabra misma ‘fenomenología’ nos permitiría señalar, de entrada, que con ella se alude a un objeto (*φαινόμενον* – *fénómeno*) y al modo de

---

<sup>31</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 31.

<sup>32</sup> HEIDEGGER, Martin. Ser y tiempo. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003. p. 61.

<sup>33</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p.32.

<sup>34</sup> CAPELLE, La fenomenología francesa actual, Op. cit. p. 20.



aproximación a dicho objeto (λόγος—*decir*), propios de esta filosofía. Estaríamos, entonces, ante un “saber concerniente al fenómeno”<sup>35</sup> o, como escribiría Heidegger, ante la “*ciencia de los fenómenos*”<sup>36</sup>. Sin embargo, es preciso profundizar algo más en este asunto porque, como sugiere el mismo Henry comentando el proceder de Heidegger en el párrafo 7 de *Ser y tiempo*, un problema filosófico no puede definirse a partir de un recurso etimológico<sup>37</sup>. En efecto, ha de ser el fenómeno mismo y no las palabras con que nos refiramos a éste en algún momento de la historia, el que nos indique la validez del sentido que estamos indagando. Es igualmente importante continuar la indagación porque, con la canonización de una etimología, procedimiento que, además de útil, pareciera inofensivo, se canoniza al tiempo una cosmovisión específica que marca los horizontes de desarrollo posible para el pensamiento. No decimos con esto, por supuesto, que en la empresa de comprender un fenómeno no resulte legítimo ayudarse de la etimología propia de las categorías con que nos referimos a él; afirmamos solamente que éste será siempre un recurso insuficiente y, en todo caso, no necesariamente fenomenológico.

---

<sup>35</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 35.

<sup>36</sup> HEIDEGGER. Op. cit., p. 51. HUSSERL, Edmund. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Traducido por José Gaos. México: FCE, 1986. p. 7.

<sup>37</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 157. El punto de partida de la crítica henriana a Heidegger en este texto está en el primado concedido a la etimología. Henry argumenta que con este proceder no se sigue el principio básico de confrontar siempre el sentido con la cosa misma de la cual se predica, sino que se somete la fenomenología y la ontología misma a las limitaciones de una consideración factual histórica, es decir, se define la comprensión de estos asuntos definitivos de acuerdo con aquello que las categorías correspondientes significaban en el idioma de la Grecia de Pericles. Esto resulta problemático porque se pierde de vista que en la búsqueda de la esencia de la manifestación, “sería el aparecer puro y sólo él quien nos diría, en su modo de cumplimiento efectivo original y según un decir que no sería otra cosa que dicho cumplimiento, lo que es el aparecer en su aparecer concreto, eso es, en la materialidad fenomenológica de su fenomenicidad pura, cuando nada otro aparece, sólo ella” (Ibid., p. 159. Traducción parcialmente modificada por nosotros). Sin embargo, ni la crítica de Henry a Heidegger se limita a la importancia concedida a la etimología, ni la relación entre ellos se resuelve en dicha crítica. En ese sentido, consideramos importante hacer una determinación exhaustiva de las relaciones entre las fenomenologías de Heidegger y de Michel Henry, trabajo que resultaría fructífero dadas las similitudes y diferencias que pudieran establecerse en las preocupaciones movilizadoras de los proyectos, como la crítica a la intencionalidad, por ejemplo, y en puntos centrales de sus desarrollos expresados en las nociones como afectividad y temple de ánimo, lo invisible y lo inaparente, entre otros. Creemos, en efecto, que este trabajo aún debe ser llevado a cabo de forma sistemática; pero estamos conscientes de que, además de desviarnos de nuestro cometido actual, un trabajo tal implicaría una dedicación que no estamos ahora en condiciones de asumir. Como introducción a la confrontación entre la fenomenología material y la hermenéutica de la facticidad, se puede leer: GREISCH, Jean. L’arbre de la vie et l’arbre du savoir. En: DAVID, Alain et GREISCH, Jean (eds.) Michel Henry, l’épreuve de la vie. Paris: Du Cerf, 2000. p. 383-406.

Es preciso, entonces, ahondar en la comprensión de la fenomenología en su objeto y en su método. Se trata, por supuesto, de dos asuntos profundamente entrelazados, pues, como sabemos, “el método fenomenológico reenvía al objeto de la fenomenología y resulta posible sólo apoyado en éste”<sup>38</sup>. Es tal la correlación existente que una indeterminación o una determinación inadecuada del objeto redundan, consecuentemente, en una insuficiente comprensión del método fenomenológico o de la fenomenología misma como método.

**1.2.1 Sobre el objeto específico de la fenomenología.** En la categoría fenómeno, con la que hemos identificado etimológicamente el objeto de la fenomenología, conviene distinguir entre aquello que aparece y el aparecer, entre lo donado y el modo de su donación; para decirlo en términos queridos por Henry, entre aquello que se manifiesta y la manifestación misma. Tal distinción, enfatizada por Heidegger al diferenciar lo-que-se-muestra-en-sí-mismo y el mostrarse-en-sí-mismo<sup>39</sup>, fue introducida por el mismo Husserl al afirmar, ya en 1907, que “la palabra fenómeno tiene dos sentidos a causa de la correlación esencial entre el aparecer y lo que aparece. Fenómeno quiere decir propiamente “lo que aparece” y, sin embargo, se aplica preferentemente para el aparecer mismo”<sup>40</sup>. Al establecer la diferencia entre el contenido del fenómeno y el modo en el que éste se nos aparece, podemos captar mejor el verdadero objeto de la fenomenología, pues, ésta no se ocupa tanto del contenido fenoménico, de lo que aparece y puede ser distinto en cada caso, sino de la esencia de dichos fenómenos, es decir, de aquello que “hace de cada fenómeno un fenómeno: el aparecer en que se nos muestran, este aparecer en cuanto tal”<sup>41</sup>. En este sentido, mientras que las demás ciencias se ocupan de los distintos fenómenos en la especificidad de su contenido, la fenomenología se hace cargo de la fenomenicidad misma en virtud de la cual cada fenómeno específico deviene tal.

---

<sup>38</sup> HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. T. I. Paris: PUF, 2003. p. 106.

<sup>39</sup> HEIDEGGER. Op. cit., p. 54.

<sup>40</sup> HUSSERL, Edmund. La idea de la fenomenología. Traducido por Miguel García-Baró. México: Fondo de cultura económica, 1982. p. 106. En el manuscrito citado por el editor original de *La idea de la Fenomenología*, leemos una afirmación en la misma dirección: “el interés de la fenomenología trascendental está solamente dirigido a fenómenos, a fenómenos en doble sentido: 1) en el sentido del aparecer en que el objeto aparece; 2) en el sentido del objeto meramente considerado en tanto que justamente aparece en “apareceres”, y trascendentalmente” (Ibid., p. 17-18).

<sup>41</sup> Ibid.

Ahora bien, si es verdad que lo propio de la fenomenología “es ser un análisis de esencias e investigación de esencias”<sup>42</sup>, la pregunta fenomenológica por el aparecer mismo no apuntará sólo a describir sus modos sino a establecer justamente su esencia, esto es, a determinar aquello que hace de éste un aparecer. El verdadero objeto de la fenomenología sería, entonces, el aparecer puro. En consecuencia, no se trata de preguntar sólo por las cosas que aparecen, o por el aparecer de tales cosas y sus modalidades, sino de indagar por el aparecer del aparecer mismo, en términos más específicos, por la fenomenalización de la fenomenicidad que es, en última instancia, la posibilidad misma del aparecer del mundo y de los objetos en el mundo.

Establecer la distinción entre la manifestación y lo que se manifiesta, y delinear un método para ocuparse de lo que se manifiesta según el cómo de su manifestación, fue un gran aporte de la fenomenología histórica. Sin embargo, en el desarrollo de la pregunta por el aparecer que hace posible los fenómenos y por el modo en que lo hace, Henry descubre que aún es necesario ahondar en el problema, pues, cuando lo planteamos de forma radical, nos encontramos con una indeterminación, primero, y con una respuesta parcializada, después<sup>43</sup>. En los dos estadios, al abordar la pregunta por el aparecer a partir de la percepción de los objetos que aparecen en el mundo, no se descubrió otro modo de aparecer que aquel del mundo en que tales fenómenos son posibles; un aparecer edificado siempre desde la estructura de la percepción misma<sup>44</sup>.

A juicio de Henry, en el estadio fundacional de la fenomenología permanece no resuelto satisfactoriamente, incluso no planteado, un problema básico, a saber, ¿en qué consiste este aparecer puro, objeto único de la fenomenología?, ¿cómo se da el aparecer de este aparecer sin el cual sería imposible el aparecer de todo aquello que aparece? De ser así, permanecería indeterminado el supuesto básico de esta filosofía, el aparecer del aparecer, la

---

<sup>42</sup> Ibid., p. 67.

<sup>43</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 38-45. Estos dos momentos corresponden, respectivamente, a los desarrollos de Husserl quien se ocupa preferencialmente de los fenómenos cognoscitivos en que nos hacemos cargo de las vivencias originarias, y a los aportes de Heidegger que comprendió la estructura del aparecer mismo desde el primado de la temporalidad y su configuración ek-stática.

<sup>44</sup> Ibid., p. 46.

fenomenalidad pura que ha de “guiar el análisis de cualquier fenómeno considerado según el modo en el que nos da, según el cómo de su aparecer”<sup>45</sup>. Ahora bien, al tratarse del supuesto base de la fenomenología, estamos ante una tarea decisiva, pues el aparecer puro “no se limita a hacer aparecer lo que aparece en él, sino que él mismo debe aparecer en calidad de aparecer puro, (porque) nunca aparecería algo si el aparecer que lo hace posible no apareciese él mismo en primer lugar”<sup>46</sup>.

Se impone, entonces, la construcción de una adecuada determinación de este supuesto base, para dar solidez a toda investigación fenomenológica. En efecto, no parece posible analizar con acierto un fenómeno ni en su contenido ni en el cómo de su donación, mientras el aparecer que lo hace posible permanezca indeterminado o comprendido de forma insuficiente. Llevar a cabo esta determinación fenomenológica del aparecer es justamente la empresa que hace suya Michel Henry desde su obra mayor que, desde su título, enuncia su cometido, a saber, buscar *la esencia de la manifestación*.

**1.2.2 Sobre el método de la fenomenología y la fenomenología como método.** Henry se muestra inconforme con la tradicional comprensión de la fenomenología principalmente como método, esto es, como “un ejercicio del pensamiento según unos procedimientos cuidadosamente elaborados y seguros de sus resultados (...) procesos sistemáticos de elaboración y elucidación”<sup>47</sup>. Esta inconformidad no responde, sin embargo, a un rechazo de la concepción metódica para esa filosofía, sino a la constatación de que, en la medida en que el método depende del pensamiento sobre el que se edifique el procedimiento, la fenomenología en tanto método, terminó dependiendo de la noción de fenomenicidad sobre la que se soporta dicho pensamiento, a saber, la fenomenicidad *ek-stática*, el horizonte del ser como aparecer en la visibilidad de un ver<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 39.

<sup>46</sup> Ibid., p. 38.

<sup>47</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 155-156.

<sup>48</sup> HENRY, Phénoménologie de la vie. T. I, Op. cit. p. 42.

Para reconstruir el argumento henriano a este respecto, seguiremos la interlocución que establece el autor con *La idea de la fenomenología*<sup>49</sup> de Edmund Husserl. Este texto, que recoge las lecciones dictadas en 1907 como una primera formulación sistemática de la naciente filosofía fenomenológica, tiene, sin duda, un carácter fundador para este movimiento filosófico. Conviene seguir de cerca este encuentro porque según Henry, lector de Husserl, este temprano escrito nos permite constatar un deslizamiento en la determinación del objeto de la fenomenología, pues se pasa de considerar la vivencia en su acontecer originario, la vivencia real, a considerar la vivencia reducida, hecha objeto de una vivencia perceptiva<sup>50</sup>. La cuestión resulta de especial relevancia porque, como intentará explicitarse, un cambio en el objeto significó necesariamente una opción metodológica definitiva para la historia de la fenomenología.

#### **1.2.2.1 Husserl y la indeterminación del aparecer originario de la *cogitatio*.**

Acerquémonos, pues, a la lectura de Husserl propuesta por Henry en su *Fenomenología Material*, en el marco de la discusión sobre el método<sup>51</sup>. Ya desde 1907, Husserl mismo comprende la fenomenología como un “método y una actitud intelectual: la actitud intelectual específicamente filosófica y el método específicamente filosófico”<sup>52</sup>. Ahora bien, anota Henry, en cuanto método designa aquí un “modo de acceso a un objeto que se define por el objeto mismo”<sup>53</sup>, es preciso preguntar atentamente si hay suficiente elucidación del objeto original de la fenomenología y de la relación entre éste y el modo de tratamiento que se establece como indicado para indagar por él. En términos cercanos al escrito husserliano<sup>54</sup>, es necesario considerar la determinación hecha de la *cogitatio* cartesiana, como vivencia indubitable que funda todo conocimiento, así como de la adecuación de la percepción y su carácter intencional como modo de acceso a ésta.

---

<sup>49</sup> Se trata, como diría Miguel García-Baró en la presentación, de un texto que, al exponer aquello que la fenomenología es “*sub specie aeternitatis*, (la presenta) como el método mismo de la filosofía”. En este texto, continua García-Baró, “declaró Husserl en público por primera vez estas ideas que habrían de determinar todo su pensamiento posterior”. Ibid., p.15. (HUSSERL, *La idea de la fenomenología*, Op. cit. p. 8, 15).

<sup>50</sup> HENRY, *Fenomenología material*, Op. cit. p. 100.

<sup>51</sup> Ibid., p. 97-182.

<sup>52</sup> HUSSERL, *La idea de la fenomenología*, Op. cit. p. 33, 72.

<sup>53</sup> HENRY, *Fenomenología material*, Op. cit. p.98.

<sup>54</sup> HUSSERL, *La idea de la fenomenología*, Op. cit. p. 93, 40.

Como sabemos, la fenomenología histórica se piensa como un “nuevo comienzo” en filosofía, a partir de lo cual procura definir su relación con la historia de la filosofía. En este empeño, establece una relación con la teoría del conocimiento en tanto conocimiento filosófico específico, es decir, preocupado por la posibilidad del conocimiento mismo. En esta relación, la fenomenología busca escapar del “círculo del conocimiento que, para legitimar su propia posibilidad, requiere de conocimientos cuya posibilidad no ha sido aún establecida”<sup>55</sup>. En efecto, esta preocupación es expresada por Husserl en forma biográfica y teórica cuando escribe, en el primer sentido, que “sin elucidar los rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente”<sup>56</sup>; y, en el segundo sentido, cuando afirma que “la filosofía necesita puntos de partida enteramente nuevos y un método enteramente nuevo”<sup>57</sup>. Establecer cuál ha de ser ese punto de partida y cuál ese método es, en última instancia, el cometido de la obra husserliana.

En el encuentro con Descartes, Husserl cree descubrir la salida a la necesaria fundamentación del conocimiento, a saber, el recurso a una “esfera de conocimientos absolutos, indubitables: la esfera de las *cogitationes*, pues lo dicho con verdad respecto de la duda cabe afirmarlo de cada una de ellas, de cada percepción, de cada representación, de cada juicio”<sup>58</sup>. Sin embargo, una vez identificado el punto de apoyo, la *cogitatio* leída ahora como vivencia, se formula de este modo como la piedra angular de la fenomenología: “toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar, y, en él, es un dato absoluto. Está dado como un ser, como esto que está aquí, de cuya existencia no tiene sentido dudar”<sup>59</sup>. De acuerdo con esta formulación, piensa Henry, se da un desplazamiento crucial en la historia de la

---

<sup>55</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 103.

<sup>56</sup> Escritos del diario de 1906, citado por Walter Biemel en la introducción a La idea de la fenomenología, Op. cit. p. 14.

<sup>57</sup> Ibid., p. 34.

<sup>58</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 99. Confrontar, igualmente, HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit. p. 38-39.

<sup>59</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit. p. 40.

fenomenología, a saber, se pasa de la consideración de la *cogitatio* real a la consideración de la *cogitatio* como objeto de un acto de puro ver que, dirigido a ella, la convierte en un dato absoluto de dicho acto. El suelo seguro ya no es, entonces, la *cogitatio* real sino la percepción en que ésta es captada y convertida en “fenómeno puro”.

Ahora bien, el carácter absoluto de un dato se predica tanto de lo dado como del sentido de estar dado, y la absolutez de lo primero depende de lo segundo, pues “en la medida en que lo que da lo hace verdadera, indubitable y absolutamente, en esa medida lo que está dado está verdaderamente dado, es un dato absoluto cuyo ser, cuya existencia ya no es discutible”<sup>60</sup>. Con base en esto, se establece en la fenomenología husserliana el postulado de que la *cogitatio*, descubierta antes como dato absoluto en sí mismo, sólo deviene tal por cuenta de una percepción que se dirige a él como su objeto. No se trató, conviene aclarar, de negar la efectividad de la vivencia en su llevarse a cabo, sino de condicionar su carácter de dato absoluto al hecho de ser vista; procedimiento que resulta comprensible dada la deliberada concentración en el análisis de las vivencias cognoscitivas y a la necesidad de mostrar que en ellas se asegura, efectivamente, conocimiento científico. Queda por indagar, sin embargo, si algo puede ser verdaderamente absoluto cuando necesita de otra cosa, de otro poder, para adquirir dicho carácter; en otros términos, si la *cogitatio* percibida puede ser concebida como dato absoluto en sentido auténtico, aun cuando, en este esquema, necesita de la percepción y su facultad de visibilización para constituirse ella misma en fenómeno.

De acuerdo con el esquema husserliano, es posible distinguir entre la *cogitatio real* como lo dado y la vista pura como el modo de estar dado, el darse<sup>61</sup>. Ahora bien, puesto que este ver es un darse absoluto en tanto no pone nada otro sino lo que ve verdaderamente, de modo que, gracias a él lo dado lo está verdaderamente, la *cogitatio* real no sería en y por ella un dato absoluto sino que dicho carácter dependería del acto de puro ver que la daría de modo verdadero. Fenómeno absoluto no refiere la *cogitatio real* sino, como escribe Husserl, “la

---

<sup>60</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 100.

<sup>61</sup> Ibid.

*cogitatio* reducida (...) que se revela justo como algo que se da ello mismo absolutamente en la pura mirada tras la reducción fenomenológica”<sup>62</sup>. Tal constatación no es aceptada por Henry, puesto que el acto de puro ver en que se daría la vivencia de modo absoluto, en realidad requiere de la realización previa o simultánea de dicha vivencia<sup>63</sup>.

Ahora bien, escribe nuestro autor, “si la *cogitatio* se ha llevado a cabo o se lleva a cabo mientras la mirada la capta en su vista pura, ello significa que es independiente de dicha mirada, ontológicamente anterior a ella y que justamente se ha llevado a cabo o se lleva a cabo bajo esta independencia. Ella está ya ahí”<sup>64</sup>. Así pues, este ‘estar ahí’ de la *cogitatio* real no es primariamente el estar como objeto del ver sino su simple llevarse a cabo. El acto de puro ver puede abrogarse la condición de ‘ser vista’ de la *cogitatio*, pero no su estar ahí originario, su existencia<sup>65</sup>. Sin embargo, este hacer-ver en sí misma la *cogitatio* en la inmanencia de un ver, es interpretado por Husserl<sup>66</sup> como el darse originario de la *cogitatio*, comienzo digno de ser tenido en cuenta por la fenomenología.

Esta situación, anota Henry<sup>67</sup>, deja sin resolver el problema fundamental al no responder ¿qué es la *cogitatio* antes de entrar en el acto de puro ver?, y también, ¿cómo se lleva a cabo la *cogitatio* real independientemente de la mirada que intenta captarla en su vista pura? Se trata de un asunto clave porque mientras la cuestión del acontecer originario de la *cogitatio* permanezca indeterminada, la fenomenología estará presa del círculo de toda teoría del conocimiento, pues “¿cómo fundar la existencia de la *cogitatio* a partir de su darse ella misma a una vista pura, si ésta última presupone dicha existencia previa?”<sup>68</sup> Aunque Husserl afirme que “la ‘existencia’ de la *cogitatio* está garantizada por su darse en sí misma absolutamente, por su carácter de dato de la evidencia pura”<sup>69</sup>, esto no puede ser aceptado tan ligeramente, porque el pretendido darse en sí misma de ésta en la evidencia,

---

<sup>62</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit., p. 69.

<sup>63</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 100-102.

<sup>64</sup> Ibid., p. 102.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit., p. 97-98.

<sup>67</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 103.

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit. p. 98.



en realidad no funda su existencia sino que trabaja con ella como su supuesto necesario. El fundador de la fenomenología, piensa Henry, no logra escapar del todo al “círculo vicioso” de las teorías del conocimiento.

El deslizamiento temático introducido por Husserl en los inicios de la fenomenología supone además, según Henry<sup>70</sup>, una imprecisión de orden histórico, que consiste en interpretar a Descartes como si la *cogitatio* fuera una evidencia, la primera de todas, al estar fundada en la vista pura que tendríamos de ella. Sin embargo, piensa Henry, en Descartes esta supuesta evidencia se da gracias a un proceso de descalificación de la vista misma, que no escapa a su posibilidad de error aunque se atenga a lo que verdaderamente ve. De otra parte, toda evidencia del pensamiento dada en el ver es intermitente y sujeta a plenificación o no-plenificación, mientras que para Descartes el alma piensa siempre, y ese ‘siempre’, según Henry, significa la irreductibilidad de su esencia a la historia intermitente de la temporalidad o al ver dudoso en que se funda la evidencia. De aquí se desprende que “la *cogitatio* es real con independencia de su donación a una vista pura, y sólo puede serlo a condición de no estar dada de este modo”<sup>71</sup>, pues, continua Henry, “¿Quién ha visto alguna vez su pensamiento, su pasión, su angustia, a no ser que los confunda con lo que no es sino su indicio o que como tal se interpreta?”<sup>72</sup>.

En este sentido, puesto que Henry lee esta *cogitatio* de Descartes no como la evidencia primera sino como la vida subjetiva, cuya certeza resulta indubitable, puede escribir que “nuestra vida nunca es vista y no puede serlo, de manera que no puede ser captada en una e-evidencia que supuestamente la da en persona tal cual es en sí”<sup>73</sup>. En consecuencia, la *cogitatio* — la vida — no puede ser originariamente una evidencia, un objeto intencional de un acto de puro ver. De forma más radical, enfatiza nuestro autor, al poner la *cogitatio* bajo la mirada del pensamiento no se presenta ésta sino su desrealización en la que se le

---

<sup>70</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 96-103.

<sup>71</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 104.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid.

confunde con su indicio, con un acto de *cogitatio* en el que ésta se actualiza<sup>74</sup>. De acuerdo con el pensamiento henriano, es preciso anotar que dicha actualización no puede ser leída como el paso de la potencia al acto, como si la vida fuera potencialmente intencional, sino como la entrada de cada impresión en el flujo de la temporalidad que hace posible cada vez el significado de presente, y que está fundado en el darse ininterrumpido de la vida, en su auténtico presente viviente.

Así las cosas, el punto indubitable del conocimiento para la fenomenología de Husserl sería el ver que no puede “demostrarse ni deducirse”<sup>75</sup>. Tal convicción se expresa mejor en el llamado principio de principios cuando se afirma que “toda intuición en que se da algo originariamente es fundamento de derecho del conocimiento”<sup>76</sup>, puesto que, como sabemos, una intuición tal sólo puede ser una percepción. Se ha avanzado mucho en escapar al círculo de las teorías del conocimiento, pero la empresa aún necesita ser completada. Todavía es necesario, de acuerdo con Henry, determinar fenomenológicamente la posibilidad del ver mismo en que se funda todo conocer, aunque Husserl<sup>77</sup> considere esta tarea una especie de sinsentido. Para Husserl, recuerda Henry, basta con un proceso de auto-constitución, pues sería suficiente con traer el ver al ver, con “poner bajo un acto de ver el acto mismo de ver”<sup>78</sup>. Con este procedimiento de auto-fundación, que atravesará la postura husserliana, se deja sin suficiente determinación fenomenológica la esencia de la manifestación al no indagar por el aparecer del aparecer, y se efectúa, no obstante, la “asignación insuperable y definitiva de la fenomenicidad al ver en cuanto tal”<sup>79</sup>, sentencia Henry.

---

<sup>74</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 62ss. Con la categoría “desrealización”, aplicada a lo que acontece con la *cogitatio* real cuando es puesta como objeto de un ver, enfatiza Henry la oposición entre el aparecer propio del mundo que dona sólo correlatos intencionales, irrealidades noemáticas, y el aparecer de la vida en que ésta se dona a sí misma. Tal oposición será desarrollada ampliamente en el numeral cuatro del presente capítulo.

<sup>75</sup> HUSSERL, La Idea de la fenomenología, Op. cit. p. 50. Ver igualmente HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 107.

<sup>76</sup> HUSSERL, Edmund. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Op. cit. p. 58.

<sup>77</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología. Op, cit. p. 50.

<sup>78</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 107.

<sup>79</sup> Ibid., p. 108.

Con base en el procedimiento husserliano, entonces, la fenomenicidad es comprendida sólo desde el ver y, puesto que a partir de ese ver se dilucidan “sus sentidos, sus modificaciones y sus derivados”<sup>80</sup>, es claro que dichas determinaciones serán siempre las determinaciones de la fenomenicidad del mundo. Esta comprensión monista del aparecer, que es el objeto de la fenomenología, derivó en una comprensión monista del método y, consecuentemente, en el descuido y la descalificación de cualquier otro tipo de objeto — fenomenicidad — que no se ajuste a las especificidades del método. A partir de esta primacía del ver, se definió el aparecer mismo, su esencia, a partir de la diferencia que constituye, en efecto, la esencia del aparecer del mundo. Michel Henry dedica gran parte de su trabajo a poner en evidencia cómo la fenomenología y, con ella, gran parte de la filosofía occidental ha operado bajo el supuesto de este monismo fenomenológico y, por ello, ontológico<sup>81</sup>.

En su lectura del Husserl de *La idea de la fenomenología*, Michel Henry descubre, entonces, un deslizamiento temático por el cual se pasó de considerar la *cogitatio* real en su acontecer originario, a darle la centralidad del análisis a la *cogitatio* en su aparecer como objeto de una percepción. Dicho deslizamiento tiene implicaciones claves en el método, pues condujo a privilegiar las dinámicas de la percepción en que, según parece, se nos da la *cogitatio* reducida como dato absoluto, y a descuidar la especificidad de la *cogitatio* real en su darse mismo antes o al tiempo de ser percibida en un acto de puro ver y con independencia de éste. De esta forma se sientan las bases para la primacía radical de la intencionalidad en la fenomenología de Husserl, ya que se aplicará a toda vivencia la dinámica estructural de la vivencia perceptiva que es siempre intencional<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> HEIDEGGER. Op. cit., p. 58.

<sup>81</sup> Este asunto es ampliamente rastreado por Henry en la historia de la filosofía occidental a la que considera, incluida la fenomenología misma, anclada en este monismo, esto es, en la supremacía del ver sea éste sensible o inteligible, del aparecer del mundo como fenómeno originario. (HENRY, *L'essence de la manifestation*, Op. cit. p. 59-347). Podríamos, incluso, establecer una comparación entre la acusación heideggeriana respecto de la configuración onto-teológica de la metafísica occidental, y la acusación henriana de monismo ontológico-fenomenológico como soporte de la filosofía occidental. En este sentido leemos: “la comprensión griega de logos, fundada en la verdad de la percepción, atraviesa la Edad Media y determina el pensamiento occidental en su conjunto” (HENRY, *Fenomenología material*. Op. cit. p. 178-179).

<sup>82</sup> En este sentido, la lectura de Henry resulta cercana a la interpretación propuesta por Levinas respecto del primado en Husserl de lo teorético sobre lo axiológico y lo práctico que son leídos en analogía con aquel. “No es por azar, escribe Levinas, que lo axiológico y lo práctico revisten en Husserl fondo representativo. Estos — lo axiológico y lo práctico— permanecen concebidos como experiencias —experiencias de valores o

Consecuentemente, tal deslizamiento deja indeterminado el aparecer originario de la *cogitatio* real, ya que el acto puro de ver puede dar cuenta de aquello que permite ver sólo en cuanto le permite aparecer en ese horizonte de visibilidad; pero no puede dar cuenta de su propio aparecer, ni puede operar sin el supuesto de la *cogitatio* que permitiría ver<sup>83</sup>.

Se da, pues, un avance importante al establecer la diferencia entre el aparecer y lo que aparece. Sin embargo, piensa Henry, la absolutización de esta diferencia como esencia de la manifestación nos descubre la limitación radical de la fenomenología iniciada por Husserl: si el pensamiento se soporta en esta concepción de fenomenicidad y la vida escapa por principio a ella, en tanto ninguna *cogitatio* es susceptible de ser vista, es comprensible que la vida, su fenomenicidad pura y original, quede por completo por fuera del espectro construido por dicho pensamiento y por el método que busca elucidarlo<sup>84</sup>.

---

experiencias de lo deseado en tanto que deseado” (LEVINAS, Emmanuel. Dieu qui vient à l’idée. París: VRIN, 1986. p.102.)

<sup>83</sup> Esta crítica henriana de la fenomenología husserliana puede ser matizada si tenemos en cuenta no sólo los textos escritos por Husserl en la primera década del siglo XX sobre los cuales concentra Henry su lectura. En efecto, Husserl introdujo variaciones importantes en los trabajos publicados e inéditos de los años 30. Estas variaciones, en lo que a nuestra temática concierne, consisten en reconocer, al lado del carácter constitutivo de la conciencia intencional, una instancia pre-reflexiva de la experiencia; en aceptar el carácter pre-dado del mundo que está presente —puesto— antes de iniciarse cualquier actividad constitutiva por parte del sujeto, y en pasar de la consideración una estática a una genética del método. Al respecto, se puede ver: HUSSERL, Edmund. Experiencia y Juicio. Traducido por Jas Reuter. México: UNAM, 1980. p. 29-32. Igualmente, los llamados “textos del legado (1916-1937)” publicados en Husserliana XXXIX (2008). De éste último contamos con una traducción todavía inédita a cargo de Roberto Walton con el título de: El mundo de la vida: explicitaciones del mundo predado y de su constitución. Este carácter pre-dado del mundo y el estadio pre-reflexivo de la experiencia reciben especial atención en trabajos como: WALTON, Roberto. The constitutive and Reconstructive Building-up of Horizons. En: VANDEVELDE, P.; LUFT, S. (eds.) Epistemology, Archeology, Ethics: Current Investigations of Husserl’s Corpus. London/New York: Continuum Press, 2010. p. 132-150; HART, James. Michel Henry’s phenomenological theology of life: a husserlian Reading of C’est moi la vérité. En: Husserl Studies.1999, no. 15. p. 185-230; ZAHAVI, Dan. Inner Time-Consciousness and Pre-reflexive Self-awareness. En: WELTON, Don (ed). The new Husserl. A critical reader. Boomington: Indiana University press, 2003. p. 157-180. Con todo, consideramos oportuno insistir en que, a diferencia de Henry, en Husserl se trata de “objetos pre-dados” (HUSSERL, Experiencia y Juicio, Op.cit. p. 30) y no del estar dada, en pasividad absoluta, de la subjetividad a sí misma. En lo referente a las variaciones metódicas, específicamente a las implicaciones del paso de la fenomenología llamada estática a la fenomenología llamada genética, se puede ver: HELD, Claus. Husserl’s phenomenological method. En: WELTON, Don (ed). Op. cit. p. 3-31; WELTON, Don. The systematicity of Husserl’s trascendental philosophy. From static from genetic method. En: WELTON, Don (ed). Op. cit. p. 255-288.

<sup>84</sup> HENRY, Fenomenología material, Op, cit. p. 159-161.

**1.2.2.2 El ‘hacer-ver’ de la fenomenología y la invisible *cogitatio*.** En la fenomenología histórica, el hecho de someter la *cogitatio* al acto de puro ver para que pueda así llegar a ser dato absoluto es indicativo del método fenomenológico que señala el sendero para que algo, que no se manifiesta o se manifiesta de forma confusa, devenga fenómeno puro<sup>85</sup>. Este método indicaría, pues un ‘hacer-ver’ que, en tanto procedimiento, se ha denominado técnicamente ‘reducción’ y consiste, en principio, en llevar la realidad a la mirada del pensamiento y atenerse a lo efectivamente visto en ella en el proceso del conocimiento, dejando de lado lo mentado en el vacío o simplemente presumido. En este sentido, la reducción no tiene por fin asegurar la existencia de lo visto, cuestión por demás irrelevante para el proceso, sino asegurar que sea verdaderamente visto, que el ver sea verdaderamente un ver. A partir de lo efectivamente visto, y sólo ateniéndose a ello, el fenomenólogo constituye las esencias universales y re-conduce el proceso epistemológico hasta las operaciones trascendentales del sujeto que permiten tanto la percepción efectiva como la constitución de esencias. En ese sentido, afirma Henry, “la reducción (...) es el pensamiento identificado con este ver y que sólo obedece a él y a su teleología interna”<sup>86</sup>. El método fenomenológico así entendido no es otra cosa que el hacer-ver, hacer aparecer al pensamiento, en el ver y por él, pues, como escribe Husserl, “*la fenomenología procede aclarando visualmente, determinando y distinguiendo el sentido*”<sup>87</sup>.

Ahora bien, ¿cómo se opera dicha reducción, luego de la absolutización de la comprensión *ek-stática* de la fenomenicidad, de cara a la determinación de la *cogitatio*, asidero indubitable de todo conocer? Según Henry, “en el momento en que, una vez transferida la significación absoluta de la donación y, por ende, de lo dado, de la inmanencia de la *cogitatio real* a la trascendencia de un ver puro y supuesta la no alteración de aquella por dicha transferencia, la segunda ocupa el lugar de la primera y la oculta”<sup>88</sup>. Se produce, entonces, una reducción de la inmanencia de la *cogitatio real* a la trascendencia del ver en que ésta es vista y, consecuentemente, se pierde la *cogitatio* en su realidad propia, en su

---

<sup>85</sup> Ibid., p. 104.

<sup>86</sup> Ibid., p. 106.

<sup>87</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op, cit. p.71. Resaltado del autor.

<sup>88</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 117.

calidad de cuestión fenomenológica original. Esto implica, también, una reducción del ser a un dominio del ser, esto es, a lo que puede ser visto en las distintas modalidades del ver<sup>89</sup>. En adelante, en fenomenología se procede para asegurar que lo visto lo sea verdaderamente; tal es, pues, el primer momento procedimental de la reducción, llamada ahora fenomenológica<sup>90</sup> o gnoseológica<sup>91</sup>.

En la implementación de la reducción fenomenológica, aparece un paso definitivo y problemático en la propuesta husserliana, a saber, la reducción de la *cogitatio* — descubierta por Descartes y leída inicialmente por Husserl como vivencia — a la “evidencia de la *cogitatio*”<sup>92</sup>, y la consecuente “reducción de la donación a la evidencia como su formulación más perfecta”<sup>93</sup>. Este procedimiento conduce a Husserl a dejar de lado la existencia misma de la *cogitatio*, como supuesto no tematizado, o a pensar que la existencia de la *cogitatio* real está fundada en la evidencia; con lo cual se olvida que la evidencia funda la *cogitatio* sólo en tanto objeto del ver, no en tanto “momento real de la subjetividad”<sup>94</sup>. También se pasa por alto que en Descartes la evidencia, en tanto fundamento del conocimiento, aparece una vez establecida la *cogitatio* que “es totalmente independiente de la evidencia, siempre dudosa, del conocimiento”<sup>95</sup>.

El mismo Husserl, anota Henry, al darse cuenta de que no se puede fundar en la evidencia la existencia de la *cogitatio*, desvincula los términos existencia y *cogitatio* al acusar a la

---

<sup>89</sup> Ibid., p. 118.

<sup>90</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op, cit. p. 56. Escribe Husserl: “sólo por medio de la reducción— a la que vamos también a llamar ya *reducción fenomenológica*—obtengo un dato absoluto que ya no tiene nada de trascendencia”. Y también, en “la reducción fenomenológica: yo miento precisamente esto que está aquí; no lo que esto mienta transcendentemente, sino lo que es en sí mismo y tal como está dado”. (Ibid., p. 55).

<sup>91</sup> Para marcar la distinción entre los tres tipos de reducciones que implica la consideración fenomenológica en Husserl y ayudar a la comprensión de su sendero metodológico, Colomer propone denominarlas sucesivamente, “reducción gnoseológica”, “reducción eidética” y “reducción trascendental” (COLOMER, E. el pensamiento alemán de Kant a Heidegger. T. III. Barcelona: Herder, 2002. p.380-385). Consideramos oportuna la propuesta y, en consecuencia, diremos que la reducción fenomenológica husserliana implica tres reducciones en su proceso metodológico de búsqueda de un fundamento final para el conocimiento, a saber, las reducciones *gnoseológica*, *eidética* y *trascendental*.

<sup>92</sup> Ibid., p. 43.

<sup>93</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 126.

<sup>94</sup> HENRY, Fenomenología material, Op, Cit. p. 114.

<sup>95</sup> Ibid., p. 120-121.

segunda de singularidad<sup>96</sup>. De esta forma Husserl elimina la *cogitatio* real de su espectro de problemas, igual que hizo antes con los objetos trascendentes<sup>97</sup>. Esta singularidad no se lee, como propondrá más tarde Henry, como la estructura interna de la *cogitatio real* que hace que toda *cogitatio* lo sea de una ipseidad, de un Sí específico; sino como particularidad de la *cogitatio* reducida, esto es, como un “momento” en el tiempo que ha devenido tiempo fenomenológico, es decir, conciencia interna del tiempo<sup>98</sup>. En el primer sentido, singularidad es ipseidad; en el segundo, singularidad es instante en la estructura de la temporalidad.

En este procedimiento se produce un nuevo desplazamiento metodológico que nos lleva de la *cogitatio* real, siempre singular, a la consideración de una esencia de la *cogitatio* que se constituiría ya no sobre aquella, que se pierde al someterla a la evidencia del ver, sino a partir de la *cogitatio* como objeto de ese acto de ver y dato absoluto constituido por él<sup>99</sup>. Tal procedimiento es comprensible si tenemos en cuenta que Husserl busca la esencia del conocimiento y una vez reconocido en la intuición el suelo firme del conocer, es preciso asegurar la posibilidad de tener intuición de esencias y no sólo de singulares. En este sentido, el mismo Husserl propone que “la fenomenología, su carácter peculiar, es ser un análisis de esencias e investigación de esencias en el marco de la consideración puramente visiva, en el marco del absoluto darse de las cosas mismas”<sup>100</sup>. Lo pretendido ahora no es ya asegurar lo visto sino constituir esencias genéricas a partir de ello. Tal procedimiento corresponde al segundo momento de la reducción fenomenológica, llamada ahora reducción eidética.

---

<sup>96</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit. p.62-63, 69.

<sup>97</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 124, y HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit. p. 53, 56.

<sup>98</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 124.

<sup>99</sup> Ibid., p. 127-128. A este respecto escribe Husserl: “precisamente lo que hay que representarse con claridad es que el fenómeno absoluto, la *cogitatio* reducida no vale para nosotros como cosa que se da ella misma absolutamente porque sea una singularidad, sino porque se revela justo como algo que se da ello mismo absolutamente a la vista pura tras la reducción fenomenológica. Puramente viendo podemos, no menos, encontrar como precisamente algo que se da en absoluto, los objetos universales”. (Husserl, La idea de la fenomenología, Op. cit. p. 69). A partir de esta formulación se sugiere el desplazamiento husserliano de la *cogitatio* real/singular a la esencia de la *cogitatio* obtenida como dato absoluto a partir del acto de puro ver.

<sup>100</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit. p. 63.

A esta altura del proceso, hemos pasado de considerar la *cogitatio* real para ocuparnos de su esencia. Si tenemos en cuenta que el objeto de la fenomenología no es la cosa dada sino el cómo de su donación, hemos de preguntar necesariamente si la *cogitatio* real y la esencia de la *cogitatio* se nos dan de la misma forma. Ante esta cuestión, el movimiento de Husserl consiste en creer que la *cogitatio* real se da, al igual que su esencia, en una *clara et distincta perceptio*, esto es, como objeto de la mirada intencional<sup>101</sup>. Nos está permitido, escribe en efecto Husserl, “tomar cuanto nos está dado, igual que la *cogitatio* singular, por *clara et distincta perceptio*”<sup>102</sup>. Surge entonces una dificultad metodológica por cuanto, en sentido estricto, nadie ve su propia *cogitatio* en tanto momento real de la subjetividad, aunque pueda verla como objeto de una percepción y, a partir de lo visto, constituir una esencia. Nadie tiene evidencia alguna de su propia *cogitatio*, aunque tenga de ella certeza absoluta. Para salir de este escollo, es decir, para responder a la posibilidad de ver — constituir — la esencia de la *cogitatio* sin recurrir a la *cogitatio* real que no se ve nunca, se asume la posibilidad de hacerlo a partir de la *cogitatio* reducida, que no es más que una representación de aquella. En otros términos, se considera legítima la constitución de esencias a partir de datos en imagen. ¿Resulta, sin embargo, válido este procedimiento?, ¿se puede percibir un universal —lo idéntico siempre— sin percibir los particulares reales a partir de los cuales se constituye, recurriendo sólo a representaciones, a datos en imagen?

Según Henry, tal procedimiento es posible sólo a condición de que se amplíe sin límite el ver, hacia formas que ya no son sólo la evidencia inmanente de los datos absolutos, es decir, lo realmente visto; sino que, desde el primado de la exterioridad, se consideren como tales lo simplemente presumido, imaginado, fantaseado<sup>103</sup>. Eso justamente es lo que propone Husserl cuando afirma que “es manifiesto que una captación de esencias plenamente evidente remite, sí, a una intuición singular sobre cuya base tiene que construirse; pero no a un aperccepción singular que haya dado lo singular que sirve de ejemplo como algo presente ahora de modo genuino”<sup>104</sup>. Esto supone una ampliación del

---

<sup>101</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 129.

<sup>102</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit. p. 61.

<sup>103</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 143-147.

<sup>104</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit. p. 80-81.



campo de la reducción, que iguala presentación y representación, lo cual deriva en una “indiferencia con respecto de la existencia (de los datos singulares) a partir de los cuales se lleva a cabo la constitución de la esencia genérica”<sup>105</sup>. Dicha indiferencia frente a la existencia del dato, afirma Henry, “es el supuesto decisivo del método fenomenológico en calidad de método eidético”<sup>106</sup> y representa una fuerte dificultad de la fenomenología husserliana a la hora de hacerse cargo de las *cogitationes* reales que, al no poder ser vistas de modo genuino, tampoco pueden ser fantaseadas. En consecuencia, la pretendida esencia de la cogitatio no se constituye a partir de la *cogitatio* real —singular— y de su mostrarse originario, sino a partir de su carácter de *cogitatio* reducida por la intencionalidad y sometida a sus reglas.

Así las cosas, si el cómo de la donación tanto de la *cogitatio* real como de su esencia, es establecido en el ver, es preciso preguntar cómo se da el ver mismo en que parecen darse aquellos. En este sentido, escribe Husserl, “ahora la tarea es perseguir, dentro del marco de la evidencia pura o del darse las cosas en sí mismas, todas las formas del darse y todas las correlaciones y ejercer sobre todas ellas el análisis esclarecedor”<sup>107</sup>. En este proceso, continua Husserl, “la consideración de las esencias tiene sólo que captar genéricamente lo inmanente como ingrediente a las cogitationes y las relaciones que se fundan en esas esencias”<sup>108</sup>. Una vez asegurado lo visto y constituidas las esencias genéricas a partir de aquello, es preciso ahora indagar por la estructura de la vivencias que posibilitan dichos procesos; tal es el procedimiento que corresponde al tercer momento de la reducción, llamada ahora reducción trascendental<sup>109</sup>.

---

<sup>105</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit., p. 148. Al respecto escribe Husserl: “para la consideración de esencias están en pie de igualdad la percepción y la representación de la fantasía; se puede destacar visualmente, se puede abstraer la misma esencia igual de bien a partir de ambas, y las posiciones de existencia que van enlazadas a ellas es irrelevante” HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit. p. 81.

<sup>106</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 148.

<sup>107</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit. p.104.

<sup>108</sup> Ibid., p.101.

<sup>109</sup> La categoría ‘trascendental’ en Husserl no hace referencia directa a la comprensión de ésta en algún filósofo anterior en particular. Dicha categoría continúa, eso sí, uno de los motivos centrales de la filosofía moderna en su intento de fundar la cientificidad el saber filosófico, a saber, la pregunta retrospectiva por las fuentes últimas de todas las formaciones cognoscitivas, la indagación por aquello que opera como condición de posibilidad final de la vivencia cognoscitiva, su esencia. En este sentido, para Husserl, ambas partes de la vivencia cognoscitiva de la correlación, a saber, noesis y noema, son condiciones recíprocas de posibilidad, y

Este procedimiento, por supuesto, se emprende también desde el primado de la fenomenicidad *ek-stática*, pues, bastaría con traer el ver al ver. En términos husserlianos, “puedo (...) poner bajo un acto de ver el acto mismo de ver”<sup>110</sup>. En este estadio, entonces, ya no se pregunta por lo propiamente visto ni por su esencia, sino por la estructura básica del ver mismo. Ahora bien, puesto que la indagación por el ver se hace desde las coordenadas del mismo ver que es siempre intencional, se concluye que lo propio de la *cogitatio* es la intencionalidad, es decir, “la capacidad para referirse a todo objeto posible, a todo lo que puede ser fenómeno para nosotros”<sup>111</sup>. Fijémonos bien: aunque lo visto no pertenezca como ingrediente a la *cogitatio* perceptiva, es claro que en toda percepción se constituye un objeto. Ahora bien, como el análisis es de la percepción y a partir de ella, parece acertado afirmar que toda *cogitatio*, toda vivencia, toda conciencia es siempre, “conciencia de”, es decir, es intencional<sup>112</sup>. En otros términos, las cosas son representadas en sí mismas por una condición esencial de las vivencias, a saber, la intencionalidad, que indica una correlación esencial entre fenómeno de conocimiento y objeto de conocimiento. Una lectura tal es comprensible si se piensa en el carácter marcadamente epistemológico de la reflexión husserliana, es decir, en la centralidad que concede a las vivencias cognoscitivas en el análisis mismo de las vivencias<sup>113</sup>.

En este punto del proceso, cuando se indaga por la posibilidad misma del ver en que se funda la fenomenicidad del mundo, podemos constatar que se incurre en un movimiento de auto-fundamentación o auto-constitución. En efecto, el ver que constituye fenómenos puros en cuanto permite devenir visible a todo lo que es susceptible de serlo, parece dar razón de sí mismo y no aceptar para sí proceso alguno de reducción que permita re-conducirlo a una

---

en ese sentido, son trascendentales. Sin embargo, lo subjetivo, lo intencional, lo temporal, aquello que ‘constituye’, tiene una preeminencia peculiar sobre lo objetivo, el sentido, lo ‘constituido’. Por esta razón, el adjetivo ‘trascendental’ se aplica preferentemente a la esfera de la subjetividad en su dinámica constituyente. (HUSSERL, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Op. cit. p.7-13, 116-118, -127131).

<sup>110</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit. p.40.

<sup>111</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 151.

<sup>112</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit. p.56. En referencia a las *cogitatio* reducidas, afirma Husserl que “aunque se refieran intencionalmente a la realidad efectiva objetiva, el referirse es en ellos una especie de carácter, mientras que nada se prejuzga sobre el ser o el no ser de la realidad efectiva (referida)”. (Ibid.).

<sup>113</sup> Ibid., p. 57.

especie de “estadio previo” en que éste tomaría asiento. Como escribe Husserl “el ver no puede demostrarse o deducirse, (pues) es patentemente un *nonsens* querer aclarar posibilidades (...) a partir de un saber no intuitivo”<sup>114</sup>. Al final del proceso nos encontraríamos, entonces, con una especie de auto-referencialidad del ver, pues, como afirma Henry, “el ver mismo es el que debe legitimar y el que legitima efectivamente, al verlo, el ver que constituye, y al tiempo, la posibilidad del conocimiento y de la misma fenomenología”<sup>115</sup>. Frente a esta problemática bastaría, entonces, con traer el ver al ver. En términos husserlianos, es suficiente con “poner bajo un acto de ver el acto mismo de ver”<sup>116</sup>. El recurso de auto-constitución del ver debe, sin embargo, responder algunos interrogantes referidos, sobre todo, a la legitimidad de un retroceso *ad infinitum* que requeriría poner siempre una intencionalidad para dar cuenta de otra, un ver para dar cuenta de otro, sin que parezca clara la posibilidad de un auténtico fundamento<sup>117</sup>.

Fijémonos bien en el proceso seguido: El “primer grado de la consideración fenomenológica”<sup>118</sup> será, entonces, asegurar que lo visto sea verdaderamente visto, gracias a la reducción gnoseológica que, mediante una *epojé*<sup>119</sup> inicial, pone fuera de “juego” toda trascendencia y se atiene a lo inmanente en tanto realmente dado en el acto de puro ver. El segundo grado corresponde a la constitución de la esencia del fenómeno, pues, si se quiere mantener la reflexión en el plano epistemológico hay que asegurar la posibilidad de captar la esencia en sentido de lo universal y no sólo la captación de lo singular. Ahora bien, como no estamos hablando ya de la *cogitatio* real —que es singular en cuanto lo es siempre de una ipseidad— sino de la *cogitatio* reducida, dicha singularidad es leída como un instante en el flujo de la conciencia a partir del cual puedo constituir una esencia, un universal

---

<sup>114</sup> Ibid., p. 50.

<sup>115</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p.107.

<sup>116</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología. Op.cit. p.40.

<sup>117</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 52.

<sup>118</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit. p. 92. La expresión se repite para los grados segundo y tercero, en la páginas 97 y 101, respectivamente.

<sup>119</sup> En la fenomenología se emplea la categoría *epojé* para indicar un procedimiento metodológico que consiste en “poner entre paréntesis” una esfera de la realidad analizada, que se mantendrá conscientemente fuera de juego en el proceso emprendido para comprender dicha realidad. Esto no significa que se desconozca la existencia o la importancia de aquella esfera, sino que no se considera imperioso tenerla en cuenta para alcanzar la comprensión deseada en el momento. (HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit. p. 92ss; HUSSERL, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Op. cit. p. 73-74.)

idéntico siempre. El tercer grado nos lleva a preguntar ya no por la *cogitatio* efectivamente vista o por su esencia, sino por la *cogitatio* en que veo a la *cogitatio* misma, por el acto puro de ver que hace de ella su objeto. Puesto que la búsqueda se hace desde el ver mismo, pues parece bastar con poner el acto de ver ante un otro ver, se establece que la dinámica de dicho ver y de toda *cogitatio* es, entonces, la intencionalidad, el “referirse a”, que indica la constitución, en todo acto de ver, del objeto de dicho ver.

Los desplazamientos temáticos de la *cogitatio* real a la *cogitatio* reducida y de ésta a su esencia, resultan necesarios para ocuparnos de la *cogitatio* en el plano de la fenomenología intencional. Sin embargo, lo que resulta injustificado en fenomenología, piensa Henry, es la homogenización de medios en la vista pura y de fines en el dato absoluto de dicha vista. Esto porque esa homogenización ha conducido a la pérdida de la *cogitatio* real —de la vida— como asunto fenomenológico, al no responder a las coordenadas de la única fenomenicidad encontrada hasta ahora, a saber, la fenomenicidad de los objetos<sup>120</sup>. En efecto, si las esencias son constituidas a partir de las singularidades que las realizan, la esencia de la *cogitatio* debe también ser constituida a partir de *cogitationes* singulares. Sin embargo, puesto que éstas no se pueden ver — nadie ha visto jamás, por ejemplo, su angustia —, o se busca remplazar la *cogitatio* real por su esencia, como efectivamente se propuso, o se acepta que la constitución de dicha esencia y aún su captación singular como fenómeno reducido, suponen necesariamente la existencia de la *cogitatio*, es decir, su aparecer originario y, por eso mismo, distinto del aparecer del mundo en el que deviene objeto de un ver. Ahora bien, admitido esto, la heterogeneidad de este aparecer originario de la *cogitatio* pone en tela de juicio la absolutización del hacer-ver de la intencionalidad como estructura básica de toda vivencia, y como camino fenomenológico para hacernos cargo de las vivencias en que todo nos es dado<sup>121</sup>.

Michel Henry no critica en nada estos procedimientos de reducción propios de la fenomenología, pues resultan valiosos para permitir la elaboración de conocimiento

---

<sup>120</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 140.

<sup>121</sup> Ibid., p. 141-142.

legítimo en sus pretensiones de científicidad. Lo que considera criticable, sin embargo, es la absolutización de dicho pensamiento y de la fenomenicidad que lo funda, es decir, la consideración del mundo —horizonte de visibilidad en que aparecen los entes— como fenómeno originario, y como el único aparecer posible. En palabras propias de Henry,

lo que impugnamos desde un principio es el error por el que dicho proceso de pensamiento se toma por el proceso de la realidad misma; en este caso, el error por el que la venida de la *cogitatio* a la e-videncia en la vista del pensamiento se toma por la esencia de dicha *cogitatio*; o sea, el error por el que el fenómeno reducido, el fenómeno puro, el fenómeno en el sentido de la fenomenología, se toma por la esencia original de la fenomenicidad misma en cuanto tal—por la esencia de la vida—. <sup>122</sup>

Así las cosas, el camino emprendido por la fenomenología de matriz husserliana ha resultado sumamente valioso para la comprensión de multiplicidad de objetos del mundo y de operaciones del sujeto en el mundo. Sin embargo, de acuerdo con Henry, se precisa de una radicalización que le devuelva a esta filosofía su objeto primero y, consecuentemente, le permita encontrar una forma en que pueda hacerse cargo apropiadamente de éste. Dicha radicalización parece necesaria por cuanto la captación de una *cogitatio* en un acto de puro ver, la constitución de su esencia y la definición de la estructura misma de la *cogitatio* perceptiva demandan una adecuada determinación fenomenológica del acontecer originario de dicha *cogitatio*. Determinación que ya no puede depender del acontecer intencional del ver, puesto que éste puede dar cuenta de una vivencia *mientras ésta es llevada a cabo*, pero no puede re-conducir el análisis hasta el llevarse a cabo mismo y originario de la vivencia.

Permítasenos, antes de cerrar este apartado, ofrecer un ensayo de síntesis del camino recorrido. Hasta el momento, de acuerdo con lo enunciado en la introducción del capítulo, hemos intentado presentar la comprensión henriana de la fenomenología en la especificidad de su objeto y en las consecuencias que de éste se derivan para el método. El objeto auténtico de esta filosofía no sería el ente que aparece ni el aparecer de ente, sino el aparecer del aparecer que hace del ente un fenómeno. Michel Henry considera que es preciso recuperar este objeto originario y repensarlo, porque dicho aparecer del aparecer ha sido leído, pese a los muchos esfuerzos y tendencias, desde el aparecer de los entes. Razón

---

<sup>122</sup> Ibid., p. 106.

por la cual el único aparecer que ha entrado en escena es el llamado aparecer del mundo, un hacer-ver que se auto-constituye. Ahora bien, si el aparecer es el objeto de la fenomenología y éste es comprendido como la mostración en la luz del mundo, entonces resulta comprensible que la fenomenología misma haya sido entendida como un estructurado esfuerzo por traer a la evidencia del ver, a partir del ente tal como se muestra en sí mismo, “el ser del ente, aquello que de modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, al punto de constituir su sentido y su fundamento”<sup>123</sup>.

De acuerdo con lo dicho, podemos constatar que la fenomenología, de la que se afirma que no designa los objetos de su investigación sino “la manera de tratar y de mostrar lo que en ella debe ser tratado”<sup>124</sup>, en realidad se constituye en la íntima relación entre objeto y método. De hecho, el método depende del objeto, en cuanto el modo de elucidación de la fenomenicidad y sus modalidades depende del tipo de fenomenicidad que se esté elucidando. El método, pues, depende del objeto. Ahora bien, por cuanto dicho objeto — el aparecer— se definió como el devenir visible en el mundo, el método se estructuró como un decir mostrativo, como un proceso de elucidación que debe hacer ver su objeto, ateniéndose siempre a lo efectivamente visto. Esta comprensión del fenómeno como el mostrarse en la visibilidad del mundo y bajo el esquema de una percepción marcará, según la lectura henriana, el desarrollo en la fenomenología en su objeto y en su método.

Para terminar, es preciso anotar que Michel Henry no pretende, en ningún momento, desconocer el valor de los caminos recorridos por la fenomenología, a la que considera, como indicamos, el movimiento filosófico más importante de nuestro tiempo. Se trata, mejor, de repensarlo en toda su radicalidad, de modo que pueda ocuparse del acontecer originario de las vivencias que constituyen el verdadero comienzo buscado en la

---

<sup>123</sup> HEIDEGGER. Op. cit. p. 58.

<sup>124</sup> Ibid., p. 57.

filosofía<sup>125</sup>. Justamente por eso, propone no reducir a la fenomenología — y con ella a la filosofía misma — a un proceso de elucidación fundada en el ver que, siendo sumamente esclarecedor, deja por fuera, necesariamente, cualquier realidad que no aparezca en el esquema de la percepción, como es el caso de la *cogitatio* real. Ahora bien, por cuanto dicha *cogitatio* es leída por Henry en términos de vida, de momento real de la subjetividad en que el sujeto es dado a sí mismo en un esquema de mostración distinto del aparecer de los objetos, es preciso desentrañar las especificidades de dicho aparecer originario cuya consideración sería el camino para romper con el monismo fenomenológico y ontológico ya denunciado.

### **1.3 LA DUPLICIDAD DEL APARECER: RADICALIZAR EL PROYECTO FENOMENOLÓGICO.**

El monismo fenomenológico, es decir, la comprensión de todo aparecer desde la dinámica constitutiva del aparecer del mundo fundado en la intencionalidad, y la consecuente reducción de toda experiencia a las experiencias de mundo son, según Henry, el límite profundo de la fenomenología histórica. Dicho límite es calificado como “crisis de la fenomenicidad”<sup>126</sup>. Frente a este primado de la intencionalidad que, en tanto da cuenta del aparecer en el mundo parece también dar cuenta del reino del ser, Henry<sup>127</sup> formula algunos cuestionamientos como son: ¿puede este modo de hacer-ver, poner realidad alguna en aquello que hace aparecer o, por el contrario, opera siempre bajo su supuesto?, ¿produce la intencionalidad verdaderamente la donación inmediata de la cosa o, más bien, la significación que tiene la cosa de estar dada inmediatamente?, ¿puede la intencionalidad dar cuenta de sí misma, de su aparecer, o estamos condenados al retorno *ad infinitum*, es decir, a poner una intencionalidad para dar cuenta de otra, en el desentrañamiento de la esencia de ese aparecer?, ¿da cuenta el esquema intencional de toda vivencia, del acontecer

---

<sup>125</sup> GARCÍA-BARÓ, Miguel. Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry. En: HENRY, Fenomenología material. Op. cit. p. 13.

<sup>126</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 53

<sup>127</sup> Ibid., p. 65.

mismo de la vivencia, o sólo de la vivencia en cuanto se hace objeto de una vivencia intencional?, ¿se puede aplicar el esquema de la manifestación de las cosas a la manifestación de la subjetividad misma?

En la atenta consideración de tales cuestiones se lleva a cabo el proyecto henriano de radicalización de la fenomenología. Tal empresa supone, en primer lugar, hacer claridad respecto a la crítica del aparecer del mundo no en su facticidad sino en el intento de leer a partir de él la esencia del aparecer. En segundo lugar, supone, ofrecer una presentación sistemática de la duplicidad del aparecer como postulado base de la fenomenología material y quicio para la superación del monismo fenomenológico. Finalmente, supone una formulación de las determinaciones fenoménicas específicas del aparecer originario, el aparecer de la vida; así como de las posibilidades de ocuparse fenomenológicamente de la vida sin perder su dinámica originaria y real de aparecer. Tal será el mapa que nos guiará en el siguiente tramo de nuestro recorrido.

**1.3.1 Crítica al primado del aparecer del mundo.** La fenomenología ha hecho el tránsito de preguntar por los fenómenos en tanto aquello que aparece, a preguntar por el aparecer mismo en que tales fenómenos son posibles, de modo que su objeto es el aparecer mismo y no sólo lo que aparece. Ahora bien, si, como hemos dicho, la fenomenología pretende ocuparse fundamentalmente de esencias, entonces deberá buscar sin demora la esencia misma del aparecer. En una búsqueda de tal magnitud, ha de ser el mismo objeto el que nos guíe, según su modo de aparecer, a la adecuada determinación de su esencia.

Hemos visto con Henry que con base en el primado concedido a las vivencias cognoscitivas y a la asimilación de la etimología griega para la definición del fenómeno, dicha esencia ha sido determinada, mediante un proceso de auto-referencialidad del ver, como un hacer-ver siempre intencional y, en consecuencia, ek-stático. El aparecer, entonces, se comprendió como un venir a la luz, es decir, devenir visible en el horizonte de visibilidad del mundo y gracias a él. En este proceso, esta dinámica de visibilización intencional, denominada por Henry como ‘aparecer del mundo’, es tomada por el aparecer en general y, en



consecuencia, sus modalidades y las esferas correspondientes, no serán más que modos del aparecer del mundo y esferas de objetos en el mundo.

El denominado aparecer del mundo se funda, entonces, en la intencionalidad y su “*poner en fenomenicidad consiste en el movimiento por el que la intencionalidad se dirige fuera de sí al desbordarse hacia lo que desde ese momento se encuentra puesto ante su mirada*”<sup>128</sup>, hacia su correlato intencional, que es también puesto fuera de sí para poder aparecer. Así las cosas, el aparecer del mundo es un hacer-ver las cosas mismas, y el camino hacia éstas es la intencionalidad como ‘referirse a’, que se refiere a todo aquello a lo que tenemos acceso en calidad de algo que está ante nosotros y que, en consecuencia, no es ingrediente de la conciencia, aunque es constituido como fenómeno en y por ella.

Ahora bien, en la búsqueda de la esencia del aparecer, a juicio de Henry, la asimilación entre esta esencia y la manifestación del mundo resulta insuficiente, insostenible e inconveniente. Ocupémonos primero de explicitar la razón fundamental de dicha insuficiencia. Michel Henry cree constatar que siempre, en dicho aparecer del mundo,

*La revelación es la revelación del objeto, el aparecer es el aparecer del objeto. Y ello en un doble sentido: en el sentido de que lo que aparece es el objeto y, a su vez, en el sentido de que lo que aparece en calidad de objeto, el modo de aparecer implicado en este apareamiento que es el objeto, es el modo de aparecer propio del objeto y que lo hace posible: esta puesta a distancia en la que surge la visibilidad de todo lo que es susceptible de devenir visible para nosotros*<sup>129</sup>.

Un tal aparecer, en consecuencia, es valioso para indagar por la infinidad de esferas de objetos que pueden ser ‘exhibidos’ en la visibilidad del mundo y sobre nuestras maneras de hacernos cargo de estos. Sin embargo, este aparecer no dice nada sobre la manifestación de la subjetividad a sí misma, sobre la manifestación originaria de la *cogitatio* real que acontece con independencia, aunque con probable simultaneidad, a su devenir *cogitatio* reducida, fenómeno puro, en un acto de puro ver. Al lado del aparecer de los objetos a la

---

<sup>128</sup> Ibid., p. 48. (Resaltado del autor).

<sup>129</sup> Ibid., p. 49. (Resaltado del autor).

subjetividad, entonces, es preciso indagar por el aparecer de la subjetividad misma no ya en calidad de objeto de un ver, es decir, en calidad de objeto en el aparecer del mundo<sup>130</sup>.

Para comprender ahora las razones de la imposibilidad de sostener la mencionada identificación, es preciso seguir el análisis henriano de las notas propias del aparecer del mundo que serían la *diferencia*, la *indiferencia*, la *indigencia* y la *desrealización*<sup>131</sup>.

Con la *diferencia* se indica que todo lo que aparece en este aparecer aparece como exterior, es decir, puesto a distancia y exhibido en un horizonte de visibilización. Todo aparece como lo otro, en tanto representa una alteridad radical respecto de mí, y como diferente porque la luz sólo ilumina lo diferente de ella en el horizonte de visibilidad que genera. Es más, al tratarse de un aparecer en la exterioridad gracias a la luz del hacer-ver que constituye los objetos en tanto fenómenos inmanentes al acto de ver, este aparecer consiste él mismo en la diferencia. Esta “Diferencia (escribe Henry) consiste en la diferencia entre lo que aparece y el horizonte en el que se muestra, la diferencia entre lo que aparece y el aparecer mismo”<sup>132</sup>. En el aparecer del mundo, mostrar es un “poner a distancia en el que surge la visibilidad de todo lo que es susceptible de devenir visible para nosotros”<sup>133</sup>, de modo que es la trascendencia del objeto, su puesta a distancia, la que constituye la fenomenicidad misma. Ante esta diferencia, que nos permite identificar con claridad el objeto propio de la fenomenología, cabe preguntar, sin embargo, si se trata de una determinación necesaria de toda manifestación concebible, o si, por el contrario, se debe a la naturaleza *ek-stática* propia del aparecer del mundo en tanto exterioridad, desde la cual se define la esencia de la manifestación en general.

---

<sup>130</sup> Esto representa una diferencia de Henry respecto del proyecto kantiano quien también se ocupará de la percepción de sí mismo como objeto; pero que la considera posible sólo a partir de lo que afecta al espíritu en la forma del tiempo, es decir, en calidad del objeto. Por esta razón, en Kant el sujeto se percibe “como él se aparece a sí mismo, como un objeto en el tiempo y en el espacio, y no como es”. (KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducido por José del Perojo. Buenos Aires: Losada, 2006. p. 219-220).

<sup>131</sup> HENRY, Encarnación, *Op. cit.* p. 56-58; HENRY, Michel. *Palabras de Cristo*. Traducido por Javier Teira y Roberto Ranz. Salamanca: sígueme, 2004. p. 105-106.

<sup>132</sup> HENRY, Encarnación, *Op. cit.* p. 56.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 49.

La segunda nota específica de este aparecer es que acontece en una *indiferencia* total respecto de lo que en él aparece. Se trata de una especie de telón de fondo en que resaltan, sin distinción valorativa alguna, objetos de toda especie. Como escribe el mismo Henry, en este aparecer “hay víctimas y verdugos, actos caritativos y de genocidio, reglas y excepciones, viento, tierra y agua y todo aquello que permanece ante nosotros del mismo modo, en ese modo de ser que expresamos al decir: ‘Eso es’, ‘Hay’<sup>134</sup>. En cuanto esta fenomenicidad propia del mundo que sirve de suelo tanto a la filosofía como a las ciencias occidentales se caracteriza por la neutralidad de su hacer-ver, se comprende mejor que el pensamiento fundado sobre ella busque él mismo dicha neutralidad, al punto de considerarla principio de objetividad y, consecuentemente, criterio de legitimidad epistemológica.

Esta indiferencia toma asiento en la tercera característica, a saber, que en el aparecer del mundo tiene lugar una *indigencia* radical. En efecto, este aparecer “es incapaz de conferirle la existencia a lo que en él aparece, (de forma que) el ente, lo que es, se da en su desvelamiento mismo como independiente del poder que lo desvela, como anterior a él”<sup>135</sup>. Como consecuencia de esta indigencia, se pone en tela de juicio el primado de la fenomenología sobre la ontología, según el cual “lo que es, es susceptible de ser por mor del aparecer y sólo porque el aparecer aparece”<sup>136</sup>, puesto que este aparecer del mundo es incapaz de poner en el ser aquello que ha hecho aparecer. Ahora bien, teniendo en cuenta que el aparecer del mundo resulta incapaz de conferir la existencia a aquello que hace ver, éste queda reducido a pura exterioridad que visibiliza y, de este modo, “no es más que un medio vacío, un horizonte privado de contenido que en nada decide sobre aquello que en él y por él se ve, (sino que), semejante al viajero apoyado en la ventana de un tren, se limita a descubrir lo que desfila ante su mirada impotente”<sup>137</sup>.

---

<sup>134</sup> Ibid., p. 57.

<sup>135</sup> Ibid., p. 57-58.

<sup>136</sup> Ibid., p. 58.

<sup>137</sup> HENRY, Palabras de Cristo, Op. cit. p.105-106.

La mencionada indigencia lleva a Henry a afirmar que este aparecer no garantiza presencia alguna, aunque efectivamente funde el significado de presencia. Tal aseveración está en íntima relación con la cuestión de la temporalidad que, en tanto estructura básica de la intencionalidad, es también dinámica estructurante del aparecer del mundo. Recordemos que Husserl lee la temporalidad, en tanto conciencia interna del tiempo, como “un eterno río heraclitiano de fenómenos”<sup>138</sup> en que nada permanece, excepto el flujo mismo. Se trataría, entonces, de un flujo constante en el que tienen lugar tres modalidades distintas de intencionalidad, a saber, la modalidad de presente como percepción, la modalidad de pasado como retención y la modalidad de futuro como protención, modalidades en las cuales se capta primordialmente el futuro, presente y pasado mismos<sup>139</sup>.

Ahora bien, en el fluir de lo que aparece en la temporalidad consiste, justamente, el aparecer de las cosas en el mundo. Es más, el horizonte mismo de visibilidad de tales cosas toma forma a partir del pasaje continuo del futuro al presente y al pasado, de modo que el “aparecer del mundo se cumple (...) como la temporalización de la temporalidad”<sup>140</sup>. Así las cosas, en la fenomenología histórica mundo y tiempo coinciden en cuanto la temporalidad es la forma de aparecer del mundo. De forma más determinante aún, comenta Henry<sup>141</sup>, en este fluir de las respectivas modalidades de la intencionalidad en la conciencia interna del tiempo, parecería consistir, según Husserl, la subjetividad originaria.

Frente a esta concepción de la temporalidad que, interpretada como forma de aparecer del mundo, se pretende edificar como esencia de la manifestación, Henry presenta algunos cuestionamientos referidos a la continuidad y a la posibilidad efectiva de presencia. El flujo supuestamente continuo de la temporalidad no lo es tanto, sino, más bien, una secuencia de fragmentos cuya divisibilidad podría llevarse *ad infinitum*. En esta secuencia, por demás, el

---

<sup>138</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit. p.59.

<sup>139</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 50.

<sup>140</sup> Ibid., p. 55.

<sup>141</sup> Ibid., p. 54. Es preciso anotar que Husserl parece efectivamente comprender la subjetividad desde la temporalidad del mundo, cuando define “el flujo constituyente de tiempo como subjetividad absoluta”. (HUSSERL, Edmund. Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo. Traducido por Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002. p. 94-95).

pretendido presente no es más que una idea límite entre las irrealidades de futuro y pasado, entre protenciones y retenciones. Ahora bien, ¿cómo la intencionalidad de presente, que en realidad es una idea límite, asegura presencia alguna a la conciencia?, ¿cómo podrían hacer parte de la misma realidad que pretende ser —el flujo— y en igual condición aquello que parece ser pero sucumbe de inmediato al no ser —el presente—, aquello que, en sentido estricto, ya no es —el pasado—, y aquello que no ha sido —el futuro—?

Frente a la segunda cuestión, afirma Henry que en el aparecer del mundo asistimos a una inconsistencia ontológica de base, pues pasamos de un futuro que todavía no es, a un pasado que, así sea pasado instante o pasado remoto, ya no es, por un presente que no permanece y que, en todo caso, no puede asegurar presencia alguna por sí mismo. Ante la inconsistencia del llamado presente y para responder a la primera cuestión arriba expuesta, Husserl tiene que recurrir a algo distinto de esa intencionalidad para asegurar cada vez una presencia, cada vez un presente. Allí es cuando surge la idea de la ‘impresión originaria de presente’, cuyo papel sería salvar a la intencionalidad de la nada a que conduce el deslizamiento inmediato e inevitable hacia el pasado. En este sentido, Husserl escribe que “el ‘punto fuente’ que inaugura el ‘producirse’ del objeto que dura, es una impresión originaria”<sup>142</sup>. Ahora bien, es justamente este análisis el que lleva a Henry a afirmar que la conciencia llamada intencional no sería nada sin la impresión, pues los procesos de constitución propios de la intencionalidad, que aseguran sentido de presente originario, no pueden dar presencia originaria alguna y, sin ésta, no habría sentido alguno de presente.

Dicho de otra forma, el aparecer *ek-stático* del mundo, “no produce la donación inmediata de la cosa, sino, más bien, la significación que tiene la cosa de estar dada inmediatamente”<sup>143</sup>. Por esto, la intencionalidad carece de poder para dar realidad a lo que en ella aparece, no puede asegurar más que un sentido de presencia que inevitablemente se desliza al no ser del pasado. En este sentido, afirma Henry, “la conciencia intencional del ahora no produce más que la idea del ahora, la significación de ser ahí ahora, de estar

---

<sup>142</sup> HUSSERL, Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, Op. cit. p. 51.

<sup>143</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 65.

presente, la forma vacía del ahora y del presente, sin que haya todavía presente alguno, contenido real alguno en el flujo”<sup>144</sup> de la temporalidad. En consecuencia, resulta necesario ir “más atrás” de la intencionalidad y hacer recurso a la impresión como emerger originario de presencia; pues ya no es la conciencia del ahora la que da la impresión real, sino la impresión real la que da el ahora. Como escribe el mismo Husserl, “la impresión originaria tiene por contenido lo que la palabra ahora significa cuando se la toma en el más estricto sentido”<sup>145</sup>.

Esta idea de la impresión como soporte de la intencionalidad, propuesta ya por Husserl y que será fundamental para el pensamiento henriano, presenta en Husserl aún una dificultad, pues la impresión es leída, todavía en el marco de la temporalidad mundana, como el instante presente de dicha temporalidad, como el modo de una percepción<sup>146</sup>. De esta forma, aunque parece asegurar el emerger originario de lo presente, no sobrepasa del todo el problema de la vacuidad, porque permanece intacto el deslizamiento insalvable de la supuesta realidad presente a la ‘realidad’ pasada, al pasado instante que, como todo pasado, se encuentra ya en el reino del no ser y que, aunque se puede retener, lo es siempre a título de “irrealidad noemática”<sup>147</sup>. La visibilidad, propia del aparecer del mundo, resulta, entonces, condenada a la inconsistencia, puesto que en el continuo fluir del futuro al pasado, todo aparece para desaparecer. La significación de futuro, presente y pasado en que todo deviene “real” para nosotros está condenada a deslizarse entre lo que ‘todavía no ha sido’, lo que ‘no permanece’ y lo que ‘ya no es’.

El análisis de la temporalidad en el aparecer del mundo conduce a Michel Henry a pensar que éste, además de su impotencia ontológica ya referida, actúa como “poder de desrealización”<sup>148</sup> de lo que en él se muestra. Justamente este carácter desrealizador sería su

---

<sup>144</sup> Ibid., p. 74.

<sup>145</sup> HUSSERL, Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, Op. cit. p. 87.

<sup>146</sup> Ibid., p. 52. “(...) la conciencia impresional, escribe Husserl, fluyendo sin cesar, pasa a conciencia *retencional* siempre nueva”. HENRY, Encarnación, Op .cit. p. 66-76.

<sup>147</sup> Ibid., p. 65.

<sup>148</sup> Ibid., p. 62. El contenido presentado en la re-presentación lo es, en cierto modo, por segunda vez, de modo que no se trata propiamente de una presentación-en-persona. Es la venida al ser (ek-stático) de un ser que ha

cuarta característica. Lo que aparece en el mundo y por él, no sólo no recibe de éste su realidad sino que, de forma más radical, es despojado de ella para que, una vez convertido en un correlato noemático de la conciencia intencional, reducido a significación de presente, logre aparecer en la percepción, en el fluir de la temporalidad. En este sentido y contrario a lo comúnmente aceptado como evidente, en el pensamiento henriano la realidad no se identifica con aquello que aparece en la visibilidad propia del aparecer del mundo, aquello que me es dado en la percepción; puesto que en ella no se da la donación inmediata, la presencia real del objeto, sino una significación de presencia, “un objeto-del-pensamiento, una «irrealidad noemática»”<sup>149</sup>. En consecuencia, el carácter de real, en sentido estricto, se predica sólo de la vida y las modalidades de su aparecer en el *pathos* del vivir. Según esto, toda realidad efectuada en el aparecer trascendente del mundo sufre de una irrealidad primordial al ser

Puesta fuera de la vida efectiva que (...) concentra en ella el Todo de lo Real (...), puesto que no es como realidad particular, constituyendo a título de tal una dimensión ontológica específica, como la vida se dice real. Por el contrario, toda realidad posible, la de la Naturaleza o la del cosmos, la del Otro, la del Absoluto y, así, la de Dios mismo, no recibe su efectividad más que por estar situada en la vida<sup>150</sup>

De esta forma, Henry caracteriza al aparecer del mundo, fenómeno supuestamente originario: se trata de un aparecer que funge como horizonte de visibilidad, capaz de hacer ver los objetos, pero incapaz de conferirle existencia a todo aquello que devela, al más mínimo objeto que trae a su luz<sup>151</sup>. En el fluir de la temporalidad no se asegura presencia real, solamente se constituye significado de presente. En consecuencia, lo “real” que es puesto por la fenomenicidad propia del mundo, aquello sobre lo que se han construido las ciencias y las filosofías de occidente, está cimentado en la vacuidad ontológica, en el continuo devenir nada en el flujo del tiempo. Sostener que lo real es idéntico a lo visible supondría la legitimación de la mencionada inconsistencia ontológica y, al tiempo, un empobrecimiento radical de la existencia humana, puesto que “modos de aparecer que

---

existido ya en otra parte, bajo otra forma (inmanente). En esta segunda presentación, el contenido de la representación ha perdido su realidad, y ya sólo está presente ahí como un doble irreal de la realidad presente en la primera presentación. La presentación segunda es, en realidad, una irrealidad noemática. (HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 173).

<sup>149</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 65.

<sup>150</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 174.

<sup>151</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 57.

abren a formas de experiencia quizá esenciales se (quedarían) excluidos *a priori* por una filosofía que pretendía estar libre de todo supuesto”<sup>152</sup>. Tales serían, finalmente, las razones de la mencionada *inconveniencia* de determinar la esencia de la manifestación desde la dinámica de la manifestación del mundo.

Hecho este análisis del aparecer fundado en la intencionalidad, es preciso emprender una determinación de la fenomenicidad de la intencionalidad y su estructura temporal básica en sí misma, de forma que no se pregunte ya por el aparecer de los objetos que aparecen gracias a ella, sino por el “modo en que este poder trascendental, que da toda cosa, se da a sí mismo”<sup>153</sup>. La cuestión resulta crucial para la fenomenología porque, como afirma Henry, “toda fenomenicidad efectiva concebible, a decir verdad, se fenomeniza primero a ella misma y, solamente bajo esta condición, puede un fenómeno cualquiera fenomenizarse en ella, en su fenomenicidad previamente cumplida y dada”<sup>154</sup>.

Es un hecho que, aun cuando carecen de fenomenicidad propia, las cosas efectivamente aparecen, las vemos. Las cosas, entonces, son puestas en fenomenicidad por el ver al que, finalmente, deben su carácter de visibles. Ahora bien, ante la constatación de que todo deviene visible gracias al ver pero nadie, en sentido estricto, ha visto su propio ver — aunque pueda convertir un acto de ver específico en objeto de otro acto de ver— tenemos que preguntar ¿cómo se fenomeniza este ver, este hacer-ver de la intencionalidad que efectivamente se fenomeniza puesto que, de lo contrario, no aparecería nada, no habría nada?

**1.3.2 El surgimiento de la duplicidad del aparecer.** Digamos, de forma indicativa por el momento, que al asumir la fenomenicidad como objeto específico, como “cosa misma” de la fenomenología, y una vez evidenciadas las insuficiencias de la fenomenicidad del mundo como principio explicativo de la esencia de la fenomenicidad general, Henry considera imperioso reconocer en dicho objeto una duplicidad de principio. Esta convicción

---

<sup>152</sup> Ibid., p. 46.

<sup>153</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 65.

<sup>154</sup> Ibid.



lo lleva a sostener que con anterioridad al aparecer *ek-stático* de los entes en el mundo y del mundo mismo como horizonte de dicho aparecer, existe un aparecer que acontece en la inmanencia radical de la subjetividad, que funda al primero y que, justamente por su inmanencia, no ha sido realmente pensado por la filosofía occidental que se soporta siempre en la trascendencia<sup>155</sup>.

En este contexto, la tarea que se impuso Henry fue pensar dicha fenomenicidad originaria, de tal forma que no sólo se enuncie su existencia sino que se explicita el modo según el cual ella misma se fenomeniza originariamente y, al tiempo, se determine el tipo de relación que le atañe con la fenomenicidad de los entes. Henry comprende esta tarea como una Henry ‘Fenomenología Material’, porque asume como objeto de su búsqueda la determinación de una materia fenomenológica pura, esto es, “aquello de lo que debe estar hecho todo aparecer en la medida en que se dice que es él quien aparece” (...) “una ‘cosa’ cuya substancia no es nada más que el aparecer mismo en la efectuación de su aparecer”<sup>156</sup>. En este sentido, las otras fenomenologías serían, en consecuencia, formales, por cuanto se ocupan de un aparecer como forma del aparecer de las cosas en él. Otra denominación que ha recibido este trabajo henriano ha sido el de “fenomenología de la vida”<sup>157</sup>, debido a que el mismo Henry estableció una identificación entre dicha materialidad fenomenológica pura y la vida.

Según esta fenomenología material, en la determinación de la esencia de la manifestación tendría lugar una distinción entre tipos diferentes de aparecer y no sólo entre modalidades distintas de un único aparecer. El primero de estos, ‘el aparecer del mundo’, según hemos dicho con Henry, tiene una estructura trascendente en cuanto corresponde al aparecer de las cosas en el mundo y del mundo mismo como horizonte de dicho aparecer. El segundo tipo, ‘el aparecer de la vida’, tiene una estructura radicalmente inmanente, en cuanto corresponde

---

<sup>155</sup> Ibid., p. 33.

<sup>156</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 42, 89.

<sup>157</sup> Con este título se publicaron en PUF, de forma póstuma, cuatro volúmenes en los que se recogen los principales artículos de Michel Henry, agrupados en las siguientes temáticas: la fenomenología (I, 2003), la subjetividad (II, 2003), arte y política (III, 2004), ética y religión (IV, 2004).

al aparecer originario de la subjetividad a sí misma en la inmediatez y la ininterrupción de su estar dada a sí misma. En este sentido, se trata de un aparecer que no permite diferencia alguna entre lo manifestado y la manifestación, pues lo que se manifiesta es la manifestación misma. La estructura trascendente del primero le da la dinámica de la heteroafección; por la estructura inmanente del segundo, su dinámica es la auto-afección<sup>158</sup>. Las modalidades del primero dependen todas de la percepción en cuanto son siempre variaciones del ver; las modalidades del segundo corresponden al *pathos* de la afectividad y a las tonalidades afectivas del vivir. En el primero tiene lugar el mostrarse en la evidencia de la visión —sensible o inteligible— de todo aquello que puede devenir visible para nosotros; el segundo da cuenta del aparecer de lo invisible, de aquello que no nos es dado en la evidencia y cuya certeza, no obstante, es incontestable.

Así, al lado del aparecer del mundo y con anterioridad a éste hay un aparecer originario que ya no consiste en la exterioridad trascendental del horizonte de visibilidad en que es posible el aparecer de las cosas susceptibles de ser vistas, sino en la interioridad radical de la vida subjetiva que hace la prueba de sí misma. Esto es, en una “auto-donación original (que) es el experimentarse a sí misma de la subjetividad absoluta, o sea, la subjetividad misma en cuanto tal, la *cogitatio*”<sup>159</sup>. En el aparecer del mundo son dadas las cosas gracias a la intencionalidad que las pone en fenomenicidad y, de esta forma, las constituye en fenómenos; en el aparecer de la vida es dada la intencionalidad misma, gracias al venir a sí misma de la subjetividad en la autoafección que posibilita toda posterior heteroafección. En este sentido, no hablamos ya del aparecer de la vivencia reducida en un acto de puro ver, sino del acontecer originario de la vivencia de ver en la que aparece el ver mismo en el *pathos* de la pasión en que ‘padezco el ver’.

Puesto que se trata de una auto-afección, en el aparecer de la *cogitatio*, entendida como momento real de la subjetividad, como vida, acontece una auto-donación en sentido original, pues en ella la donación y lo que es donado coinciden en cuanto lo que aparece ya

---

<sup>158</sup> HENRY, Michel. Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo. Traducido por Javier Teira. Salamanca: sígueme, 2000. p. 147.

<sup>159</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 111.

no es cosa alguna sino el aparecer mismo y, en consecuencia, el principio de la diferencia, propio del aparecer del mundo, desaparece. Esta auto-afección no acontece en la temporalidad del mundo, es decir, como fragmentos que basculan entre el emerger azaroso de presencias y su asegurada desaparición en la nada del pasado; sino que tiene lugar en un auténtico presente viviente de la vida. La temporalidad de la autoafección consiste, entonces, en la eterna presencia de la vida a sí misma que constituye la subjetividad viviente, en la ininterrumpida presencia de Sí a Sí —de la subjetividad a sí misma— sobre la que se edifican los sentidos de presencia de las cosas a un Sí, a una subjetividad.

De acuerdo con lo dicho, en tanto afectividad originaria, la autoafección funda la intencionalidad al ponerla en fenomenicidad, es decir, al permitir el aparecer del aparecer, al hacer posible la fenomenalización del ver en que se fenomenizan las cosas del mundo. Al tiempo, la autoafección es condición de posibilidad de la facticidad, por cuanto es el asiento de toda heteroafección, gracias a la cual podemos decir ‘hay’. En ese sentido leemos en Henry que “la afectividad es la esencia originaria de la revelación, la auto-afección fenomenológica del ser y su surgimiento primero”<sup>160</sup>.

Por cuanto la esencia de la vida reside en la auto-afección, es ella quien da cuenta de lo que experimentamos al fundar el experimentar mismo. Cada tonalidad afectiva, como el sufrimiento y la alegría, así como cualquier afección externa que movilice dichas tonalidades, sólo puede producirse en un ser esencialmente constituido en sí mismo como auto-afección, como vida. En otras palabras, el ser afectado en el mundo sigue al ser-afectado en y por la vida.

Según Miguel García-Baró, el aporte fenomenológico clave de Henry, lector de Descartes y de Husserl, está en distinguir con claridad, en la conocida fórmula *videre videor mundum* — me parece que veo el mundo —, el ‘*videor*’ del ‘*videre*’ como dos modos de aparecer

---

<sup>160</sup>HENRY, *Phénoménologie de la vie*, T. I., Op. cit. p. 50.

heterogéneos<sup>161</sup>. Mientras con el *videre* se hace referencia al aparecer de lo otro de él, una relación siempre intencional; con el *videor* se indica el aparecer del aparecer mismo. Mientras el *videre* se refiere al mundo o, incluso, al mismo *videre mundum*; el *videor* hace manifiesto el sentir inmediato de sí, la pasión misma de ver. La fenomenología que hace del *videre mundum* su comienzo será siempre reflexiva y, desde luego, auto-reflexiva; la fenomenología que ubica en el comienzo al *videor*, enfatiza García-Baró, “no será, en cambio, de índole reflexiva, precisamente porque sí que es efectivamente ontológica”<sup>162</sup>.

Los elementos capitales del surgimiento la duplicidad del aparecer han sido enunciados en los párrafos anteriores. Para ayudarnos en su adecuada explicitación, es preciso ocuparnos de algunas cuestiones centrales que expondremos a continuación.

**1.3.2.1 Repensar los principios de la fenomenología.** En su proyecto de radicalizar la fenomenología para alcanzar mejor su objeto, Michel Henry propone repensar los principios que ésta se ha dado a sí misma<sup>163</sup>. Comprendemos aquí por principio una formulación axiomática que pretende condensar los supuestos de un pensamiento y servirle de fundamento, al tiempo que funge como criterio orientador de los análisis emprendidos desde dicho pensamiento<sup>164</sup>. Entendida la importancia de dichos principios, considera Henry, es necesario repensarlos porque ellos permanecen fundamentalmente indeterminados y el carácter puramente formal de sus enunciados les resta mucho de su rigor y fecundidad, y porque pueden incurrir en tensiones que ponen en peligro la coherencia del sistema que intentan establecer como fundamento de cualquier investigación<sup>165</sup>. En lo que sigue, nos encargaremos de explicitar esta propuesta.

---

<sup>161</sup> GARCÍA-BARÓ, Miguel. Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry, En: HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 26.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>163</sup> HENRY, Phénoménologie de la vie T.I., Op. cit. p. 77-104, y HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 39-45.

<sup>164</sup> HENRY, Phénoménologie de la vie T.I., Op. cit. p. 77.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 78.

El primer principio de la fenomenología histórica es formulado de la siguiente forma: “cuánto hay de apariencia, tanto hay de «ser»”<sup>166</sup>. Esta formulación, que sugiere claramente la primacía de la fenomenología sobre la ontología, puede conducir, sin embargo, a una equívocidad. En efecto, con la categoría ‘aparecer’ se hace referencia tanto a aquello que aparece como al hecho mismo de aparecer y, según hemos afirmado, el objeto propio de la fenomenología no es el contenido fenoménico sino la fenomenicidad que hace de éste un fenómeno. Ahora bien, puesto que la categoría ‘apariencia’ no permite mantener clara la distinción de significaciones, para superar la posible equívocidad y para explicar el primado fenomenológico de la manifestación misma sobre lo manifestado en y por ella, Henry propone reformular dicho principio en los siguientes términos: “*tanto aparecer tanto ser*”<sup>167</sup>.

Dicho principio establece, como es obvio, una correlación entre aparecer y ser. En el sentido común y en gran parte de la filosofía occidental, se entiende que el aparecer depende del ser puesto que, se argumenta, aquello que pretenda aparecer debe primero ser. En la fenomenología, por su parte, se invierte la ecuación: se dice que al aparecer sigue el ser. “Del aparecer depende toda existencia, todo ser posible”<sup>168</sup>, puesto que el aparecer de ‘algo’ a nosotros no depende de su existencia efectiva sino del hecho de que nos aparezca. De hecho, ¿cómo podría pensarse una existencia previa de algo, de un mundo, sin suponer un aparecer primordial sin el cual ningún hombre, ningún animal, ningún Dios tendrían noticia de ello? El ser, continua Henry, “sólo logra su esencia —aquello que le permite ser— en el aparecer, aparecer que previamente ha desplegado su propia esencia en él, la esencia del aparecer que reside en su aparición efectiva, en su auto-aparición”<sup>169</sup>.

Esto no supone una descalificación de la ontología sino la superación de su carácter puramente especulativo al otorgarle un suelo fenomenológico firme, pues “lo que es, o aquello de lo que se dice que es, escapa en efecto a toda disputa tan pronto que se nos

---

<sup>166</sup> HEIDEGGER. Op. cit., p. 59.

<sup>167</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 40; y HENRY, Phénoménologie de la vie T.I., Op. cit. p. 77.

<sup>168</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 41.

<sup>169</sup> Ibid.

aparece en forma incontestable”<sup>170</sup>. No obstante lo dicho, este primer principio no establece tanto una identidad sino una dependencia entre el aparecer y el ser, a saber, la fundación del segundo por el primero. Tal es la dependencia encontrada entre los dos planos que conduce a Henry a afirmar que aparecer es al tiempo ser o, de forma más radical, que “el aparecer es todo y el ser es nada, (pues) el ser sólo es porque el aparecer aparece y en cuanto lo hace”<sup>171</sup>. En consecuencia, mientras el aparecer permanezca indeterminado en “la materialidad fenomenológica pura de la que debe estar hecho todo aparecer en la medida en que se dice que es él quien aparece”<sup>172</sup>, el ser permanecerá también indeterminado y preso de la posibilidad de duda.

El segundo principio se formula en la conocida máxima “*ja las cosas mismas!*”<sup>173</sup>, y contiene una fuerte carga metodológica. Como ya hemos señalado, en la fenomenología histórica la comprensión de “cosa misma” está muy marcada por los fenómenos en tanto contenido fenoménico efectivo. Esto porque aunque se afirma sin parar que el objeto no es aquello que se muestra sino el mostrarse mismo, se emprende el análisis de dicho mostrarse a partir de lo que aparece en la visibilidad del mundo, de modo que el análisis de la esencia de la fenomenicidad queda preso en la única fenomenicidad que se conoce desde el comienzo del análisis: la fenomenicidad de las cosas. En consecuencia, el postulado de “ir a las cosas mismas” supone, en la fenomenología histórica, hacerlas ver ateniéndose directamente a lo efectivamente visto, al contenido fenomenológico en su afectación inmediata, y eliminando lo máximo posible las perturbaciones que pueden distraer la mirada y afectar la captación de su objeto en calidad de fenómeno puro, o fenómeno reducido.

Sin embargo, según hemos dicho también, la ‘cosa misma’ de la fenomenología no es el fenómeno en su contenido sino el aparecer mismo, ya no solamente el aparecer de las cosas sino el aparecer del aparecer mismo, el aparecer auténticamente puro. De aquí se

---

<sup>170</sup> Ibid., p. 42.

<sup>171</sup> Ibid., p. 58.

<sup>172</sup> Ibid., p. 42.

<sup>173</sup> HEIDEGGER. Op. cit. p. 51.

desprende, si seguimos afirmando la dependencia fenomenológica del método respecto del objeto, que ‘ir a la cosa misma’, en una fenomenología radical, es encaminarnos hacia ese aparecer que no es ya el aparecer de tal o cual contenido específico, sino el aparecer del aparecer mismo, pues es éste y no otra cosa el que puede ayudarnos a buscar el camino que nos conduzca hacia él. A este respecto, Michel Henry propone que “es el aparecer en tanto que aparece él mismo, por él mismo y en sí mismo (...) el que, de algún modo, nos lleva de la mano, nos conduce hasta allí”<sup>174</sup>.

Repensar el segundo principio supone, pues, radicalizar la ‘cosa misma’ de la fenomenología que ya no serían las cosas que aparecen, ni siquiera el aparecer de esas cosas, sino el aparecer mismo en su materialidad fenomenológica pura que no es otra que el hecho mismo de aparecer. Hecho esto, el ‘ir directo’ a ese aparecer se lleva a cabo según su modo de aparecer, no según el modo de aparecer de las cosas y, menos aún, según las cosas que aparecen en la visibilidad del mundo.

El tercer principio, formulado tardíamente por Jean-Luc Marion como “*a mayor reducción, mayor donación*”<sup>175</sup>, ha estado siempre operante en la fenomenología. Indica que “la reducción, tomada en su significación fenomenológica, no es otra que la reducción al aparecer”<sup>176</sup>. Ahora bien, esta reducción puede ser más o menos radical dependiendo de si lleva sólo a distinguir el aparecer de lo que aparece, o si alcanza la distinción entre tipos de aparecer más o menos originarios, esto es, si conduce a una “diferencia absoluta entre dos modos heterogéneos de manifestación, según los cuales se manifiesta todo aquello que es susceptible de manifestarse y de revelarse desde siempre”<sup>177</sup>.

Este asunto resulta clave porque, siendo el aparecer el objeto específico de la fenomenología, solamente una adecuada determinación del cómo de su fenomenización

---

<sup>174</sup> Ibid., p. 43.

<sup>175</sup> MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF, 1989. p. 302.

<sup>176</sup> HENRY, *Phénoménologie de la vie T.I.*, Op. cit. p. 84.

<sup>177</sup> Ibid.

puede fundar verdaderamente dicha filosofía. Sin embargo, por cuanto la reducción no se radicalizó lo suficiente, cree Henry, “cierta concepción de fenomenicidad, (...) tomada de la percepción cotidiana de los objetos del mundo se impuso no como lo que es, a saber, una forma particular de experiencia, sino como la estructura del aparecer en general y, así, de todo fenómeno posible”<sup>178</sup>. Así las cosas, no se diferenció entre tipos de fenomenicidad, sino entre modalidades de una única fenomenalidad, aquella que, en efecto, “se presenta de entrada y cotidianamente en el pensamiento ordinario y que constituye el presupuesto más antiguo y menos crítico de la filosofía tradicional”<sup>179</sup>.

¿Cómo puede la fenomenología salir de este empobrecimiento surgido de comprender toda manifestación desde el hacer-aparecer de la intuición? Restituyendo a la reducción fenomenológica su capacidad de abrir y de donar ya no un don específico sino la donación misma. La fenomenología histórica se ha ocupado del aparecer del ente; la fenomenología material, al exigir la radicalidad de la reducción que suspenda la fenomenalidad propia del ente, se encamina hacia una donación más original, y procura hacer efectivo el principio formulado por Marion.

El cuarto principio, conocido desde Husserl como el principio de todos los principios, según el cual “toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento”<sup>180</sup>, expresa de forma eminente la confusión del aparecer del mundo con la esencia de la manifestación. En la fenomenología histórica, comenta Henry<sup>181</sup>, la intuición es comprendida como un modo de hacer-aparecer que, en tanto debe dar lugar a una donación originaria de algo, corresponde sólo a la percepción. La percepción sería, entonces, intuición originaria, fundamento de derecho del conocimiento. El problema de este principio no radica en su veracidad, indubitable en su campo de acción, en el campo del conocimiento fundado en la fenomenicidad *ek-stática* del mundo; sino en pretender hacer de esta intuición el fundamento de todo pensamiento posible, al constituir la

---

<sup>178</sup> Ibid.

<sup>179</sup> Ibid.

<sup>180</sup> HUSSERL, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Op. cit. p. 58.

<sup>181</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 47-48.



en la esencia de todo fenómeno y de toda experiencia válida como tal. Un fundamento verdaderamente universal del conocimiento no sería, entonces, la intuición —un modo específico de aparecer— sino el aparecer en general en su propia fenomenización.

De otra parte, hemos visto con Henry que el aparecer propio de la intuición tiene una limitación ontológica fundamental, una inconsistencia ontológica, al no poder asegurar presencia alguna sino sólo significaciones de presente que, por demás, están condenadas al deslizamiento al no ser del pasado bajo la forma de retenciones. Así las cosas, frente a la evidencia indubitable que se alcanzaría en una percepción y que sería la clave para salir del círculo en que se sumerge toda teoría del conocimiento, cabe preguntar con Michel Henry<sup>182</sup>, ¿qué conocimiento, qué juicios pueden fundarse sobre datos evanescentes y que, para ser exactos, nunca están verdaderamente presentes?, ¿cómo puede ser considerado como absoluto un dato de la inmanencia del acto de ver, si tal dato es incapaz de permanecer y se desliza sin remedio al no ser del pasado?, ¿cómo fundamentar un ‘pensamiento’, que funciona edificado sólo en las retenciones en que parecen sobrevivir las evidencias?

Una adecuada consideración de estas cuestiones pondrá al descubierto que la evidencia de la intuición, que sirve de fundamento a todo conocimiento, carecería ella misma de todo fundamento, de toda consistencia ontológica. La reducción fenomenológica, que reconduce hasta la evidencia como sustento, nos deja en la inconsistencia ontológica de lo evidente. Tal vez por eso se advirtió, desde el comienzo de la fenomenología, que la conciencia intencional en que se funda la intuición es más un “río heraclitiano” que un flujo realmente continuo de vivencias.

**1.3.2.2 Repensar la inmanencia y la trascendencia.** Es necesario establecer una reflexión sobre la inmanencia y la trascendencia, puesto que Henry acusa a la fenomenología histórica de ubicarse sin más en el plano de la trascendencia; mientras que el mismo Husserl parece pensar lo contrario cuando afirma que a una auténtica teoría del

---

<sup>182</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 123.

conocimiento no le es lícito recurso alguno a la trascendencia en el intento de fijar su punto de partida<sup>183</sup>.

Según Husserl, la esfera de conocimientos absolutos, es decir, la evidencia de la *cogitatio*, ha de ser siempre inmanente, pues es la inmanencia de este conocimiento lo que lo hace apropiado para servir de punto de partida, lo libra de aquella cualidad de enigmático, y le da el carácter de necesaria a toda teoría del conocimiento. ¿Qué significa, entonces, en Husserl, dicha inmanencia que se reclama como necesaria? Al seguir lo expuesto en *La idea de la fenomenología*, podemos encontrar dos sentidos de lo inmanente: el primero indica que algo está presente como ingrediente en la vivencia de conocimiento, lo cual no corresponde, por supuesto, a la cosa mentada en el acto de conocimiento<sup>184</sup>. El segundo sentido corresponde al darse de algo de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en el sentido absoluto en el acto de ver<sup>185</sup>. Llamaremos a este segundo sentido ‘inmanencia en sentido intencional’. A la vez, Husserl elabora también dos sentidos de trascendencia que indican, primero, lo efectivamente dado pero no como ingrediente en el acto de conocimiento y, después, lo que no está dado de modo absoluto, sino que es simplemente presumido, mentado a partir de lo efectivamente visto.

---

<sup>183</sup> HUSSERL, *La idea de la fenomenología*, Op. cit. p. 43.

<sup>184</sup> HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Op. cit. p.91-94. De acuerdo con Antonio Ziri6n, “con el concepto de *inmanencia ingrediente* nos referimos a lo que est1 contenido en una vivencia, a todas las partes que la conforman o constituyen como tal vivencia. *Ingrediente* traduce en *ID* el vocablo alem1n *reell*. Este debe entenderse en oposici6n al vocablo, tambi6n alem1n, *real*. Ambos pueden y suelen traducirse al espa6ol como *real*. Pero Husserl siempre los emplea con sentidos distintos: lo *reell*, puede decirse, es lo que tiene “realidad de conciencia”, lo que pertenece efectivamente a la conciencia, lo que es o forma parte de su naturaleza. En este sentido, un objeto de conciencia (un objeto al que la conciencia se refiere) no es *ingrediente*, no es *reell*, a menos, naturalmente, que sea 6l mismo una vivencia, un fragmento de conciencia, a menos que tenga, por decirlo as1, “ser de conciencia”. Por su parte, *real* (el vocablo alem1n) designa para Husserl lo real-mundano, lo que pertenece al mundo espacio-temporal, al mundo de la f1sica y de las dem1s ciencias naturales. As1 pues, lo inmanente, en el primer sentido, es lo *reell*; conforme a ello, lo trascendente es lo *real*”. (<http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDACH.html>. 27-03-2013)

<sup>185</sup> HUSSERL, *La idea de la fenomenología*, Op. cit. p. 46.

No obstante la distinción de sentidos, en el análisis husserliano termina imperando el segundo concepto de inmanencia, es decir, la inmanencia en sentido intencional<sup>186</sup>. En efecto, al referirse a la reducción fenomenológica en la constitución de fenómenos puros, Husserl enfatiza la suspensión de toda trascendencia en favor de la inmanencia del dato absoluto, es decir, “de lo que es en sí mismo y tal como está dado (...) en el ver puramente inmanente”<sup>187</sup>. De esta forma, la inmanencia se comprende en el campo del ver, como lo que está efectivamente dado y, en esa medida, tiene calidad de absoluto. Se llega a afirmar incluso que sería un error fatal considerar que el único darse indubitable —inmanente— es el darse de la parte que acontece como ingrediente de la vivencia.

El punto de la lectura henriana consiste en constatar los dos sentidos husserlianos de inmanencia, y en considerar que la inmanencia intencional, valorada como lugar de la evidencia indubitable, coincide en realidad con el sentido primero de trascendencia, esto es, con el correlato noemático efectivamente dado en una percepción<sup>188</sup>. Lo inmanente, entonces, es algo verdaderamente presente en la percepción, a lo cual debe atenerse cualquier proceso de reflexión. En consecuencia, se impone el sentido segundo de inmanencia que, en realidad, coincide con el sentido primero de trascendencia, en cuanto el ver se atiene estrictamente a lo visto que, captado como trascendente, es, en adelante, ‘inmanente’ a dicha mirada<sup>189</sup>. En el caso de la *cogitatio*, por ejemplo, la inmanencia indica realmente su captación trascendente en la que ésta ya no es un momento real de la subjetividad, sino un objeto de conocimiento al que se vuelca una mirada para captarlo.

En la Fenomenología de Michel Henry, por su parte, “que la *cogitatio*, es decir, la fenomenicidad pura en su fenomenización original, sea inmanente significa que se

---

<sup>186</sup> Al respecto escribe Husserl: “este estar dado que excluye toda duda sensata, este ver y captar absolutamente inmediato el objeto mentado mismo tal y como es, constituye el concepto pleno de evidencia, entendida, por cierto, como evidencia inmediata”(Ibid., p. 45-46).

<sup>187</sup> Ibid., p. 56.

<sup>188</sup> “La captación por el pensamiento de un contenido situado fuera de él y, de este modo, visto por él, es una trascendencia según el primer sentido que Husserl concede a este concepto. La trascendencia así entendida equivale a la inmanencia en segundo sentido (...). Cuando la inmanencia recibe la significación de la trascendencia, la perversión de los conceptos fundamentales de la fenomenología es completa” (HENRY, Fenomenología material, Op. Cit. p. 114)

<sup>189</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 114.

fenomeniza en sí sin salir de sí, sin que se produzca distanciamiento alguno”<sup>190</sup>. Llamaremos a ésta ‘inmanencia en sentido originario’. En esta inmanencia radical no hay duplicación entre lo manifestado y la manifestación, puesto que el aparecer es, al tiempo, lo único que aparece, de modo que no admite distancia alguna, exterioridad alguna. Se trata, consecuentemente, de una auténtica *auto-manifestación*, lo cual significa no sólo que algo aparezca tal como es en sí mismo, como indicaría la inmanencia en Husserl, sino que lo que aparece no es distinto de su aparecer. Lo primero haría relación a la aparición de una cosa que aparece en sí misma, pero que su aparecer se da y se debe no a ella sino a la exterioridad del mundo, al *ek-stasis* del ver. Lo segundo refiere al aparecer originario de la *cogitatio* e implica que lo que aparece en sí mismo es el aparecer mismo y no una cosa que apareciese “en sí” dentro de dicho aparecer.

A su turno, la trascendencia indica en Henry todo poner a distancia que permita hacer la diferencia entre el aparecer y lo que aparece. Por cuanto hemos afirmado que el aparecer del mundo constituye justamente esta Diferencia en el seno del acto de ver, nos resulta ahora comprensible que la inmanencia entendida como el estar efectivamente dado en el ver sea para Henry, en realidad, una trascendencia. La inmanencia en la que se funda el conocimiento en la fenomenología de Husserl es, en el estricto sentido de la fenomenología de Michel Henry, una trascendencia.

Para facilitar la comprensión de este asunto, permítasenos utilizar el siguiente cuadro:

	Inmanencia	Trascendencia
Husserl	<i>Inmanencia 1</i> : pertenecer como ingrediente al acto de ver.	<i>Trascendencia 1</i> : estar efectivamente dado, como correlato noemático, en el acto de ver.
	<i>Inmanencia 2</i> : estar efectivamente dado en el acto de ver. Inmanencia en sentido intencional.	<i>Trascendencia 2</i> : no estar dado efectivamente sino puramente mentado.
Henry	<i>Inmanencia</i> : estar dado a sí mismo sin distancia alguna respecto de sí. Incapacidad para salir de sí. Inmanencia en sentido originario.	<i>Trascendencia</i> : todo poner a distancia que permita hacer la diferencia entre el aparecer y lo que aparece

<sup>190</sup> Ibid., p. 110.

De acuerdo con Michel Henry, Husserl privilegia el segundo sentido de inmanencia que, en realidad, coincide con el primer sentido de trascendencia. Por esta razón, la fenomenología que dice edificarse sobre esta inmanencia será siempre una filosofía de la trascendencia, pues se funda en la diferencia entre lo que se manifiesta y la manifestación. Una verdadera filosofía de la inmanencia, en cambio, concibe ésta como una auto-manifestación o auto-afección que no admite diferencia entre la manifestación y lo que se manifiesta, sino que afirma su total coincidencia. Cuando se afirma, entonces, que la *cogitatio* real es inmanente, no se afirma que esté efectivamente dada, aparezca, en el acto de ver, sino justamente que no puede hacerlo porque es un aparecer en el que no aparece nada distinto de sí misma, un auto-aparecer.

**1.3.2.3 Repensar el esquema hilemórfico en el análisis de las vivencias.** Otro asunto importante para apreciar con mayor claridad la relación entre la fenomenología material y el proyecto fundador de la fenomenología, es la discusión que Michel Henry establece con Husserl respecto del análisis eidético de la subjetividad, a partir de la lectura de los párrafos 85 y 86 de *Ideas I*<sup>191</sup>. Se trata de un cuestionamiento de Henry al primado otorgado a la intencionalidad en el análisis general de las vivencias.

En línea con el párrafo 85 de *Ideas*, Henry reconoce dos elementos constitutivos reales o ingredientes de la conciencia, uno hylético y otro intencional. Dichos elementos dan lugar, a su turno, a dos tipos de vivencias, las no intencionales y las intencionales. A las primeras, las no intencionales, pertenecen los ‘contenidos de sensación’, las sensaciones mismas y los elementos sensibles de la esfera de los impulsos. Lo propio de estas ‘primeras impresiones sensibles’, como las denomina Henry, es que pertenecen a la realidad misma de la subjetividad, y que no son nunca en y por sí mismas intencionales; pues, como diría el mismo Husserl, “no exponen ninguna otra cosa (...), no mientan nada más allá de sí mismas”<sup>192</sup>. A las segundas, las intencionales, corresponden todos los actos que implican esencialmente un proceso de constitución y que amalgaman necesariamente dos elementos

---

<sup>191</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 41-95.

<sup>192</sup> Ibid., p. 42-43.

como son los datos *hyléticos* y lo que Husserl denomina una ‘capa animadora’ que, con base en los primeros, propiamente “produce la vivencia intencional concreta”<sup>193</sup>. Tenemos, entonces, dos ingredientes constitutivos de la conciencia, distintos y heterogéneos: la intencionalidad y la impresión que “no tiene nada de intencional”<sup>194</sup>.

Como lo afirma el mismo Husserl, su interés se centra en el segundo tipo de vivencias, entendidas como “procesos temporales unitarios en la reflexión inmanente”<sup>195</sup>, como “datos de reflexión”<sup>196</sup>. Por esta razón se abstiene, en *Ideas*, de preguntar por las “oscuras profundidades de la conciencia que constituye la temporalidad de todas las vivencias”<sup>197</sup>. Esta opción husserliana lo conduce a la consideración de dichos elementos *hyléticos* primarios no en su condición de vivencia por principio no intencional, sino como “componentes de vivencias concretas más amplias que en conjunto son intencionales”<sup>198</sup>. De esta forma, tales elementos ya no indicarían la esfera no intencional de la conciencia, sino el contenido de la vivencia intencional y, en este sentido, resultarían ellos mismos de alguna forma revestidos de una intencionalidad que por principio no les pertenece. Gracias a este procedimiento puede Husserl determinar la conciencia toda como intencional; pues la intencionalidad, según él, “se asemeja a un medio universal que encierra en sí todas las vivencias, incluso aquellas que no se caracterizan como intencionales”<sup>199</sup>.

Este giro en la consideración del componente *hylético* de la conciencia, resulta clave en la discusión, porque da origen a dos sentidos de la categoría “Materia”. En un sentido secundario, privilegiado por Husserl, “la materia resulta sobredeterminada por la función que cumple en la vivencia intencional en la que se inserta, función que hace de ella una materia para las operaciones intencionales que se apoderan de ella y del contenido que les

---

<sup>193</sup> HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Op. cit. p. 85.

<sup>194</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 66.

<sup>195</sup> HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Op. cit. p. 85.

<sup>196</sup> Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Vol. II. Traducido por Manuel Morantes y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1967, p. 504.

<sup>197</sup> HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Op. cit. p. 85

<sup>198</sup> Ibid.

<sup>199</sup> Ibid.

suministra en cada caso, el ob-jeto”<sup>200</sup>. En este segundo sentido, la materia es comprendida como aquello que permanece indeterminado y ciego, carente de fenomenicidad propia, a la espera de una forma que, al informarlo, lo haga visible, lo fenomenice. Esto bajo el supuesto que la materia es principio de ininteligibilidad y sólo deviene fenómeno a condición de ser informada por la intencionalidad.

En el sentido originario, destacado por Henry, la materia indica la esencia de la impresión, la sensación, lo impresional mismo<sup>201</sup>. No hablamos ya, entonces, de una materia para una intencionalidad que la visibilice, sino de la capa no intencional de la conciencia que, no obstante, tiene su propia fenomenicidad, aparece efectivamente. Así, la materia tendría su propia dinámica de manifestación ya no dependiente del poder visibilizador de la intencionalidad, sino en la inmanencia radical de la afectividad.

Para este sentido originario de la materia como ingrediente no intencional de la conciencia, Henry reserva el nombre de ‘materia fenomenológica’. Con la categoría *hylé*, por su parte, hace referencia a la materia para una forma, componentes de toda vivencia intencional. Esta distinción nos permite continuar marcando la línea de relación-diferencia entre la fenomenología material de Michel Henry y la fenomenología *hylética* de origen husserliano, en la que, según nuestro autor, se entiende lo *hylético* como escorzos en los que, gracias a las formas de la intencionalidad, se representan las cualidades sensibles de las cosas<sup>202</sup>. Con el propósito de evitar mayores confusiones en la argumentación, nos atendremos a la nomenclatura henriana.

Acudamos, una vez más, a un cuadro explicativo que puede ayudarnos a crecer en inteligibilidad:

---

<sup>200</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 41-95.

<sup>201</sup> Ibid., p. 46.

<sup>202</sup> Ibid.

Subjetividad		
Husserl	La conciencia es siempre intencional (vivencias intencionales)	
	Materia	Forma
	Contenido para una intencionalidad que lo visibiliza.	Intencionalidad que fenomeniza la materia y constituye propiamente el acto intencional
Henry	La conciencia no es sólo ni primariamente intencional	
	Ingrediente no intencional (vivencias no intencionales)	Ingrediente intencional (vivencias intencionales)
	<i>Materia fenomenológica</i> : aparecer que se da a sí mismo, sin la concurrencia de la intencionalidad y su correlato noemático.	<i>Hylé</i> : materia del acto intencional

La distinción no pretende desconocer en el mismo Husserl la presencia de lo que hemos llamado “vivencias no intencionales”<sup>203</sup>, sino insistir en el privilegio concedido por él a las vivencias intencionales sobre las no-intencionales en sus investigaciones, privilegio que lo llevó a definir las primeras con base en las segundas. Tampoco busca restar valor al esquema de materia y forma que resulta clave para el análisis de las vivencias intencionales y que ha brindado enormes claridades en campos como la epistemología, por ejemplo. Sin embargo, ¿qué pasa con las vivencias en las que no se tiene nada que percibir?, ¿cómo queda el esquema básico de las vivencias afectivas cuando éstas ya no son concebidas como simples actos de sentimiento?, ¿cómo se determina la materia, elemento real de la conciencia, cuando no hay correlato noemático?, ¿cómo se determina la fenomenicidad de esta materia cuando ya no se lee desde la fenomenicidad de la intencionalidad? En última instancia, “¿todas nuestras vivencias se dejan encerrar (...) en el esquema de relación entre el ver y lo que es visto?, ¿son sólo y en todo caso experiencias teóricas?”<sup>204</sup>

<sup>203</sup> El mismo Husserl afirma, en efecto, que “(...) en estas dos clases fundamentales se dividen las vivencias: unas son actos, son “conciencia de”, son vivencias que “hacen referencia a algo”; las otras no lo son”. (HUSSERL, Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, Op. cit. p. 109).

<sup>204</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 52.



## 1.4 LA ESENCIA DEL APARECER

El tema de la fenomenología, según hemos dicho, es el aparecer, la esencia constitutiva de los fenómenos. La pregunta por la esencia del aparecer ha de indagar, entonces, por aquello que hace de éste un aparecer, es decir, por aquello de lo cual debe estar hecho el aparecer cuando se dice que es él mismo el que aparece. A esta esencia, justamente, es a lo que Henry suele llamar “la materia fenomenológica pura”<sup>205</sup>.

Como hemos ya mostrado con Henry, esta esencia del aparecer ha sido comprendida como el “«referirse a» todo aquello a lo que tenemos acceso en calidad de algo que está ante nosotros”<sup>206</sup>, en el acto de puro ver. La intencionalidad, el hacer-ver, gracias al cual hay para nosotros fenómenos, es la esencia del aparecer de los objetos e incluso de la subjetividad misma cuando ésta es hecha objeto de dicha intencionalidad. Sin embargo, no es seguro que esa intencionalidad sea la esencia del aparecer en general porque, como hemos mostrado, resulta insuficiente recurrir a ella para dar cuenta de su propio aparecer. En otras palabras, no es suficientemente requerir un proceso de auto-constitución. Un procedimiento tal es insuficiente porque recurrir a una intencionalidad para explicar otra nos deja presos del círculo de las teorías del conocimiento que pretenden fundarse en algo aún no fundado, y porque, si nos atenemos a la dinámica del ver, está aún por demostrar el carácter visible de la intencionalidad misma en que todo parece devenir visible. Teniendo en cuenta estas dificultades, y considerando con Michel Henry que la fenomenología misma pretende acceder a un verdadero fundamento no especulativo sino fenoménico, es preciso conceder la posibilidad de un aparecer más originario que el hacer-ver de la intencionalidad, gracias al cual ésta aparecería y, conscientemente, pondría fenomenicidad en todo lo que deviene fenómeno gracias a ella.

Henry emprende, entonces, una elucidación sistemática del aparecer en cuanto tal, una determinación fenomenológica de la esencia de la manifestación, empresa de la cual surge

---

<sup>205</sup> HENRY, *Phénoménologie de la vie*, T. I., Op. cit. p. 79.

<sup>206</sup> HENRY, *Encarnación*, Op. cit. p. 52.

la necesidad de buscar un aparecer más originario que el aparecer del mundo, capaz de dar cuenta de sí mismo, de poner realidad en lo que aparece y de hacer posible todo aparecer concebible. Se trata, en definitiva, de hacer frente a “la ilusión del sentido común, de las ciencias y de la filosofía del pasado (que) consiste en comprender siempre y por doquier aquello que hace al fenómeno lo que es, como una primera puesta a distancia, la venida de un afuera en el cual, a la luz de dicho afuera, todo deviene visible, «fenómeno»”<sup>207</sup>.

De esta forma surge la idea fundante de la fenomenología de la vida: la duplicidad del aparecer. Hay un aparecer originario que no consiste ya en el *ek-stasis* del mundo; un aparecer en la inmanencia radical en el que coinciden la manifestación y lo que se manifiesta; un aparecer de lo invisible no como aquello que aún no se ha hecho visible, sino como lo que excluye de sí toda visibilidad. En palabras de Michel Henry,

Con anterioridad al ser-afuera en el que todo es puesto (...) reina una fenomenicidad que se edifica de un modo tan asombroso que el pensamiento, que es pensamiento del mundo, nunca piensa en ella. A la estructura interior de esta manifestación original no pertenece Afuera alguno, Distancia alguna, *Ek-stasis* alguno: su sustantividad fenomenológica no es la visibilidad, ni le conviene ninguna de las categorías de las que hace uso la filosofía, en todo caso a partir de la antigüedad<sup>208</sup>.

Dada la centralidad de este principio, se hace evidente la necesidad de explicitarlo con mayor detenimiento. Es preciso explicitar ¿cuál es esa fenomenicidad originaria?, ¿cuál es ese “modo asombroso” sobre el que se edifica?, y ¿en qué medida puede el pensamiento ocuparse de ella? Hacia estos interrogantes se encamina ahora nuestra reflexión.

**1.4.1 El aparecer originario como vida.** Para repensar la esencia de la manifestación, Henry propone, al igual que Husserl, atenerse a la *cogitatio* como punto de partida, pero leyéndola desde su acontecer originario y no desde su devenir objeto de una percepción. En este sentido, dicha *cogitatio*, cuya indubitabilidad es expresada por Descartes bajo la

---

<sup>207</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 32.

<sup>208</sup> Ibid., p. 33. Esta duplicidad fenomenológica es planteada por Henry desde los inicios de su trayectoria cuando escribe: “Hay, al lado de la revelación originaria de la esencia (de lo absoluto) que se cumple sin imagen, una fenomenalidad propia de aquellas; una fenomenalidad en la que las imágenes son posibles y, en general, los fenómenos en calidad de fenómenos del mundo” (HENRY, L’essence de la manifestation, Op. cit. p. 412).

fórmula ‘*at certe videre videor* —al menos me parece que veo’—, es interpretada por Henry como vida, esto es, como auto-afección del ver que aparece él mismo con la certeza absoluta de una pasión, aun cuando el acto de ver, su actualización intencional, resulte siempre dudoso. Por tal motivo, Henry comprende el aparecer originario, es decir, el aparecer auto-afectivo de la subjetividad a sí misma, como el *aparecer de la vida*, por oposición al aparecer de las cosas a una subjetividad, o sea, el hacer-ver de la intencionalidad, al que denomina *aparecer del mundo*.

¿Qué es, entonces, aquello que llamamos vida?<sup>209</sup> Esta es una pregunta que por su magnitud y profundidad puede admirarse como una cuestión sublime, una cuestión que no sólo es compleja en sí misma, sino a la cual se adscriben la gran mayoría de preguntas inherentes al hombre y al mundo. En efecto, la misma noción de vida es muy vaga debido al gran número de significaciones que comporta. Aquello que llamamos con tal nombre se encuentra en las determinaciones que son propias de todos los seres con algún grado de organización y, en el caso específico del hombre, se halla en todas sus manifestaciones, ya en su labor cotidiana, ya en sus más elaboradas experiencias espirituales. Consideremos aquí, por ejemplo, un compendio de fenómenos elementales como la nutrición y la reproducción, y otros más elaborados como el pensamiento y la comunicación. De ahí que de la vida podamos afirmar lo mismo que Agustín afirma del tiempo: “sé bien lo que es, si no se me pregunta; pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”<sup>210</sup>. Sabemos, en efecto, que somos vida, pero tenemos enormes dificultades para decir qué es esa vida que somos.

Ahora bien, puesto que Michel Henry pretende construir una fenomenología de la vida, es preciso aclarar, en cuanto sea posible, qué entendemos por ‘vida’ y cuáles son sus determinaciones fundamentales. Con la categoría vida, escribe nuestro autor, referimos “una Afectividad originaria que denominamos trascendental porque, en efecto, es la que

---

<sup>209</sup> HENRY, *Phénoménologie de la vie*, T.I., Op. cit. 39- 57.

<sup>210</sup> SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Traducido por Monserrat Oromí. Barcelona: edicomunicación, 2002. p. 217.

posibilita experimentarse a sí mismo sin distancia, en el sufrir inexorable de una pasión”<sup>211</sup>. En tanto condición de posibilidad del experimentarse a sí mismo y, en consecuencia, de todo experimentar, “*la vida es fenomenológica en el sentido radical de que la vida define la esencia de la fenomenicidad pura y, por ende, del ser*, por cuanto el ser es co-extensivo al fenómeno y se funda en él”<sup>212</sup>. En este sentido, no se interpreta la vida como una región especial del ser; sino, justamente, como su fundamento y el suelo nutricio de todo aparecer. Se comprende, entonces, que Henry llegue a afirmar que no “es menester que la vida misma ‘sea’ y, de forma más radical aún, ‘la vida no es’, adviene”<sup>213</sup>.

Conviene aclarar aquí que cuando se afirma que la vida “no es” no se enuncia su irrealidad, su inexistencia, sino su imposibilidad para ser pensada desde los cánones de la metafísica griega, desde el lenguaje del ser que ha atravesado el desarrollo de la filosofía occidental. Como sabemos, el pensamiento de occidente se ha edificado sobre la noción de fenómeno como aquello que aparece en el horizonte de visibilidad, sea ésta sensitiva o intelectual. Tal esquema se funda en la distancia que permite distinguir y relacionar el objeto visto, el agente de la visión y el horizonte de visibilidad, es decir, sobre el aparecer del mundo cuyas notas, según indicamos, serían la diferencia, la indiferencia, la indigencia y la desrealización. Ahora bien, puesto que aquello a lo que llamamos vida no aparece en este aparecer que es tradicionalmente tomado como fundamento del ser, es imperativo decir que *la vida no es*; no porque no exista, sino porque es incapaz de darse a una percepción, de hacerse visible en el aparecer del mundo.

Sin embargo, que la vida no aparezca en el esquema de visibilidad del aparecer del mundo no significa que efectivamente no aparezca; pues no toda “forma de experiencia pide o

---

<sup>211</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 84.

<sup>212</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 33. (Resaltados del autor).

<sup>213</sup> Ibid., p. 34 y HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 74, respectivamente. Que la vida no sea, según los términos henrianos, nos permite evocar una cercanía con la formulación levinasiana de “otro modo que ser”, referida a la manifestación de lo infinito en mí como desvelamiento de mi pasividad, y a la presencia del rostro del otro como acusación inexcusable para mí. (LEVINAS, Emmanuel. Dieu qui vient à l'idée. Paris: VRIN, 1986. p.118).

toma prestada su fenomenalidad de la fenomenicidad del mundo”<sup>214</sup>. La vida aparece de un modo diferente y más fundamental: en una inmanencia radical, en un experimentarse a sí mismo; pues está presente — como condición de posibilidad — en cada alegría y en cada sufrimiento, en la más humilde de nuestras sensaciones. No hablamos, por ejemplo, del emerger puntual de tal o cual sufrimiento, sino del sufrimiento mismo, de la pasividad originaria del viviente que no es su imposibilidad de escapar de aquello que causa ese sufrimiento, sino su incapacidad para escapar de la identidad absoluta consigo en que se experimenta y se revela a sí mismo. Ahora bien, experimentarse a sí-mismo no es una opción del sujeto que dirige su intencionalidad hacia sí-mismo, sino la estructura fundamental en la constitución de la subjetividad, la autoafección.

Así entendida, sostiene Henry, la vida ha estado regularmente ausente en gran parte de la filosofía occidental<sup>215</sup>. En efecto, al edificarse desde el aparecer del mundo, esta filosofía ha identificado lo real con lo que aparece en las coordenadas de dicho aparecer y, consecuentemente, o se ha dejado por fuera de sus elaboraciones a la vida o, al procurar considerarla desde el aparecer de los objetos, se la ha confundido con realidades de orden totalmente diverso. En primer lugar, se ha pensado la vida desde los “sustratos químicos y físicos de los fenómenos biológicos y de su funcionamiento específico”<sup>216</sup>, y se ha perdido de vista que la captación de las cualidades sensibles de los objetos nunca es la percepción de la sensibilidad como modalidad de la vida.

En segundo lugar, se la ha concebido desde la diversidad de seres vivos que vemos en el mundo junto a las cosas inanimadas<sup>217</sup>. Tal consideración ha perdido de vista, de una parte, que la condición de viviente no radica en las capacidades que la diferencian de lo inanimado, que lo que hace de cada viviente un viviente no es el entramado de sus procesos

---

<sup>214</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 52.

<sup>215</sup> Al respecto puede verse: HENRY, Michel. Genealogía del psicoanálisis. Traducido por Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Editorial Síntesis, 2002. La múltiple presencia de la vida en la filosofía occidental no satisface a Henry, porque considera que ésta ha sido pensada siempre desde la exterioridad propia del aparecer del mundo que, según él, ha dominado dicha filosofía.

<sup>216</sup> *Ibíd.*, p. 48.

<sup>217</sup> *Ibíd.*, p. 51.

físico-químicos, sino su relación interior con la vida como relación de la vida consigo misma, como su auto-revelación original y esencial que lo ha constituido y es el origen de sus capacidades<sup>218</sup>. De otra parte, tampoco se tiene en cuenta que la captación de la significación ‘ser vivo’ no es en absoluto la percepción de la vida misma. En palabras de Henry, “vemos a los seres vivos pero nunca vemos su vida”<sup>219</sup>. La mención de la vida, entonces, no tiene apoyo en percepción alguna. Además, a diferencia de lo que sucede con las significaciones que hacen mención de cosas del mundo en ausencia de percepción, ninguna intención significativa que miente la vida llega a plenificarse en intuición alguna<sup>220</sup>.

En tercer lugar, la vida se ha pensado como principio metafísico que, hundido en el anonimato, es despojado de la capacidad de auto-revelarse, de experimentarse y de vivir, y queda reducida en una especie de entidad ciega, de río que todo lo baña<sup>221</sup>. Con esto último, se pierde de vista que:

Toda vida, al experimentarse a sí misma en una experiencia de sí efectiva y, como tal, singular, lleva necesariamente en ella un Sí singular; de suerte que es una vida singular, la de tal o cual yo (*moi*) particular, por lo cual, por ejemplo, en ningún caso decimos que una pasión sea una pasión de nadie. Es precisamente en esa particularidad de la vida, en la ipseidad singular del yo en el que se experimenta, donde reside su realidad o, puede decirse incluso, su existencia<sup>222</sup>.

En sentido estricto, sólo experimentamos la vida nuestra, tal como la experimentamos en el vivir y sus modalidades. Esta singularidad de la vida hace que su valor sea subestimado por los discursos que, en sus pretensiones de cientificidad, se ocupan sólo de lo universal, de aquello sobre lo que es posible emitir un juicio con pretensiones de universalidad.

En cuarto y último término, la vida ha sido remplazada en el pensamiento de occidente por el viviente, entendido éste desde su condición de ser-en-el-mundo. El problema con dicho desplazamiento consiste en que este viviente, a pesar de la excelsa dignidad que le

---

<sup>218</sup> *Ibíd.*, p. 59.

<sup>219</sup> *Ibíd.*, p. 51.

<sup>220</sup> *Ibíd.*, p. 52.

<sup>221</sup> *Ibíd.*, p. 62.

<sup>222</sup> HENRY, Encarnación, *Op. cit.* p. 99.

confieren sus especificidades frente a los demás entes que aparecen en el mundo, comparte con ellos las mismas características que le otorga el aparecer del mundo en que uno y otros resultan fenómenos<sup>223</sup>. Un vez más, la fenomenicidad de este viviente en el mundo es tomada como fenomenicidad de la vida en sí misma. De ser así, toda relación del viviente con la vida y todo conocimiento de ella estarían supeditados a la relación con otro viviente. Ahora bien, como toda relación entre vivientes es leída desde el aparecer del mundo en que éstos se muestran, una relación auténtica de este viviente con la vida, resultaría del todo irreal, pues la “vida nunca se muestra en el mundo”<sup>224</sup>.

De acuerdo con Henry, tales caminos emprendidos por la filosofía resultan insuficientes para pensar la vida. Esta insuficiencia no se debe a que sean inadecuados en su tarea de elucidación de las entidades que analizan en su pretensión de tematizar la vida, sino a que la vida resulta irreductible al horizonte de mundo de donde toman su aparecer las realidades que, en este proyecto, habrían de servir de camino para el acceso a ella.

**1.4.2 Determinaciones fenoménicas de la vida.** Teniendo en cuenta la distinción que ya establecimos entre las nociones fenomenológica y metafísica de materia, es preciso afirmar que la vida no es materia al modo de la materia de los objetos, sino la materia fenomenológica pura, una auto-impresividad viviente capaz de experimentarse y, por tanto,

---

<sup>223</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p.54.

<sup>224</sup> *Ibíd.*, p. 51. En esto radica, desde Henry, la dificultad capital de la expresión fenomenológica “mundo-de-la-vida”: en que la vida nunca se muestra en el mundo. En sintonía con Henry y, como veremos en su momento, matizando su extrapolación entre mundo y vida, podemos sugerir una reinterpretación de la conocida fórmula, de modo que podamos continuar con las distinciones que nos impone el principio de la duplicidad del aparecer. Diremos, entonces, que, desde la fenomenología de la vida, la expresión “mundo de la vida” puede incurrir en una contradicción en los términos, por cuanto refiere dos modos divergentes de manifestación irreductibles el uno al otro. El mundo sería mundo de la vida sólo en la medida en que es ésta la que posibilita el aparecer de aquel como visibilización de la visibilidad, como horizonte de luz en que deviene visibles las cosas. La vida aparecería en el mundo sólo a través de un sustituto irreal, un correlato noemático que no puede nunca ocupar el lugar de aquello que sustituye y anuncia. En consecuencia, parece más adecuado establecer una distinción en la misma formulación “mundo-de-la-vida” a partir de viviente. El viviente participa sustancialmente de la vida en tanto en ella y por ella ha sido constituido como ipseidad y ha recibido los poderes que, como vida finita, pone en acto en las coordenadas del mundo en cuya temporalidad histórica acontece. En este sentido, el mundo deviene legítimamente “mundo-de-la-vida” sólo en la praxis del viviente que, a su vez, sólo es tal en virtud de la vida que lo engendra. Convendría incluso hacer uso de las fórmulas “mundo del viviente” para referirnos al mundo circundante en el que aparece todo aquello que lo afecta, y “vida del viviente” para hacer referencia a la condición originaria en que aparece la subjetividad que es él mismo y que, en tanto auto-afección originaria, posibilita toda heteroafección mundana.

de experimentar. Justamente por ello, la impresión se predica de ella en tanto subjetividad absoluta, y es inadecuado creer que la materia impresiva se encuentra en el mundo sensible en calidad de cualidad del objeto. En efecto, dado “que la esencia de la materia impresiva consiste en sentirse en sí misma, a sí misma y por sí misma”<sup>225</sup>, ésta no puede ser asociada ni reducida a una cualidad del objeto, por cuanto todo objeto es incapaz de sentir cualquier cosa o de sentirse a sí mismo. El muro no sólo no siente el calor de los rayos del sol sino que, por principio, es incapaz de sentir sed.

La vida no es, en consecuencia, una materia ciega (*hylé*) en espera de una forma que la visibilice (*morphé*), al modo propio de las vivencias intencionales; sino que es una experiencia de sí en la que, viniendo a sí, genera su propio aparecer sin recurrir a la intencionalidad, pues en ella no se revela nada distinto de sí misma. La vida es, entonces, autoafección y aparece como tal, una continua prueba de sí sin distancia, sin exterioridad alguna, en la que coinciden radicalmente aquello que afecta y lo afectado. La vida es la materia fenomenológica pura, la esencia de la fenomenicidad que se revela a sí misma, que viene a sí y, en ese venir a sí, se pone ella misma en fenomenicidad.

Como segunda determinación, afirma Henry, tenemos que es una vida singular que implica siempre una ipseidad al tiempo que la constituye, de forma que “no hay viviente sin vida y no hay vida sin viviente”<sup>226</sup>. La afirmación de esta ipseidad en el seno de la vida e indisoluble de ella es la forma como Henry intenta superar las limitaciones de los vitalismos del siglo XIX, cuyo común denominador más relevante es, precisamente, el anonimato de la vida ya fuera en calidad de *cogitatio*, de voluntad, de río que todo lo baña, o de inconsciente<sup>227</sup>. En consecuencia, en cualquier intento en que se pretenda ‘pensar la vida’, las modalidades concretas del vivir cuyo experienciarse es siempre singular, en tanto

---

<sup>225</sup> HENRY, Encarnación, Op.cit. p. 69.

<sup>226</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 73. En este asunto Henry hace un recurso específico al cristianismo en su noción de Cristo como Hijo. De acuerdo con los propósitos de nuestra investigación, este tema será tratado con mayor detenimiento en el capítulo segundo de nuestro trabajo, en el que nos ocuparemos expresamente de la relación entre fenomenología de la vida y cristianismo.

<sup>227</sup> Frente a esta temática, revisar el libro: HENRY, Michel. Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido. Traducido por Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: síntesis, 2002.



la vida es siempre la vida de alguien, no pueden ser reemplazadas por la supuesta esencia de la vida<sup>228</sup>.

Como tercera determinación fenoménica de la vida, Henry le asigna las notas de continua presencia y brevedad. La afectividad en que se auto-revela la vida y que es la vida misma es breve, debido a su carácter fluyente en que ninguna impresión, feliz o desgraciada, permanece. La dicotomía fundamental de la afectividad, a saber, las tonalidades positivas o agradables y las tonalidades negativas o desagradables, se enraíza en la experiencia de la vida y la expresa en un continuo tránsito recíproco del sufrimiento a la alegría, de una tonalidad a la otra, lo cual, para Henry, nos coloca en la realidad del tiempo. Así, la vida es temporalidad. Pero esta temporalidad debe ser pensada adecuadamente si no se quiere reincidir en la imposibilidad de la filosofía moderna de producir una auténtica fenomenología de la temporalidad de la vida, que no resida en la manifestación del ser como exterioridad<sup>229</sup>.

La temporalidad de la vida no tiene nada que ver con el continuo deslizamiento de las impresiones presentes al pasado instante y cada vez más lejano, deslizamiento que obliga a suponer un renacer continuo de la impresión presente que nos salve de la vacuidad ontológica del pasado. La temporalidad de la vida consiste en el fluir de una impresión a otra, de una pasión a otra, en la afección originaria siempre presente. De esta forma, en la vida sólo podemos hablar de un presente, del presente viviente de su auto-donación, la autoafección incesante gracias a la cual nuestra condición de vivientes se mantiene actual. En la vida no es posible hablar de futuro o pasado porque en sus irrealidades de porvenir y deslizamiento no es posible vida alguna, “porque ningún viviente, ninguna parcela de la vida puede abrazarse en otro lugar más que allí donde la vida se abraza en la venida a sí del vivir que se hace incesantemente y no se deshace jamás, (...) en el eterno presente vivo de la vida”<sup>230</sup>.

---

<sup>228</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 96-102.

<sup>229</sup> HENRY, Phénoménologie de la vie, T.I., Op. cit. p. 52-53.

<sup>230</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 85.

¿Por qué se confunde, entonces, este fluir de la vida y su temporalidad, con el fluir del mundo y la temporalidad mundana? Esto pasa porque, al hablar de las modalidades afectivas del vivir con el lenguaje del mundo, las confundimos con los actos de sentimiento específicos, vivencias intencionales que no son más que su objetivación en el primer afuera de la temporalidad; objetivación en la que se les confunde con los datos de sensaciones que, según la fenomenología husserliana, componen el contenido del flujo de la temporalidad<sup>231</sup>. Las modalidades afectivas del vivir — el sufrir y el gozar—, tienen un carácter distinto, pues no son otra cosa que tonalidades de “una sola y misma experiencia de sí que continua a través de la continua modificación de lo que experimenta y que ciertamente no cesa de experimentarse a sí misma, de ser absolutamente la misma, una sola vida y la misma”<sup>232</sup>. Lo que permanece en el continuo movimiento de las tonalidades afectivas del vivir no es ya el flujo ciego de fragmentos de la temporalidad, sino el “abrazo sin falta de la vida en la auto-afección patética de su vivir—en su Presente vivo—”<sup>233</sup>.

**1.4.3 La dinámica específica del aparecer de la vida.** Llegados a este punto, tenemos que preguntar directamente por las características de este ‘aparecer de la vida’ que se descubre como distinto, quizás opuesto, al ‘aparecer del mundo’. Intentaremos explicitar, entonces ¿cuáles son las determinaciones fenomenológicas del aparecer en que la vida se da a sí misma? Dicho de otra forma, ¿cómo es el aparecer que es la vida misma en su acontecer?

Recordemos que el punto de quiebre de la propuesta fue la necesidad evidenciada de preguntar ¿cuál es el modo de aparecer del ‘referirse a’ mismo en que los objetos devienen fenómenos, en que son constituidos como tales?<sup>234</sup> La auto-constitución, como hemos mostrado con Henry, no es una buena vía de respuesta por los círculos en que nos encierra. El ver no es su propia posibilidad fenomenológica, no es un fenómeno en y por sí mismo.

---

<sup>231</sup> Ibid., p. 86.

<sup>232</sup> Ibid.

<sup>233</sup> Ibid.

<sup>234</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 153.

Esto porque sólo hace aparecer lo distinto de sí y no se da a sí mismo su venida en fenomenicidad. En este sentido escribe Henry:

Un ver que no fuese más que ver sería fenomenológicamente nulo, no sería nada. Sólo hay ver si de modo desapercibido el ver es algo más que él mismo. Siempre actúa en él una potencia distinta de la suya, potencia en la que se auto-afecta de tal modo que se siente ver, se siente viendo, de modo que debemos afirmar no que “nosotros vemos”—*videmus*— sino, como Descartes, que *sentimus nos videre*— (nos sentimos viendo) —. Esa auto-afección es la fenomenicidad original, la donación original en calidad de auto-donación, por ejemplo, la auto-donación del ver mismo<sup>235</sup>.

Ahora bien, esta autodonación es por principio heterogénea respecto del “referirse a” y lo excluye radicalmente, pues no es trascendencia sino inmanencia radical, fondo sobre el cual resulta posible cualquier trascendencia. Por eso, afirma Henry que “el ver se efectúa sólo en calidad de no ver, no refiriéndose a sí mismo en un ver, no revelándose gracias a él y, así, en cuanto no visto, en cuanto invisible”<sup>236</sup>. Ante tal constatación, es preciso clarificar, continua Henry, que “este no-ver y este no-visto, esto invisible no es la negación de la fenomenicidad sino su fenomenización primera; no es un supuesto –metafísico— sino nuestra vida misma en su *pathos* inextático y con todo indiscutible, lo único que es indiscutible: el afecto en su *pathos* (...) la afectividad trascendental”<sup>237</sup>.

Ahora bien, al reconocer este carácter no auto-constituyente, sino constituido del ver que constituye los fenómenos del mundo, estamos llamados a reconocer una pasividad originaria en el aparecer de la vida. Una tal pasividad debe ser distinguida del sentido común que la lee como sometimiento a una cosa que afecta a otra y que se descubre distinta de aquella a la que afecta. También es preciso distinguirla de la pasividad tematizada por la fenomenología histórica que dio lugar, al lado de las síntesis activas del *ego*, a otras síntesis que subyacen a las primeras, son supuestas por éstas y, en consecuencia, no son propiamente actos del *ego*: las síntesis pasivas. En tanto dichas síntesis son operativas independientemente del sujeto, éste no puede más que descubrirlas a posteriori, ya operantes en la constitución, por ejemplo, de las formas puras de pasado,

---

<sup>235</sup> Ibid., p. 154.

<sup>236</sup> Ibid., p. 155.

<sup>237</sup> Ibid.

presente y futuro. Sin embargo, enfatiza Henry, aunque pasivas, anteriores a la acción del *ego*, se trata aún de síntesis intencionales que, en tanto tales, están co-implicadas en el flujo *ek-stático* de la temporalidad del mundo<sup>238</sup>. Cuando habla de ‘pasividad originaria’, Henry refiere, entonces, una pasividad aún más radical en la que tendrían lugar las síntesis pasivas evidenciadas por Husserl.

Esta pasividad originaria se caracteriza por la ausencia de toda síntesis intencional por cuanto no hay posibilidad de distanciarse de sí y ‘referirse a sí’ en una distancia y, sobre todo, por la incapacidad de cada pasión para deshacerse de sí, para escapar de sí en modo alguno. Es la pasividad radical en que coincide inquebrantablemente lo afectado y aquello que afecta. En este sentido, Henry no habla del emerger puntual del tal o cual sufrimiento, sino de la venida del sufrimiento a sí mismo en que se experimenta a sí mismo y se revela a sí mismo y nada distinto de sí mismo; de modo que no se trata del “sufrimiento por” sino del puro sufrimiento mismo, “de la venida a sí del sufrimiento en su pasión, en esa identidad consigo que es su sustancia misma”<sup>239</sup>. De acuerdo con esto, la pasividad originaria del sufrimiento —de la vida misma— no es su imposibilidad de escapar de aquello que lo causa, sino su incapacidad para escapar de “la identidad absoluta consigo en que se experimenta y se revela a sí mismo”<sup>240</sup>.

Esta condición, esta ‘venida a sí’ que posibilita toda pasión, es la venida a sí de la vida, en tanto la vida no es otra cosa que aquello que se experimenta a sí mismo sin diferir de sí. Ahora bien, en tanto ‘venida a sí sin distancia’ y no ‘venida a un afuera de luz’, la vida funda un modo de aparecer distinto del aparecer del mundo que consiste, como hemos repetido, en la revelación en la distancia propia de la visibilidad. En la vida se funda un aparecer que no admite distancia entre la manifestación y lo manifestado puesto que la experiencia es siempre una experiencia de sí. No estamos, pues, ante una revelación que muestre algo distinto de sí y carente de fenomenicidad propia; estamos ante una auto-revelación en sentido radical. Una auto-revelación de este tipo la encontramos en la “Vida

---

<sup>238</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 81.

<sup>239</sup> Ibid., p. 83.

<sup>240</sup> Ibid., p. 81.

como su esencia, pues la Vida no es nada más que lo que se auto-revela—no algo que tendría además la propiedad de auto-revelarse—sino el hecho mismo de auto-revelarse, la auto-revelación en cuanto tal”<sup>241</sup>.

¿Cómo se cumple esta auto-revelación? La vida se experimenta a sí misma en el *pathos* del vivir, en una “Afectividad originaria (que) es la materia fenomenológica de la auto-revelación que constituye la esencia de la vida misma”<sup>242</sup>. La vida adviene a nosotros, según hemos dicho, en una pasividad originaria que se comprende como “Afectividad primitiva”<sup>243</sup>, como la auto-afección en que cada impresión viene a sí misma y, viniendo a sí misma, constituye la ipseidad *páthica* del sujeto que se auto experimenta en ella. Este *pathos* se da en la auto-revelación de la vida, en la afectividad primitiva, ontológica, originaria y pura que denominamos trascendental<sup>244</sup>, porque posibilita el experimentarse a sí mismo sin distancia en el sufrir inexorable y en la pasividad insalvable de una pasión, y porque, haciéndolo, posibilita al tiempo todo acto de afecto, toda afección y, de esta forma, toda cosa<sup>245</sup>.

La manifestación de la vida se cumple como afectividad. Gracias a ello, podemos afirmar que la esencia de la manifestación tiene un suelo afectivo y se cumple como afección. En esta afección se inserta, por principio, una duplicidad que nos obliga a distinguir entre hetero-afección y auto-afección. Con la categoría hetero-afección se indica aquí “la afección por alguna cosa que, por próxima que esté, es todavía otra, de modo que subsiste la esperanza que se distancie y cese la presión dolorosa”<sup>246</sup>. Se trata del acto de sentimiento, o de la afectividad intencional, por el que tiene lugar la experiencia de ser afectado que es,

---

<sup>241</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 39

<sup>242</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 84.

<sup>243</sup> HENRY, Palabras de Cristo, Op. cit. p. 99.

<sup>244</sup> Como notará el lector, el uso de la categoría “trascendental” mantiene aquí cierta continuidad con el sentido husserliano, en cuanto hace referencia condiciones de posibilidad. Por eso afirma que “el concepto filosófico de trascendental no designa las cosas como las vemos sino que remota a su condición de posibilidad más íntima, a su esencia” (HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 64). Sin embargo, se incluye una variación importante, pues ya no se enmarca en plano de la epistemología, sino en la comprensión de la estructura de la afectividad fenomenológica, esto es, en el establecimiento de la auto-afección como condición de posibilidad de la hetero-afección.

<sup>245</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 33.

<sup>246</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 80.

en últimas, responsable de que surja para nosotros todo fenómeno. Dicha hetero-afección corresponde a la esencia del aparecer del mundo. De otro lado, tenemos la auto-afección que corresponde al “ser-afectado, como condición de posibilidad de ser afectado y, en ese sentido, no es ningún contenido de experiencia sino el cómo original de toda manifestación, la materia fenomenológica de su fenomenalidad pura”<sup>247</sup>. En esta auto-afección la subjetividad es dada a sí misma sin distancia alguna y de forma doblemente pasiva, por cuanto su venida a sí no es operación suya, y por cuanto no puede dejar de estar dada a sí misma. Esta es la dinámica del aparecer de la vida.

Ahora bien, en tanto la autoafección (ser-afectado) funda la hetero-afección (ser afectado), es decir, constituye su condición de posibilidad, ésta se entiende como afectividad primitiva y originaria en la cual consiste la esencia de la manifestación. El aparecer originario es, pues, auto-afección, auto donación de la vida al viviente que lo constituye como ipseidad *páthica*, es principio de individuación que da al viviente la certeza de estar vivo. Una tal auto-revelación como prueba de sí se cumple no en el mundo ni en ningún pensamiento fundado en éste, sino en cada una de las tonalidades afectivas del vivir. Estamos, entonces, ante un aparecer que, a diferencia del aparecer intencional del mundo, puede fungir de fundamento porque, como escribe Henry, “puede hacerse del ver un problema, pero he aquí lo que carece de significación fenomenológica alguna: que el que experimenta una tristeza, una angustia, una pasión cualquiera, no la experimente o no la experimente tal como la experimenta”<sup>248</sup>.

**1.4.4 Conocer la vida o la posibilidad de una fenomenología de la afectividad.** Según hemos mostrado, Michel Henry no está de acuerdo con la definición de la fenomenología primero y principalmente desde su contenido metodológico. El desacuerdo se funda en la convicción de que, si somos consecuentes con las premisas mismas de la fenomenología, el método depende del objeto y, por ende, no se puede definir éste desde aquel, es decir, no se puede deslegitimar un objeto porque no se adecúe al método que profesamos. En el caso

---

<sup>247</sup> HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. T. IV. Paris: PUF, 2004, p. 91, 80.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 95.

específico del análisis que seguimos, no se puede descartar la vida, su aparecer en la invisibilidad del *pathos*, como objeto legítimo de la filosofía fenomenológica, porque su aparecer no se ajusta a los parámetros de un análisis que se ha autocomprendido a partir de la centralidad del ver. El camino esperado sería acoger la dinámica de este aparecer originario, de la autoafección de la vida, para repensar las estructuras canónicas del método y, en últimas, para abrir el compás hacia un nuevo pensamiento, originado en esta nueva fenomenicidad que se ha descubierto.

El objeto auténtico de la fenomenología, hemos afirmado con Michel Henry, no es el aparecer de las cosas sino el aparecer del aparecer y éste, leído desde la *cogitatio* cartesiana, es comprendido como el aparecer de la subjetividad a sí misma, como vida fenomenológica que, en tanto autoafección, es condición de posibilidad de toda afección posible. Ahora bien, en cuanto esta vida efectivamente aparece como lo más cierto y lo más desprovisto de toda evidencia, entonces el método entendido como *logos*, como decir que hace-ver trayendo a la evidencia, pierde su valor de vía de acceso al objeto específico de la fenomenología<sup>249</sup>. En otros términos, si el pensamiento occidental se soporta en la fenomenicidad *ek-stática* y la vida escapa por principio a ella, pues ninguna *cogitatio* es susceptible de ser vista, es evidente que la vida quede por completo por fuera del espectro construido por dicho pensamiento y por el método que busca elucidarlo<sup>250</sup>. Sin embargo, puesto que renunciar a este objeto sería dejar la fenomenología a mitad de camino y recortarle el espectro de su fecundidad epistemológica y vital, resulta imperioso, entonces, preguntar ¿cómo acceder a la vida si es imposible llegar a ella a partir del aparecer del mundo y de lo que en él aparece?, ¿qué método es conveniente al nuevo objeto?, en últimas, ¿cómo resulta posible una fenomenología de la vida?

En la fenomenología histórica, “el método es un modo de elucidación que pone mientes en sacar progresivamente a plena luz, ante la mirada del pensamiento, en la ‘claridad de la

---

<sup>249</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 168ss.

<sup>250</sup> Ibid., p. 160-161.

evidencia’, lo que de este modo se conocerá de manera segura”<sup>251</sup>. Sin embargo, la vida escapa a toda evidencia y, en consecuencia, su inteligibilidad no llega al final de un proceso de elucidación. No accedemos a la vida como resultado de un proceso de clarificación del ver que la hace evidente, sino como condición de posibilidad de este ver en la certeza indubitable de estar vivos, de sufrir y de gozar. Podemos acceder a la vida sólo por el hecho de que ella se nos ha donado y ha hecho de nosotros vivientes, de forma que la Vida absoluta y la vida nuestra es una y la misma. En este sentido escribe Henry:

No hay acceso a la vida sino en ella, por ella, a partir de ella. Sólo porque desde ahora, antes de nosotros, desde siempre, al comienzo y como este comienzo mismo una Vida absoluta ha venido a sí al experimentarse a sí misma, en la experiencia patética del primer Sí viviente, (y en esa) venida a sí de la Vida absoluta hemos venido a nosotros mismos, de tal modo que somos vivientes. ¿Cómo tenemos acceso a esta vida? al tener acceso a nosotros mismos—en esa relación consigo en la que se edifica todo sí concebible y en cada caso un sí singular—. Pero esta relación consigo nos precede, es aquello de lo que resultamos<sup>252</sup>.

De acuerdo con esto, puesto que no hay distancia entre nuestra vida finita y la vida absoluta, teniendo acceso a nuestra vida, se tiene acceso a la vida. Llegamos a la vida llegando a nosotros mismos, experimentándonos a nosotros mismos como condición de posibilidad de todo experimentar<sup>253</sup>. Este *logos* de la auto-afección, camino hacia la cosa misma de la fenomenología, es denominado por Henry “archi-inteligibilidad de la vida”<sup>254</sup>. No se trata de un conocimiento de orden sobrenatural al que debamos “saltar” para conocer la vida, ni de una renuncia a la racionalidad, sino de la acogida de una inteligibilidad trascendental que precede a todo pensamiento y lo posibilita. No es una inteligibilidad en la que demos cuenta de algo, sino en la que nos experimentamos a nosotros mismos como capaces de ‘dar cuenta de’ y, al tiempo, incapaces de ser la fuente de esa capacidad. La vida no se alcanza en ningún pensamiento, sino en su propia archi-inteligibilidad, en la auto-afección que permite distinguir el pensamiento intencional y la revelación del pensamiento mismo<sup>255</sup>. En este sentido, no parece apropiado decir que ‘se conoce la vida’ sino que se

---

<sup>251</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 44.

<sup>252</sup> Ibid., p. 114.

<sup>253</sup> Ibid., p. 113ss.

<sup>254</sup> Ibid., p. 116, 329, y HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 180.

<sup>255</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 117.



tiene la certeza de estar vivo. Se acoge así, una vez más, la dinámica cartesiana del *at certe videre video*.

¿Cómo accedemos, entonces, a nuestra vida? No hay una distancia que recorrer, una condición que hayamos de conquistar, sólo una inautenticidad que se ha de superar, a saber, la inautenticidad labrada por el olvido de la condición de viviente, por el desconocimiento del yo como un *a-mí*, como pasividad radical que es nuestra condición originaria en tanto hijos de la vida. No llegamos a la vida como se llega a algo que está alejado, sino que ‘volvemos’ a ella, puesto que sólo en ella, gracias a su donación, hemos sido posibles como ipseidad y, al tiempo, sólo en nuestra ipseidad es ella posible<sup>256</sup>. En sentido estricto, no llegamos a la vida, somos en ella. El acceso a la vida no implica, entonces, una decisión de sujeto que opta por relacionarse consigo, por auto-experimentarse, sino que es la situación originaria misma e ineludible del viviente. Como escribe Henry,

Lo que caracteriza la llamada de la vida es que ella desvanece toda respuesta y no espera ninguna. Porque en la irrupción de la vida y en su flujo que nos atraviesa y nos embriaga de ella y de nosotros mismos, no hay ninguna brecha, ni el más mínimo declive donde se fragüe la posibilidad de una respuesta, de un sí o de un no. Y esta imposibilidad de todo repliegue y de toda replica (...) es la prueba eterna e inaplazable, incansable y serena que la Vida hace de sí en todo instante, es la herida que cava en nosotros, que es nuestra subjetividad misma y lo que hace de nosotros unos vivientes. (En sentido estricto) Si no hay lugar para una respuesta que nos diera la posibilidad de acoger o rechazar el destino de ser, es porque tampoco hay, propiamente hablando, una llamada<sup>257</sup>.

La imposibilidad de respuesta reitera nuevamente el primado de la pasividad radical en la relación del viviente con la vida. Ahora bien, si el aparecer, la vida, acontece en una pasividad absoluta y sólo en esa pasividad tenemos acceso a ella, pregunta el mismo Henry, “¿es necesario un método para llegar al aparecer y conocerlo, si es el aparecer quien viene a nosotros y se da a conocer por sí mismo?, ¿no resulta inútil, entonces, todo esfuerzo del pensamiento por clarificar su camino hacia el objeto?”<sup>258</sup>

---

<sup>256</sup> Ibid., p. 114.

<sup>257</sup> HENRY, *Phénoménologie de la vie*. T. I., Op. cit. p. 102

<sup>258</sup> HENRY, *Encarnación*, Op. cit. p. 44.

Para poder ‘pensar’ la vida que escapa, según hemos dicho, a cualquier pensamiento fundado en el ver, es preciso preguntar por el origen del pensamiento mismo. En otros términos, es preciso llegar al aparecer del ver en que está fundado el pensamiento como decir que hace-ver. Hemos dicho, con Henry, que el ver no está dado a sí mismo en un ver; que el aparecer en el que el ver se revela a sí mismo—el aparecer en que me aparece que veo—no es el aparecer en el que el ver ve lo que ve, aquel en el que cree verse a sí mismo cuando, en realidad, ve un acto de ver reducido a objeto de otro ver. Este aparecer en que ‘me aparece que veo’, hemos dicho también, es el proceso en que la subjetividad viene a sí misma sin revelar nada distinto de sí misma y, en este sentido, es un auto-aparecer, una auto-revelación, una auto-afección. Sigue pendiente, sin embargo, la cuestión de ¿cómo pensar esta autoafección si escapa radicalmente a toda percepción en cuanto no puede ser puesta distancia?, ¿cómo hacer fenomenología si su método se ve enfrentado a la tarea de proseguir la determinación de aquello que se le escapa desde el principio?

La posibilidad que tiene la fenomenología de ocuparse de la vida, de lo invisible, es la de dar lugar a un inversión que puede formularse siguiendo las palabras de Henry: “no es el pensamiento el que permite el acceso a la vida, es la vida quien permite al pensamiento acceder a sí, experimentarse a sí mismo y, en suma, ser en cada caso lo que es, una *cogitatio*”<sup>259</sup>. Ahora, en tanto auto-revelación, el pensamiento así entendido es una modalidad de la vida, su realidad no es otra que la realidad de la vida, la archi-inteligibilidad de la vida que no sólo viene antes de toda inteligibilidad concebible, sino que la funda y la hace posible. Esta relación de primacía consiste en la dependencia de la evidencia respecto de la certeza, pues la “evidencia sólo es posible en esta certeza del ver de ser un ver y, así, de ver lo que ve”<sup>260</sup>. La evidencia de aquello que veo, se funda, entonces, en la certeza del ‘me aparece que veo’.

Esta archi-inteligibilidad que permite ‘caer en la cuenta’ de la auto-revelación como esencia de la vida, no es la de un ver que permite distinguir—gracias a la distancia— lo visto del

---

<sup>259</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 120.

<sup>260</sup> Ibid.

ver, sino la inteligibilidad de la vida en que cada modalidad de ella está dada a sí misma, se revela a sí misma, se experimenta a sí misma, se siente a sí misma y goza de sí en la inmediatez patética y en la certeza de este goce de sí<sup>261</sup>. Estamos ante una inteligibilidad que no tiene la estructura trascendente de una visión sino la estructura inmanente de una pasión. Una tal inteligibilidad se sustenta ahora en la certeza de una pasión, pues ha puesto entre paréntesis y ha descalificado la evidencia de la visión. Esta certeza no consiste, sin embargo, en un juicio emitido por el pensamiento respecto de tal o cual pasión, sino en la experiencia que ésta hace de sí misma y en la que consiste ella misma, su *pathos*, de modo que comienza y termina con ella. Este comienzo y este fin, como ya hemos indicado más arriba, no remiten a emergencias puntuales de la vida en los instantes presentes de la temporalidad del mundo, sino a modalizaciones o tonalidades afectivas del vivir en el auténtico presente de la vida que no cesa de manifestarse.

Según lo dicho, la fuerza de la archi-inteligibilidad de la vida es la certeza que tiene cada viviente de estar vivo. En consecuencia, lo ajustado no sería afirmar ‘conozco la vida, se bien lo que ella es’; sino ‘tengo certeza de estar vivo, padezco el vivir’.

Puesto que la vida es incapaz de venir al afuera de un ver, “no hay arquetipo, dato alguno visible sobre el que tengamos la ocasión de contemplar, en una visión adecuada, lo que ella ‘es’, su verdadera esencia”<sup>262</sup>. Sin embargo, gracias a que en la archi-inteligibilidad en la que la vida viene a sí, hemos venido nosotros mismos a nuestra condición de vivientes, estamos en posesión de esta vida que nos ha puesto en posesión de nosotros mismos y podemos conocerla según el modo en que se conoce ella misma, en la archi-inteligibilidad de su *pathos*. Con base en esta relación inmanente entre la vida y el viviente que somos, podemos intentar formarnos una representación de ella, poner fuera de nosotros su imagen o su “esencia”; pero no podemos perder de vista que en estas representaciones no está

---

<sup>261</sup> Ibid., p. 118-119.

<sup>262</sup> Ibid., p. 122.

nunca dada la vida real sino “su doble, una copia, una imagen, un equivalente objetivo pero vacío, tan frágil, tan incapaz de vivir como de subsistir por sí mismo”<sup>263</sup>.

No obstante, Henry nos propone un dispositivo metodológico según el cual resultaría posible para nosotros caer en la cuenta de la vida, ‘conocerla’. Este procedimiento, que quiere mantenerse siempre en el seno de la fenomenología, consiste en una radicalización de la reducción<sup>264</sup>. Sabemos que la reducción no es óptica sino fenomenológica, por cuanto no pretende distinguir dos tipos de datos más o menos ciertos, sino distinguir entre lo que aparece y el cómo del aparecer. Lo primero, el aseguramiento de lo que aparece, se da en la evidencia de lo efectivamente visto. Lo segundo, el aseguramiento del aparecer, mientras se trate del aparecer de las cosas, se mantiene también en el plano de la evidencia al poner un acto de ver ante otro acto de ver. Pero si se trata ya del aparecer del aparecer, entonces no es posible acudir a evidencia alguna, a lo efectivamente visto sea el mundo o el acto de ver mismo; sino que es preciso dar el paso hacia la certeza de la pasión misma en que la visión aparece dada a sí misma y sin dar nada distinto de sí misma: al *pathos* del vivir.

De acuerdo con Michel Henry, una reducción pura, supuesta en los principios de la fenomenología histórica, nos re-conduce desde lo efectivamente visto a la esencia de lo visto y, finalmente, gracias al postulado de la bilateralidad fenomenológica, al ver mismo y a la determinación de su estructura esencial. En este proceso, se pone entre paréntesis el objeto trascendente para constituir el fenómeno puro, las particularidades del dato singular para constituir identidades universales, y lo dado en el ver para determinar la dinámica misma del ver. En continuidad con esta reducción pura, Henry propone llevar a cabo una radicalización de la reducción en la que sería posible alcanzar ya no el aparecer de los objetos distinguido de lo que en él aparece, sino el aparecer del aparecer mismo en su distinción con el aparecer de las cosas. En este sentido escribe que:

Prolongando la obra de la reducción pura y llevándola a su término, *la reducción radical reduce el aparecer mismo*, y pone de un lado de este horizonte de luz que nosotros llamamos mundo, para descubrir aquello sin lo cual este horizonte de visibilización no llegaría a ser

---

<sup>263</sup> Ibid.

<sup>264</sup> HENRY, *Phénoménologie de la vie*. T. I., Op. cit. p. 90.

visible jamás, a saber, la auto-afección de su exterioridad trascendental en el *pathos* sin afuera—inmanencia—de la Vida. (De esta forma) sólo una reducción radical, que suspenda lo dimensional *ek-stático* de la visibilidad en que se ubican toda intuición donadora y la evidencia misma, todo hacer-ver posible, descubre la donación originaria, aquella que, al donar la vida a ella misma, le confiere ser la vida. Y que da, al mismo tiempo, toda cosa del mundo y todo mundo posible, por cuanto la donación de este mundo se cumple sólo en la auto-donación de la vida<sup>265</sup>.

El valor agregado de esta reducción radical sería que permite llegar no a distinciones de formas posibles de intuición y sus respectivos tipos de evidencia, de acuerdo con las regiones del ser y los tipos de conocimiento al interior del ver como arquetipo del aparecer, sino que nos conduce a la distinción de una duplicidad de principio en el aparecer en la que se reconoce el carácter constitutivo del ver frente a los fenómenos del mundo y, al tiempo, su carácter de constituido en un aparecer más originario en el que el ver es dado a sí mismo completo a cada instante. En esto consiste, finalmente, la fuerza del cuarto principio de la fenomenología explicitado más arriba en la fórmula de Jean-Luc Marion ‘a mayor reducción, mayor donación’: la reducción radicalizada no nos conduce a procesos auto-constitutivos del *ego*, sino a la pasividad radical de la donación en que la vida que viene a sí misma y engendra a cada viviente, a la donación en que cada subjetividad hace la experiencia de sí y se descubre fundamentalmente pasiva en tanto no se ha dado a sí misma los poderes de que dispone ni puede desembarazarse o distanciarse de la condición que le ha sido donada.

De otra parte, piensa Henry, contrario a lo ocurrido en la fenomenología histórica que se atiene a la trascendencia del mundo y pierde de vista la inmanencia de la vida y no la recupera nunca, esta reducción radical, que nos conduce a la auténtica distinción entre inmanencia y trascendencia, enuncia radicalmente de la vida pero no anula la realidad del mundo. Se reconoce el mundo, en efecto, y su valor fenomenológico, pero se afirma al tiempo que “jamás la afección por el mundo ni, en consecuencia, por ente alguno se produciría si esta afección *ek-stática* no se auto-afectara en la vida, que no es otra cosa que la auto-afección primitiva”<sup>266</sup>. El aparecer del mundo, el hacer-ver de la intencionalidad, no

---

<sup>265</sup> Ibid., p. 90-91.

<sup>266</sup> Ibid., p.92.

es autoconstituyente, sino que recibe su poder del aparecer de la vida. En la oscuridad primordial de la no visibilidad de la vida se da el aparecer del ver que, al abrir el horizonte de visibilidad del mundo, hace visible las cosas que aparecen en el mundo<sup>267</sup>.

Finalmente, para clarificar el giro metodológico presente en la propuesta de Michel Henry, recordemos la proposición fundadora de la fenomenología en Husserl: “toda vivencia real, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar”<sup>268</sup>. En ella podemos distinguir dos partes que indican claramente dos momentos referidos a la vivencia en su origen y en su captación. El primero, expresado bajo la forma “hacerse objeto de un acto de puro ver y captar”, corresponde a un proceso de objetivación de la vivencia en el acto de puro ver que hace de ella un fenómeno puro. Tal es el proceso secundario de la fenomenicidad, privilegiado en la fenomenología histórica. El segundo, representado en la fórmula ‘mientras es llevada a cabo’ designa la “auto-revelación original de la vivencia que puede, después o al tiempo, ser puesta ante la mirada y reconocida por ella”<sup>269</sup>. A este estadio originario de la fenomenicidad quiere remontarse la fenomenología material.

En el primer momento nos encontramos en la esfera de la representación cognoscitiva que adquiere la forma de un re-conocimiento, en la dinámica del pensamiento mostrativo; en el segundo nos ubicamos en la esfera de la auténtica presentación que tiene lugar en el plano afectivo bajo la forma de autoafección, de prueba de sí en el *pathos* del vivir. Sobre el primero se edifica el saber del mundo que mienta los objetos de la vivencia intencional y comprende ésta desde aquellos; sobre el segundo tiene asiento el saber primitivo de la vida que mienta de forma original el cumplimiento efectivo de la vivencia, que muestra la vida misma aconteciendo. Ahora bien, escribe Henry, “lejos de que sea la vista pura la que nos permita conocer bajo el aspecto de su esencia noemática la realidad ausente o perdida de la vida, es la revelación inmanente de ésta en la cogitatio la que da al ver todo lo que este puede ver y saber de ella”<sup>270</sup>. Con base en el saber del mundo fundado en la intuición,

---

<sup>267</sup> Ibid., p. 93.

<sup>268</sup> HUSSERL, La idea de la fenomenología, Op. cit. p. 40.

<sup>269</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 175.

<sup>270</sup> Ibid.

llegamos a la esencia de la vida como correlato noemático de una vivencia cognoscitiva. Con base en el saber primitivo de la vida, llegamos a la vida real, que es siempre singular, la vida absoluta que es en cada viviente.

Llegados a este punto del recorrido, y habiendo procurado ser fieles a la propuesta misma que procuramos comprender y presentar, consideramos necesario hacer un cuestionamiento en la radicalidad misma de propuesta y de sus pretensiones. En la necesidad de distinguir su proyecto respecto de la fenomenología husserliana, se ha establecido no sólo una distinción sino una oposición total entre el aparecer el mundo y el aparecer de la vida, al punto de acusar al primero de llevar a cabo una desrealización del segundo<sup>271</sup>. Sin embargo, cuando llega la hora de responder por la posibilidad fenomenológica ya no de enunciar, con necesidad lógica y ontológica, la emergencia originaria del aparecer de la vida o describir sus determinaciones fenoménicas, sino de dar razón por la posibilidad procedimental de pensar dicho aparecer, encontramos una dificultad enorme para mantener la oposición henriana entre los caminos metodológicos que se derivan del aparecer del mundo y su estructura intencional, y del aparecer de la vida y su dinámica impresional.

No puede, de hecho, mantenerse el abismo de la desrealización —que no es otro que el abismo entre el ser y el no ser— cuando se afirma que el dispositivo metodológico propuesto para una fenomenología no intencional, la reducción radical, opera “prolongando la obra de la reducción pura y llevándola a su término”<sup>272</sup>, máxime cuando se sabe que la reducción pura opera en el seno de la intencionalidad misma y gracias a ella. En consecuencia, si fuésemos estrictos en toda su radicalidad, habríamos de decir que no puede concebirse una continuidad entre dos realidades separadas por un abismo, el de la desrealización, a no ser que no sea realmente tan originario como se creía inicialmente.

---

<sup>271</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 62-66.

<sup>272</sup> HENRY, Phénoménologie de la vie. T. I., Op. cit. p. 90.

El mismo Henry, creemos nosotros, se dio cuenta de esta dificultad. En un texto específicamente dedicado a discutir el tema del método de la fenomenología<sup>273</sup>, luego de haber hecho la deconstrucción juiciosa del método de la fenomenología intencional, tiene que enfrentar la cuestión decisiva: “¿cómo es posible un filosofía de la afectividad?”<sup>274</sup> Las densas páginas dedicadas a esclarecer esta cuestión, hemos de reconocerlo, no logran sostener la claridad y la contundencia de las páginas anteriores en que se elabora la crítica<sup>275</sup>. En aquellas páginas se enuncia la llamada “inversión del orden del método”, bajo la premisa de no partir de lo visto en la efectuación intencional del ver, sino del ver mismo en su efectuación patética<sup>276</sup>, pero no se desarrolla procedimiento metodológico alguno. Incluso, como Henry mismo lo reconoce, sus desarrollos dan la impresión de conceder al ver aquello que antes le había negado de plano y con insistencia, a saber, cierta posibilidad de acceso a la vida, aunque sea por obra de la vida y no sólo del ver, y aunque sea preciso insertar sutiles matices<sup>277</sup>. Esta situación puede deberse —volveremos sobre este punto— a la dificultad para mantener, ahora en el plano metodológico, la separación tan tajante establecida en el plano ontológico entre el aparecer del mundo y el aparecer de la vida.

## 1.5 BALANCE

Hemos intentado presentar en este capítulo la especificidad del pensamiento henriano en el movimiento fenomenológico, estableciendo un diálogo con el proyecto fundacional formulado por Husserl. Para ello, nos dimos a la tarea de explicitar de forma introductoria los “presupuestos fundamentales que definen la duplicidad del aparecer”<sup>278</sup>. Esta concentración en nuestra lectura se debe a que consideramos que dicha duplicidad

---

<sup>273</sup> HENRY, *Fenomenología material*, p. 97-182. Se puede ver, también, el párrafo 15 de *Encarnación*, Op. cit. p. 113-121.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 169-182.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 175

<sup>277</sup> Al respecto, escribe Henry: “El giro temático nos desorienta. Es verdad que abre la vía de acceso a la vida bajo la forma que denominamos “conocimiento”, es decir, ver” (*Ibid.*, p. 176).

<sup>278</sup> HENRY, *Entretiens*. Op. cit. p. 17.



fenomenológica constituye la idea fundacional y articuladora de toda la trayectoria filosófica de Michel Henry.

Este recorrido inicial nos ha permitido ubicar en el pensamiento henriano el primado de la afectividad frente a los anteriores desarrollos fenomenológicos centrados en la intencionalidad y la facticidad. La afectividad, según repetimos insistentemente, acontece originariamente como auto-afección, es decir, como prueba de sí que lleva a cabo la subjetividad, como venida a sí de todo viviente que aparece a sí mismo sin distancia ni interrupción, en la pasividad radical de no haberse dado a sí mismo y de no poderse desembarazar de sí. Una tal autoafección es, entonces, la dinámica del aparecer originario, el aparecer de la vida en la invisibilidad del *pathos* del vivir. Este aparecer originario funda el aparecer del mundo y de las cosas que en él y gracias a él devienen visibles. La intencionalidad, que pone en fenomenicidad las cosas, es puesta en fenomenicidad gracias a la afectividad trascendental en que la sensibilidad, cada uno de los sentidos que nos abren al mundo, es dado a sí mismo. En otras palabras, la auto-afección de la vida funda la heteroafección del mundo, al tiempo que difiere radicalmente de ésta.

**1.5.1 Sobre la relación entre los dos tipos de aparecer.** En el seno de la fenomenología, con ella y contra ella, Michel Henry construye su pensamiento. De esta forma puso en práctica su comprensión de la filosofía como “lugar donde los pensadores, en un diálogo intemporal, intentan establecer la verdad, aquella verdad de nuestra existencia que determina la ética, la conducta de la vida”<sup>279</sup>. En este diálogo, no se procede para establecer cuál de los dialogantes se ha equivocado más sino para reconocer qué es aquello que cada uno ha “visto” con mayor claridad y que puede, efectivamente, ser acogido en la común tarea de caminar hacia la verdad. En este sentido, cuando miramos la propuesta fenomenológica de Henry en el concurso de sus interacciones con momentos claves en el desarrollo de la (llamada por él) fenomenología histórica, específicamente en la obra de Husserl, no consideramos oportuno emitir juicios sobre aciertos o equivocaciones, sino, mejor, distinguir planos de discusión y entrever posibilidades de enriquecimiento.

---

<sup>279</sup> Ibid., p 43.

El proyecto husserliano y los diferentes momentos de su fenomenología se mueven en un plano privilegiadamente epistemológico y, desde allí, se derivan consecuencias para otros planos como la ontología y la ética, por ejemplo. La centralidad de este campo no obedece sólo a la intención de hacer de la filosofía una ciencia estricta, sino a que en el núcleo de su pensamiento está, como indicamos más arriba, la preocupación de hallar un suelo firme para el conocimiento humano. En consecuencia, es en este plano epistemológico en el que conviene mantener siempre cualquier interpretación respecto de la fecundidad o los límites de sus aportes.

La fenomenología de Michel Henry, por su parte, tiene claramente un matiz más específicamente ontológico. Esto se deja sentir desde de *La esencia de la manifestación*, cuya preocupación es establecer los presupuestos para la elaboración de una ontología fenomenológica universal<sup>280</sup>. De aquí que su lectura de la tradición fenomenológica reconozca la fecundidad en el plano del conocimiento, pero denuncie la insuficiencia en el plano de la ontología, esto es, la imposibilidad de hallar un “comienzo tan enteramente tal que no cesa de comenzar, de modo que es, al tiempo, comienzo de sí mismo y raíz del sentido de todo lo demás”<sup>281</sup>.

Identificados los énfasis, podríamos dar lugar a un intercambio orgánico en que las propuestas se enriquezcan mutuamente de forma que se gane, a su turno, en solidez ontológica y claridad epistemológica. Creemos, entonces, que vale la pena intentar una conservación de la distinción de las dos fenomenologías y, al tiempo, evitar la separación de las propuestas. En este sentido, es necesario re-pensar las posibilidades de relación entre estos dos tipos de aparecer descubiertos en la fenomenología de vida. El mismo Henry relaciona vida y mundo en dos direcciones contrapuestas y excluyentes. Primero recurre a los términos antagónicos de realidad y desrealización<sup>282</sup>, lo cual es, en sentido estricto, una no-relación. Simultáneamente, cuando se admite una relación efectiva entre ellos, ésta es

---

<sup>280</sup> HENRY, L'essence de la manifestation, Op. cit. p. 1-58.

<sup>281</sup> GARCÍA-BARÓ, Miguel. Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry, En: HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 14.

<sup>282</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 62-66, p. 70-76.

planteada en términos trascendentales, como fundamento y fundamentado. Se afirma, por ejemplo, que “la evidencia sólo es posible en la certeza del ver de ser un ver y, así, de ver lo que ve”<sup>283</sup>. Sin embargo, esa segunda relación trascendental resulta difícil de explicitar si queremos, al tiempo, mantener la radicalidad del antagonismo inicial. En efecto, ¿cómo puede la realidad ser el fundamento de la desrealización? De otra parte, ¿cómo no sucumbir ante el mutismo respecto de la vida si seguimos sosteniendo que es imposible decirlo en el pensamiento del mundo sin someterla al proceso de desrealización?<sup>284</sup>

Así las cosas, creemos que la cuestión de la relación entre intencionalidad y afectividad requiere ser determinada con mayor reposo. En lugar de la disyunción exclusiva, podríamos establecer algún tipo de conjunción que, manteniendo la distinción y las especificidades, no incurra ni en la confusión propia del monismo fenomenológico denunciado por Henry, ni en la separación en que parece devenir la duplicidad fenomenológica propuesta por Henry. De este problema nos ocuparemos con detalle en la tercera parte de nuestra investigación<sup>285</sup>.

**1.5.2 Cierre y apertura: de la explicitación a la implementación de la duplicidad del aparecer.** Una vez establecidos los presupuestos básicos de la duplicidad que define la esencia de la manifestación como auto-afección, y con el ánimo de seguir desentrañando sus determinaciones y su fecundidad, Michel Henry se propuso hacer operativos dichos supuestos en la “comprensión de diversos problemas o diversas filosofías”<sup>286</sup>. En esta tarea, tenía la convicción de que todo puede y ha de ser repensado desde esta duplicidad fenomenológica, pues “las cosas difieren totalmente según estén inmersas en el *pathos* de la vida, no viéndose jamás ellas mismas, o permanezcan, por el contrario, ante la luz de una mirada”<sup>287</sup>.

---

<sup>283</sup> Ibid., p.120.

<sup>284</sup> Frente a la inconveniencia de mantener la consideración del aparecer del mundo como desrealización de la vida, conviene leer: HART, James. Michel Henry’s phenomenological theology of life: a husserlian Reading of C’est moi la vérité. En: Husserl Studies 15, 1999, p. 185-230.

<sup>285</sup> Ver numeral 3.2.1.

<sup>286</sup> HENRY, Entretiens, Op. cit. p. 17.

<sup>287</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 38

De acuerdo con esto, Henry llevó a cabo acercamientos fenomenológicos a autores que le resultaban afines y a esferas culturales y sociales que le resultaban de interés pragmático o teórico. Propuso, entonces, una particular lectura de Marx para rescatar su valor filosófico de las manos de los marxistas<sup>288</sup>; adelantó un estudio genealógico del psicoanálisis para rastrear la entrada y la pérdida de la vida en la filosofía moderna<sup>289</sup>; emprendió una interpretación de la cultura y su degradación por cuenta del primado absoluto de las ciencias y de las técnicas fundadas en el aparecer del mundo<sup>290</sup>; estructuró una interpretación del arte, explícitamente de la pintura abstracta, como realización de la sensibilidad en tanto posibilidad creadora ínsita en el viviente por cuenta de vida que es en él<sup>291</sup>; finalmente, arriesgó una interpretación filosófica del cristianismo, en cuyo contenido dogmático descubrió activos los principios a los que lo habrían conducido sus investigaciones en torno de la fenomenología de la vida<sup>292</sup>.

La insistencia en la positividad fenomenológica de lo invisible y de la inconveniencia de reducir la fenomenicidad a la mostración *ek-stática* de las cosas, da al pensamiento henriano una notable cercanía con la sabiduría de la mística y con algunos temas fundamentales de la religión. Aunque la auto-revelación de la vida no está en la particularidad de una inspiración divina, sino en la facticidad del vivir y sus modalidades patéticas, es previsible que un pensamiento de este tipo pueda servir de base para re-pensar las intuiciones básicas de la conciencia religiosa de modo que puedan ser re-conducidas a un cimiento fenomenológico sólido.

---

<sup>288</sup> HENRY, Michel. Marx: T. I: Une philosophie de la réalité ; T. II: Une philosophie de l'économie. Paris: Gallimard, 1976. Hay traducción al español del primer tomo: Marx T.I: una filosofía de la realidad. Buenos Aires: La cebra, 2012.

<sup>289</sup> HENRY, Michel. Généalogie de la psychanalyse: le commencement perdu. Paris: PUF, 1985. En español: Genealogía del psicoanálisis: el comienzo perdido. Madrid: Síntesis, 2002.

<sup>290</sup> HENRY, Michel. La barbarie. Paris: Grasset, 1987. En español: La barbarie. Madrid: Caparrós, 1997.

<sup>291</sup> HENRY, Michel. Voir l'invisible: sur Kandinsky. Paris: F. Bourin, 1988; PUF, 2004. En español: Ver lo invisible: acerca de Kandinsky. Madrid: Siruela, 2008.

<sup>292</sup> HENRY, Michel. C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme. Paris: du Seuil, 1996; Incarnation: une philosophie de la chair. Paris: du Seuil, 2000; Paroles du Christ. Du Seuil, 2002. En español: Yo soy la verdad: para una filosofía del cristianismo. Salamanca: Sígueme, 2000; Encarnación: una filosofía de la carne. Salamanca: Sígueme, 2001; Palabras de Cristo. Salamanca: Sígueme, 2004.

Justamente ese fue el propósito de Michel Henry en su tematización del cristianismo, cuyos resultados analizaremos en el siguiente capítulo. Allí intentaremos desentrañar las especificidades de lo que podríamos llamar ‘la filosofía del cristianismo de Michel Henry’, a partir de la presencia en ella de la duplicidad del aparecer. De esta forma continuaremos sentando los presupuestos para intentar hacer pie en Henry, en su fenomenología de la vida, para proponer las bases de una filosofía de la religión como análisis de la vivencia religiosa según las coordenadas de la afectividad o aparecer de la vida y de la intencionalidad o aparecer del mundo.

## **2. FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA Y CRISTIANISMO: LA FILOSOFÍA DEL CRISTIANISMO DE MICHEL HENRY**

La obra filosófica de Michel Henry permite reconocer su dedicación a dos tareas fundamentales: la radicalización del proyecto fenomenológico gracias al esclarecimiento de la duplicidad del aparecer y la consideración de esquemas filosóficos a partir de dicho principio. De acuerdo con la trayectoria que hemos trazado para nuestro trabajo, habiéndonos ocupado en el capítulo anterior de los elementos fundamentales del primer momento, estamos en condiciones de hacernos cargo ahora de un aspecto específico de la segunda tarea del pensamiento henriano: su acercamiento fenomenológico al cristianismo. En éste, como en todos los proyectos filosóficos emprendidos por Henry, la duplicidad del aparecer opera como principio de inteligibilidad y, en consecuencia, convendrá estar atentos a la forma como se implementa y a los hallazgos a que conduce. En atención a esto, antes de adentrarnos en el encuentro entre la fenomenología de la vida y el cristianismo, consideramos oportuno recapitular brevemente los resultados obtenidos en el estudio de la primera y que estarán operantes en la tematización filosófica del segundo.

Según hemos visto, Henry considera que lo propio de la fenomenología es la determinación de la esencia de la manifestación, es decir, de aquello que permite que los diversos contenidos fenoménicos advengan a su condición de fenómenos. No se trata ya de preguntar por las modalidades del aparecer de las cosas, sino de explicitar la dinámica del aparecer del aparecer en que resulta posible el aparecer de las cosas. En este propósito, sostiene Henry, una adecuada determinación de la esencia de la manifestación supone reconocer en ella una duplicidad y no un monismo fenomenológico. Lo que quiere decir, que al lado del ‘aparecer del mundo’ y con anterioridad a éste, encontramos un aparecer más originario, el ‘aparecer de la vida’. Dicho aparecer no acontece como la manifestación de algo a alguien, es decir, como hetero-afección, sino como la manifestación de sí mismo a sí mismo sin distancia ni interrupción, o sea, como auto-afección.

Según el análisis henriano, esta manifestación originaria, al ser auto-afección, no pertenece al orden de lo visible, porque la visibilidad supone la distancia entre el ver y lo visto, la puesta a distancia del ente que le permite devenir visible. La vida, por el contrario, es inmanencia radical y, en consecuencia, es invisible. Ahora bien, el aporte básico de Henry en este punto consiste en considerar lo invisible como un modo específico de aparecer, y no como una categoría negativa, privativa de fenomenicidad, al modo de lo inaparente o del inconsciente. Que la vida sea invisible y, en consecuencia, no aparezca en el aparecer del mundo, no significa que no aparezca, que carezca de fenomenicidad; solamente indica que su aparecer es esencialmente distinto e irreductible al aparecer del mundo. En efecto, aunque nadie haya visto su vida ¿hay acaso algo de lo que pueda tener mayor certeza?

Con base en estos supuestos fundamentales de la fenomenología de la vida, Michel Henry se ocupó, en la última década de su trabajo (1992-2002)<sup>293</sup>, de llevar a cabo una tematización explícita del cristianismo. No pretendió hacer del cristianismo una filosofía entre las otras o asumir sus creencias como postulados necesarios en el filosofar, sino reconocer que la reserva sapiencial de esta religión<sup>294</sup> es portadora de “una significación y una validez filosófica incontestables”<sup>295</sup>. En este sentido, el cristianismo no sólo amplía el espectro de objetos de la filosofía, sino que puede, también, contribuir a una comprensión ampliada del pensamiento mismo.

En lo que sigue, presentaremos los elementos capitales de esta tematización que, según el propósito de Henry, sirven de base para una filosofía del cristianismo<sup>296</sup>. Nuestra hipótesis de lectura consiste en que es posible establecer una relación de continuidad entre el período

---

<sup>293</sup> En 1992, con ocasión de un coloquio organizado en los archivos Husserl de París sobre el tema de la fenomenología y la hermenéutica de la religión, Henry pronunció una conferencia titulada *Parole et religion: la Parole de Dieu* en la que traza las líneas que serán desarrolladas en los demás textos dedicados a la cuestión del cristianismo. (COURTINE, Jean-François (ed). *Phénoménologie et Théologie*. Paris: Criterion, 1992. p. 129-159).

<sup>294</sup> Podemos afirmar que Michel Henry trata al cristianismo como una religión en el sentido de que éste, al centrarse en “la relación de la vida con el viviente, tanto en Dios como en el hombre” (Henry. *Yo soy la verdad*, Op. cit. p. 65), constituye uno de los “diferentes caminos para expresar el no-poder que está inscrito en la pasividad de nuestra vida” (HENRY, Michel. “L’invisible et la révélation: entretien avec Michel Henry”. *En*: *La curiosité. Les vertiges du savoir*. Paris: Édition Autrement, 1995, p. 92).

<sup>295</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 317.

<sup>296</sup> Este es justamente el subtítulo del primer libro dedicado a la cuestión: HENRY, *Yo soy la verdad*. Op. cit.

inicial del autor y su etapa final, gracias a la presencia activa de la teoría fenomenológica de la duplicidad del aparecer en el desarrollo de los diferentes temas de su acercamiento fenomenológico al cristianismo<sup>297</sup>. En consecuencia, estaremos atentos a la forma como esta duplicidad opera en la comprensión filosófica de las cuestiones cristianas abordadas por Henry, a la inteligibilidad que dicho principio aporta, según él, al sentido propiamente cristiano de tales cuestiones, y a los aspectos de este encuentro que requerirían especial atención y posibles matizaciones desde los supuestos básicos de la fenomenología de la vida.

Por supuesto, no será posible abordar toda la “constelación”<sup>298</sup> de asuntos que resultaron implicados. Por eso, creemos oportuno detenernos en aquellos que, a nuestro juicio, operan como quicio para una presentación estructural de la propuesta<sup>299</sup>. Tales asuntos serán la comprensión de la revelación de Dios como auto-revelación de la vida, el tipo de verdad que nos descubre esta revelación como la verdad propia del cristianismo, la comprensión de la condición humana como ‘lugar’ de la revelación de esta verdad de la vida, y la inteligibilidad fenomenológica de la salvación como retorno del viviente a la vida.

De acuerdo con lo dicho, organizaremos en tres momentos nuestra lectura del acercamiento fenomenológico de Michel Henry al cristianismo. Comenzaremos por una contextualización para clarificar las nociones básicas que soportan la tematización. Seguidamente, haremos una presentación de los temas capitales de la propuesta para explicitar las coincidencias y el mutuo enriquecimiento visto por Henry, así como las eventuales dificultades. Para terminar, a manera de balance, proponemos una síntesis

---

<sup>297</sup> En atención a esto, antes que de un giro en el pensamiento henriano, preferimos hablar de una concentración temática específica, que puede ser considerada al lado de otras llevadas a cabo por el autor, por ejemplo, entorno de la obra de Marx a la que también dedicó, por demás, una década de labores (1965-1975).

<sup>298</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 7.

<sup>299</sup> No es nuestro propósito, entonces, exponer un resumen de las obras sino intentar una presentación sistemática de la propuesta. Para un resumen de los textos henrianos dedicados al cristianismo se puede leer: VIDALIN, Antoine. La parole de la vie. La Phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures. Paris: Parole et silence, 2006, p. 73-136. Este texto ofrece, igualmente, amplias consideraciones respecto del uso teológico de la fenomenología de la vida, así como un resumen de las primeras obras de Henry.



valorativa de los hallazgos, con el ánimo de visualizar resultados alcanzados y determinar los caminos a seguir en nuestra investigación.

## **2.1 MICHEL HENRY Y EL CRISTIANISMO. COORDENADAS DEL ENCUENTRO**

La etapa final de la vida y la obra de Michel Henry estuvo dedicada a proponer una tematización filosófica del cristianismo, motivada por una coincidencia descubierta por él entre el contenido dogmático de esa religión y su fenomenología de la vida<sup>300</sup>. Según lo refiere el mismo Henry, este proyecto se edifica sobre una vivencia específica en que parece haber descubierto, en una tradición no propiamente filosófica, una compañía en su trabajo filosófico que había transcurrido en una asumida conciencia de soledad. En este sentido escribe: “cuando trabajaba sobre el cristianismo, se produjo para mí un acontecimiento extraordinario: por primera vez mi fenomenología de la vida se encontraba con otra fenomenología de la vida y esas dos fenomenologías decían lo mismo”<sup>301</sup>. El desarrollo de este hallazgo dio origen a una particular lectura del Nuevo Testamento, bajo la convicción de que “la fenomenología de la vida puede aportar a la inteligibilidad del cristianismo y sus paradojas”<sup>302</sup>, al tiempo que puede recibir de éste una mayor claridad en la determinación de sus supuestos.

Antes de adentrarnos en la explicitación de esta propuesta henriana, es preciso reflexionar respecto de las coordenadas de su tematización filosófica del cristianismo. Es necesario afirmar, entonces, que el punto de partida histórico y conceptual de Michel Henry es filosófico y fenomenológico. No parte desde su condición de creyente y, menos aún, desde una pretensión de exégeta, teólogo o apologeta. Por eso afirma: “Yo no partí del

---

<sup>300</sup> HENRY, Michel. Le christianisme: une approche phénoménologique. En: CAPELLE, Philippe (ed). Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Paris: Cerf, 2004, p. 26.

<sup>301</sup> CAPELLE, Fenomenología francesa actual, Op. cit. p. 58.

<sup>302</sup> HENRY, Michel. Le christianisme: une approche phénoménologique. En: CAPELLE, Philippe (ed). Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Op. Cit. p. 30.

cristianismo sino de la fenomenología. Fue tardíamente, al releer los textos del Nuevo Testamento, que descubrí, con una cierta emoción, que las tesis implicadas en estos textos eran aquellas a las cuales me había conducido el desarrollo interno de mi filosofía”.<sup>303</sup>

El carácter propiamente filosófico que pretende mantener Henry en su acercamiento fenomenológico al cristianismo se evidencia en la especificidad de las preguntas orientadoras de las tres obras que lo conforman. En efecto, no se busca establecer si el cristianismo es verdadero o falso, sino clarificar ¿cuál es el género de verdad que éste propone y se esfuerza en comunicar?<sup>304</sup> Tampoco pretende defender la veracidad de la creencia en la encarnación de Dios, sino preguntar “¿cómo resulta al menos concebible el devenir hombre de Dios, en tanto que devenir carne del Verbo?”<sup>305</sup> Finalmente, no se pretende sostener el carácter revelado del cristianismo y de sus Escritura, sino preguntar si “¿podría el hombre oír en su lenguaje una palabra que hablase en otro lenguaje, que sería el lenguaje de Dios, más exactamente de su Verbo?”<sup>306</sup> Como lo afirma el mismo autor, se trata de “cuestiones de principio”<sup>307</sup> que mantienen la reflexión en el plano estrictamente filosófico, pues no suponen la aceptación personal de las creencias tematizadas, sino que indagan por sus condiciones de posibilidad, al tiempo que buscan desentrañar su sentido ontológico.

También conviene clarificar lo que Henry entiende por cristianismo y cómo concibe el acceso a éste desde la fenomenología. Según escribe, “se entiende por cristianismo lo que está expresado en el conjunto de los textos designados bajo el título de Nuevo Testamento”<sup>308</sup>. La importancia de dichos textos radica en que, “con base en ellos, se ha “elaborado el conjunto de dogmas que definen al cristianismo”<sup>309</sup>. Si nos fijamos bien, no dice que el cristianismo sea el *corpus* textual neotestamentario mismo sino lo expresado en

---

<sup>303</sup> HENRY, Entretiens, Op. cit. p. 154.

<sup>304</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 9.

<sup>305</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 24.

<sup>306</sup> HENRY, Palabras de Cristo, Op. cit. p. 26.

<sup>307</sup> Ibid., p. 22.

<sup>308</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 9.

<sup>309</sup> Ibid., p. 10.

éste. De acuerdo con esto, aquello que constituye esencialmente al cristianismo es su contenido doctrinal, expresado originariamente en los textos del Nuevo Testamento.

Ocupémonos ahora de los asuntos de carácter metodológico. Si el cristianismo es lo que está expresado en los textos del Nuevo Testamento, y si sigue siendo cierto que en la fenomenología el objeto define el método, es claro que resulta imperioso atenerse a ese *corpus* textual para llegar al cristianismo. Por eso escribe Henry que “sólo el análisis minucioso de dichos textos puede conducir a la inteligencia de aquello que es el cristianismo en su núcleo esencial”<sup>310</sup>. La centralidad metodológica del recurso directo al texto es retomada y enfatizada cuando consideramos dos concentraciones operadas por Henry. La primera de ellas nos descubre el lugar privilegiado que se otorga al evangelio de San Juan y particularmente a su prólogo. La segunda consiste en la detención privilegiada en las palabras que los textos ponen en labios de Jesús, las cuales son consideradas por nuestro autor como efectivamente pronunciadas por él<sup>311</sup>. Tales palabras resultan determinantes porque, piensa Henry, “en este pretendido lenguaje de Dios que adoptaría la estructura de un lenguaje humano, encontraremos sin duda aquello que éste nos permite captar. Con toda seguridad, en las palabras de Cristo recogidas en los Dichos de Jesús (*logia Jesu*) y transmitidas por los evangelios, comprenderemos muchas cosas y cosas impresionantes”<sup>312</sup>.

No obstante la centralidad concedida por Henry a los textos del Nuevo Testamento, es preciso hacer una aclaración sobre el proceso seguido por él para desentrañar el núcleo

---

<sup>310</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 10.

<sup>311</sup> HENRY, Palabras de Cristo, Op. cit. p. 18-19. Consideraciones como ésta dieron pie a sospechas y críticas por parte de los exégetas y teólogos. Ante tales sospechas, el mismo Henry confiesa sin ambages no ser ni exégeta ni teólogo, ni pretender adelantar alguna de estas dos tareas en sus obras. (HENRY, Michel. *Phénoménologie de la chair, philosophie, théologie, exégèse: Reponses*. En: CAPELLE, (ed). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Op. cit. p. 161). Por nuestra parte, en el presente trabajo no tendremos en cuenta dichas anotaciones de carácter teológico, porque pretendemos mantener la investigación en la esfera estrictamente filosófica. En este sentido, nos ocuparemos sólo de mostrar la articulación interna del acercamiento fenomenológico de Henry al cristianismo y su continuidad respecto de los postulados fundamentales de la duplicidad del aparecer. Para conocer las críticas teológicas más relevantes, se puede leer CAPELLE, (ed). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Op. cit. p. 33-51, 83-190).

<sup>312</sup> HENRY, Palabras de Cristo, Op. Cit. p. 21.

esencial expresado en ellos. Henry no considera necesario ocuparse de asuntos investigativos referidos a su autenticidad o a su origen histórico, ya que estos permiten conocer el texto pero no necesariamente acceder a la verdad expresada en ellos. La erudición exegética no es necesaria para acceder a “la verdad del cristianismo (que) no tiene precisamente nada que ver con la verdad que depende del análisis de los textos o de su estudio histórico”<sup>313</sup>. Puesto que “no pertenece al orden del pensamiento”<sup>314</sup>, sostiene Henry, el conocimiento de la verdad del cristianismo, como el de la vida misma, no se asegura en un proceso de elucidación literaria o histórica, sino en la afectividad en que cada viviente experimenta la vida que está en él y que es él mismo. De hecho, es posible conocer muy bien los textos sagrados en su facticidad y, no obstante, no reconocer en ellos la verdad que intentan transmitir y de la cual parece depender la salvación de los hombres. Es posible conocer muy bien los textos que hablan de Cristo y en los cuales Cristo habla y, al tiempo, no creer en Cristo, es decir, no llegar a la certeza de la verdad que hay en él<sup>315</sup>.

En este sentido, según Henry, no sería el análisis de los textos en su materialidad el que nos daría acceso a la verdad que expresan, sino que sería esta verdad la que permitiría la comprensión auténtica de lo expresado en aquellos. Por tal razón, es preciso mostrar que

Es de nosotros que nos habla la Palabra de las Escrituras, de este viviente que somos cada uno y que puede escucharla solamente porque desde siempre la ha recibido, en el evento originario que ha hecho de cada uno un viviente. Así se crea un círculo de posibilidad en el que la hermenéutica bíblica encuentra su condición al mismo tiempo que su justificación. Solamente la vida, que nos dona a nosotros mismos, nos permite reconocer en nosotros la vida que nos habla a través de los textos sagrados haciendo uso de nuestro lenguaje<sup>316</sup>.

Acogido este principio, tras dispensarse de una atención a la facticidad de los textos, amparado en la ineficacia de este análisis para conducir a la verdad expresada en ellos, Henry lee las Escrituras cristianas desde los postulados establecidos en la fenomenología de la vida que se suponen operantes en ellas y no desde su facticidad textual. Puesto que no se trata de un estudio exegético o hermenéutico, argumenta Henry, sino de una lectura

---

<sup>313</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. Cit. p. 11.

<sup>314</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 17.

<sup>315</sup> Ibid., p.336.

<sup>316</sup> HENRY, Michel. Phénoménologie de la chair, philosophie, théologie, exégèse: Reponses. En: CAPELLE, (ed). Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Op. cit. p. 167.

fenomenológica de las escrituras como presupuesto para acceder a la verdad específica del cristianismo, la “cosa misma” a la que hay que atender no son los textos sino la verdad misma que procura su inteligibilidad a los textos. Justamente por esto, tendremos que prestar especial atención a las determinaciones que concede Henry a dicha verdad. Volveremos sobre esto más adelante<sup>317</sup>.

Interpelado sobre la desatención a la materialidad de los textos en su configuración histórica y en su estructuración literaria<sup>318</sup>, Henry sostiene que, en el tipo de estudios que propone, es preciso dar lugar a una noción distinta de textualidad, basada en un orden de derecho y no simplemente de hecho. De acuerdo con esto,

En lugar de seguir el orden factual de los versículos en el texto que la tradición nos ha transmitido (nada prueba que este orden no haya resultado de opciones hechas por los evangelistas a partir de recolecciones primitivas de las palabras de Cristo, obedeciendo a razones didácticas, por ejemplo), se puede concebir un análisis que, poniendo en juego unos presupuestos fenomenológicos originarios, es decir, que se justifiquen a sí mismos, y que dan cuenta de sí mismos (por ejemplo la Vida en tanto ella se revela a sí misma, en tanto autorevelación, la Vida de Dios que se prueba patéticamente a sí mismo en su Verbo), proceda a la elucidación de verdades implicadas en estos presupuestos fenomenológicos iniciales. (De esta forma) el análisis fenomenológico hace surgir un orden de razones que se pone por encima del orden factual de los versos<sup>319</sup>.

Con base en este ‘nuevo orden’, resultaría posible y legítimo escoger los pasajes que se consideran esenciales según el avance del análisis, y basar dicho análisis en esos pasajes y no en otros que, siendo importantes, obtienen su inteligibilidad de los primeros<sup>320</sup>. En este sentido, como hace Henry, resultaría válido poner a depender la inteligibilidad entera del evangelio de Juan y, finalmente, de todo el cristianismo, de los versículos uno y catorce del prólogo joánico: “en el principio estaba el Verbo, y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios” (Jn 1:1); y “el Verbo se hizo carne” (Jn 1:14). Una vez esclarecida la verdad

---

<sup>317</sup> Ver infra : numeral 2.2.2

<sup>318</sup> BANCHARD, Y. Michel Henry, lecteur de San Jean En: CAPELLE, (ed). Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Op.cit. p. 88, 91.

<sup>319</sup> HENRY, Phénoménologie de la chair, philosophie, théologie, exégèse: Reponses. En: CAPELLE, (ed). Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Op. cit. p. 159-160.

<sup>320</sup> “De cara a este procedimiento, (escribe Henry) el nuevo orden puede parecer arbitrario por no decir opuesto relativamente al encadenamiento de los versos tal como se presentan en el ser-ahí inmediato de los textos. Pero esta diferencia u oposición entre dos maneras de disponer las citas es más aparente que real, si es cierto que el orden del análisis construye un principio de inteligibilidad susceptible de aclarar el orden factual y, quizás, de justificarlo”. (Ibid., 160).

fenomenológica originaria enunciada en estos versos, a saber, el carácter divino de Cristo y su revelación como carne, el resto de las cuestiones y pasajes resultaría iluminado con una inteligibilidad capaz de develar su verdad última. Esta es la concreción de la llamada “archi-inteligibilidad joánica”<sup>321</sup> en la comprensión final de los textos del Nuevo Testamento.

Una vez explicitadas las coordenadas en que Henry llevó a cabo el acercamiento fenomenológico al cristianismo, podemos ocuparnos de los desarrollos temáticos originados en este proyecto filosófico.

## **2.2 ELEMENTOS PARA UNA FILOSOFÍA DEL CRISTIANISMO EN MICHEL HENRY**

Después del acontecimiento fundacional del cristianismo, difícilmente puede elaborarse una filosofía al margen de la influencia decisiva que esta religión ha tenido en la configuración del talante espiritual de la cultura occidental. En los encuentros y desencuentros entre las escuelas filosóficas que se forjaron en los pueblos griegos y las riquezas sapienciales nacidas del tronco judeocristiano, se han estructurado los sentidos y los valores que configuran el estilo de vida de nuestras sociedades. Tal es la convicción de Michel Henry, quien sostiene que la consideración filosófica de temas fundamentales del cristianismo resulta legítima y provechosa para la filosofía misma<sup>322</sup>.

De acuerdo con esto, en filosofía resulta legítimo y necesario dar lugar a otras reservas sapienciales como son, por ejemplo, las tradiciones religiosas, y valorarlas no sólo como

---

<sup>321</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 327ss.

<sup>322</sup> En este sentido, escribe Henry, “El hecho de tomar en consideración ciertos temas religiosos fundamentales nos permite descubrir un inmenso dominio desconocido por el pensamiento llamado tradicional. Lejos de oponerse a la reflexión verdaderamente libre, el cristianismo sitúa a la filosofía tradicional y a su *corpus* canónico ante sus límites, por no decir ante su ceguera (HENRY, Palabras de Cristo, Op. cit. p. 101).

objetos de estudio, sino también como interlocutores en la común búsqueda de la verdad. En este sentido, en palabras de García-Baró,

La filosofía hará muy bien en procurar interpretar fuentes de sentido que se han pretendido tan radicales al menos como ella, interiores a la misma tradición en la que la filosofía se halla, (y que pueden resultar fecundos en la construcción) de un concepto ampliado de la razón en cuyo alcance es posible destruir ciertos límites ilegítimos aunque tradicionales<sup>323</sup>.

En consecuencia, Michel Henry abrió el compás de su filosofía hacia el cristianismo, a través del estudio fenomenológico de su contenido dogmático, expresado en los textos del Nuevo Testamento. En este empeño, formuló las bases para una filosofía del cristianismo, cuyos cimientos están, por un lado, en el hallazgo del principio fenomenológico de la duplicidad del aparecer en los textos bíblicos, y por otro, en la correspondencia establecida entre la noción fenomenológica de la vida como auto-afección y la noción cristiana de Dios como auto-revelación.

La operativización del principio de la duplicidad del aparecer es, entonces, el foco dinamizador del acercamiento fenomenológico de Michel Henry al cristianismo. Dicho principio, según Henry, se encuentra presente y operante en los textos del Nuevo Testamento, especialmente en el evangelio de Juan, por cuenta de la clara distinción, expresada bajo fórmulas diversas, entre las realidades del mundo y de Dios<sup>324</sup>. Es cierto que nuestro autor considera que los contenidos religiosos, específicamente los cristianos, no tienen inicialmente un significado ontológico sino existencial, en cuanto no indican estructuras constitutivas de lo humano sino modos específicos de orientar la existencia. Sin embargo, sostiene también que el sentido existencial supone una estructura ontológica que

---

<sup>323</sup> GARCÍA-BARÓ, Miguel. Las palabras de Cristo que nos dijo Michel Henry. *En*: COPOERU, Ion, KONTOS, Pavlos y SERRANO DE HARO, Agustín (eds.). *Phenomenology 2010*. Vol. 3: Selected Essays from the Euro-Mediterranean Area: The Horizons of Freedom. Bucarest: Zeta Books, 2011, p. 164. No decimos que Henry sea el primer filósofo en hacer este tipo de apertura, pues, al hacerla, se inscribe en la tradición de ilustres nombres como Agustín, Fichte y Hegel, por ejemplo. Explicitar la legitimidad filosófica de esta apertura henriana a la religión nos permite, no obstante, entrever el talante particular de su pensamiento.

<sup>324</sup> De acuerdo con Henry, este es el sentido ontológico que soporta las contraposiciones propuestas por el evangelista Juan en textos como: “ellos son del mundo (...) nosotros somos de Dios” (1 Jn 4:5); “Los que viven según la carne desean lo que es carnal; los que viven según el espíritu lo que es espiritual” (Rm 8:5); “ellos no son del mundo como tampoco yo soy del mundo” (Jn 17:116).

refiere ya no “modos de existencia sino existentes”<sup>325</sup>. Manteniendo la distinción entre esferas, considera Henry, es función de la filosofía explicitar los presupuestos ontológicos operantes en este discurso religioso, porque en ellos radica la inteligibilidad definitiva de las alusiones de tipo existencial o moral, así como su comprensión más allá de los círculos inmediatos de las comunidades creyentes<sup>326</sup>.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que la ontología de Henry descansa toda ella sobre una fenomenología, resulta comprensible que se interprete la distinción neotestamentaria entre mundo y Dios como la referencia a dos modos de aparecer: el aparecer del mundo y el aparecer de la vida. Se trata de dos tipos de aparecer que dan lugar a dos órdenes de realidad cuyo reconocimiento puede engendrar, a su vez, modos diferentes de orientación de la existencia. De acuerdo con esto, estaríamos ante dos fenomenologías de la vida que, elaboradas desde presupuestos e intereses distintos, llegaban al mismo descubrimiento fundamental: la duplicidad del aparecer. Por eso, esta duplicidad ha de ser la clave interpretativa del acercamiento fenomenológico de Michel Henry al cristianismo.

Gracias a este principio, se estableció una relación de correspondencia entre la comprensión henriana de la vida y la noción cristiana de Dios. Henry lo expresa en los siguientes términos: “La vida es llamada Dios por el cristianismo. En la medida en que la vida es un proceso de autogeneración, el cristianismo la llama Padre. Al primer viviente generado en el proceso de autogeneración de la vida como la ipseidad fenomenológica singular en la cual se lleva a cabo el proceso, el cristianismo lo llama Hijo único, primogénito”<sup>327</sup>.

---

<sup>325</sup> HENRY, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Traducido por Juan Gallo Reizábal. Salamanca: Sígueme, 2007, p. 283.

<sup>326</sup> En este sentido Henry sostiene, por ejemplo, que “sin el saber riguroso de lo que es la vida para el cristianismo, su “enseñanza se reduce a un tejido de proposiciones enigmáticas, apenas audibles sino para los “creyentes”, es decir, para los que las afirman sin comprenderlas. Por el contrario, para quien penetra en la esencia interior de la vida, ese contenido enigmático del cristianismo se ilumina súbitamente con una luz tan intensa que todo hombre que lo percibe en esa claridad resulta por ello profundamente conmovido” (HENRY, *Yo soy la verdad*, Op. cit. p. 65).

<sup>327</sup> HENRY, Michel. *Le christianisme: une approche phénoménologique*, En: CAPELLE, (ed.) *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Op. Cit. p. 26. Desde el punto de vista teológico, llama la atención, de entrada, la ausencia de referencia en este texto central al Espíritu Santo, dada la explícita alusión a las otras dos personas de la Trinidad cristiana.



En este sentido, el acercamiento resultaría fecundo porque los dos términos de la relación, la fenomenología de la vida y el cristianismo, tendrían una identidad fundamental en su objeto al que denominan vida o Dios, respectivamente<sup>328</sup>, y porque la fenomenología henriana resultaría apropiada para hacerse cargo adecuadamente de dicho objeto en su especificidad. Creemos oportuno anotar, sin embargo, que lo que se afirma de entrada no es una identificación ontológica entre la vida fenomenológica y el Dios cristiano, sino la constatación de que aquello que Henry predica de la vida en su sistema filosófico, es igualmente predicado de Dios en el contenido dogmático del cristianismo. De acuerdo con esto, el Dios cristiano, como la vida fenomenológica, habría de ser pensado como auto-revelación en la invisibilidad de la inmanencia radical, como eternidad o presencia que no se desvanece, y con un carácter originariamente afectivo, pues, según afirma el autor sagrado, “Dios es Amor” (1 Jn 4:7).

Recapitulando, la filosofía del cristianismo de Michel Henry se funda en los supuestos de la presencia de la duplicidad del aparecer en el contenido dogmático del cristianismo expresado en el Nuevo Testamento, y en la correspondencia entre la noción cristiana de Dios y las determinaciones fenoménicas de la vida. Con base en ellos, abordó una serie de temas en los que creyó encontrar explicitaciones de la coincidencia básica entre estas dos fenomenologías de la vida. Adentrémonos ahora en estos desarrollos temáticos.

### **2.2.1 La palabra de la vida: sobre la posibilidad humana de una revelación divina.**

La coincidencia entre la fenomenología de la vida y el cristianismo se funda en que ambos ponen su acento en un tipo de revelación que se determina como auto-revelación de la vida y de Dios, respectivamente. Se entiende, entonces, que un tema central en la explicitación de esta coincidencia haya sido esta revelación, explícitamente, la auto-revelación de Dios

---

<sup>328</sup> Ibid., p. 29. “Es posible sostener que aquello a lo que los filósofos llaman lo absoluto, la religión lo llama Dios. Ahora bien, si la filosofía dice que el absoluto es la vida, y si Juan dice que Dios es vida, se debe a que, bajo lenguajes diferentes, hablan de la misma cosa. La fenomenología de la vida no es, entonces, el montaje artificial de una filosofía sobre el cuerpo doctrinal del cristianismo. Ella simplemente reconoce que el objeto de la filosofía y el de la religión son idénticos” (HENRY, Michel. *Entretien avec Thierry Gilbert*. En: *Entretiens*, Op. Cit. p. 131).

como vida en una palabra audible para el hombre<sup>329</sup>. La cuestión que se plantea es la posibilidad para el hombre, determinado como ipseidad carnal, de concebir otra palabra distinta del lenguaje que parece ser el suyo, de escuchar esa palabra de la vida que el cristianismo denomina ‘Palabra de Dios’<sup>330</sup>.

Haciendo uso de la duplicidad del aparecer, Henry considera que la palabra humana es también doble. En este sentido declara: “la palabra discursiva que hablan los hombres, que encuentra su posibilidad fenomenológica en el aparecer del mundo, yo la llamo *la palabra del mundo*; aquella que encuentra su posibilidad fenomenológica en la vida es *la Palabra de la Vida*”.<sup>331</sup> Si tenemos en cuenta que lo propio de toda palabra es mostrar aquello de lo que se habla, es preciso adentrarnos en las diferencias en esa mostración llevada a cabo por la palabra del mundo y por la palabra de la vida<sup>332</sup>.

En el viviente, entonces, tienen lugar dos palabras distintas: aquella en la que se habla de algo a alguien y aquella en que la subjetividad se dice a sí misma. La primera es la palabra humana mundana, o “palabra del mundo”, que recibe de éste sus posibilidades y sus notas constitutivas y que habla de todo lo que se muestra en la exterioridad que es el mundo<sup>333</sup>. En consecuencia, este lenguaje tiene una estructura referencial, mienta siempre lo distinto de ella, mienta incluso en ausencia de lo mentado, y no puede asegurar en el ser aquello que su mentar pretende hacer ver<sup>334</sup>. La segunda es la palabra humana vital o “palabra de la vida”, que encuentra su origen en el aparecer de la vida y recibe de éste sus

---

<sup>329</sup> “La cuestión de la palabra se nos ha planteado desde nuestro primer encuentro con el cristianismo, ya que éste se nos presenta bajo la forma de un texto. HENRY, Yo soy la verdad, Op. Cit. p. 247. Efectivamente, el tema de la palabra ocupa un lugar importante en todas las obras que Henry dedica directamente a la tematización del Cristianismo. De ella se ocupan, exclusivamente, el primero y el último de estos textos: HENRY, Michel. Parole et la religion: la Parole de Dieu. En: COURTINE, (ed). Phénoménologie et théologie, Op. cit. p. 129-160; HENRY, Palabras de Cristo, Op. cit.

<sup>330</sup> Ibíd, p. 21.

<sup>331</sup> HENRY, Michel. Phénoménologie de la chair, philosophie, théologie, exégèse: Reponses. En: CAPELLE, (ed.) Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Op. cit. p. 165. (resaltados del autor)

<sup>332</sup> HENRY, Palabras de Cristo, Op. Cit. p. 101-114.

<sup>333</sup> En esta palabra todo está fundado en el aparecer del mundo. “la cosa designada por el término aparece en el mundo, el conjunto de predicados (reales, imaginarios o ideales) que se le atribuyen aparecen en el mundo; por último, también en el mundo se muestra el término visual o sonoro (tendremos que decir, además, que aquel a quien se dirige aparece también en el mundo)”. (HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 250).

<sup>334</sup> Ibíd., p. 104-106.

determinaciones<sup>335</sup>. En consecuencia, su estructura no es referencial, pues en ella coinciden la mención y lo mentado, ni mienta en el vacío porque la vida, que habla de sí misma, ha de estar siempre presente para hacerlo. Se trata de una palabra inmanente y patética, de una auto-revelación en que el viviente aparece, es dado a sí mismo sin distancia ni interrupción.

Cuando alguien dice ‘sufro’ es posible que no sufra en realidad. Se puede mentir sobre la afección que se padece y, en todo caso, no se engendra una afección por manifestarla al decirla. En cambio, cuando alguien sufre es imposible que no sufra. El sufrimiento padecido no miente sobre sí mismo y sólo se dice en el sufrir. En el primer caso, se habla en la palabra del mundo sobre una afección en que la vida se manifiesta. En el segundo caso, es la vida misma la que habla al manifestarse. En la primera palabra es posible la mentira y la falsedad; la segunda acontece sólo como verdad, como auto-apropiación, como identidad absoluta del afecto consigo mismo. La palabra del mundo admite la estructura temporal de pasado, presente y futuro; la palabra de la vida es auténtico presente, el continuo presente de la afectividad en sus distintas modalizaciones.

De acuerdo con Henry, la distinción propuesta suele permanecer oscura porque regularmente se confunde entre “El lenguaje del pensamiento que habla del sufrimiento, el *logos* griego, ya se trate del lenguaje apofántico o de su fundamento *ek-stático*, y un lenguaje totalmente distinto, ya no aquel que habla del sufrimiento, sino aquel que habla el sufrimiento; ya no el que habla de la vida, sino aquel que habla la vida, el *logos* de la vida que es la vida misma en su auto-revelación patética”<sup>336</sup>.

Advertir la confusión es importante, precisa Henry, porque nos ayuda a comprender que el hecho de que el lenguaje en el que hablamos sobre la vida sea inevitablemente metafórico, no nos autoriza a decir que el lenguaje en el que habla la vida lo sea necesariamente. Nada

---

<sup>335</sup> *Ibíd.*, p.108-114. Esta palabra “no comprende ni términos ni significaciones, ni significante, ni significado, no tiene referente; propiamente hablando, no proviene de un locutor ni se dirige a ningún interlocutor, quien quiera que existiese antes que ella, antes que ella haya hablado” (HENRY, Yo soy la verdad, Op. Cit. p. 249-250).

<sup>336</sup> HENRY, Michel. *Phénoménologie de la chair, philosophie, théologie, exégèse: Reponses*. En: CAPELLE, *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Op. cit. p. 153-154.

tiene de metafórico el sufrimiento vivido, pero sólo con metáforas podemos hablar de él. La distinción nos alerta, además, frente a la inevitable inadecuación del lenguaje referencial para asir la inmanencia radical en que acontece la vida y la afectividad en que ésta se dice. Dicha inadecuación se funda en que cuando se pretende hablar de la vida, ésta suele ser confundida con algún tipo de objetividad que podemos poner a distancia, en un ver, del mismo modo como, según señalamos en el capítulo anterior, se confunde el aparecer originario de la *cogitatio* real con el aparecer de la *cogitatio* reducida, hecha objeto de un acto perceptivo.

A partir de esta duplicidad, Michel Henry se acerca a las palabras de Cristo recogidas en los evangelios, para interrogarlas por su inteligibilidad, su contenido y, sobre todo, por la legitimidad de su particularísima pretensión de verdad, a saber, ser una auto-revelación de Dios<sup>337</sup>. No se trataría de acudir a un recurso extraño al cristianismo, sino de hacer operativo, desde la fenomenología de la vida, uno de sus postulados dogmáticos fundamentales: la doble naturaleza de Cristo. Henry considera que si la naturaleza de Cristo es doble, divina y humana, esta duplicidad afecta también su palabra que

Unas veces se trata de la palabra de un hombre y otras de la de Dios. En este sentido, continúa Henry, el análisis de las palabras de Cristo ¿no está constreñido por preguntar a propósito de cada una de ellas, ¿‘quién habla’?: ¿el hombre Jesús, el que no tiene dónde reclinar la cabeza y que pide de beber a la samaritana?, ¿o el Verbo de Dios mismo, Palabra de un Dios eterno y que dice de sus propias palabras ‘el cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán’ (Lc 21:33)?<sup>338</sup>.

Supuesta esta duplicidad, Henry distingue entre las palabras de Cristo considerado como hombre, y las palabras de Cristo considerado como Dios. Las primeras serían aquellas en las que habla a los hombres de ellos mismos. En éstas, la “naturaleza humana es definida a partir de relación interior con Dios y de la revelación que constituye dicha relación”<sup>339</sup>. La especificidad de dicha relación supone, por su parte, poner el acento en dos asuntos clave:

---

<sup>337</sup> “Así como toda aserción científica y, en fondo, toda afirmación humana, portan consigo una pretensión de verdad, del mismo modo la palabra de Cristo se distingue por una pretensión desmesurada a los ojos y oídos de muchos hombres de estos tiempos. Su pretensión no sólo de transmitir una revelación divina sino de ser en sí misma pura y simplemente esta Revelación, la palabra de Dios”. (HENRY, Palabras de Cristo, Op. cit. p. 17).

<sup>338</sup> Ibid.

<sup>339</sup> VIDALIN, La parole de la vie, Op. cit. p. 123.

En primer lugar, que acontece en la immanencia y no en algún tipo de trascendencia o exterioridad. Por eso, según Henry, Cristo pide a sus discípulos que la caridad y la piedad se hagan en lo secreto (Mt 6: 1-21), porque siendo esa invisibilidad — el corazón de donde brotan bondad o maldad (Mc 7: 14-21) — lo que define al ser humano en su condición originaria, es justamente allí donde Dios se relaciona con ellos, los ve, se revela<sup>340</sup>. En segundo lugar, esta relación no admite el principio de reciprocidad, pues el hijo no puede devolver en simetría lo que ha recibido del padre. Esta no-reciprocidad tiene implicaciones importantes en la consideración de la relación entre los hombres quienes, al aceptar la condición de hijos, deben relacionarse como hermanos y, en consecuencia, pueden reproducir en su interacción la lógica de la gratuidad en la que han sido generados<sup>341</sup>.

No obstante la importancia de las palabras de Cristo considerado hombre, que por su profundidad y sus implicaciones, constituyen lo que podríamos llamar una auténtica sabiduría que supera los límites de un puro humanismo<sup>342</sup>, no nos detendremos en ellas por ahora, aunque las retomaremos más adelante. Nuestra atención se centrará aquí en el análisis henriano de las palabras de Cristo considerado Dios, es decir, aquellas palabras en las que habla sólo de Dios o de sí mismo como Dios, al tiempo que legitima tal pretensión<sup>343</sup>.

De acuerdo con el proceder henriano, si las palabras de Cristo pretenden no sólo hablar de Dios sino ser ellas mismas palabras de Dios, resulta imperativo que sean pronunciadas por Dios mismo. Recordemos que, desde la comprensión de Dios como vida y de ésta como auto-revelación, sólo Dios puede llevar a cabo la revelación de Dios. En consecuencia, sólo

---

<sup>340</sup> HENRY, Palabras de Cristo, Op. cit. p 26-34.

<sup>341</sup> Ibid., p. 47-49. A nuestro juicio, esta es la clave para llevar a cabo una deriva ética del pensamiento henriano, deriva que, lamentablemente, no desarrolló con suficiente amplitud el mismo Henry.

<sup>342</sup> Ibid., p. 34, 41. A propósito escribe Henry: “el estudio de los textos sagrados se impone a todos aquellos que aún hoy tienen al individuo como una realidad sagrada. El humanismo, lejos de poder substituir a la religión o a su ética, encuentra en ella su único fundamento” (HENRY, Michel. *Phénoménologie de la chair, philosophie, théologie, exégèse: Reponses*, En: CAPELLE, (ed). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Op. cit. p. 168).

<sup>343</sup> Ibid., p. 77-100.

el Verbo eterno de Dios puede presentarse como Palabra de Dios y no sólo como alguien que la transmite.

Para llevar a cabo su análisis y mostrar que el texto da cuenta de la necesidad enunciada, Henry se detiene en aquellas palabras de Cristo referidas a las exigencias de su seguimiento: “Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y esposa, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo” (Lc 14:26). En la radicalidad de estas exigencias podemos descubrir, según la interpretación propuesta, que quien las demanda es alguien mayor a un simple maestro de sabiduría, un ejemplo edificante o un modelo de conducta, pues tales exigencias sólo pueden provenir de la vida misma. En efecto, anota Henry, “¿qué puedo yo preferir a mi propia vida sino la vida misma que permanece en ella y que se dona a sí misma haciendo de mí un viviente?”<sup>344</sup>. En este mismo sentido son interpretadas aquellas palabras en las que Cristo se aboga al poder de dar vida, tales como “he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10:10), o “quien pierda su vida por mí la encontrará” (Mt 16:25). En efecto, si Cristo puede dar vida ha de ser él mismo la vida que se auto-engendra y engendra en sí a cada viviente en su auto-donación.

Ante tales palabras de Cristo, es preciso preguntar por sus posibilidades de legitimación, más allá de su afirmación categórica. En términos de Henry, es necesario preguntar si “es creíble la palabra que Jesús dirige a los hombres a propósito de sí mismo y en la que se designa como Cristo y el salvador del mundo”<sup>345</sup>. La significación última de las palabras de Cristo sobre su relación con el Padre y el testimonio que presta sobre sus afirmaciones, tienen asiento en la palabra de la vida, la palabra que le es propia por su condición divina<sup>346</sup>. En consecuencia, su legitimación no puede venir del mundo sino de la vida misma. Por esta razón, Cristo puede abstenerse de acudir a algún testimonio del mundo a su favor y recurrir sólo a su propio testimonio y al testimonio del Padre: “yo soy mi propio testigo. El Padre que me ha enviado, también da testimonio sobre mí” (Jn 8:18). De acuerdo

---

<sup>344</sup> Ibid., p. 81.

<sup>345</sup> Ibid., p. 86.

<sup>346</sup> Ibid., p. 100.

con Henry, reclamar algún tipo de evidencia sobre el carácter verdadero de estas palabras, sería someter la verdad de la vida a la verdad del mundo.

En consecuencia, en esta búsqueda de legitimación queda excluido cualquier recurso a la verdad del mundo para legitimar la verdad del cristianismo que es, al tiempo, verdad de la vida. Queda excluida así cualquier demanda de evidencia sobre la divinidad de Cristo y sobre sus palabras como auto-revelación de Dios.

Puesto que no es posible acudir al pensamiento del mundo y a la inteligibilidad que éste genera, Henry introduce la llamada “archi-inteligibilidad Joánica”<sup>347</sup>. De acuerdo con esta archi-inteligibilidad, una verdadera comprensión del evangelio depende de los dos enunciados que Henry considera claves en el prólogo de Juan: “en el principio estaba el Verbo” (Jn 1:1) y “el verbo se hizo carne” (Jn 1:14). La comprensión de las palabras de Cristo como palabras de Dios depende, entonces, de si hemos o no asumido que Cristo es el Verbo que estaba en el comienzo y que se ha hecho carne. En otras palabras, llegar a la verdad de Dios revelada en Cristo, supone tener en nosotros la certeza de la verdad que hay en él. Así las cosas, o se entra en la dinámica de esta Archi-inteligibilidad, o las palabras de Cristo sobre su divinidad no serán más que despropósitos de un blasfemo, afirmaciones de un loco. Eso fueron, efectivamente, para muchos de sus contemporáneos: “(...) te lapidamos por una blasfemia, porque no siendo más que un hombre, te haces Dios” (Jn 10:34).

¿Cómo es posible para el hombre una tal palabra de la vida, una revelación de Dios? Henry aborda el interrogante no como asunto epistemológico sino como el escenario donde se pone en juego la comprensión de la condición humana, su origen y su destino<sup>348</sup>. Puesto que la palabra de Dios coincide con la palabra de la Vida en su autodonación a cada viviente, el hombre puede escuchar esta palabra porque ella no es nada distinto de sí mismo, de aquello que lo constituye en su esencia originaria. En ese sentido, la revelación

---

<sup>347</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 327ss.

<sup>348</sup> HENRY, Palabras de Cristo, Op. Cit. p. 23.

de Dios al hombre no sería una palabra ocasional y extraña para el ser humano, una especie de llamado al que éste pudiera responder o no, sino su condición de posibilidad como viviente: la vida que lo engendra y lo sostiene. El hombre puede escuchar la palabra de la vida porque, en su constitución originaria como ipseidad carnal, él mismo es esa palabra, “pertenece a la verdad y escucha su voz” (Jn 18:37).

Finalmente, ¿en qué medida las Escrituras, que dependen en su facticidad del aparecer del mundo, pueden contener o manifestar la palabra de Dios que es la palabra de la vida? Ante esta cuestión, que resulta difícil porque se ha insistido en la diferencia radical entre el mundo y la vida, Henry parece hacer una concesión en favor de la relación entre ellos, al indicar que “la palabra de la Escritura reenvía a la Palabra de la Vida que habla a cada cual haciendo de él un viviente”<sup>349</sup>. En la escritura, continúa Henry, se descubre, una “conexión esencial entre la palabra del mundo y la Palabra de la Vida, (...) de modo que es posible comprender la primera gracias al poder de la segunda”<sup>350</sup>. De esta forma, no es leyendo los evangelios en su facticidad textual como tendremos acceso a la verdad de la vida que este texto pretende transmitir, sino que es entrando en relación con esta palabra originaria que se revela en el *pathos* del vivir como podremos reconocer esa verdad expresada en los textos.

Podemos reconocer en los textos, que son ‘palabra del mundo’, la ‘palabra de la vida— palabra de Dios—’ porque esta palabra originaria antes de ser escrita en las letras de los textos sagrados, “es escrita con letras de fuego en la invisibilidad de nuestra carne”<sup>351</sup>. Parece, entonces —si el argumento henriano no se apoya sólo en la aceptación religiosa de la inspiración divina del texto sagrado del cristianismo— que, si bien el mundo no puede revelar la verdad viva, por lo menos puede ‘reenviar’ a ella, reconocerla, testimoniarla y no

---

<sup>349</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 264.

<sup>350</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. Cit. p. 263. “La vida me ha dado el experimentar que soy el Hijo, dándome a mí patéticamente en el abrazo en que se da a sí misma; y sólo esa experiencia patética, por cuanto se lleva a cabo en mí, me permite re-conocer la verdad que dicen las Escrituras en las palabras que dirigen a los hombres: que soy el Hijo” (Ibid., p. 266).

<sup>351</sup> HENRY, Michel. Incarnation. En: BROHM, et LECLERCQ, Op. cit. p. 108.



sólo ocultarla o desrealizarla. Volveremos sobre esto en próximos desarrollos de nuestra investigación<sup>352</sup>. ¿Cuál es, entonces, esta ‘verdad de la vida’?

**2.2.2 La verdad de la vida y la verdad del cristianismo.** El proyecto de formular las bases para una filosofía del cristianismo, implica preguntar por la comprensión de la verdad que se puede descubrir en él y a partir de él. Tal es la cuestión que se impone Michel Henry en el inicio de la sistematización de su acercamiento fenomenológico a esta religión<sup>353</sup>. Las primeras líneas de *Yo soy la verdad* dan cuenta explícita de este propósito:

Nuestro propósito no es preguntarnos si el cristianismo es ‘verdadero o ‘falso’, ni establecer, por ejemplo, la primera de estas hipótesis. Lo que aquí se cuestionará es más bien lo que el cristianismo considera como la verdad, el género de verdad que propone a los hombres, que se esfuerza por comunicarles, no como una verdad teórica e indiferente, sino como esa verdad esencial que les conviene en virtud de alguna afinidad misteriosa, hasta el punto de que es la única capaz de asegurar la salvación. Esta forma de verdad que circunscribe el dominio del cristianismo, el medio en el que se mueve, si osamos decirlo, el aire que respira<sup>354</sup>.

La concentración de la búsqueda no en la veracidad o falsedad de las creencias cristianas sino en el género de verdad que es propio del cristianismo, nos permite reconocer, de entrada, la valoración filosófica que Michel Henry hace de éste. Cuando se pregunta por la veracidad de algo, se trabaja con el supuesto de tener ya establecido el concepto de verdad que servirá de piedra de toque para su valoración. Así, por ejemplo, cuando preguntamos si el paso de los israelitas por el mar Rojo es verdad o mentira, lo hacemos bajo la noción de verdad como adecuación, en este caso, entre relato y evento. En cambio, cuando se pregunta por el género de verdad que corresponde a algo, se da lugar a la posibilidad de que la univocidad del concepto de verdad mismo sea puesta en cuestión, pues se acepta la existencia, al menos hipotética, de más de un género de verdad. En consecuencia, si hay más de un género de verdad, es necesario también superar el univocismo en el establecimiento y la valoración de lo verdadero y de lo falso. Puesto que Henry pregunta por el tipo de verdad del cristianismo, podemos afirmar con Joseph Doré que la fuerza

---

<sup>352</sup> Ver numeral 3. 2.1.

<sup>353</sup> ‘La verdad del cristianismo’, era el título dado por Henry al texto que luego, por razones editoriales, terminó llamándose *Yo soy la verdad*.

<sup>354</sup> HENRY, *Yo soy la verdad*, Op. Cit. p. 9.

filosófica concedida por Henry al cristianismo consiste “no sólo en que éste da que pensar, sino en que es él mismo portador de un pensamiento”<sup>355</sup>.

Resulta evidente, entonces, que en Henry está la convicción de que existen “muchos tipos de verdad, de ser verdadero o falso”<sup>356</sup>. En atención a esto, se impone la tarea de explicitar esos tipos de verdad señalados por Henry y, después, señalar cuál de ellos corresponde al cristianismo y cuáles son las consecuencias que se desprenden de esta verdad para la comprensión de las intuiciones fundamentales de dicha religión.

En la fenomenología, la verdad depende del aparecer. Ahora bien, en el aparecer está implicado tanto aquello que aparece —contenido fenoménico— como el aparecer en cuanto tal —fenomenicidad—. Lo primero nos pone frente a la posibilidad de aplicar o no el calificativo de verdadero a algo que aparece; lo segundo corresponde a la esencia de la verdad, desde lo cual se predica esa veracidad o la falsedad<sup>357</sup>. En ese sentido, escribe Henry:

Hay, en efecto, dos formas de entender la verdad, la una pre-filosófica, pre-fenomenológica, ingenua, para decirlo todo: ‘verdad’ designa aquello que es verdadero, es verdadero que el cielo se cubre y tal vez llueva. Es verdadero incluso que  $2+3=5$ . Pero lo que es verdad de esta forma —el estado del cielo o la proposición aritmética— debe primeramente mostrárase. No es verdad sino en un sentido segundo y presupone una verdad originaria, una manifestación primera y pura —un poder desvelante sin el que no se produciría ningún desvelamiento, sin el que, por consiguiente, no sería posible nada de lo que es verdadero en un segundo sentido, de lo que es develado—. Es mérito de Heidegger haber vuelto a dar una significación fenomenológica explícita al concepto filosófico tradicional de verdad<sup>358</sup>.

Explicitemos mejor esta distinción. El calificativo de ‘verdadero’ se puede predicar de un apareciente en varios sentidos. Por un lado, podemos considerar una proposición de cara al estado de cosas al que refiere. En este caso, la verdad de la proposición dependerá de la verdad de dicho estado de cosas, esto es, de que éste se muestre tal como la proposición quiere hacerlo ver. En este nivel, la verdad es comprendida como adecuación entre dos

---

<sup>355</sup> DORÉ, Joseph. C’est moi la vérité. Dialogue avec Michel Henry. En: CAPELLE, (ed.). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Op. cit. p. 34.

<sup>356</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. Cit. p. 9.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>358</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 37.

aparecientes: la proposición y el estado de cosas referido. Por otro lado, es posible predicar la verdad o falsedad de una proposición, ya no en relación al estado de cosas que ésta quiere hacer ver, sino a ella misma como apareciente, como fenómeno. En este nivel, es el hecho mismo de aparecer, sea de un estado de cosas o de la proposición a ellos referida, lo que constituye verdad, lo que hace verdadero un ente.

Podemos distinguir un tercer nivel de predicación de verdad que refiere ya no a lo que aparece —estado de cosas o proposiciones— sino al hecho mismo de aparecer en que resulta posible la fenomenización de dichos contenidos fenoménicos. Si la verdad de lo que aparece —el carácter de verdadero del ente— consiste finalmente en su aparecer efectivo, y éste aparecer no depende de los entes que aparecen sino de aquello que los pone en fenomenicidad, entonces la esencia originaria de la verdad no estaría en el apareciente sino en el aparecer puro que lo funda y que hace de ellos fenómenos. En este nivel, la esencia de la verdad coincide con la esencia de la manifestación.

De acuerdo con esto, si pretendemos afrontar la angustiada pregunta de Pilatos en el juicio de Jesús: “¿qué es, entonces, la verdad?” (Jn 18:38), lo correspondiente será escudriñar la esencia de la manifestación. De este modo indagaremos por la “esencia de la verdad originaria presupuesta por toda verdad particular”<sup>359</sup>. Es aquí cuando entran en juego los presupuestos de la duplicidad del aparecer. En este motivo fenomenológico fundamental, recordemos, Henry establece que una adecuada determinación de la esencia de la manifestación supone reconocer en ella dos géneros irreductibles de aparecer, a saber, el aparecer del mundo y el aparecer de la vida. En consecuencia, si hemos afirmado que en la fenomenología la verdad depende del aparecer y Henry sostiene que no hay uno sino dos tipos de aparecer, entonces es preciso reconocer también una duplicidad en la esencia de la verdad. Tal es el procedimiento que lleva a cabo Henry cuando establece la distinción entre la verdad del mundo<sup>360</sup> y la verdad del cristianismo, llamada también verdad de la vida<sup>361</sup>.

---

<sup>359</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. Cit. p. 23.

<sup>360</sup> Ibid., p. 21-30.

<sup>361</sup> Ibid., p. 31-64.

La verdad del mundo está asociada, evidentemente, al aparecer del mundo. Ahora bien, como ya hemos indicado, el mundo no hace referencia a la suma de las cosas o contenidos fenoménicos, sino al horizonte de visibilidad que les permite ser fenómenos. En consecuencia, la verdad del mundo no designa aquí lo verdadero de los entes sino el tipo de verdad en que los entes devienen verdaderos, es decir, aparecen. La verdad es, entonces, el aparecer en el horizonte de visibilidad que es el mundo, mostrarse en las estructuras de temporalización de la temporalidad en que éste se modaliza. Por cuanto se funda en el aparecer de las cosas, este tipo de verdad es denominada “verdad-objeto” o “verdad objetiva”<sup>362</sup>.

Ahora bien, en cuanto coincidente con el aparecer del mundo, la verdad-objeto está igualmente sometida a las condiciones de éste, comprendido como hacer-ver, como mostrar en el horizonte *ek-stático* de la visibilidad<sup>363</sup>. De acuerdo con Henry, una verdad fundada sólo en el aparecer del mundo estaría destinada a la inconsistencia ontológica, pues, en sentido estricto, nunca habría en ella presencia real alguna, sólo sentidos de presencia, es decir, representaciones que basculan sin remedio del futuro al pasado. En efecto, escribe Henry, “en el tiempo —del mundo— no hay presente, nunca lo ha habido y nunca lo habrá”<sup>364</sup>. Todo lo que es verdadero en esta verdad, incluido el horizonte mismo que la constituye, nos es dado bajo la forma de representación, de dato más o menos evidente en el acto de percepción que se edifica él mismo sobre una puesta distancia inherente al ver. En consecuencia, la vivencia de una tal verdad será siempre una vivencia intencional.

---

<sup>362</sup> GARCÍA-BARÓ, Miguel. Teoría fenomenológica de la verdad. Madrid: Universidad de Comillas, 2008. p. 153.

<sup>363</sup> Dichas condiciones, según hemos visto con Henry en el capítulo anterior, serían la diferencia entre la verdad y lo verdadero, la indiferencia frente a lo que deviene verdadero y la inconsistencia ontológica frente a los entes que trae a la condición de verdaderos. A esto se suma, por supuesto, la incapacidad de este aparecer para dar cuenta de sí mismo, es decir, para ponerse en fenomenicidad, y su imposibilidad de evitar el desvanecimiento de todo lo que aparece —todo lo verdadero— en la nada del pasado. De acuerdo con lo dicho, concluye Henry, “la ‘verdad del mundo’ (...) es la auto-producción del ‘afuera’ como horizonte de visibilidad en y por el cual todo puede hacerse visible y, por tanto, ‘fenómeno’ para nosotros (...); la verdad del mundo es la ley de la aparición de las cosas” (HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 26,29).

<sup>364</sup> Ibid., p. 28.

Ahora bien, si seguimos el pensamiento henriano, podemos decir que si sólo existiera esta verdad, en realidad no habría verdad. La verdad, como escribe García-Baró, “parece ser ‘eterna’, mejor: parece ser una idea, un ser ideal, y, como tal, lleva una existencia supra temporal”<sup>365</sup>. Fijémonos bien: los acontecimientos que se suponen verdaderos en cuanto aparecen en el horizonte de visibilidad de la temporalidad, en realidad no cesan de desaparecer, pues lo que es traído al ser por el aparecer del mundo en el instante presente o presente vivo bascula inmediatamente y sin remedio en la nada del no ser del pasado. Más aún, el aparecer mismo del mundo como horizonte de visibilidad, se estructura en este continuo deslizarse de las modalidades de la intencionalidad desde la ‘irrealidad’ del futuro a la ‘irrealidad’ del pasado, a través de la ‘irrealidad’ de un presente que opera sólo como idea límite.

¿Cómo queda, entonces, la adecuación cuando ya no es posible pensarla más allá de la retención, en tanto lo retenido es el único estado de cosas que ‘permanece’ y al que se podría acudir para indagar por la veracidad de un enunciado?, ¿cómo queda lo verdadero del ente que aparece, si su aparecer es, al tiempo, su inevitable desaparecer?, ¿cómo queda la verdad de un aparecer que sólo pone fugaces sentidos de presencia y no se da a sí mismo su aparecer por cuanto no aparece en las coordenadas en que permite el aparecer de lo otro de sí? Necesitamos, entonces, pensar otro tipo de verdad quizá anterior y trascendental respecto de la verdad del mundo en que se fundan los entes verdaderos que, a su vez, soportan la veracidad de las proposiciones.

Según dijimos, desde el seno de la propuesta fenomenológica de Michel Henry, la verdad, como el aparecer, puede ser pensada en una duplicidad de principio. Con base en dicha duplicidad, con anterioridad a la verdad del mundo, encontramos la verdad de la vida. En esta verdad ya no hacemos referencia a las cosas del mundo sino a la vida subjetiva, que no

---

<sup>365</sup> GARCÍA-BARÓ, Teoría fenomenológica de la verdad, Op. Cit. p. 138. Ahora bien, si la verdad es intemporal, no puede confundirse ni con el estado de cosas en el mundo (empirismo), ni con los segmentos de lenguaje en que se comunica (relativismo lingüístico), ni con el hecho de estar siendo entendida o vivida por alguien (psicologismo). La verdad sería mejor, una proposición ideal perteneciente al mundo de los sentidos, mejor, del sentido. (GARCÍA-BARÓ, Miguel. Edmund Husserl. Madrid: Ediciones del Orto, 1997. p. 27).

puede ser adecuadamente traducida en verdades-objeto y que “se capta a sí misma (sin zonas oscuras) en verdades-sujeto”<sup>366</sup>. Se trata, entonces, del “una verdad no objetiva, más bien, una pre-verdad o proto-verdad de la vida misma (que), al mero vivirse, se ilumina a sí misma”<sup>367</sup>.

Se trata de una verdad fenomenológica pura, no sólo porque sea un aparecer —igual que la verdad del mundo—, sino porque constituye la esencia originaria del aparecer, aquello que hace de éste un aparecer. Es la auto-apropiación en la autoafección de la vida, que hace posible toda apropiación de lo otro en la hetero-afección del mundo. En otros términos, es la fenomenalización de la fenomenalidad que, a su turno, pone en fenomenicidad los diferentes fenómenos o contenidos fenoménicos. No hablamos, entonces, de un aparecer que permita el aparecer en él y gracias a él de algo distinto de él, sino del aparecer mismo que aparece. En consecuencia, la vivencia de esta verdad sería una no intencional o, tal vez sea mejor comenzar a decir, proto-intencional<sup>368</sup>.

La verdad de la vida, entonces, coincide con el aparecer de la vida que está dada a sí misma sin distancia ni interrupción. Con ella se indica la presencia de sí mismo a sí mismo que se lleva a cabo no en la autoconciencia de sí —conocimiento de la vida como verdad-objeto— sino en el *pathos* en que se padece el vivir. Así, a la verdad de la vida no se accede gracias al esfuerzo esclarecedor del pensamiento intencional, sino en la pasión de sí en que cada uno está dado a sí mismo sin distancia ni interrupción. Desde la verdad del mundo, podemos pensar la vida pero siempre de forma inadecuada, pues lo hacemos a partir de los esquemas en que pensamos las cosas del mundo. La verdad de la vida se da en cada autoafección que puede ser reconocida como excedencia y condición de posibilidad en cada hetero-afección en que nos es dado el mundo.

---

<sup>366</sup> GARCÍA-BARÓ, Teoría fenomenológica de la verdad, Op. Cit. p. 153.

<sup>367</sup> Ibid., p. 152. “Si distinguimos vida, verdad y cosas, admitimos implícitamente que hay una verdad de la vida que, en el caso de ser pre-verdad objetiva o proto-verdad o, simplemente una verdad otra que la objetiva, que ni la precede ni desemboca jamás en ella, ni la funda ni se funda en ella. Tendremos un día que pensar más despacio este punto”. (Ibid., p. 153).

<sup>368</sup> Lo específico de lo “proto-intencional” será desarrollado en el tercer capítulo, cuando se aborde la relación entre intencionalidad y afectividad, más allá de la abismal separación henriana.

Comprendida como auto-apropiación no reflexiva, en la verdad de la vida se rompe el principio de la diferencia entre la verdad y lo que es verdadero. En efecto, “sólo cuando la verdad es comprendida como la verdad del mundo, cuando permite ver todo situándolo fuera de sí, se produce la división del concepto de verdad, la diferencia entre la verdad misma y aquello que muestra —aquello que hace verdadero—”<sup>369</sup>. Pero, cuando se trata de una auténtico auto-aparecer, ya no hay ni ver ni visto, ningún horizonte de visibilidad en que algo pueda devenir visible, ninguna luz semejante a la del mundo. Superada la ‘diferencia’, se rompe también el problema de la evanescencia de lo verdadero que, expuesto en las coordenadas del tiempo, adolece de la inconsistencia del presente y no se soporta más que en el no-ser de la retención. La verdad de la vida, en cambio, es auténtico presente por cuanto coincide con el aparecer de la vida fenomenológica en que no es posible futuro o pasado alguno, sino solo presencia en la incesante modalización afectiva.

Esta presencia constante de la subjetividad a sí misma, esta auto-afección en que el sujeto hace la prueba de sí coincide con la verdad originaria, por cuanto “aquello que se prueba a sí mismo es incontestable (...) tiene un suelo sólido que nadie puede poner en duda”<sup>370</sup>. Justamente por eso, tratándose de una verdad distinta de la verdad-objeto, es preferible comprenderla como proto-verdad y no como pre-verdad o como no-verdad. Creemos, en efecto, que la verdad de la vida no puede ser llamada pre-verdad, pues esto indicaría una ‘verdad’ en camino de plenificación en la objetividad del mundo. Tampoco podríamos hablar con propiedad de que se trate de una no-verdad o simplemente “una verdad otra que la objetiva”<sup>371</sup>, pues esto equivaldría a reconocer una separación abismal entre los dos géneros de verdad. Podemos, en cambio, mantener la distinción y admitir, al tiempo, una relación de fundamentación por parte de la primera —de la verdad de la vida— y de ‘señalamiento y representación inadecuada’ por parte de la segunda—la verdad del mundo—.

---

<sup>369</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. Cit. p. 34.

<sup>370</sup> HENRY, Anne et LECLERCQ, Jean. Michel Henry (1922-2002) Entretien en manière de biographie. En: BROHM, et LECLERCQ, Op. cit. p. 8.

<sup>371</sup> GARCÍA-BARÓ, Teoría fenomenológica de la verdad, Op. Cit. p. 153.

Esta verdad de la vida, piensa Michel Henry, coincide con la noción de verdad del cristianismo que descansa en la comprensión de Dios como auto-manifestación. En términos caros al cristianismo, la verdad de Dios indica una manifestación, pensada siempre en términos de auto-revelación, principio que conviene predicar sólo de Dios, porque sólo Dios puede revelar a Dios y éste no revela nada distinto de sí mismo. Por eso, escribe Henry, “esta Verdad, la única que tiene poder de revelarse ella misma, es la de Dios. Es Dios mismo el que se revela. Más radicalmente, la esencia divina consiste en la Revelación misma como auto-revelación, como revelación en sí, de sí y a partir de sí”<sup>372</sup>. A decir verdad, continúa Henry, “el cristianismo no es más que la teoría sorprendente y rigurosa de esta donación, de la auto-revelación de Dios heredada por los hombres”<sup>373</sup>.

Ahora bien, por cuanto se trata de una auto-manifestación, es claro que la revelación de Dios en Cristo constituye una manifestación distinta a la del mundo. Tal heterogeneidad, según la lectura henriana, es formulada por el mismo Cristo cuando, en el evangelio de Juan, afirma no ser de este mundo: “yo no soy del mundo” (Jn 17:14). Según esto, la auto-revelación de Dios, la verdad del cristianismo, acontece en la vida y no en el mundo. Para enfatizar esta identificación entre Dios y la vida como auto-revelación y, consecuentemente, entre la verdad de la vida y la verdad del cristianismo, Henry sostiene que

Siempre que se produce algo como una autorevelación, hay Vida. Siempre que hay Vida, se produce esta auto-revelación. Por tanto, si la Revelación de Dios es una autorevelación, que no depende de la verdad del mundo, y si nos preguntamos donde se lleva a cabo semejante auto-revelación, la respuesta no ofrece ningún equívoco: en la Vida y sólo en ella. Así estamos en presencia de la primera ecuación del cristianismo: Dios es Vida o, si se quiere, la esencia de la vida es Dios.<sup>374</sup>

---

<sup>372</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. Cit. p. 19.

<sup>373</sup> Ibid., p. 34.

<sup>374</sup> Ibid., p. 38. En la tradición Joánica abundan las metáforas que acercan las realidades de Dios y la vida: “el árbol de la vida” (Ap 22:1-2), “agua de vida” (Jn 3:10), “pan de vida” (Jn 6: 35), “para que tengan vida eterna” (Jn 3:15), “en él estaba la vida” (Jn 1:4)”, “palabras de vida eterna” (Jn 6:68). Por esta razón, los estudiosos de esta tradición bíblica sostienen que la vida es uno de los conceptos teológicos más importantes para Juan (BULTMANN, Rudolf. The gospel of John: a commentary. Philadelphia: Westminster Press, 1971. p. 3-83; BROWN, Raymond. El Evangelio según Juan, T. II. Traducido por Jesús Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000.p. 193-239, 1613-1617).



Ahora bien, puesto que la “verdad del cristianismo difiere esencialmente de la verdad del mundo”<sup>375</sup>, no se puede someter la comprensión de la primera a las coordenadas de la segunda. En otras palabras, la proposición fundamental del cristianismo, a saber, que Jesús es el Verbo de Dios encarnado, no toma su verdad del análisis textual o histórico de los relatos bíblicos sino de la auto-revelación de la vida misma que estos relatos pretenden transmitir. Recordemos que, según la opción metodológica de Henry, el estudio de los textos sólo podrá acercarse a la verdad de la vida en cuanto asuma dicha verdad como principio de lectura y no en cuanto pretenda obtenerla como resultado de los análisis que lleve a cabo, por minuciosos que sean esos.

El estudio histórico de los textos bíblicos tiene la doble tarea de hacer la crítica de los acontecimientos referidos en ellos y la crítica histórica de los textos mismos. Ambas cuestiones se afrontan desde la verdad del mundo. En cuanto a lo primero, se determina que un “acontecimiento es históricamente verdadero si ha aparecido en el mundo como fenómeno visible y, por tanto, objetivo”<sup>376</sup>. Frente a lo segundo, como ha sucedido con gran parte de la exégesis profesional, se hace crítica histórica de los textos para determinar su autenticidad y la “referencia de estos a la realidad, o sea, a un estado de cosas ajeno al texto mismo es lo que constituye su verdad”<sup>377</sup>. La verdad de la historia, entonces, depende de la facticidad comprobable de los acontecimientos y de la autenticidad de los textos, así como del grado de adecuación entre textos y acontecimientos.

¿La verdad del cristianismo puede depender de estos análisis históricos? Michel Henry sostiene que no. Veamos por qué: suponiendo que pudiéramos probar la autenticidad de los textos del Nuevo Testamento y que en ellos se dice que Jesús dijo que era el Hijo de Dios, eso sólo probaría que los textos son auténticos y dicen tal cosa. En esta misma dirección,

---

<sup>375</sup> Ibid., p. 33.

<sup>376</sup> Ibid., p. 12. La veracidad en la historia depende de la demostración del fenómeno en el mundo y, concomitantemente, de la advertencia y el registro por parte de alguien. Bajo este supuesto, los acontecimientos que conciernen al individuo particular escapan a la verdad de la historia, dado su anonimato y la recurrente falta de registro que pudiera garantizar objetividad. Ante esta dificultad, según Henry, la historia se concentra en la segunda tarea, el análisis de los textos que la soportan.

<sup>377</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. Cit. p. 13.

incluso si se comprobara que Jesús efectivamente dijo ser el Hijo de Dios, eso sólo probaría que existió un tal Jesús quien sostuvo tales pretensiones sobre sí mismo. Tales comprobaciones, sin embargo, no pueden fungir como testimonio a favor de que efectivamente Jesús sea el Hijo de Dios, como sostiene sin ambages la verdad fundamental del cristianismo<sup>378</sup>. Otro tanto podemos afirmar de los estudios literarios de los textos del Nuevo Testamento en los que encontramos narraciones sobre Cristo, así como palabras, sentencias y discursos puestos en la boca de Cristo. En efecto, el exhaustivo conocimiento sincrónico de los textos tampoco es garante de la verdad del cristianismo porque la materialidad de los textos sólo conduce a lo efectivamente escrito en ellos. Un texto puede indicar una realidad pero nunca asegurarla en el ser. En consecuencia, por esta vía podemos saber si los textos efectivamente mientan o no la divinidad de Cristo, pero no acceder a su condición divina misma.

De acuerdo con esto, el cristianismo afirma, en correspondencia con la fenomenología de la vida, la inadecuación del lenguaje, de la historia y, en definitiva, del mundo para dar testimonio de la divinidad de Cristo, pues “sólo su Verdad puede dar testimonio de sí misma”<sup>379</sup>. Por esta razón, se comprende esta verdad como auto-revelación, como la auto-manifestación de Dios en Cristo que es Dios, porque sólo Dios puede revelar a Dios, del mismo modo que sólo la vida puede revelarse a sí misma y permitir, por tanto, cualquier acceso a ella. Según esta lectura, concluye Henry, “no es posible acceder a Dios, comprendido como su auto-revelación según una fenomenalidad que le es propia más que allí donde se produce esta auto-revelación, y del modo en que ella lo hace (...) ahí y sólo ahí está el acceso a Dios”<sup>380</sup>.

---

<sup>378</sup> Ibid., p. 12-15.

<sup>379</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. Cit. p. 18. ¿No conduce esto a una circularidad en que los textos parecen efectivamente conducir una verdad sólo porque son leídos bajo los supuestos de esa verdad? De otra parte, ¿qué posibilidad queda para la teología cristiana cuando su soporte textual e histórico parece carecer de fecundidad frente al acceso a la verdad que pretende comprender y comunicar?

<sup>380</sup> Ibid., p. 37. “No es el corpus del Nuevo Testamento lo que puede hacernos acceder a la Verdad, a esta verdad absoluta de la que habla; es ésta, por el contrario, y sólo ella, la que puede darnos acceso a ella misma y, al tiempo, permitirnos comprender el texto en que está depositada, reconocerla en él” (Ibid., p. 18. Resaltado del autor). En este sentido, Henry parece acoger la recomendación del Concilio Vaticano Segundo cuando afirma que “la Escritura debe ser leída con el mismo espíritu con el que fue escrita” (Concilio Vaticano II. Constitución Dei Verbum, N°. 11.) y, yendo más atrás, el programa del llamado pseudo-Dionisio,

Puesto que no hay acceso a la verdad del cristianismo más que en Dios mismo que es esa verdad, Henry se ve forzado a afirmar que “sólo a quien se le hace esta revelación puede entrar en ella, en su verdad absoluta; sólo el que ha entrado en esa verdad absoluta puede, iluminado por ella, entender lo que se dice en el evangelio”<sup>381</sup>. ¿Supone esto una elección especial de algunos privilegiados que, gracias a una gnosis particularísima y a una donación exclusivista, pudieran acceder a la verdad de la vida? No. Es preciso comprender que esa verdad, que coincide con la vida, al revelarse a sí misma se revela a todo viviente sin excepción alguna, a cada uno de nosotros que sólo en la vida encontramos la posibilidad de ser vivientes. La universal y siempre personal revelación de la vida y, por tanto, de Dios, no implica una gnosis superior sino la dinámica misma del vivir en “una carne, en un *pathos*, una materia afectiva pura en la que toda separación, toda escisión, resulta radicalmente excluida”<sup>382</sup>. Todo viviente participa en su carne de la verdad de la vida y puede, en consecuencia, escuchar la verdad del cristianismo expresada en los textos neotestamentarios.

De acuerdo con esto, todo el que entra en la dinámica del aparecer de la vida, puede entrar en la dinámica de la verdad del cristianismo, en la autorevelación de Dios. No es gracias al entendimiento analítico de textos o al entendimiento de su configuración histórica como tenemos acceso a la verdad de la vida; es entendiendo vitalmente las ‘cosas’ de la vida como accedemos a ella que es Dios y que es en nosotros. Se llenan de sentido, entonces, las palabras de Cristo: “te bendigo, Padre (...), porque has ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes, y se las has revelado a la gente sencilla” (Mt 11:25). Con ello no se afirma que Dios oculte su verdad a unos y se la revele a otros, sino que el conocimiento de la verdad de su verdad no depende de la agudeza del entendimiento humano sino de la donación constante, irrestricta y gratuita de Dios que engendra al viviente y lo sostiene en el ser. A

---

quien sostenía la necesidad de “entender divinamente las cosas divinas” (Dionisio Areopagita. De los nombres divinos. VII, 2. 869a).

<sup>381</sup> Ibid., p. 19.

<sup>382</sup> Ibid., p. 41. Ya aquí aparece el tema de la carne como lugar de revelación y, por tanto, de salvación, asuntos que serán desarrollados por Henry en *Encarnación* y en *Palabras de Cristo*, y a los cuales haremos referencia directa en los apartados siguientes.

todo viviente se le revela, en las tonalidades afectivas del vivir, la verdad de vida que es él mismo.

Consecuentemente, por cuanto hemos dicho que la verdad de la vida se revela en el viviente, es preciso detenernos en las determinaciones de este viviente en la fenomenología de la vida y en su encuentro con el cristianismo.

**2.2.3 La condición humana y Cristo.** Una de las cuestiones de mayor fecundidad en la fenomenología de Michel Henry, y particularmente, en su acercamiento fenomenológico al cristianismo, consiste en las implicaciones antropológicas que de este pensamiento se desprenden. El mismo Henry parece comprenderlo así cuando dice que “lo que está en juego es una comprensión radicalmente nueva del hombre. Esta novedad y radicalidad se deben a que en el cristianismo el hombre ya no es comprendido (...) a partir del mundo sino de la vida”<sup>383</sup>. En este sentido, aunque no estamos frente a una antropología con algún grado de sistematicidad, sino ante una ontología fenomenológica con pretensiones radicalmente universales, nos es lícito intentar sistematizar, a partir de ella, ciertas nociones respecto de la condición humana vista desde la duplicidad del aparecer y el acercamiento al cristianismo. Para esta empresa, nos apoyamos en la convicción henriana según la cual,

El discurso que Cristo mantiene sobre sí mismo, y que consiste en una elucidación radical de su condición de Hijo, sobrepasa inmediatamente su dominio inicial y propio —el gozo autárquico de la divinidad, el sistema autosuficiente de la vida y del Primer Viviente— para proyectarse sobre la condición humana en su totalidad y situarla bajo una luz que ningún otro pensamiento, ninguna filosofía, ninguna cultura ni ciencia había todavía osado proyectar sobre ella<sup>384</sup>.

¿En qué consiste, pues, esta comprensión de la condición humana? Para desentrañar esta cuestión es preciso acudir de nuevo a la duplicidad del aparecer. Con base en esta teoría fenomenológica, el hombre mismo puede ser pensado a partir del aparecer del mundo o a partir del aparecer de la vida. Desde el aparecer del mundo, “el hombre se relaciona con los entes del mundo y consigo mismo sólo porque está abierto al mundo, en relación con su

---

<sup>383</sup> HENRY, Michel. Le christianisme: une approche phénoménologique, En: CAPELLE, (ed.) Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Op. cit. p. 27.

<sup>384</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 85.

verdad, y es definido por esta relación. Pero por la misma razón se relaciona con la vida o, mejor, con los entes vivientes, con los demás organismos vivos”<sup>385</sup>. A partir de esta relación, el hombre es comprendido radicalmente como un “ser-del-mundo”<sup>386</sup> y, consecuentemente, sus diferencias específicas lo hacen, a lo sumo, un ente con una dignidad especial y superior. Puede ser el más digno de los entes en el mundo, es verdad, pero será siempre un ente del mundo.

Desde el aparecer de la vida, el ser humano es comprendido como “un viviente engendrado en la vida invisible y absoluta de Dios, vida que permanece en él mientras vive, fuera de la cual no se encuentra viviente alguno”<sup>387</sup>. Esto no significa, sin embargo, sólo que sea un organismo con procesos biológicos autónomos, sino que posee en sí la auto-afección de la vida no como algo añadido sino como aquello que define su esencia y lo diferencia radicalmente de los entes del mundo, al punto de que no puede ser incluido como un elemento más del conjunto de dichos entes. Lo propio del ser humano, aquello que lo diferencia de los demás seres y que es, al tiempo, principio de individuación entre ellos mismos, es la capacidad de hacer la propia experiencia de sí, de auto-experimentarse y, gracias a ello, hacer experiencia de lo otro<sup>388</sup>. La condición humana originaria está en la auto-afección, en la afectividad originaria. El hombre es un experimentarse-a-sí-mismo sin distancia ni interrupción, en virtud de lo cual experimenta lo otro de sí. Por tanto, la esencia originaria del hombre, como la vida misma de que está hecha, es invisible, “no es de este mundo” (Jn 17:14).

Ahora bien, si la esencia originaria del hombre es la auto-afección, éste no pudo recibirla ni del mundo, ni de otro viviente ni de sí mismo. El mundo es incapaz de auto-afección alguna; el viviente es incapaz de constituir para sí mismo o para otro aquello que lo constituye. El experimentarse-a-sí-mismo, su esencia, ha de haberla recibido de la vida que

---

<sup>385</sup> Ibid., p. 57.

<sup>386</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 297.

<sup>387</sup> Ibid., p. 66.

<sup>388</sup> HENRY, Michel. Le christianisme: une approche phénoménologique, En: CAPELLE, (ed). Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Op. cit. p. 27.

es, por principio, auto-afección. En consecuencia, detrás de las expresiones referidas al hombre como son ‘viviente’, ‘hijo de la vida’ o ‘hijo de Dios’, se edifica una comprensión fundamentalmente pasiva del ser humano. También del hombre y no sólo del mundo es mejor hablar primero en pasivo. El viviente se encuentra radicalmente pasivo frente a su vida que no ha sido constituida por él, no es mantenida por él y no puede desembarazarse de ella mientras sea un viviente. A este respecto, escribe Henry, “me experimento a mí mismo, y ello de forma constante, puesto que ese hecho de experimentarme a mí mismo constituye mi yo. Pero no me he puesto a mí mismo en condición de experimentarme a mí mismo de forma que, en sentido estricto, no sólo me auto-afecto, sino que soy y me hallo auto-afectado”<sup>389</sup>. Esta pasividad indica, además, que el hombre puede desconocer su condición originaria y esencial, y lo hace constantemente al comprenderse desde la exterioridad del mundo, pero no puede cambiar esa condición, no puede dejar de ser hijo<sup>390</sup>.

Si asumimos esta pasividad originaria y radical, podremos reconocernos primordialmente como un *a-mí* constituido antes que un “yo” constituyente y, consecuentemente, podremos hacer frente a la ilusión avasalladora del *ego*. La utilización del acusativo antes que el nominativo significa en Henry que “todo viviente toma de la vida el conjunto de sus poderes que ha recibido a una con la vida, porque el único poder que existe, el híper-poder de traerse a sí mismo a la Vida y, por ende, de vivir, no pertenece más que a esta Vida única”<sup>391</sup>. Antes que *ego* constituyente de mundos, y como su condición de posibilidad, el hombre se descubre como un *a-mí* constituido en y por la vida. Tomar conciencia de esta pasividad resulta definitivo, sostiene Henry, porque el olvido de esta condición y la consecuente autosuficiencia del *ego* están a la base de la barbarie de las culturas y las sociedades<sup>392</sup>.

---

<sup>389</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 125.

<sup>390</sup> “Esta imposibilidad del viviente para separarse de la vida funda su imposibilidad para separarse de sí. De este modo el viviente no puede escindirse de sí mismo, de su Sí, de su dolor o de su sufrimiento”. (HENRY, Encarnación, Op. Cit. p. 231).

<sup>391</sup> Ibid., p. 230

<sup>392</sup> Al respecto se puede ver: HENRY, Michel. La barbarie. Traducido por Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Caparrós, 1997.

Pasividad, sin embargo, no es ausencia de responsabilidad sino reconocimiento de la auténtica condición. Es innegable que el viviente posee poderes en cuya utilización constituye mundos; sin embargo, es innegable también que no se da a sí mismo tales poderes ni el poder primordial de emplearlos. En palabras de Roberto Walton comentando a Henry,

Hay una donación a sí de cada uno de los poderes del “yo puedo” que se sustenta en la donación a sí del *ego* mediante la autoafección. El poder no se reduce a la suma de sus actualizaciones potenciales sino que es una posibilidad de principio y a priori de desplegar todos los poderes del cuerpo y que domina todas las actualizaciones pasadas, presentes y futuras (...) Así, el poder de acceder al mundo ha de encontrarse previamente en nuestro poder a fin de que podamos ponerlo en práctica.<sup>393</sup>

Con esto no afirmamos que el viviente no sea *ego* constituyente de mundos, sino que no conviene perder de vista que el origen último de esta capacidad de acción está en la pasividad radical en que nos encontramos frente a la capacidad misma. Todo poder se sustenta en un no-poder originario; toda libertad en una no-libertad originaria. Se trata, en últimas, de desentrañar el sentido ontológico de la pregunta del apóstol Pablo: ¿qué tienes que no hayas recibido? (1 Cor 4:7). En efecto, aunque es innegable que el hombre dispone de poderes y, gracias a su uso, consigue muchas cosas en el mundo, ¿se ha dado a sí mismo alguno de esos poderes cuyo uso le procura las cosas de que dispone?

Explicar el movimiento —y cualquier poder— sólo por vías de sus causas, motivaciones y circunstancias nos ayuda a comprender las dinámicas de su efectuación y a dirigirlo según convenga; pero no responde aún a la pregunta filosófica por su condición última de posibilidad. De igual forma, la comprensión de un acto de afecto nos ayuda a caer en la cuenta de la afectividad que somos; pero no es correcto, desde una fenomenología radical, pensar que este acto en que la intencionalidad constituye su correlato sea, al tiempo, agente de su propia constitución. En otras palabras, una heteroafección puede indicar la

---

<sup>393</sup> WALTON, Roberto. La libertad como destino según Michel Henry: su despliegue y sentido. *En*: Anuario Colombiano de Fenomenología. Vol. III. Medellín: Universidad de Antioquia – Instituto de Filosofía, 2011, p. 361. “Si bien, (por ejemplo), el movimiento responde a motivaciones externas o al condicionamiento de un sistema kinestésico, su puesta en práctica muestra una primera modalidad de autoafección en que esa heteroafección es insuficiente para quedar entrelazada con ella. El momento de libertad que introduce esta ejecución se experimenta en una autoafección que no debe nada a lo externo porque no tiene causas o condiciones. El ‘yo puedo’ deja por detrás y debajo de sí algo que no ingresa en su ejercicio. Si bien se apoya sobre ese condicionamiento, no se construye con él”. (Ibid., p. 363)

autoafección que la funda, pero no ha de ser tomada como su condición de posibilidad. Si podemos ejercer un poder y en ello ser afectados, es porque nos encontramos en posesión de este poder que hemos recibido en nuestro ser-afectado, en la autoafección de la vida en nosotros que constituye nuestro yo. ¿Cuáles son, entonces, las determinaciones de este *a-mí* que es el hombre?

**2.2.3.1 Autoafección e ipseidad: sobre la generación de los vivientes en la vida.** Las determinaciones fundamentales de la vida a las que ha llegado la fenomenología material de Michel Henry, no han sido formuladas como resultado de un análisis especulativo que conduzca a la formulación de necesidades lógicas. Estas determinaciones, han sido fruto de la atención al viviente y de la manera específica como éste hace experiencia del mundo y de la vida. Ahora bien, según vimos en el capítulo anterior, este proceso ha conducido a afirmar que la vida es necesariamente singular, esto es, que supone, siempre una ipseidad<sup>394</sup>. De otra forma, ¿cómo podría la vida ser autoafección, un experimentarse-a-sí mismo, si ella misma no es una ipseidad que se auto-experimente?

Con base en este postulado, Henry lleva a cabo una lectura de la filosofía moderna con el ánimo de rastrear la emergencia y ocultación de la vida. Según la interpretación henriana, uno de los rasgos más destacables de la modernidad, al lado de la venida de la vida al primer rango de las preocupaciones de la cultura, es su desnaturalización y falsificación. En la diversidad de caminos emprendidos por los distintos pensamientos de corte vitalista, un rasgo decisivo de esta desnaturalización de la vida consiste en que ella es representada como realidad impersonal, anónima y, por tanto, como incapaz de experimentarse a sí misma. Este anonimato de la vida se mantiene, ya sea que se le represente bajo la forma de subjetividad vacía y formal, o de voluntad ciega que se contrapone a la representación, o de inconsciente — ‘detrás’ de la conciencia— que es preciso hacer evidente, o de principio metafísico del mundo que, dicho metafóricamente, opera como río que todo lo baña<sup>395</sup>. Ante tal panorama y con la expresa intención de desmarcar su fenomenología de la vida de

---

<sup>394</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 65-82.

<sup>395</sup> HENRY, Genealogía del psicoanálisis: el comienzo perdido, Op. cit. p. 123-340.



estos vitalismos, Henry considera necesario insertar una ipseidad en el seno mismo de la vida, una ipseidad que rompa radicalmente su supuesto anonimato. En este empeño, como veremos, le resulta de particular importancia el acercamiento al cristianismo y la consideración de la figura de Cristo.

De acuerdo con esto, para Henry la vida no es una entidad anónima, sino que implica, de suyo, la presencia de una ipseidad. En este sentido, “la ipseidad pertenece a la esencia de la vida y a su fenomenalidad propia. Surge en el proceso de fenomenalización de la vida, en el proceso de su auto-afección patética, y como el modo mismo según el cual ésta se lleva a cabo”<sup>396</sup>. Si la vida es definida como auto-afección, entonces no es posible vida alguna sin viviente que se auto-afecte.

Para dar cuenta de esta ipseidad inherente a la vida, Henry reconoce en este asunto la posibilidad de distinguir dos tipos de autoafección que generan, a su vez, dos tipos de vivientes: la autoafección en sentido débil que hace referencia a la venida de la vida de cada viviente en la cual cada hombre es engendrado como ipseidad *páthica*; y la autoafección en sentido fuerte, que indica la venida de la vida a sí misma en el Primer Viviente o la ipseidad originaria<sup>397</sup>. La primera hace referencia al nacimiento de cada ipseidad trascendental viviente, de cada hombre en su esencia originaria; la segunda refiere la generación de un Primer Viviente en la auto-generación de la vida, de una Ipseidad original en la que devienen posibles la multiplicidad de ipseidades. Con este recurso, Henry admite una duplicidad en el seno de la auto-afección, con el fin de esclarecer el nacimiento trascendental del ser humano y su condición de posibilidad.

Ocupémonos primero de la autoafección en sentido débil. Desde el aparecer de la vida, el hombre se revela a sí mismo siempre como una ipseidad *páthica*, esto es, como un sí mismo que se auto-experimenta y, de esta forma, experimenta en él la vida. Al revelarse como ipseidad *páthica*, el viviente remite necesariamente a su origen en la vida y no en el

---

<sup>396</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 144.

<sup>397</sup> Ibid., p. 124-125.

mundo o en sí mismo, porque sólo la vida se revela como auto-afección. En esto consiste, justamente, en nacimiento trascendental de los vivientes, “no en venir al mundo, en la sucesión de vivientes que presuponen en sí la vida, sino en la venida de cada viviente a la vida a partir de la Vida misma”<sup>398</sup>, que lo engendra como una ipseidad, como un experimentarse-a-sí-mismo. No se trata de que haya algo así como una ipseidad a la que después se le done la vida, se trata de que cada viviente es engendrado en la vida como una ipseidad irreductible a ninguna otra. Este nacimiento no indica, sin embargo, un movimiento aislado o un cierto origen en el pasado de cada ipseidad, sino una auto-donación originante y sostenida, fuera de la cual ningún viviente es posible ni permanece. Según Henry, esto es lo que indica el autor de *Los hechos de los apóstoles*, cuando afirma que en Dios “somos, nos movemos y existimos” (Hch. 17:28).

Con base en esta comprensión del nacimiento trascendental en que se origina cada ipseidad *páthica* que conduce su vida pero no es fuente de esta vida o de su permanencia en ella, Henry sostiene que en el origen de cada ipseidad no habría un proceso de creación sino de generación, o, mejor, que sería preciso repensar el concepto de creación. En este contexto,

Crear no significa poner fuera de sí una entidad externa, que goza por ello de una existencia separada y como tal autónoma. (Por el contrario), desembarazado de las ideas de exterioridad, de exteriorización, de objetivación —de mundo— el concepto de creación significa ahora generación. Generación en la auto-generación de la vida absoluta de aquel que no viene a sí más que en su venida a ella, y porque ésta no deja de venir a él. (En consecuencia), el hombre sólo puede ser comprendido a partir de la idea de generación. La generación del hombre en el verbo repite la generación del Verbo en Dios como su auto-revelación<sup>399</sup>

Desde el aparecer de la vida, entonces, es necesario erradicar de la comprensión del origen de los vivientes todo rastro de separación posible entre el viviente y la vida —el creador y la creatura—, todo aquello que pueda sugerir la entrada en escena, por cuenta de la vida, de

---

<sup>398</sup> Ibid., p. 84, 72. Antes que nacer de otro hombre, el hombre nace de la vida, pues un viviente —todo viviente— ha recibido la vida, no se la ha dado a sí mismo y, consecuentemente, no puede dársela a nadie, sólo puede convivir con los otros vivientes. Según Henry, el Cristianismo señala esta condición del nacimiento de los vivientes, por ejemplo, con la creencia en la maternidad virginal de María. Esta creencia, “aunque sea problemática para los creyentes, u objeto de ironía para los no creyentes, no deja de ocultar, tras su contenido aparentemente absurdo, una tesis esencial del cristianismo, a saber, ningún hombre es hijo de otro hombre (...) sino solamente de Dios”.(Ibid., p. 84).

<sup>399</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 240, 298.

un ‘afuera’, de una distancia respecto del viviente. Así, entre el viviente y la vida hay una relación de inmanencia recíproca que se funda no en la decisión del viviente de volverse a la vida, sino en la vida que no cesa de donarse a cada viviente, no como algo añadido a éste sino como lo que es él mismo y que lo mantiene tal en un presente continuo y sin interrupción. Podemos afirmar, entonces, que la relación entre la vida y los vivientes es una relación de inmanencia radical, de co-pertenencia originaria. No se trata del encuentro entre dos vidas en una exterioridad ajena, sino de una y la misma vida, a la vez singular y múltiple, la vida absoluta que encuentra en cada sí, en cada viviente, en cada hombre, su propio auto-cumplimiento<sup>400</sup>.

A partir de este carácter de ipseidad *páthica*, es necesario repensar la diferencia específica del hombre respecto de los entes del mundo y su individuación respecto de los otros vivientes. Esta individuación, de hecho, difiere si se piensa con base en el mundo o en la vida. Desde la verdad del mundo, lo que individualiza a una cosa cualquiera, incluido el hombre considerado como ente apareciente en el mundo, es el aparecer en este lugar del espacio y en este momento del tiempo. Es el espacio y el tiempo, el parecer del mundo y no algo específico de la cosa, aquello que la individualiza. Desde la verdad de la vida, lo que individualiza a cada hombre y lo hace distinto de las cosas e irreductible a los otros es la experiencia de sí, la auto-afección que lo constituye en una ipseidad. En el aparecer de la vida, escribe Henry, “el viviente es un yo irreductible a cualquier otro. No porque experimente algo diferente a aquello que experimenta cualquier otro o porque sienta algo diferente a lo que siente cualquier otro, sino porque es él quien lo experimenta y lo siente”<sup>401</sup>.

---

<sup>400</sup> En este asunto hay una cercanía, confesada por Henry mismo, entre la tesis de Spinoza de una sola substancia e infinidad de modos y el desarrollo del problema central del ensayo de 1996, en torno a la relación de la vida y los vivientes. “*Yo soy la verdad*, escribe, retoma el hilo de meditación, haciendo incluso un retorno a su punto de partida, mi trabajo sobre Spinoza en 1943. Cuando se publicó el texto íntegro (1997) me di cuenta, con cierta extrañeza, que la extraordinaria idea espinosista de la causalidad inmanente, en la inmanencia de la sustancia a cada modo finito, prepara el tema central de *Yo soy la verdad*: la inmanencia de la vida absoluta a cada viviente, (y ayudó) a la aparición de una idea que valoro mucho: la generación de una ipseidad fundamental en la inmanencia recíproca de la vida al viviente” (HENRY, Entretiens, Op. cit. p.19).

<sup>401</sup> Ibid., p. 151.

Ahora bien, ¿cómo explica Henry que cada viviente sea dado a sí mismo justamente como una ipseidad? Para dar cuenta de esta cuestión entra en juego la auto-afección en sentido fuerte. Hemos indicado ya que el viviente se descubre a sí mismo como una pasividad radical, pues la vida le ha sido dada en el proceso en que él es dado a sí mismo. Una donación tal no puede ser obra del mundo, porque en él no acontece la vida, ni del hombre mismo porque éste siempre supone en sí la vida. La donación de la ipseidad a sí misma, entonces, sólo puede ser obra de la vida. En consecuencia, puesto que sólo la vida puede dar la vida y ella, al ser auto-donación, no puede dar nada distinto de sí misma, si los vivientes son engendrados en la vida como ipseidades, esto resulta posible sólo porque en la auto-generación de la vida está ya implicada una ipseidad, porque en la venida de la vida a sí misma se origina una ipseidad tan eterna y absoluta como la vida misma.

De acuerdo con esto, para superar el anonimato de la vida, propio de los vitalismos modernos, Henry considera necesario insertar una ipseidad en el seno mismo de la vida. En este sentido escribe que

Es la vida la que genera todo viviente concebible. Pero la vida sólo puede llevar a cabo esta generación del viviente porque es capaz de engendrarse ella misma. Denominamos Vida absoluta, o incluso (...) vida fenomenológica absoluta a la vida capaz de engendrarse a sí misma, la que el cristianismo denomina Dios. Puesto que la relación de la vida con el viviente se desarrolla al interior de Dios mismo, se produce como generación del Primer Viviente en el seno de la autogeneración de la Vida. Puesto que tal relación ya no atañe al nexo de Dios consigo mismo, sino a su nexo con el hombre, ésta se produce como generación del hombre trascendental, en el seno de la autogeneración de Dios<sup>402</sup>.

En las líneas anteriores están puestos los elementos fundamentales de la cuestión. La vida no es una fuerza anónima que se yoice después, sino que el mismo proceso de autogeneración de la vida implica una ipseidad y se cumple en ella. La auto-donación de la vida a sí misma, implica necesariamente una Ipseidad original en la cual ella hace la prueba de sí. ¿Cómo podría probarse a sí mismo algo que no es, de suyo, un sí mismo?, ¿cómo podría la vida engendrar una ipseidad en su proceso de autodonación que genera al viviente, si no es ella misma una ipseidad? La vida, que es un sentirse-a-sí-mismo y engendra al viviente como capaz de sentirse-a-sí-mismo ha de ser, necesariamente, una

---

<sup>402</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 63.

ipseidad. Antes que la multiplicidad de los vivientes, en la vida se genera un Primer Viviente, una Ipseidad originaria. En palabras mismas Henry, “la Vida se engendra a sí misma como ese Viviente que es ella misma en su auto-engendramiento”<sup>403</sup>; y también, “este movimiento es aquel mediante el cual, viniendo constantemente a sí en su experimentarse a sí misma y, así, en su ‘vivir’, la Vida se engendra constantemente a ella misma, engendrando en sí la Ipseidad sin la que el experimentarse a sí mismo desde este vivir no sería posible”<sup>404</sup>.

Estamos, entonces, ante el origen del Primer Viviente que es parte constitutiva y necesaria de la auto-donación originaria de la vida. Este Primer Viviente es tan absoluto como la vida misma, tan eterno como ella. En consecuencia, no se puede hablar de una existencia previa de la vida que genere después un viviente, entre otras cosas porque en la temporalidad de la vida no hay lugar para antes o después alguno, sino que la vida, que hace la prueba de sí misma, se engendra como una Ipseidad originaria o “Archi-ipseidad”<sup>405</sup>. En el seno de la vida como auto-afección, el Primer Viviente y la vida coinciden. No puede haber en ellos escisión alguna, pues están unidos por una copertenencia recíproca de modo que la vida se prueba en la Archi-Ipseidad, al tiempo que ésta se origina en la prueba que la vida hace de sí.

Una vez distinguidos el origen de los vivientes y del Primer Viviente como ipseidades implicadas en la auto-donación de la vida, ¿qué relación se establece entre los dos tipos de auto-afección que los originan? Michel Henry sostiene que toda ipseidad resulta concebible sólo en la Ipseidad originaria, pues sólo porque la vida se engendra a sí misma como ipseidad, puede generar ipseidades en el proceso de su auto-afección. Por esta razón, escribe que “no hay Sí, es decir, relación consigo, más que en la primera relación consigo de la Vida y en el sí de esa primera relación. No es posible ningún Sí que no tenga como su substancia fenomenológica la substancia fenomenológica y la carne del Archi-Hijo”<sup>406</sup>. Así

---

<sup>403</sup> Ibid., p. 73.

<sup>404</sup> Ibid., p. 139.

<sup>405</sup> Ibid., p. 151.

<sup>406</sup> Ibid., 135.

las cosas, la auto-afección en sentido débil se identifica, de alguna forma, con el proceso de autogeneración de la vida y, en ella, del Primer Viviente, puesto que “en cada nacimiento trascendental, una única y la misma vida se experimenta en su Ipseidad Original y hace nacer por ella a tantos yoes irreductiblemente diferentes y nuevos”<sup>407</sup>. De acuerdo con esto, en cuanto el nacimiento trascendental de cada viviente como ipseidad reproduce el proceso de que la generación del Primer Viviente como Ipseidad originaria, los vivientes encuentran en el Archi-viviente su condición de posibilidad.

Con estos presupuestos, Michel Henry lee los contenidos dogmáticos del cristianismo en los que se hace referencia al origen de Cristo y del hombre. En lo referente a Cristo, Henry cree descubrir en el cristianismo la presencia de la auto-afección en sentido fuerte en la afirmación de Cristo como Verbo eterno del Padre. La atención del análisis henriano se centra en aquellos textos del Nuevo Testamento que sugieren la co-pertenencia recíproca entre el Padre y el Hijo: “yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn 14:11), y también, “el Padre y yo somos uno” (Jn 10:30). Sin embargo, el eje de la propuesta está en la interpretación ontológica y fenomenológica del primer versículo del prólogo al cuarto evangelio: “En el principio estaba el Verbo, y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios” (Jn 1:1). Según Henry, en este texto el cristianismo expone la “Archi-generación trascendental del Archi-hijo”<sup>408</sup>, la presencia de la Archi-ipseidad en la eternidad de la vida.

En este sentido, el texto de Juan podría reformularse, en términos de la fenomenología de la vida, diciendo que en la auto-afección originaria de la vida estaba el primer viviente, y ese primer viviente estaba en la vida y ese primer viviente era la vida. El cristianismo, entonces, habría “captado esa ipseidad en el comienzo, en el primer fulgor de la vida, allí donde se auto-engendra en su Ipseidad esencial”<sup>409</sup>. Se resalta así que entre la vida y el primer viviente no hay secuencia temporal, no hay afuera concebible, sino que hay una identidad esencial. Según lo dicho, concluye Henry, “el Verbo no es el Primer Viviente engendrado por la vida en el curso de un proceso que habría empezado sin él; es, en el auto-

---

<sup>407</sup> Ibid., p. 151.

<sup>408</sup> Ibid., p. 92.

<sup>409</sup> Ibid., p. 142.

engendramiento de la vida, aquello por y como lo que este auto-engendramiento se hace efectivo”<sup>410</sup>. En atención a esta coincidencia pretendida por Henry, esta ipseidad originaria es denominada también “Archi-Hijo”<sup>411</sup>.

Este procedimiento le permite a Henry, según su propósito, establecer las bases fenomenológicas para la comprensión del postulado fundamental del cristianismo, a saber, el origen y la condición divina de Jesucristo, tesis sobre la que descansa toda pretensión de verdad de los textos neotestamentarios. De acuerdo con la dogmática cristiana, la auto-revelación de Dios se lleva a cabo en la persona de Jesucristo quien tiene la pretensión “no sólo de transmitir una revelación divina sino de ser en sí mismo pura y simplemente esta Revelación”<sup>412</sup>. Si, como hemos visto, Henry sostiene que sólo la vida conduce a la vida e identifica a la vida con Dios, es claro que en su lectura del Nuevo Testamento deba afirmar con necesidad apriorística la divinidad de Cristo, pues, de no ser así, le sería imposible interpretarlo como concreción de la auto-revelación de Dios. Cristo puede revelar a Dios sólo porque lo es él mismo. Cristo es el Hijo eterno del Padre y, en términos fenomenológicos, coincide con el Archi-viviente en quien la vida se engendra a sí misma.

En lo referente al origen del hombre, Henry encuentra coincidencia entre la auto-afección en sentido débil y la creencia cristiana en que el ser humano es hijo de Dios, más exactamente, “hijo en el Hijo”<sup>413</sup>. La centralidad de esta creencia es de tal magnitud, según

---

<sup>410</sup> Ibid., p. 94.

<sup>411</sup> Ibid., p. 64, 131.

<sup>412</sup> HENRY, Palabras de Cristo, Op. cit. p. 22. En efecto, el Concilio Vaticano II, documento oficial de la dogmática cristiana en su vertiente católica, comprende la revelación de Dios en Jesucristo en los siguientes términos: “Quiso Dios en su bondad y sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (Ef. 1, 9), mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina (Ef., 2, 18; 1 Pe. 1, 4). Así, pues, por esta revelación Dios invisible (Col., 1, 15; 1 Tim. 1, 17), movido por su gran amor, habla a los hombres como amigos (Ex. 33, 11; Jn. 15, 14-15) y trata con ellos (Bar., 3, 38), para invitarlos y recibirlos a la comunión con Él. Este plan de la revelación se realiza con palabras y hechos intrínsecamente conexos entre sí, de modo que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación” (Concilio Vaticano II. Constitución dogmática Dei Verbum, N°. 2.).

<sup>413</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 131ss.

escribe Henry, que “la afirmación según la cual el hombre sólo alcanza su condición de yo trascendental, es decir, de Hijo de la Vida porque, autogenerándose a sí misma, esta Vida ha generado en ella la ipseidad originaria del Primer Viviente, (...) confiere al cristianismo su fisonomía particularísima entre los demás monoteísmos”<sup>414</sup>. Según el cristianismo, en efecto, el hombre es hijo de Dios; pero esta filiación tiene un carácter derivado o, al menos, mediado por la filiación original del Hijo eterno del Padre<sup>415</sup>.

Para esclarecer esta coincidencia, Henry acude nuevamente al evangelio de San Juan. Dicho texto parece formular la identificación entre la generación eterna del Hijo y el nacimiento trascendental de los hijos en el Hijo, así como la necesidad de la mediación del Hijo para cumplir la relación entre los hijos y el Padre. En este sentido, afirmaciones de Cristo como “nadie viene al Padre sino por mí” (Jn 14:6.), y “yo he venido para que tengan vida” (Jn 10:10) adquieren una importancia definitiva. En ellos, según la lectura henriana, Cristo mismo se presenta no sólo como mediador de la venida de los vivientes a la vida, sino también de la venida de la vida a los vivientes y, en consecuencia, no sólo como camino de salvación sino también como mediación en la generación de los vivientes. El asunto resulta clave, sostiene Henry, porque al afirmar que el Archi-Hijo, “antes de conducir a los vivientes a la Vida ha conducido la Vida hasta los vivientes”<sup>416</sup>, se afirma de estos no sólo que son hijos de la vida/hijos de Dios, sino que son hijos de la vida por mediación del primer viviente, son hijos en el Hijo.

En esta línea también se lee llamada ‘parábola del buen pastor’ (Jn 10:1-19), en la que se explicitaría la relación de los hijos con el Archi-hijo. En esta alegoría, Cristo se comprende como ‘pastor que da la vida por las ovejas’ (Jn 10:11) y como ‘puerta que conduce a la salvación (Jn 10:9). Que Cristo se presente como puerta del aprisco en que las ovejas se guardan, indica que el nacimiento trascendental del viviente, su llegar a la vida en la

---

<sup>414</sup> Ibid., p. 131.

<sup>415</sup> De acuerdo con la lectura henryana, esto es lo que se enuncia en la Carta a los efesios cuando se afirma que estábamos “destinados por Dios a ser hijos adoptivos por medio de Jesucristo.” (Ef. 1:5). (Ibid., p. 132-134).

<sup>416</sup> Ibid., p.149.



condición de ser un sí mismo, requiere necesariamente pasar por esa puerta que es el primer viviente, la ipseidad originaria en que toda ipseidad deviene posible. De acuerdo con esta figura, es necesario ‘pasar por la puerta’ porque nunca ningún yo trascendental sería dado a sí mismo, si la ipseidad fenomenológica original del Primer Sí de la vida no le proveyese de la substancia de su propia ipseidad. Que Cristo sea el pastor que cuida las ovejas indica, por su parte, la necesidad que tiene todo viviente de entrar en Cristo para reconocerse como autoafección y, de esta forma, unirse a sí mismo, relacionarse con la Vida e interactuar con los otros vivientes. En términos cristianos, la figura del pastor indica que la relación con el primogénito es necesaria para reconocer la condición de hijo adoptivo, para relacionarse con el Padre y para encontrarse con los demás hijos<sup>417</sup>.

**2.2.3.2 Carne y encarnación: el ‘lugar’ de la auto-afección en el viviente.** La segunda determinación fenomenológica de la condición humana, a la que ya hemos caracterizado como ipseidad *páthica*, se establece a partir de la consideración de la corporeidad, realidad que permite reconocer la duplicidad fenomenológica que determina al ser humano. El asunto es abordado en referencia al problema de la encarnación, categoría que corresponde en principio a todos los seres vivos sobre la tierra que son seres encarnados<sup>418</sup>. La puesta en operación de los principios de la fenomenología de la vida le permitió distinguir entre el cuerpo, realidad trascendente que vincula al viviente con el mundo, y la carne, realidad inmanente y originaria que une al viviente con la vida<sup>419</sup>.

Desde el aparecer del mundo, nuestro cuerpo se devela como una realidad trascendente que, bajo las determinaciones de temporalidad y espacialidad, es susceptible de ser mostrado en el horizonte de visibilidad del mundo. En este sentido, nuestro cuerpo comparte las

---

<sup>417</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p.135-139.

<sup>418</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 9. El tema de la encarnación permite apreciar la continuidad del pensamiento henriano, al establecer una relación entre los libros *Encarnación*, aparecido en el año 2000 y el de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, escrito a finales de los años cuarenta y publicado en 1965. Esta continuidad de la reflexión es declarada por Henry cuando escribe: “las premisas de los análisis escritos por primera vez entre 1946 y 1950 (...) reciben, en *Encarnación*, una elaboración mucho más reposada”. (HENRY, Michel. *Phénoménologie de la chair, philosophie, théologie, exégèse: Reponses*, En: CAPELLE, (ed). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Op. cit. p. 150).

<sup>419</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 9-11.

determinaciones del cuerpo de las cosas. Sin embargo, la diferencia entre ellos consiste en que mientras el cuerpo cósmico es incapaz de hacer experiencia alguna, el nuestro es un “cuerpo trascendental intencional que siente todas las cosas y se siente a sí mismo fuera de sí en calidad de cuerpo sentido”<sup>420</sup>. En efecto, continúa Henry, “nuestro cuerpo objetivo mundano está animado por significaciones que hacen de él precisamente un cuerpo vivo (*Leibkörper*) cuyos ojos son unos ojos que ven, las orejas unas orejas que oyen, los miembros unos miembros móviles que se mueven libremente por sí mismos. Un cuerpo así, en efecto, es visto en el mundo”<sup>421</sup>.

De esta forma, en línea con la fenomenología husserliana, Henry establece una diferencia radical entre los cuerpos materiales que pueblan el universo y el cuerpo vivo de un ser encarnado como es el hombre. No obstante tales diferencias, Henry sostiene que tanto las cosas como el cuerpo humano así entendido reciben del mundo su aparecer, de modo que lo hacen siempre bajo el esquema de la intencionalidad que revela todo cuerpo en el horizonte de visibilidad el mundo. El cuerpo vivo que ve, también puede ser visto.

Desde el aparecer de la vida, por su parte, “nuestro cuerpo no se presenta ya con el carácter de un cuerpo externo sentido por nosotros, cosa entre las otras cosas, objeto entre los otros objetos”<sup>422</sup>, sino como una “corporeidad originaria invisible”<sup>423</sup> a la que Henry prefiere llamar ya no cuerpo sino carne. En cuanto revelada por la vida y, por tanto, coincidente con ella, la carne es engendrada en y por la vida, y recibe de ésta sus determinaciones fenoménicas. En consecuencia, la carne es un experimentarse-a-sí-mismo en la inmanencia radical del vivir, es “aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo, (...) es susceptible, por esta razón, de sentir el cuerpo exterior a sí, de tocar y de ser tocado por él”<sup>424</sup>. Esta corporeidad originaria resulta impensable, por principio, tanto a partir de un cuerpo cósmico que es incapaz de experiencia alguna, como a partir del cuerpo

---

<sup>420</sup> Ibid., p. 158.

<sup>421</sup> Ibid., p. 260.

<sup>422</sup> Ibid., p. 158.

<sup>423</sup> Ibid. (resaltado del autor).

<sup>424</sup> Ibid., p. 10.

humano trascendente que experimenta lo otro y se experimenta a sí mismo como otro. La carne, nuestra carne, sólo es comprensible desde la vida, porque ella es vida finita, un puro experimentarse-a-sí-mismo sin distancia ni interrupción, un *pathos* en que se lleva a cabo en el viviente la revelación de la vida misma.

Se ha establecido así la diferencia entre cuerpo y carne como dos realidades de nuestra corporeidad que son reveladas por el mundo y por la vida, respectivamente<sup>425</sup>. Es preciso ahora establecer la relación entre estos, con el fin de determinar cuál de las dos “realidades es más esencial”<sup>426</sup> en la condición humana. El cuerpo objetivo, tiene dos determinaciones básicas, la extensión, representable en formas geométricas, y las cualidades sensibles de color, textura, sonoridad, etc. Si nos fijamos bien, esta cualidad de “sensible” no proviene de su carácter objetivo, sino que supone una sensibilidad que la constituya<sup>427</sup>. En este sentido, el carácter sensible del cuerpo cósmico es constituido por el cuerpo trascendental intencional que, aun compartiendo cualidades con aquel, aparece como provisto de un interior que lo hace capaz de sentir lo otro de sí y a sí mismo como otro. El cuerpo trascendental intencional, en cuanto provisto de sensibilidad, es condición de posibilidad del carácter sensible de los cuerpos sentidos, mundanos, gracias a la actividad constituyente intencional de los sentidos. Por eso, Henry prefiere aplicar el calificativo de sensual y no

---

<sup>425</sup> Es inevitable advertir aquí una sintonía con la conocida distinción entre cuerpo físico (*körper*) y cuerpo vivo (*Leibkörper*). Sin embargo, es preciso anotar que la expresión ‘cuerpo vivo’ parece mantenerse en el plano intencional, en cuanto indica la capacidad de ser afectado, de tener experiencia de lo otro, es decir, el cuerpo propio como órgano de percepción del mundo. La expresión ‘carne’, por su parte, subraya la inmanencia radical de la auto-afección en que se funda toda hetero-afección. Las distinciones, desde Henry, serían: *cuerpo físico* (objeto de percepción común a todo los objetos del mundo), *cuerpo vivo* (sujeto de percepción del mundo para el que Henry reserva el nombre de cuerpo humano) y *carne* (auto-afección, experiencia-de-sí que posibilita la experiencia de lo otro de sí).

<sup>426</sup> HENRY, Michel. *Incarnation*. En: BROHM, et LECLERCQ. Op. cit. p. 102. Fijémonos en que aquí se da al cuerpo objetivo la noción de realidad y no ya de pura irrealidad o simple representación.

<sup>427</sup> “El contenido del mundo, los objetos, los procesos materiales que los componen no son sensibles en sí mismos: son sistemas inertes que estudia la física. Sólo son sensibles porque nos relacionamos intencionalmente con ellos por medio de cada uno de nuestros sentidos (...) Así se define en Kant y en Heidegger, por ejemplo, la posibilidad de una afección trascendental en cuanto afección fenomenológica por parte del mundo que define nuestra pasividad en calidad de sensibilidad pura y en sí misma trascendental” (HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 297).

sólo de sensible al cuerpo humano mundano, para indicar su posibilidad trascendental de ser tocado y de tocar<sup>428</sup>.

Ahora, ¿de dónde viene esta sensibilidad, mejor, esta sensualidad?, ¿es legítimo recurrir al mundo, a los cuerpos objetivos? No. “Porque desde el punto de vista filosófico resulta siempre absurdo explicar una condición de posibilidad a partir de aquello que ella misma hace posible”<sup>429</sup>. ¿Es suficiente remitir a esta corporeidad trascendental intencional, al conjunto de los sentidos? No. Porque la intencionalidad, que opera en los sentidos y así constituye mundo, se muestra incapaz de constituirse a sí misma, de darse su propio aparecer. Es preciso, entonces, recurrir a un cuerpo subjetivo, a la carne, por cuanto en ella la sensibilidad es dada a sí misma en cada uno de los poderes que la actualizan y en el poder de poner en acción dichos poderes. La carne es condición de posibilidad del cuerpo trascendental intencional.

De este modo, según escribe Henry, “somos invenciblemente remitidos desde la posibilidad trascendental del mundo sensible, que reside en el cuerpo trascendental intencional que permite sentirlo, a la posibilidad trascendental de este cuerpo intencional mismo: a la auto-revelación de la intencionalidad en la vida<sup>430</sup>. El cuerpo trascendental intencional nos remite necesariamente a la corporeidad originaria e inmanente, a la carne. De acuerdo con la fenomenología de la vida, desde el punto de vista de la originariedad, la realidad más esencial de la condición humana es la carne. Consecuentemente, puesto que el ser humano

---

<sup>428</sup> Por cuanto nuestro cuerpo cósmico es percibido como investido de una capacidad de sentir y no sólo de ser sentido, en él “lo sensible se convierte en sensual, la sensibilidad se denomina a partir de ahora sensualidad” (Ibid., p. 262).

<sup>429</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 149-150.

<sup>430</sup> Ibid., p. 154. “Nuestro cuerpo mundano no remite sólo a una subjetividad invisible: bajo sus especies visibles se oculta, siempre presente y siempre vida, una carne que no deja de auto-impresionarse en el *pathos* de su noche” (Ibid., p. 260).

“El cuerpo propio objetivo —trátese del cuerpo del otro o del mío— se encuentra constituido a priori como un cuerpo mágico —un objeto doble, visible e invisible, inerte y móvil, insensible y sensible—, porque lleva y oculta a un tiempo, a través de la declinación de sus apariciones mundanas, una carne viva. Por una parte, es una cosa opaca ciega, ‘material’, capaz de ser iluminada desde afuera por una luz, nunca de acogerla y recibirla en sí, de ser iluminada enteramente por ella, de convertirse ella misma en luz, hogar de inteligibilidad, cristal puro de aparecer. Por otra parte, una cosa cuya esencia consiste por entero en auto-aparecerse a la manera en que es posible una auto-revelación: en el *pathos* de la vida” (Ibid., p. 261).

es carne, y ésta es una auto-revelación, podemos afirmar con Henry que “la realidad humana es fenomenológica en su esencia”<sup>431</sup>; que el viviente, como la vida, es invisible; que la condición humana originaria no puede ser definida desde la trascendencia del mundo sino desde la inmanencia de la vida.

Hecho esto, es preciso preguntar ¿cómo es posible algo así como nuestra carne? Para afrontar esta cuestión, Henry pone en juego el concepto de encarnación. La carne, nuestra carne, es vida engendrada y sostenida, es vida finita. En ese sentido, antes de llegar a sí misma, de auto-afectarse en el vivir, y como su condición trascendental, la carne ha sido dada a sí misma en y por la vida<sup>432</sup>. De acuerdo con esto, nuestra carne sólo es posible porque reproduce la dinámica de la generación de la vida misma. En otras palabras,

La generación de una carne semejante a la nuestra, deviene posible en relación con la generación eterna de la Archi-Carne del Archi-Sí, en la auto-generación de la Vida absoluta como su auto-revelación en la Archi-pasibilidad. (Así como) la generación del viviente en la Vida es la de nuestro Sí trascendental en el Archi-Sí de la vida absoluta —en su Verbo— y, de igual modo, la de nuestra propia carne en la Archi-Carne de ese Verbo<sup>433</sup>.

Así las cosas, el proceso de generación de nuestra carne coincide con el proceso de generación de nuestra ipseidad *páthica*, es decir, con el nacimiento trascendental de cada viviente. El viviente nace, es generado en la vida, en una especie de duplicación infinita de la auto-generación de la vida misma: el *pathos* que es cada viviente en su carne tiene asiento sólo en la auto-generación de la vida en el Archi- *pathos* del Archi-viviente en su Archi-carne. El origen de una carne como la nuestra es, entonces, una encarnación, esto es, la autodonación de la vida en la carne que es cada viviente y que los descubre como ipseidades carnales en pasividad absoluta respecto de la vida que los constituye.

---

<sup>431</sup> Ibid., p. 328. “Porque la vida no es nunca visible. Porque Dios es la vida, es invisible. Por esta razón el hombre tampoco es visible. El hombre no ha sido nunca creado, no ha venido al mundo. Ha venido a la vida” (Ibid., p. 298).

<sup>432</sup> En términos de Henry, “la carne sólo es afectiva e impresiva por mor de su venida a sí en una venida originaria a sí misma que no depende de ella, (...) sino de la venida de la vida a sí que es siempre la venida de una carne, posible sólo en la venida a sí de la “Vida absoluta (...) en el *pathos* originario de su puro gozo de sí—en el Archi- *pathos* de una Archi-Carne” (Ibid., p. 160).

<sup>433</sup> Ibid., p. 162-163.

¿Cómo comprender esta encarnación en que se origina la condición humana? Michel Henry sostiene que las dificultades en la inteligibilidad de la encarnación como llegada de la vida al viviente, radican en las ontologías sobre las que se soporta su elucidación. Puesto que en gran parte de la filosofía occidental la realidad humana corpórea suele comprenderse desde el aparecer del mundo, o sea, desde el cuerpo objetivo como un ente entre los otros entes, la encarnación se convierte en una paradoja porque habría de explicarse en ella la adición sintética de un elemento de carácter subjetivo —divino para algunos— cuya realidad estará siempre en entredicho.

La situación puede cambiar, piensa Henry, si recurrimos a la fenomenología de la vida. En ésta, el cuerpo del viviente no es originariamente un objeto sino, justamente, cuerpo subjetivo, una carne<sup>434</sup>. En este escenario fenomenológico y ontológico, la encarnación no se da como adjunción paradójica de dos realidades, sino como una condición ontológica propia del ser humano que es, todo él, vida, cuerpo subjetivo sobrepasado hacia un cuerpo objetivo y, por él, al mundo. La encarnación, entonces, no es la precaria situación de la vida sometida a las limitaciones de la finitud y la contingencia del cuerpo objetivo, sino la condición de la vida siempre singular que nunca deja de ser vida por el hecho de estar siempre situada —en una relación trascendental— respecto del mundo. En lo que respecta al ser humano, no hay nunca una subjetividad des-corporeizada o una corporeidad des-subjetivada. De esta forma, Henry procura romper con las comprensiones dualistas de lo humano.

Con base en estos supuestos, Henry interpreta la creencia cristiana en la encarnación del Verbo eterno del Padre. El análisis henriano de los textos bíblicos en que esta creencia es formulada, advierte una coincidencia con la fenomenología de la vida en cuanto a la comprensión del hombre y, a partir de esta coincidencia, procura una inteligibilidad particular a esta creencia de la religión cristiana.

---

<sup>434</sup> HENRY, Filosofía y fenomenología del cuerpo, Op. cit. p. 261-280.

El punto de partida es una afirmación contenida en el prólogo del evangelio de San Juan: “y el Verbo se hizo carne” (Jn 1:4). Según la interpretación propuesta por Henry, cuando el evangelista afirma que la encarnación del Verbo consiste en un “hacerse carne”, se sostiene, al tiempo, una comprensión del ser humano como carne<sup>435</sup>. En consecuencia, llegar a la condición humana, incluso para el Verbo de Dios, es adquirir una carne.

De acuerdo con esto, la encarnación de Cristo permanece incomprendida cuando se lee como la objetivación del espíritu, como la venida de la vida en un cuerpo opaco y, consecuentemente, como la ruptura de la vida con su modo propio de aparición. En cambio, su inteligibilidad se devela cuando se le comprende como la venida de la vida, que se ha engendrado a sí misma en la Archi-carne de su Archi-ipseidad, a la carne fenomenológica de la ipseidad que es el hombre, a la vida finita del viviente. Así, el Verbo de Dios al encarnarse no deja de ser lo que es: vida, sino que deviene su modo finito. Si el verbo dejara de ser lo que es en Dios para devenir hombre, se rompería el principio dogmático de la teología cristiana recogido en la definición de las dos naturalezas de Cristo, y se arruinaría el principio fenomenológico de la irreductibilidad de los modos de manifestación descubiertos por Henry en la duplicidad del aparecer.

El hecho de que Dios se haga carne no rompe el esquema básico de la duplicidad del aparecer sino que, por el contrario, sólo en éste pareciera adquirir inteligibilidad<sup>436</sup>. Fijémonos bien: si toda carne es engendrada y revelada en y por la vida, el hecho de que el Verbo se haga carne no implica que rompa la lógica según la cual sólo la vida revela a la vida, pues la carne es vida finita. En efecto, Juan no afirma que el Verbo haya tomado un cuerpo y haya aparecido así en la trascendencia del mundo. Juan afirma que “el Verbo se hizo carne”, y, recordemos, la carne se revela siempre en la inmanencia radical de la vida.

---

<sup>435</sup> De acuerdo con esto, el dualismo antropológico no tendría origen en el cristianismo sino en la filosofía helénica. En el cristianismo, leído por Henry, la dualidad carne/espíritu: “el espíritu es el que vivifica, la carne no sirve de nada” (Jn 6:63), no es ontológica sino existencial, por cuanto no indica realidades distintas y reunidas misteriosamente, sino modos distintos de direccionar la existencia. En Grecia, por su parte, cuerpo y espíritu son realidades ontológicamente distintas y claramente desiguales. Por el cuerpo el hombre es en continuidad con lo animal; por el espíritu, es propiamente humano. (HENRY, Encarnación, Op. Cit. p. 285ss).

<sup>436</sup> Ibid., p.300-308.

Según esto, la encarnación de ninguna manera significa la venida del Verbo a una objetividad mundana, sino que hace referencia “al Dios invisible que viene al mundo y que permanece invisible en el mundo, como nosotros, por demás”<sup>437</sup>. En el Verbo encarnado, Dios se revela del único modo en que conviene a la vida revelación alguna: en la invisibilidad de la carne. En sentido estricto, aún en la encarnación, Dios permanece invisible.

Finalmente, ¿cómo resulta posible la venida de la Archi-carne a la carne? De acuerdo con Henry, esto resulta posible sólo porque “la carne a la que viene el Verbo viene del Verbo mismo, es decir, de la Vida”<sup>438</sup>. Nuestra carne puede recibir la vida porque toda carne tiene origen sólo en la vida, en la Archi-carne de la que ninguna carne se separa nunca. El Verbo puede hacerse carne porque la carne sólo es posible en el Verbo. En otras palabras. “lejos de ser la vida incapaz de tomar una carne, es su condición de posibilidad; lejos de ser incapaz de recibir la vida, la carne es su efectuación fenomenológica”<sup>439</sup>. Ahora bien, si esta efectuación fenomenológica de la vida es siempre auto-manifestación, se infiere que la carne y la vida coinciden y que entre ellas no hay escisión posible. Por eso puede afirmar Henry que “en el fondo de su Noche, nuestra carne es Dios”<sup>440</sup>.

**2.2.3.3 Sobre la condición humana: resumen.** Con base en la duplicidad del aparecer, Henry propone una comprensión del ser humano que, según su lectura, es coincidente con el cristianismo y puede ayudar a la inteligibilidad de las afirmaciones capitales de éste como son la divinidad de Cristo y su encarnación.

Desde el aparecer del mundo, el hombre es leído como un ente particularísimo del mundo que responde, sin embargo, al mismo principio de inteligibilidad de todos los entes, es

---

<sup>437</sup> Ibid., p. 187.

<sup>438</sup> Ibid., p. 175.

<sup>439</sup> Ibid., p. 175.

<sup>440</sup> Ibid., p. 338. Ante una afirmación tan categórica y que, como hemos mostrado, es consecuencia comprensible del planteamiento en su conjunto, surgen sospechas y preguntas en torno a la posibilidad de un cierto panteísmo o panvitalismo — que en Henry sería lo mismo —. (CAPELLE, (ed). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Op.cit. p.175).



decir, aquello que pueda ser dado a la sensibilidad y pensado por el entendimiento. Desde el aparecer de la vida, el hombre es comprendido como un viviente, esto es, como un experimentarse-a-sí-mismo no en la exterioridad del verse sino en la inmanencia radical del padecerse. Tal condición no le viene del mundo ni de sí mismo sino sólo de la vida que “fluye a través de nosotros y nos hace vivientes sin contar con nosotros, independientemente de nuestro poder o de nuestro querer; (...) de esa vida que nos precede en el corazón mismo de nuestro ser”<sup>441</sup>. El viviente es, entonces, vida finita engendrada y sostenida por la vida infinita. En consecuencia, “nuestro ser real no puede ser determinado sólo por predicados empíricos, es decir, predicados que reposan sobre una intuición empírica, sobre una sensación”<sup>442</sup>.

En tanto es un “experimentarse-a-sí-mismo”, el viviente se determina necesariamente como una ipseidad fáctica, como un sí mismo que se auto-afecta y como una carne, como una pasibilidad en la que dicha auto-afección resulta posible. Teniendo en cuenta que el hombre se manifiesta como ipseidad y como pasibilidad sin haberse dado a sí mismo tales condiciones, es preciso reconocer estas determinaciones en el seno mismo de la vida, pues, de otra forma, no serían posibles en el viviente. Se impone incluir en la vida una ipseidad originaria o *Archi-ipseidad* y una pasibilidad originaria *Archi-carne* en las que la vida se auto-genera y genera en sí la multitud de vivientes<sup>443</sup>. En este proceso, escribe Henry, “el ‘Antes-del-ego’ y el ‘Antes-de-la-carne’ constituyen juntos lo previo de todo viviente, confiriéndole *a priori* las determinaciones fenomenológicas fundamentales que hacen de él ese Sí carnal viviente que define nuestra condición”<sup>444</sup>.

---

<sup>441</sup> HENRY, Encarnación, p. 221-222.

<sup>442</sup> HENRY, *Phénoménologie de la vie* T. I. Op. cit. p.14.

<sup>443</sup> “Así pues, hay un ‘Antes-del-ego’ que prohíbe a éste (al ego) establecerse en calidad de fundamento último, naturalmente último. (...) Antes del ego, aunque sea considerado como punto de origen de las realizaciones trascendentales en las que se constituyen tanto el mundo como el ego mismo, lo que opera, en última instancia, no es precisamente él sino la Ipseidad absolutamente originaria en la que la Vida absoluta viene a Sí en el Sí de su Verbo. Igualmente, antes de la carne, allí donde ésta se une a sí en el *pathos* de la vida, está la *Archi-carne*, la *Archi-pasibilidad* sin la cual no es concebible ningún ‘vivir’. De ahí que el ‘Antes-del-ego’ y el ‘Antes-de-la-carne’ sean sólo uno: es un mismo abrazo patético el que hace de la carne una carne y del ego un ego, la auto-impresividad de la primera y la ipseidad del segundo” (HENRY, Encarnación, Op. Cit. p. 223).

<sup>444</sup> HENRY, Encarnación, Op. Cit. p. 224.

Henry descubre que estos hallazgos de la fenomenología de la vida son coincidentes con lo expuesto por el cristianismo sobre Cristo y su relación con los hombres. Para ello, se atiende fundamentalmente a dos afirmaciones del prólogo de San Juan: “en el principio estaba el Verbo” (Jn 1:1) y “el verbo se hizo carne” (Jn 1:14). Con base en el primer enunciado se establece la eternidad de Cristo, quien coincide en sus determinaciones con la Archi-Ipseidad, razón por la cual Henry lo denomina también “Archi-Hijo”. Desde el segundo enunciado, se comprende la condición humana originaria no como cuerpo sino como carne, vida finita a la que puede unirse el Archi-Hijo sin romper la dinámica de su aparecer en la invisibilidad de la vida. Los hombres son hijos de Dios en y gracias al Archi-Hijo. El Archi-Hijo pudo asumir la carne del viviente porque sólo en su Archi-Carne el viviente fue engendrado como ipseidad carnal.

Ahora, si esta realidad de la vida, como hemos señalado, es anterior y más cierta que el viviente mismo, de modo que el viviente encuentra en ella su certeza primordial, ¿cómo es que el hombre vive sin mayor referencia a ella?, ¿cuáles son las consecuencias de esta situación y cómo puede superarse? Tales interrogantes conducen la reflexión desde el origen de la condición humana a su *telos* y, consecuentemente, puesto que estamos desentrañando la tematización henriana del cristianismo, entra en juego la consideración respecto de la salvación.

**2.2.4 La salvación y el aparecer de la vida.** En cuanto se trata de una religión y no de un sistema filosófico, el cristianismo propone a los hombres su verdad “no como una verdad teórica e indiferente, sino como esa verdad esencial que les conviene en virtud de alguna afinidad misteriosa, hasta el punto de ser la única capaz de asegurar la salvación”<sup>445</sup>. En consecuencia, una tematización filosófica del cristianismo implica hacerse cargo de su noción de salvación que Henry propone, una vez más, sea comprendida desde los supuestos de la duplicidad de la aparecer. De acuerdo con esto,

La venida de Cristo a este mundo —según la pretendida tesis del cristianismo— tiene por finalidad hacer patente para los hombres al Padre verdadero y así salvarlos —a todos los que han olvidado al Padre verdadero y la Vida verdadera, no viviendo más que con vistas al

---

<sup>445</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 9.

mundo y a las cosas de ese mundo, no interesándose más que en ellas y no esperando su salvación más que de ellas—. La significación religiosa del cristianismo, la de proponer a los hombres una salvación, está por tanto comprendida en una fenomenología, porque se trata de hacer manifiesto al Padre en el mundo y, por tanto, a los hombres—mundo que es a su vez, una forma de manifestación—.<sup>446</sup>

¿Qué asuntos resultan implicados en esta interpretación henriana? En primer lugar, la constatación de un olvido, el olvido por el hombre de su condición de hijo. En segundo lugar, la orientación que da a la existencia de los hombres ese olvido de lo fundamental. Por último, se establece una conexión entre la revelación de Dios y la salvación del hombre como superación del olvido de su condición y, consecuentemente, como retorno a ella. Ocupémonos, entonces, de cada uno de estos asuntos.

¿Por qué el hijo olvida que es hijo? De acuerdo con Henry, la ignorancia por parte del hombre de su verdadera condición no proviene de una causa exterior o pasajera, sino que se arraiga, más bien, en el proceso mismo en que la vida genera en sí el yo (*a-mí*) de todo viviente concebible<sup>447</sup>. Sigamos la argumentación henriana. La generación del viviente en la vida como auto-afección, es decir, como un experimentarse-a-sí-mismo sin distancia ni interrupción, descubre en él una pasividad radical respecto de aquello que lo constituye. Por eso se afirma que el hombre es engendrado en la vida, es hijo. No obstante esta pasividad, al hacer la prueba de sí mismo el viviente se descubre mucho más que pasivo, pues entra en posesión de sí mismo y de cada uno de los poderes que lo atraviesan, así como de poder de ejercerlos. En otras palabras, en el proceso de ser engendrado le es concedido al hombre ser un *a-mí* y, también, ser un *ego*. La ipseidad, entonces, es *páthica* e intencional en razón de su proceso de generación o nacimiento trascendental, aunque solamente sea lo segundo en virtud de lo primero<sup>448</sup>.

---

<sup>446</sup> Ibid., p. 95.

<sup>447</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 157.

<sup>448</sup> “Toda libertad reposa en un poder previo y no es más que su puesta en práctica. El *ego* es libre porque se halla en posesión de dicho poder. Pero estar en posesión de ese poder es su condición de *ego* dado a sí mismo en su yo (moi). Por ser un yo (moi) el *ego* es un *ego* y por ser un *ego* el *ego* es libre” (Ibid., 162).

Una vez en posesión de esos poderes y del poder de usarlos, el viviente actúa y se comprende como un “yo puedo”<sup>449</sup>. Al ejercitar cada uno de sus poderes, el yo los reconoce como suyos y no por capricho, sino porque efectivamente puede usar de ellos a su disposición. En efecto, escribe Henry, “el rasgo más destacable de nuestra vida práctica consiste en actuar en todas las circunstancias con esta facilidad, con una libertad tan grande que no presta ninguna atención a la condición trascendental de las múltiples acciones que no deja de cumplir espontáneamente”<sup>450</sup>. El *ego*, entonces, se experimenta como libre, experimenta su poder de ejercer cada uno de los poderes de que dispone y, consecuentemente, se toma por su fuente y origen. En esto consiste, justamente, la “*ilusión trascendental del ego, ilusión en virtud de la cual este ego se toma como fundamento de su ser*”<sup>451</sup>.

Sin embargo, dicho olvido, no es fruto de una opción del viviente que decide no pensar más en la vida. Se trata de algo más radical: el olvido está inserto en la vida, en su proceso de donación. Al estar en posesión de una potencialidad que depende sólo de nosotros para transformarse en acto, el yo pasivo (*a-mí*) se convierte en yo activo (*ego*) y esto de modo fundamental, al punto que de dicha actividad depende su vivir en el mundo. Es natural, entonces, que “cuando nos representemos una actividad, la más banal y la más cotidiana, refiriéndola al cuerpo objetivo de la que parece depender, es a éste a quien se atribuyan todos esos movimientos y desplazamientos diversos considerados en lo sucesivo como suyos”<sup>452</sup>. El olvido de la condición originaria de hijo, entonces, está inserto en la misma dinámica de generación del viviente como ipseidad en el seno de la vida, pues la innegable actividad del ‘yo puedo’, oculta el hecho de que el ‘yo puedo’ sólo es tal por la actividad incesante de la vida en él. En otras palabras “la positividad de una experiencia irrecusable enmascara constantemente aquello que la hace posible”<sup>453</sup>. En este sentido, el olvido resulta insuperable para el viviente que no puede ponerse a pensar en la vida sin ponerla allí donde no puede haber vida alguna, en al exterioridad fáctica del yo puedo. Sin embargo, afirma

---

<sup>449</sup> Ibid., 159.

<sup>450</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 241. Resaltado del autor.

<sup>451</sup> HENRY, Palabras de Cristo, Op. cit. p. 163.

<sup>452</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 241.

<sup>453</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 165.

Henry, “la inmanencia de la Vida absoluta en la vida propia y singular del *ego* hace teóricamente posible su salvación”<sup>454</sup>

¿Cuál es el alcance de este olvido?, ¿puede el hijo dejar de ser hijo? En sentido ontológico estricto, no es posible para el viviente romper con el lazo que lo une con la vida, porque es el único origen y soporte de su ser. “La relación de un vientre con la vida no puede romperse, no es susceptible de deshacerse”<sup>455</sup>. De acuerdo con esto, sin importar lo lejos que vaya, el viviente no puede deshacerse de sí mismo y, por eso, no puede deshacerse de la vida que es en él. La ruptura existencial, en cambio, sí es posible. El hombre puede cultivar el olvido de su condición de hijo y así lo hace. Esta distinción de esferas es propuesta por el mismo Henry cuando afirma que

Ningún viviente tiene la holgura de sustraerse a la Parusía de la Revelación que le ha dado la vida. Que lo recuerde o que lo olvide, no procede sino de su pensamiento, no afecta en nada su condición de viviente. Cada viviente, no estando dado a sí más que en esta auto-revelación de la Vida en su Verbo, permanece en ella como ella permanece en él<sup>456</sup>.

Desde el punto de vista existencial, la libertad en el uso de sus poderes crea en el viviente la ilusión de ser su propio fundamento y lo lleva a construir una vida según la exterioridad del mundo. Consecuentemente, al estar preocupado de las cosas del mundo, al vivir en la exterioridad, se olvida de sí mismo y no se ocupa más que de aquello que está delante de él. Incluso cuando se ocupa de sí mismo lo hace poniéndose delante de sí, en el ejercicio reflexivo de poner una vivencia como objeto de otra. De esta forma, es fácil que el viviente pierda de vista que él no se ha dado a sí mismo capacidad alguna y que se comprenda primariamente como un yo constituyente (*ego*) y no como un yo constituido (*a-mî*). El cultivo de esta ilusión es, de acuerdo con Henry, la semilla de la barbarie<sup>457</sup>.

¿Cómo superar el olvido de la condición originaria? Hemos dicho que para el viviente es imposible superar el olvido de la vida. Eso no significa, sin embargo, que tal cosa sea del

---

<sup>454</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 191.

<sup>455</sup> Ibid., 189.

<sup>456</sup> Ibid., p. 261.

<sup>457</sup> Para ahondar en las consecuencias sociales y culturales del olvido de la vida se puede leer: HENRY, Michel: La Barbarie. Traducido por Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Caparrós, 1996.

todo imposible. Si, como hemos afirmado, el olvido de la vida por parte del viviente toma asiento en el proceso de su generación en la vida, entonces es en ese proceso donde conviene caer en la cuenta de dicha condición y recobrarla. En otras palabras, al hombre la salvación no le viene del mundo sino de la vida. Dada la inadecuación del mundo y el olvido radical en que vive el hombre, ‘recordar’ la vida sólo es posible en la vida y por ella, en cuya donación encuentran apoyo los modos distintos de existencia, incluso su negación. Así las cosas, la salvación existencial tiene un soporte ontológico: la imposible ruptura ontológica del viviente con la vida y el carácter sostenido de su donación, hacen posible que el viviente pueda reconocerla en las modalidades de su vivir y logre “encontrar en su propia vida finita a la Vida absoluta que no cesa de engendrarle”<sup>458</sup>.

En atención a esto, superar el olvido de la vida no es fruto del esfuerzo del pensamiento, sino de la autodonación constante de la vida. En términos de Henry “en su praxis cotidiana, la vida no le pide al pensamiento que supere su olvido: de eso se encarga ella misma en su propio *pathos*”<sup>459</sup>. Olvidar la vida no fue fruto de una decisión, recordarla tampoco. Es en la vida, en el sufrimiento y el gozo del vivir, donde podemos caer en la cuenta de que somos vivientes y, en esa vivencia de pasividad radical, podemos reconocer la vida que es en nosotros. No obstante, una filosofía que plantee de forma radical la pregunta por el ser del *ego*, como pretende Henry<sup>460</sup>, puede contribuir a superar la fascinación del acontecer en el mundo como libertad, como ‘yo puedo’, para poner de manifiesto su imposibilidad de auto-fundamentación y, en esta medida, reenviar al no poder en que ese ‘yo puedo’ está en posesión de sí mismo. Tal cosa, argumenta Henry, le es claro a la filosofía cuando se abre a comprensiones de lo humano que ponen espontáneamente de manifiesto esa pasividad. Por eso, según afirma, “hoy en día, lo único que puede instruir al hombre sobre sí mismo son las viejas creencias religiosas”<sup>461</sup>.

---

<sup>458</sup> Ibid., p. 177.

<sup>459</sup> Ibid., p. 246.

<sup>460</sup> HENRY, L’essence de la manifestation, Op. cit. p. 1-58.

<sup>461</sup> HENRY, yo soy la verdad, Op. cit. p 156.

Desembocamos así nuevamente en el acercamiento fenomenológico de Miche Henry al cristianismo, pues aquel considera que estos hallazgos de su filosofía coinciden enteramente con lo expresado en el Nuevo Testamento. En efecto, escribe Henry,

El cristianismo afirma la posibilidad que tiene el hombre de superar el olvido radical, de unirse a la Vida absoluta de Dios, esa vida que ha precedido al mundo y su tiempo, la Vida eterna. Tal posibilidad no tiene otro significado para él que el de la salvación. Alcanzar esta Vida absoluta que no tiene ni comienzo ni fin, sería unirse a ella, identificarse con ella, vivir de nuevo de esta Vida que no nace ni muere; vivir como ella, de la manera que ella vive y no morir<sup>462</sup>.

Ya hemos mostrado cómo el cristianismo sienta las bases para que el hombre sea comprendido como un *a-mí*, como hijo. Diremos ahora que, desde el punto de vista cristiano, el pecado por parte del viviente no consiste en poner en ejercicio los poderes de que dispone, sino en perder de vista que todos y cada uno de esos poderes, así como el poder de usarlos, le han sido dados. Por este olvido el hombre se toma por su propio fundamento y tal cosa es, en términos de San Pablo, el “engaño de creerse algo cuando no se es nada” (Ga 6:3). De acuerdo con Henry, este engaño radical es denunciado con fuerza por Cristo cuando acusa a sus interlocutores de mentirosos y ladrones (Jn 8:44; 10:8). Comentando estos pasajes, escribe:

¿Quién es el que al levantar un peso no piensa que es él quien lo levanta; o, al apoderarse de un objeto, no piensa que lo hace por su propia fuerza? ¡Mentiroso! ¿Pues cómo podría ejercer ese poder si la vida no se lo hubiese dado, al mismo tiempo que todas sus capacidades? ¡Mentiroso y, por consiguiente, también ladrón! Pues atribuirse lo que no le pertenece es exactamente un robo. Y cuando el robo atañe no a un objeto particular, sino a la misma naturaleza de poder que actúa, el robo es permanente<sup>463</sup>

Esta mentira y robo permanentes, como dinámicas de existencia que se ha olvidado de la vida, son enfatizados en la crítica de Cristo a la preocupación por lo externo, sea en el cuidado de los rituales religiosos o en la procura de la propia subsistencia (Mt 6:25). Lo que se cuestiona en estos pasajes no es la búsqueda de los bienes necesarios para subsistir, sino la legitimación de una comprensión del ser humano a partir de su preocupación por lo externo. En expresiones como “nada de lo que entra en el hombre puede macharlo, lo que

---

<sup>462</sup> *Ibíd.*, 176.

<sup>463</sup> *Ibid.*, 164. En esta perspectiva podemos leer, por ejemplo, el tema del pecado original: tomarse como propio un poder que, en sentido estricto, le corresponde sólo a la vida es “querer ser como dioses” (Gen 3:5).

sale de dentro en lo que contamina” (MC 7:14), no están en juego solamente consideraciones de carácter moral, sino el desenmascaramiento de la tendencia al olvido de sí y de la propia inmanencia por atender a lo exterior. Se denuncia así el descuido de la condición humana originaria que toma asiento en la invisibilidad de la vida y en la relación inmanente con ella, y no en la visibilidad del mundo y en la relación trascendente con las cosas que en él aparecen.

Explicitada esta situación, es preciso anotar que el cristianismo también afirma la imposibilidad de romper la relación ontológica entre el viviente y la vida como condición de posibilidad para recuperar la relación existencial con ella. De acuerdo con la lectura henriana, esta convicción es expresada de forma elocuente en la llamada ‘parábola del hijo prodigo’ (Lc 15:11-32)<sup>464</sup>. En esta narración, se puede apreciar que sin importar lo que hagan los hijos, incluso si reniegan de su condición y se olvidan de ella en forma explícita o implícita, nunca pueden dejar de ser hijos y siempre van a ser tratados como tales por parte del padre. De otra parte, se puede apreciar que es la confrontación con el propio *pathos* — hambre de alimento o de reconocimiento— y no una simple adquisición cognoscitiva lo que hace que los hijos vuelvan al padre, quien les devuelve la dignidad de hijos que ellos se habían esforzado inútilmente en perder. Los hijos pueden volver a vivir como tales o empezar a hacerlo solo porque jamás pierden la condición de hijos.

Para seguir enfatizando esta coincidencia, en lo que respecta ahora a la imposibilidad para el hombre de superar por sí mismo el olvido de la vida, Henry acude a la sentencia de Cristo a Nicodemo: “en verdad te digo, es necesario nacer de nuevo para entrar en el Reino de Dios” (Jn 3:3). También tiene en cuenta, por supuesto, la desconcertada incompreensión de Nicodemo: “¿cómo puede el hombre nacer estando ya viejo?, ¿puede volver a entrar en el vientre de su madre?” (Jn 3:4). Con lo primero se indica la magnitud de la transformación requerida que sobrepasa los límites de asentimiento teórico o la disposición psicológica. Esta radicalidad hace que la salvación sea un “segundo nacimiento”<sup>465</sup>. Con lo

---

<sup>464</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 189-191.

<sup>465</sup> Ibid, p. 177.



segundo se evidencia en primera instancia, la dificultad del hombre para acceder a la inteligibilidad radical de este mensaje, ya que está demasiado acostumbrado a pensarse desde el mundo, a explicar por él su origen, enfocar en él sus intereses y apuntar hacia él su destino. En segunda instancia, y de forma más radical aún, la perplejidad de Nicodemo muestra la imposibilidad de base para retornar por su propia cuenta a la vida, para volver a nacer.

Esta impotencia de Nicodemo hace que de la salvación cristiana haya que hablar siempre en voz pasiva: el hombre es salvado por Dios que, habiéndolo engendrado, no cesa de donarse en él. Justamente por eso, porque la salvación no se alcanza por cuenta del esfuerzo del sujeto, el cristianismo considera necesaria la encarnación del Verbo como auto-revelación de Dios. En efecto, sólo el Verbo de Dios, haciéndose a una carne como la nuestra, puede conseguir que los hombres recuerden que son hijos y reconozcan, en la carne viviente que son, a la vida que es en todos. De acuerdo con el cristianismo, el hombre es creado y salvado sólo por gracia. Es en este sentido que la verdad del cristianismo es una verdad salvífica, pues sólo una verdad que coincida con la vida puede ser camino para alcanzar esa vida de la que depende la superación del olvido radical de la propia condición. Consecuentemente, de una verdad tal depende la posibilidad final de hacer frente a las consecuencias de dicho olvido.

Es de notar aquí que Henry pone el acento de su comprensión cristiana de la salvación en la encarnación y no en la cruz. En efecto, Henry sostiene que la encarnación es la clave de la salvación, porque “la pertenencia nativa de nuestra carne al Verbo de la Vida, sólo podrá restablecerla la venida del Verbo a una carne semejante a la nuestra, su Encarnación (...) que debe permitirnos recuperar nuestra relación inicial con Dios y, más aún, deificarnos”<sup>466</sup>. De acuerdo con esto, la condición de posibilidad de la salvación es la encarnación del Verbo y no necesariamente la crucifixión, aunque ésta haya ayudado a caer en la cuenta de aquella. Efectivamente, aunque los relatos evangélicos se construyeron

---

<sup>466</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 302.

desde la evidencia de la cruz hasta certeza de la encarnación, la fuerza salvífica de la cruz no deriva de su facticidad sino del hecho de que el crucificado fuera el Verbo encarnado.

De acuerdo con esto, la salvación operada en Cristo, que es palabra eterna de Dios pronunciada en la finitud de nuestra carne, consiste en poner de presente que nuestra carne es ella misma palabra de Dios. Insistir en esto significa, fenomenológicamente, superar la hegemonía del aparecer del mundo en el que el viviente se confunde con su exterioridad y resulta imposible asomo alguno de la vida, para recuperar el primado del aparecer de la vida en el que resulta posible una auténtica relación de la ipseidad consigo misma y, de esta forma, con la vida absoluta que no cesa de engendrarle. Sólo porque la vida no deja de donarse, el viviente tiene la posibilidad de asumir para sí la dinámica de dicha donación, esto es, puede reconocerse como don y existir como tal.

Finalmente, y como consecuencia de lo dicho, Henry sostiene que en el cristianismo este despertar a la vida no ocurre para el viviente en el plano cognoscitivo sino en el ético. Gracias a este acento, su lectura es más que un nuevo gnosticismo. Esta interpretación se apoya en las palabras de Cristo cuando dice “no todo el que dice ¡Señor, Señor! entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi padre que está en los cielos” (Mt 7:21). En ellas se afirma, según Henry, que “la ética religa las dos vidas, las del *ego* y la de Dios, de modo que se asegura prácticamente la salvación del primero”<sup>467</sup>. ¿No sería entonces la salvación fruto del obrar humano? No, sostiene Henry, porque la expresión “la voluntad de mi padre”, leída en su sentido ontológico, enfatiza que en el actuar del viviente según la condición de hijo ya no prima el poder el *ego* sino el poder de la vida que lo ha engendrado como tal.

La ética que hace efectivo el renacer en la vida, entonces, consiste en asumir para el actuar propio el modo del acontecer de la vida: hacer continuamente la experiencia inmanente de sí —autoafección— para reconocerse como don y, consecuentemente, reproducir esa dinámica de donación en la experiencia de lo otro —hetero-afección—. Se trata, en

---

<sup>467</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 193.

definitiva, de perder la vida como *ego* para recuperarla como *a-mí* y, así, recuperar la relación con la vida absoluta en que el yo es constituido como *a-mí* y como *ego*. Hay, pues, una vinculación definitiva entre la salvación y la ética, porque el cristianismo sabe que hay un modo de obrar conduce a la barbarie, a la muerte: el primado del *ego*, y otro modo de obrar que conduce a la vida: la emergencia del *a-mí*<sup>468</sup>.

### 2.3 BALANCE

Hemos presentado los elementos que, a nuestro juicio, constituyen el foco del acercamiento fenomenológico de Michel Henry al cristianismo. Nuestra hipótesis de lectura nos decía que era posible establecer una continuidad entre los supuestos de la fenomenología de la vida, establecidos en la etapa inicial de la filosofía henriana, y la tematización filosófica del el cristianismo, llevada a cabo en la etapa final de la misma. En atención a esto, hemos mostrado que dicha continuidad se puede evidenciar gracias a la presencia activa de la duplicidad del aparecer en la comprensión de los distintos temas que conforman lo que hemos denominado ‘filosofía del cristianismo de Michel Henry’. La preocupación por determinar cada vez mejor este principio fenomenológico y por hacerlo operativo en los análisis filosóficos nos permite trazar una trayectoria de continuidad en el pensamiento henriano.

Teniendo en cuenta esta continuidad, creemos acertado valorar esta etapa final de la trayectoria filosófica de Henry no como un giro en su pensamiento, sino como una concentración temática específica. Al igual que había hecho con otros temas como la obra de Marx —tarea a la que también dedicó una década de trabajo (1965-1975)— Henry pone en operación el principio clave de su pensamiento a favor de la inelegibilidad del cristianismo, al tiempo que enriquece con dicho asunto la determinación de sus postulados fenomenológicos centrales. Por demás, el cristianismo ya estaba presente en las obras primeras de Michel Henry, sea mediante el recurso al pensamiento de místicos como el

---

<sup>468</sup> Ibid., 193-197.

Maestro Eckhart en *La esencia de la manifestación*<sup>469</sup>, o como la tematización inicial del fenómeno de la encarnación en la *Filosofía y fenomenología del cuerpo*<sup>470</sup>. No se trata, sin embargo, de una continuidad lineal, puesto que el papel del cristianismo cambia. Al comienzo de la obra, era citado como ejemplo para esclarecer la teoría filosófica. Al final, además de ser objeto directo de estudio, parece convertirse en clave hermenéutica para el desarrollo de algunos tópicos importantes de la fenomenología de la vida<sup>471</sup>.

En lo que sigue, destacaremos algunos puntos relevantes de esta etapa final del pensamiento de Michel Henry que, de acuerdo con su pretensión, contribuyen a la inteligibilidad del cristianismo al poner al descubierto su significatividad filosófica, y al tiempo, ayudan a profundizar la explicitación de la fenomenología de la vida. Haciendo esto, trazaremos también la ruta para la parte final de nuestra investigación.

**2.3.1 La filosofía del cristianismo de Michel Henry: ideas fundamentales.** Es preciso recordar que Henry mantiene una perspectiva explícitamente filosófica en sus análisis<sup>472</sup>. En este sentido, Henry no pretende legitimar racionalmente las creencias cristianas, en algún tipo de servicio apologético a dicha religión, sino desentrañar la inteligibilidad final que las soporta. Por eso, procura explicitar el sentido ontológico de las afirmaciones de la Escritura que, en cuanto formuladas en un escenario originariamente religioso, tienen un carácter marcadamente existencial y ético. De esta forma, aunque no se busca hacer pasar al cristianismo por una filosofía, sí se asume que sus postulados básicos tienen una

---

<sup>469</sup> HENRY, L'essence de la manifestation, Op. cit. p. 385-418, 532-549.

<sup>470</sup> HENRY, Filosofía y fenomenología del cuerpo, Op. cit. p. 251-302.

<sup>471</sup> HENRY, Entretiens, Op. cit. p. 18.

<sup>472</sup> En este sentido creemos que, en lo referente a Henry, no es ajustada la acusación de Janicaud en su llamado giro teológico de la fenomenología (JANICAUD, Dominique. Le tournant théologique de la phénoménologie française. Paris: Éditions de L'Éclat, 1991. p. 7-24, 57-73). Evidentemente, hay en Henry una tematización explícita del cristianismo. Pero esta tematización no asume como punto de partida la aceptación de postulados de la fe cristiana, sino que opera, como hemos mostrado, en concordancia con los hallazgos y los propósitos de su filosofía. En esta investigación no desarrollaremos aquí este asunto porque nos separaría demasiado de nuestros inmediatos intereses investigativos; aunque, por supuesto, habremos de ocuparnos específicamente de él en otro momento. Para un panorama general del problema, remitimos a los trabajos del profesor RESTREPO, Carlos Enrique. La remoción del ser. La superación teológica de la metafísica. Bogotá: San Pablo, 2012; y El "giro teológico" de la fenomenología: Introducción al debate. En: Revista pensamiento y cultura. Diciembre, 2010, Vol. 13-2, p. 115 -126.

significatividad filosófica innegable. Significatividad que emerge cuando se plantean interrogantes que apunten a cuestiones de principio como son: ¿Cuál es el tipo de verdad que le es propio al cristianismo?, ¿desde qué perspectiva resulta inteligible la venida de Dios a una carne como la nuestra? Y ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de que el hombre escuche una palabra que no es la suya sino la de Dios?

La inteligibilidad de tales cuestiones resulta esclarecida, según propone Henry, cuando se abordan desde el postulado de la duplicidad del aparecer. Con base en este postulado, podemos establecer la duplicidad de la verdad que o bien coincide con la mostración en la visibilidad el mundo que se asienta en la evidencia de la percepción, en la trascendencia de la hetero-afección, o con la mostración en la invisibilidad de la vida como auto-apropiación proto-reflexiva en la inmanencia de la auto-afección. En este sentido, si la verdad del cristianismo tiene un carácter salvífico para el viviente, es justamente porque coincide con la verdad de la vida, cuyo aparecer permite a cada ipseidad reconocer su condición originaria de hijo de la vida y, en esa medida, superar la ilusión trascendental del *ego* y restaurar la relación existencial con la vida que la ha dado a sí misma y que permanece en ella indefectiblemente.

Frente a la cuestión de la encarnación sucede algo similar. La inteligibilidad de este postulado cristiano permanece incomprendido mientras el hombre sea comprendido desde la exterioridad de un cuerpo que, desde el punto de vista fenomenológico, en nada sustancial difiere de lo demás cuerpos que aparecen en el mundo. Que Dios devenga humano querría decir, en este marco, que la vida abandona la invisibilidad de su fenomenicidad para mostrarse en la visibilidad del mundo, con todas las aporías ontológicas que esto supone. Sin embargo, la inteligibilidad de la encarnación surge cuando, desde la duplicidad del aparecer, se comprende al hombre en su condición originaria como una carne viviente que hace la prueba de sí en la inmanencia de cada autoafección en que se descubre dado a sí mismo sin ser la causa de dicha donación. Ahora bien, por cuanto esta carne que es el hombre en su esencia no aparece en la exterioridad del mundo, que el Verbo se haga carne, como afirma San Juan (Jn 1:14), no significa que

renuncie a su fenomenicidad. Esto porque la carne del viviente participa substancialmente de la vida que la ha engendrado y, por tanto, de su fenomenicidad. Aún en la encarnación, Dios permanece invisible. De otra parte, como hemos mostrado, la encarnación del Verbo, al poner de manifiesto la condición originaria del ser humano como carne, posibilita que esta condición emerja del olvido a que la ha sometido el imperio del *ego*. En esa medida, la encarnación posibilita la salvación como superación del engaño radical de la ilusión trascendental del *ego* y, consecuentemente, de la barbarie a que este engaño conduce.

En la tercera cuestión, como se advertirá, está en juego la posibilidad humana de una revelación divina. Una vez más, la duplicidad el aparecer resulta determinante. Acogido este principio es posible reconocer en el hombre dos palabras diferentes: la del mudo y la de la vida. La primera se soporta en la fenomenicidad *ek-stática* y, por tanto, siempre refiere lo otro de sí, puede mentar en el vacío y puede dar lugar a la mentira. La segunda se funda en la fenomenicidad inmanente y, en esa medida, no mienta nada distinto de sí misma y, por supuesto, no puede ya mentar en el vacío ni mentir. En la primera hablamos sobre la vida; en la segunda es la vida misma la que habla. En la primera, por ejemplo, hablamos de un dolor; en la segunda, es ese dolor el que se dice en su padecerse. En este contexto, resulta posible una revelación de Dios: si comprendemos su ‘palabra’ no como palabra del mundo sino como palabra de la vida que ha sido pronunciada en la ipseidad carnal que es cada viviente. En este sentido, el hombre puede escuchar la palabra de Dios porque esta ha sido ‘dicha’ en su carne viviente antes que en cualquier exterioridad mundana. En esta posibilidad ontológica de escuchar la palabra de la vida radica, por demás, la posibilidad de superar la obnubilación con la exterioridad del mundo y su logos. En otras palabras, la revelación ontológica de la vida en el viviente posibilita su salvación.

El tratamiento hecho de estas cuestiones, como sostuvimos, descansa sobre un postulado básico, a saber, la coincidencia entre la noción cristiana de Dios y la determinación fenomenológica de la vida como auto-revelación. Para Henry, entonces, resulta lícito comprender la auto-revelación de Dios como vida y, consecuentemente, la vida como vida de Dios quien es el único capaz de auto-engendrarse y de generar en sí la multiplicidad de

vivientes. En este sentido, el cristianismo sería una fenomenología de la vida, en cuanto comprende a Dios como auto-revelación mediante la encarnación de Verbo en la carne viviente que es el hombre, como vida que engendra al viviente en calidad de donado a sí mismo y, consecuentemente, llamado a reproducir en su interacción la gratuidad en que ha sido engendrado.

### **2.3.2 Cierre y apertura: de la filosofía del cristianismo a una filosofía de la religión.**

De acuerdo con lo dicho, en su filosofía del cristianismo Henry devela la significatividad filosófica de esta religión. Esta significatividad consiste fundamentalmente en que pone al descubierto un tipo de verdad que ya no depende de la fenomenicidad del mundo, sino de una manifestación más originaria a la que Henry ha llamado ‘el aparecer de la vida’. Puesto que en esta verdad originaria ya no hay diferencia entre lo verdadero y la verdad en la que algo deviene verdadero, es en ella que conviene entender la desbordante pretensión de Cristo de ser él mismo la revelación de Dios y no sólo transmitirla. Puesto que esta verdad de la vida no aparece en la exterioridad del mundo sino en la inmanencia del viviente que participa de su esencia, es en ella que conviene entender al viviente no desde la exterioridad de su cuerpo que lo abre al mundo, sino desde la inmanencia de su carne en que lo religa a la vida. Puesto que a esta verdad no se accede por el ejercicio reflexivo en que el hombre constituye su acontecer en el mundo, sino allí donde ella se dona y, sin embargo, de acceder a ella depende la salvación del hombre como superación del olvido de su condición originaria, es en ella que conviene entender la necesidad de la encarnación del Verbo como autorevelación de la vida que recuerda al hombre su condición de carne viviente y, al tiempo, restaura su posibilidad de superar la ilusión del *ego* y de re-encontrarse como un *a-mí*, como un hijo. Por eso, afirma Henry, “esta forma de verdad circunscribe el dominio del cristianismo, el medio en el que se mueve (...) el aire que respira”<sup>473</sup>.

El cristianismo, entonces, permite a Henry radicalizar la pregunta por el fundamento y afianzar su comprensión de éste como la vida que es verdad originaria. En esta dinámica de determinación del fundamento, es posible establecer una vinculación importante entre el

---

<sup>473</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 9.

acercamiento fenomenológico tardío de Michel Henry al cristianismo y su incursión temprana en el pensamiento de Spinoza<sup>474</sup>. Dicha vinculación se concreta, sobre todo, en la cercanía de la idea spinozista de la inmanencia de la substancia a cada modo finito y la afirmación henriana de la inmanencia radical de la vida a cada viviente, así como en el postulado de la existencia de una sola “vida que es la esencia de Dios como es la de Cristo y es la del hombre mismo”<sup>475</sup>. Sin embargo, aclara Henry, la reflexión sobre el cristianismo le permitió insertar una diferencia fundamental entre su fenomenología de la vida y el monismo spinozista, a saber, la “intuición de la generación de una ipseidad fundamental en la inmanencia recíproca de la vida al viviente”<sup>476</sup>. Esta incursión del viviente como ipseidad constitutiva del proceso de la auto-generación de la vida en sí misma resulta determinante porque permite, según la pretensión henriana, hacer frente a Spinoza y su comprensión de la substancia como objeto, como universal que resta realidad a lo individual y, al tiempo, ayuda a superar el anonimato propio de los vitalismos modernos. De acuerdo con Henry, entonces, ni la vida es anónima, al modo de una substancia indeterminada, ni el viviente pierde su individualidad en su relación con ella: no hay vida sin viviente ni viviente sin vida<sup>477</sup>.

---

<sup>474</sup> Recordemos que el primer texto escrito por Henry estuvo dedicado a la filosofía de Spinoza, específicamente al problema de la felicidad (HENRY, Michel. *La felicidad de Spinoza*. Traducido por Axel Cherniavsky. Buenos Aires: La cebra, 2008). Para la comprender la influencia de Spinoza en Henry se puede leer el prólogo de esta obra, a cargo de Mario Lipzits (Ibid., p.7-20).

<sup>475</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. 38. Sobre la teoría de la sustancia y el monismo de Spinoza, se puede ver: LAUX, Henri. *Philosophie et théologie selon Spinoza*. En: CAPELLE, Philippe. *Philosophie et théologie à l'époque moderne*. Paris: Du cerf, 2010. p. 245-256; SUSKOVICH, Salomón. *Spinoza. Luces y sombras*. Buenos Aires: Congreso judío latinoamericano, 1983. p. 25-47, 97-120.

<sup>476</sup> HENRY, *Entretiens*, Op.cit. p. 19.

<sup>477</sup> No obstante, el recurso a una Archi-ipseidad ha sido objeto de algunos cuestionamientos de cara la continuidad de los fundamentos de la fenomenología de la vida. El primero se refiere a la posible inserción de una distántica en el seno mismo de la vida que, al haber sido determinada como inmanencia radical, no admite distancia alguna en ella. En efecto, parece haber una distancia, tan mínima como eterna, entre la vida y su ipseidad originaria porque el contenido dogmático del cristianismo establece no que el Hijo eterno sea la ipseidad del Padre eterno, sino que en el seno de Dios hay tres ipseidades que comparten una misma naturaleza (GARCÍA-BARÓ, *Las palabras de Cristo que nos dijo Michel Henry*, Op. cit. p. 190). La segunda dificultad denuncia una especie de sobredeterminación del fundamento que exige ahora reconocer una duplicidad en el seno de la duplicidad, específicamente, en el interior del aparecer de la vida. De hecho, por cuenta de la centralidad concedida a Cristo, habría que hablar de una duplicidad en los vivientes (hijos y Archi-Hijo), una duplicidad en la autoafección (en sentido fuerte y en sentido débil), y una duplicidad en la pasibilidad de la vida (carne y Archi-carne). Esta nueva duplicidad hace problema porque pareciera sugerir cierta distancia entre la vida absoluta y el viviente finito. (LIPSITZ, Mario. *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega*. Emmanuel Levinas y Michel Henry. Buenos Aires: Prometeo libros, 2004. p. 66-67).



En este marco, podemos afirmar que el acercamiento fenomenológico de Michel Henry al cristianismo se elabora como una meditación sobre la forma en que éste comprende la relación de la vida con el viviente, de lo fundado con su fundamento, de los hijos con el Padre. Ahora bien, dada la significatividad filosófica puesta al descubierto por Henry en esta comprensión cristiana, nos preguntamos si podemos apoyarnos en ella para trazar los lineamientos de una filosofía de la religión, teniendo en cuenta que, para Henry, el tema de la religión es, justamente “comprender el vínculo interior que religa a cada viviente a la vida”<sup>478</sup>. Creemos que sí y, en consecuencia, explicitar esa posibilidad y sus implicaciones será el cometido del siguiente momento de nuestra investigación.

Para ello, resulta imprescindible atender a la duplicidad del aparecer y conceder la centralidad en el análisis al viviente finito quien, en las determinaciones de su inmanencia, se experimenta indefectiblemente unido a la vida. No quiere esto decir que se reste importancia a la consideración fenomenológica del cristianismo que permitió ahondar en la comprensión de la verdad como auto-manifestación y del viviente como ‘lugar’ de esta manifestación originaria. Significa, eso sí, que la significatividad filosófica del cristianismo puede superar la esfera de lo puramente confesional y aportar a la inteligibilidad de la vivencia religiosa como vivencia de la relación del hombre con lo absoluto.

Este será, justamente, el sendero que daremos a nuestra investigación: haciendo acopio de los hallazgos alcanzados en los dos momentos precedentes, nos ocuparemos de hacer una determinación de la relación entre la vida y el viviente tal como ésta se muestra en las vivencias del hombre como *a-mí* ligado a la vida y como *ego* abierto al mundo. En este propósito, será necesario hacer frente a las posturas que eliminan la relación entre la vida y el viviente por cuenta de la confusión de éste en aquella, o por cuenta de la separación a ultranza de los términos de la relación. Para ello, tendremos que insertar ciertos matices a la teoría de la duplicidad del aparecer como epicentro de la fenomenología material, y ahondar en la idea de la auto-revelación de Dios como vida, foco de la tematización henriana cristianismo. De esta forma, habiendo explicitado las bases de la propuesta

---

<sup>478</sup> HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. T. IV, Op. cit. p. 54.

fenomenológica de Michel Henry y las ideas fundantes de su acercamiento fenomenológico al cristianismo, procuraremos establecer los lineamientos para una filosofía de la religión desde fenomenología de la vida.

### 3. HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA

Nos proponemos ahora explorar la fecundidad del pensamiento henriano en la comprensión de un campo no tratado explícitamente por él y que resulta de especial importancia para nosotros: la religión. En este sentido, conviene comenzar con una recapitulación de los resultados obtenidos al término del análisis de los supuestos básicos de la fenomenología de la vida, y del estudio del acercamiento fenomenológico de Michel Henry al cristianismo. De esta forma, podremos caracterizar mejor aquello que esperamos desarrollar en el este momento de nuestra investigación.

El monismo fenomenológico es, según Henry, un común denominador en la historia de la filosofía occidental, incluida la fenomenología husserliana, que acontece como análisis reflexivo de lo que se manifiesta y que comprende la manifestación como una mostración en el horizonte de visibilidad del mundo. Fenómeno es, según esta tradición, “aquello que se dona a la sensibilidad y es pensado por el entendimiento”<sup>479</sup>. A partir de este supuesto, se universalizó la exigencia de hacer-ver aquello de lo que se habla, de exhibirlo, si se pretende para ello consistencia ontológica y validez epistemológica. Ahora bien, este ver supone siempre una exterioridad en la que es posible distinguir, al tiempo que correlacionar, lo visto y el que ve. En palabras de Henry, “hay una suerte de exterioridad radical que está presente en toda cosa —incluido yo mismo— y que, poniéndola propiamente hablando al exterior de sí misma, le da, en esa exterioridad respecto de sí, la posibilidad de ser al manifestarse”<sup>480</sup>. La trascendencia, entonces, define el pensamiento edificado sobre el aparecer del mundo como correlación, como intencionalidad.

Es cierto, piensa Henry, que el mundo se manifiesta al sujeto en las vivencias intencionales. Sin embargo, no es sostenible que todo aparezca bajo este mismo esquema. En efecto, es preciso responder ¿cómo el sujeto, en constante correlación con el mundo que le aparece, se

---

<sup>479</sup> HENRY, *Phénoménologie de la vie*. T. I, Op. cit. p. 11.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 24.

manifiesta a sí mismo? No basta, en esta cuestión, el recurso a la vía reflexiva, porque para poder “pensar en mí mismo —verme en el aparecer del mundo—” tengo que estar efectivamente dado a mí mismo de forma inmediata, ininterrumpida e indubitable. El sujeto, entonces, aparece originariamente de un modo distinto del aparecer del mundo, está presente a sí mismo en el aparecer de la vida. Un aparecer que ya no responde al esquema de la exterioridad de una visión, sino a la inmanencia radical de una pasión que, dada a sí misma en el viviente, suprime la distinción entre el aparecer y lo que aparece. Ya no hablamos, entonces, del acto de ver que permite el aparecer de las cosas en el mundo e incluso puede ser visto por otro acto de ver, sino de ‘padecer el ver’ en el *pathos* de su efectuación. Un *pathos* que, si bien parece actualizarse en la evidente correlación del sujeto con el mundo, no debe en nada su existencia a dicha correlación. Se nos descubre así la afectividad originaria en que aparece el ver y todas las facultades intencionales que nos abren al mundo.

Todo aparecer acontece, entonces, como una afección. El aparecer del mundo acontece como una hetero-afección en que algo se muestra a alguien en la irrupción incesante de sentidos de presencia que, inevitablemente, fluyen hacia el pasado. El aparecer de la vida, por su parte, acontece como una auto-afección en que el sujeto es dado a sí mismo como ipseidad *páthica*, como un *a-mí* siempre presente, sin distancia ni interrupciones. Tal es, pues, la duplicidad del aparecer, principio que nos descubre el ‘corazón’ de la fenomenología henriana.

En la etapa final de su trayectoria filosófica, Henry cree descubrir esta duplicidad también en el cristianismo, gracias a una lectura fenomenológica y ontológica de su contenido dogmático y de las Escrituras que lo soportan. En el cristianismo, en efecto, se distingue recurrentemente entre mundo y Dios, y se comprende el segundo como auto-revelación<sup>481</sup>. Por esto, parece acertado afirmar, como hace Henry, que el cristianismo llama a la vida Dios y que éste se manifiesta no en las coordenadas del aparecer del mundo sino en la

---

<sup>481</sup> Concilio Vaticano II. Constitución *Dei Verbum*, Numeral 2.

dinámica del aparecer de la vida<sup>482</sup>. En esta auto-revelación de Dios, se descubre que el género de verdad que el cristianismo porta y anuncia como salvífica coincide con la verdad originaria de la vida en tanto auto-apropiación proto-reflexiva. Por esta razón, una lectura ontológica de la afirmación de Cristo sobre sí mismo como “Camino, Verdad y Vida” (Jn 14:6) implica que ésta ha de ser necesariamente verdadera, en cuanto sólo la condición divina de Cristo lo convertiría en el camino que conduce a la verdad que coincide con la vida. En otros términos, Cristo ha de ser necesariamente Dios porque, si Dios es auto-revelación, sólo Dios puede llevar a cabo la revelación de Dios.

Siguiendo este postulado, Henry identifica a Cristo con la ipseidad originaria de la vida o primer viviente, que funge como arquetipo y mediador tanto en la generación de la multiplicidad de los vivientes en calidad de ipseidades carnales, como en la re-generación de éstos en su relación con la vida. Consecuentemente, Henry propone comprender la creación del hombre como generación del viviente en la vida; la encarnación del Verbo de Dios como la venida de la vida a la inmanencia de una carne viviente y no a la trascendencia de un cuerpo objetivo; y la salvación cristiana como un caer en la cuenta del aparecer de la vida que permite a los hijos recordar que son hijos y reorientar su existencia de acuerdo con su condición originaria.

En este acercamiento fenomenológico de Michel Henry al cristianismo, según hemos mostrado, se explicita la significatividad filosófica del cristianismo y, al tiempo, se profundiza en la comprensión del aparecer de la vida como fundamento. En consecuencia, no se trata propiamente un giro en pensamiento henriano, sino una concentración temática específica que pone en ejercicio los postulados básicos, al tiempo que los profundiza.

A partir de estos hallazgos, nos proponemos ahora intentar una lectura de religión como vivencia humana fundamental que, como ya indicamos con Henry, se ocupa del vínculo que une al hombre con lo absoluto. Dicha empresa nos permitirá mantener continuidad con

---

<sup>482</sup> HENRY, Michel. Le christianisme: une approche phénoménologique. En: CAPELLE, (ed). Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Op. cit. p. 26.

Henry en cuanto a la legitimidad de la reflexión filosófica sobre “temas religiosos fundamentales”<sup>483</sup> y, a la vez, nos exigirá explicitar mejor los matices que creemos oportuno introducir en su filosofía.

Dada la polisemia de la categoría religión, es necesario preguntar por la forma en que Henry la comprende, de modo que podamos luego intentar una adecuada determinación en la perspectiva de la duplicidad del aparecer<sup>484</sup>. Podemos empezar diciendo que Henry establece una distinción entre las religiones como realidades históricamente configuradas y la religión como aquello que soporta las diferentes configuraciones. En efecto, escribe Henry, “las religiones son diferentes caminos para expresar el no-poder que está inscrito en la pasividad de mi vida (...). Vivir la vida como algo que uno ha recibido es necesariamente experimentar un aspecto infinito en la mirada hacia uno mismo y hacia algo que es más que uno mismo. En esto consiste la religión”<sup>485</sup>.

De acuerdo con esto, aquello que define la esencia de la religión, según Henry, es un modo de vivir. Se trata de vivir la vida en coherencia con la condición de don, de ipseidad carnal que ha sido dada a sí misma en total pasividad. En términos cristianos, la religión consiste en vivir como hijos de cara al padre y, consecuentemente, de cara a los hermanos. En esta perspectiva, como sostuvimos, Henry comprende al cristianismo como una auténtica religión, pues su contenido no es otro que la explicitación de esta condición originaria del ser humano, de su olvido y de la posibilidad de recordarla. Como tendremos ocasión de mostrar, este modo de vivir supone hacer la experiencia proto-intencional de la propia pasividad o, lo que es igual, de la finitud radical que define la condición humana que, en elocuente paradoja, justamente por ser finita, no puede cerrarse sobre sí misma y tomarse como *causa sui*.

---

<sup>483</sup> HENRY, Palabras de Cristo, Op. cit. p. 101.

<sup>484</sup> Para un acercamiento etimológico e histórico a la categoría religión se puede leer: SYLVAIN, A. Encyclopedie philosophique universelle. Paris: PUF, 1990. p. 2226-2229; VELASCO, Introducción a la fenomenología de la religión, Op. cit. p. 403-421; FERRATER MORA, J. Diccionario de filosofía. Barcelona: Ariel, 2009. p. 3062-3065.

<sup>485</sup> HENRY, L'invisible et la révélation: entretien avec Michel Henry. En: La curiosité. Les vertiges du savoir. Paris: Édition Autrement, 1995. p. 92.

Si esta es la esencia de la religión, ¿cómo comprende Henry las religiones en su configuración histórica, incluidas las distintas denominaciones cristianas? Han de ser leídas en relación directa con la vivencia originaria de pasividad y con el modo de vivir que les es propio. En este sentido, se trata de realidades importantes aunque siempre derivadas. Por eso son llamados ‘camino de expresión’, porque corresponden a formas históricas e inevitablemente plurales en que los grupos humanos procuran representar la relación con lo absoluto y buscan reconducir a los hombres a esa relación que los define en su condición más propia. En su momento, mostraremos cómo es preciso no perder de vista el carácter inadecuado y, por tanto, relativo de las estructuras históricas que ordinariamente identificamos con la religión, so pena de que las religiones no contribuyan a la cultura sino a la barbarie<sup>486</sup>.

Esta distinción henriana nos ayuda a marcar, desde ahora, la duplicidad que nos interesa: desde el aparecer de la vida, la religión se manifiesta como vivencia inmanente de un vínculo con lo absoluto; desde el aparecer del mundo, como sistemas de representación que expresan y actualizan dicho vínculo<sup>487</sup>. Ahora bien, puesto que el asunto determina la empresa, del mismo modo que el objeto determina el método, el modo como se comprenda este vínculo entre el viviente y la vida resulta determinante respecto de la forma como se estructure el sistema de elementos que buscan expresarlo en las diferentes religiones y en su configuración histórica. El análisis de la religión desde la duplicidad del aparecer no busca

---

<sup>486</sup> Si en la comprensión henriana de la religión está implicado un modo de vivir y sus variadas formas de representación, resulta comprensible que la considere una de las “formas superiores de la cultura” (HENRY, *Phénoménologie de la vie*, T. IV, Op, cit. p. 22.). En efecto, si la cultura es el “auto-acrecentamiento de la vida” (Ibid., p. 19), es claro que la religión, como modo de vivir en coherencia con la dependencia radical respecto de la vida, así como las representaciones que soporta, no pueden más que favorecer ese acrecentamiento, no pueden más que favorecer la vida. No obstante, es claro también que si las religiones históricas se configuran al margen de la autodonación de la vida y, en lugar de expresar el no-poder del viviente, son ocasión de enarbolar el poder constituyente del ego, no son entonces camino de acrecentamiento de la vida sino que van en contravía de la cultura y contribuyen con la barbarie.

<sup>487</sup> Utilizamos aquí la categoría ‘representación’ en el sentido de expresión en el *logos ek-stático* o palabra del mundo, a través de símbolos interrelacionados, de aquello que acontece originariamente en el *logos* inmanente o palabra de la vida en que ésta se dice a sí misma en cada auto-afección, en cada tonalidad afectiva en que el sujeto se descubre indefectiblemente dado a sí mismo (HENRY, *L’essence de la manifestation*, Op. cit. p. 829). De esta forma, reconocemos con Henry una prelación de la vida sobre el pensamiento, lo cual significa que es en la vida, en su cumplimiento fenomenológico efectivo, que el pensamiento se encuentra dado así mismo y puede, en consecuencia, ocuparse de los objetos, incluso de la vida, representarla, producir su imagen o su esencia (HENRY, *Encarnación*, Op. cit. p. 126).

ya una estructura universalizable de la religión en la multiplicidad de religiones, sino que atiende a la vivencia originaria del vínculo en la vida y, de forma derivada, a las formas como se expresa este vínculo en el mundo.

De acuerdo con esto, nuestra hipótesis de trabajo será que resulta posible una comprensión de la religión a partir de la distinción entre las dimensiones de trascendencia y de inmanencia descubiertas por el aparecer del mundo y por el aparecer de la vida. En este sentido, a diferencia de Henry, consideramos que la relación del viviente con la vida, que resulta posible solo por la donación de la vida, puede ser enunciada o favorecida, y no sólo desrealizada, en el mundo<sup>488</sup>. El viviente, que vive en y por la vida pero acontece en el mundo, escucha en la inmanencia de su carne el *pathos* de la vida que está en él, e intenta manifestar, con aciertos y desaciertos, esa experiencia en la palabra del mundo que estructura su relación con los otros vivientes. Tal es, a nuestro juicio, la forma de pensar la relación de irreductibilidad, inseparabilidad y comunicabilidad entre la vivencia originaria de lo absoluto y el conjunto de elementos que definen una religión en su configuración histórica.

Para llevar a cabo nuestro cometido, estructuramos el presente capítulo en cuatro momentos. En primer lugar, es preciso reflexionar sobre las posibilidades de una filosofía de la religión en el interior mismo del pensamiento henriano. Seguidamente, explicitaremos los presupuestos del análisis que, en continuidad y discontinuidad con los hallazgos de Michel Henry, hacen referencia a las relaciones entre el aparecer del mundo y el aparecer de la vida y al punto de partida que corresponde asumir en el empeño de comprender filosóficamente el vínculo del viviente con la vida. En tercer lugar, procuraremos acercarnos a la religión desde la duplicidad del aparecer, tarea que nos parece clave en la formulación de los lineamientos para una filosofía de la religión desde la fenomenología de

---

<sup>488</sup> Hemos mostrado ya que Henry opone de tal manera el mundo y la vida que considera toda aparición en el mundo como una desrealización, por cuanto en el esquema de la temporalidad no puede haber presencia real sino sentidos de presencia y, además, porque dichos sentidos de presencia están irremediabilmente condenados a deslizarse hacia el no ser del pasado. De este modo, para Henry, la fenomenicidad del mundo sería no solo inadecuado sino también inapropiado para pensar la vida, pues no haría más que desrealizarla. (HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 62-66).



la vida. Finalmente, haciendo acopio del camino recorrido, propondremos unas notas sobre la importancia de distinguir, la experiencia inmediata de lo absoluto en la vida que somos y sus representaciones en el mundo en que acontecemos

### **3.1 SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN MICHEL HENRY**

En el presente apartado, nos preguntamos si resulta posible encontrar una vía de renovación para la filosofía de la religión desde la fenomenología de la vida propuesta por Michel Henry<sup>489</sup>. Ante esta cuestión, es preciso afirmar que no hay en Henry un tratamiento sistemático y específico de la religión; incluso, que el uso de esta categoría es realmente mínimo a lo largo de su obra. Como hemos mostrado, su interés, en el ámbito de las cuestiones religiosas, estuvo centrado en la comprensión fenomenológica del contenido dogmático del cristianismo. No obstante, nada impide que podamos acudir a su pensamiento para intentar ya no una crítica de su interpretación del cristianismo o una réplica de esta lectura en otras religiones, sino un acercamiento a la vivencia religiosa que parece fecundarlas y soportarlas en su diversidad.

Esta empresa parece ganar legitimidad si tenemos en cuenta, en primer lugar, que Henry no pretende sentar las bases de una “fenomenología que se encargue de un objeto entre los

---

<sup>489</sup> En la formulación de este interrogante seguimos a Jean Greisch. Acogemos, sin embargo, sólo el interrogante porque Greisch no arriesga una respuesta sino que se limita a exponer las obras de Henry y a plantar algunos cuestionamientos sobre sus eventuales dificultades. (GREISCH, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison*. T II., Op. cit. p.334-359). Una apuesta similar ha sido llevada a cabo por Rolf Kühn, uno de los estudiosos mayores del pensamiento de Michel Henry e impulsor del mismo en lengua alemana, especialmente en sus textos: *Gottes Selbstoffenbarung als Leben*. Würzburg: Echter Verlag, 2009; y *La phénoménologie de la religion selon Michel Henry*, *En: Revue des sciences religieuses*, 2012, vol. 86, n°2, p. 195-215. En el segundo texto, construido en diálogo con Hegel, el autor sostiene la posibilidad de esta renovación a partir de la especificación del carácter inintuible de lo absoluto y, consecuentemente, de la inconveniencia de interpretarlo como una cosa en el aparecer del mundo. En este sentido, reconocemos la cercanía de nuestra propuesta que, no obstante, fue elaborada inicialmente sin referencia directa a este autor. A diferencia de Kühn, quien centra su trabajo en la discusión con Hegel y otros modernos, y que sólo desarrolla el plano de la auto-afección, nuestra propuesta intenta acoger a fondo la duplicidad auto-afección/hetero-afección, y no se ocupa, por ahora, de la discusión con la obra de algún filósofo del canon cercano a la temática

muchos objetos posibles, sino que pretende esclarecer aquello que constituye el tema específico de la fenomenología, la fenomenalidad misma<sup>490</sup>. En esto, por supuesto, comparte el proyecto fundacional de la fenomenología. Sin embargo, el esclarecimiento de esta fenomenalidad ya no desde el punto de vista formal que se atiene a la indagación de las modalidades del horizonte de visibilidad en que aparecen las cosas, sino desde la pretensión material de determinar aquello de lo que está hecha esta fenomenalidad cuando es ella misma la que aparece, condujo a hallazgos que, según sostiene el mismo Henry, pueden renovar la comprensión de sistemas de pensamiento y ámbitos de realidad<sup>491</sup>.

De acuerdo con esto, si es verdad que, según los supuestos de la fenomenología material, hay dos modos fundamentales de manifestación y que las realidades varían según sean vistas desde el mundo o desde la vida<sup>492</sup>, hemos de aceptar, por lo menos a manera de hipótesis, que poner en operación este principio de duplicidad fenomenológica puede resultar fecundo para la comprensión de la vivencia religiosa en la complejidad de su efectuación mundana y vital.

Un segundo recurso de legitimación de este proyecto consiste en que estamos ante una fenomenología que, al no limitar el aparecer a las coordenadas del aparecer del mundo, se muestra ella misma dispuesta a hacerse cargo de experiencias morales, estéticas o religiosas. Experiencias determinantes cuyo sentido y valor suelen ser descuidados desde una racionalidad ajustada al criterio de la verificación por la evidencia. Puesto que no todo lo que aparece lo hace en la lógica constituyente de la percepción, es posible sostener con Henry que “modos de aparecer que abren a formas de experiencia quizá esenciales no podrían excluidos a priori de una filosofía que pretendía estar libre de todo supuesto”<sup>493</sup>. Resulta legítimo, entonces, hacerse cargo de esas experiencias que, aunque no se pueden agotar en el campo de la visibilidad, son del todo reales y abren al ser humano a

---

<sup>490</sup> HENRY, *Phénoménologie de la vie*. T. IV., Op. cit. p.53.

<sup>491</sup> Ya hemos hecho referencia a las originales interpretaciones henrianas de Marx (la economía y la política), de la cultura, del arte, del inconsciente, del cuerpo y, por supuesto, del cristianismo.

<sup>492</sup> HENRY, *Fenomenología material*, Op. cit. p. 38-39, p. 172ss.

<sup>493</sup> HENRY, *Encarnación*, Op. cit. p. 46.

dimensiones insospechadas y fundamentales en su existencia. Por lo demás, no todas las vivencias humanas pueden ser legítimamente analizadas sólo desde los presupuestos de una experiencia perceptiva, ni es suficiente pensarlas en analogía con ésta.

Como tercer recurso, es preciso recordar que Henry sostiene que la consideración de ciertos temas religiosos fundamentales permite descubrir un inmenso dominio desconocido del pensamiento llamado racional y, en consecuencia, puede ampliar los límites de la filosofía tradicional y de su cuerpo canónico<sup>494</sup>. En este sentido, la tematización de la vivencia religiosa pareciera ser una buena posibilidad para adentrarnos en un campo que nos permite considerar los límites de un pensamiento fundado sólo en la evidencia, en el aparecer del mundo<sup>495</sup>. Es así porque se trata de un asunto milenariamente testimoniado, cuyo valor para el ser humano no puede ser desestimado desde los modernos criterios epistemológicos de mensurabilidad y de verificabilidad. También porque la fuerza de esta vivencia radica en la certeza que de ella tiene el viviente y no en la evidencia que éste pueda ofrecer de aquella o de su objeto. Que sea conveniente hacer crítica de esta certeza y de la vivencia que la engendra, y esto tanto en sus fundamentos como en sus implicaciones, no quiere decir que sean legítimamente descartables por un pensamiento que quiera dar cuenta de la complejidad de las vivencias en las que todo le es dado al hombre.

Como cuarto elemento de justificación, podemos considerar que el tema religioso ha estado presente a lo largo de toda la trayectoria filosófica de Henry y no sólo en su tematización tardía del cristianismo. El acercamiento fenomenológico de Michel Henry al cristianismo pudiera ser leído como una explicitación de la entraña mística presente a lo largo de toda su obra y en su talante personal mismo. El pensamiento henriano tiene efectivamente una matriz que pudiéramos llamar religiosa, mística, espiritual e incluso teológica, en el sentido amplio de la palabra. Esta tonalidad de la filosofía de Henry se evidencia no solo en su legitimación de ocuparse de temas religiosos como objetos de la reflexión, sino también en que está dispuesto a cuestionar los límites tradicionales de la filosofía misma y a

---

<sup>494</sup> HENRY, Palabras de Cristo, Op. cit. p. 101.

<sup>495</sup> COURTINE, Phénoménologie et théologie, Op.cit. p. 10.

enriquecerla en la interacción con la sabiduría de los místicos<sup>496</sup>. Tal condición puede ser reconocida en la identificación de la comprensión fenomenológica de la vida con lo absoluto de los místicos, así como en la fuerte presencia del Maestro Eckhart en su vida y su pensamiento<sup>497</sup>.

De acuerdo con lo dicho, consideramos viable intentar una contribución a la filosofía de la religión a partir de la fenomenología de la vida de Michel Henry. Hacer operativa la duplicidad del aparecer y capitalizar la significatividad filosófica del cristianismo son las coordenadas fundamentales de esta empresa. Ahora bien, si hemos dicho que la religión se ocupa del “vínculo interior que une cada viviente a la vida”<sup>498</sup>, entonces una filosofía de la religión desde la fenomenología de la vida ha de ocuparse de determinar su vivencia lo máximo posible, antes de acudir a las especificidades de las distintas religiones en la dispersión de sus configuraciones históricas<sup>499</sup>. Esto porque el vínculo del viviente con la vida constituye, de hecho, la condición de posibilidad y el supuesto de la fecundidad de dichas configuraciones. Así entendida, una filosofía de la religión no busca sólo alcanzar el *eidos* o estructura invariante de la religión<sup>500</sup>, o determinar los procesos subjetivos de constitución de la idea de Dios<sup>501</sup>, sino que habría de ocuparse, en su universalidad, de las relaciones fenomenológicas originarias entre el viviente y la vida, para dilucidar lo que está

---

<sup>496</sup> En este sentido, Henry continúa, quizás de forma más explícita, una tradición de la fenomenología que ha estado relacionada desde sus inicios con la mística y con los asuntos de índole teológica. Algunos trabajos de Roberto Walton nos pueden ayudar a comprender cómo ha sido esta presencia en pensadores como Husserl, Heidegger, Otto, Scheller, Levinas, Marion, H. Rombach y el mismo Henry. a este respecto se puede leer: Fenomenología y misticismo (inédito). En: VI jornadas de filosofía medieval. La mística medieval en la filosofía contemporánea (26-29 de abril, 2011: Buenos Aires, Argentina), y El giro teológico como retorno a los orígenes: La fenomenología de la excedencia. En: Pensamiento y Cultura. Diciembre, 2010, Vol. 13-2, p. 127-140.

<sup>497</sup> HENRY, L'essence de la manifestation, Op. cit. p.385-407, 532-549. Es de notar que Eckhart es el único autor pre-moderno a cuyo análisis Henry dedica párrafos completos en su obra mayor. El recurso de Michel Henry a Eckhart le ayudó en el descubrimiento de un hilo conductor en la configuración de su metafísica fenomenológica (1963), así como en la interpretación del evangelio de Juan desde el auto-engendramiento de la vida (1996). Para ahondar en este asunto se puede leer: DEPRAZ, Natalie. En quête d'une métaphysique phénoménologique: référence henrienne à Maître Eckhart. En: DAVID, Alan y GREISCH, Jean (ed). Michel Henry, L'épreuve de la vie. Paris: Du Cerf, 2001. p. 255-280.

<sup>498</sup> HENRY, Phénoménologie de la vie. T. IV., Op. cit. p. 54.

<sup>499</sup> HENRY, L'essence de la manifestation, Op.cit, p. 533.

<sup>500</sup> VELASCO, Introducción a la fenomenología de la religión, Op. cit.

<sup>501</sup> HUUSET, Emmanuel. L'idée de Dieu en Husserl. Paris: Du Cerf, 2010.

radicalmente en juego en toda experiencia religiosa, incluida su negación atea<sup>502</sup>. Tal empresa demanda clarificar ciertos presupuestos orientadores del análisis.

### **3.2 PRESUPUESTOS FENOMENOLÓGICOS DEL ANÁLISIS**

El propósito de comprender la vivencia religiosa desde los postulados de la duplicidad del aparecer, nos demanda incorporar ciertos matices en la propuesta filosófica de Michel Henry. En primer lugar, teniendo en mente lo expuesto en la presentación de los fundamentos de la fenomenología de la vida, es preciso continuar la reflexión en torno de la duplicidad del aparecer. Lo importante ahora será esclarecer mejor ya no las diferencias irreductibles entre el mundo y la vida, sino su íntima relación en la dinámica de las vivencias. En segundo lugar, esta vez con el trasfondo de la precedente discusión sobre la filosofía del cristianismo de Michel Henry, es preciso considerar el alcance de la significatividad filosófica de esta religión en la comprensión del vínculo entre la vida y el viviente, más allá de la esfera de los creyentes cristianos. Tal cosa es posible porque la meditación henriana sobre Cristo ha descubierto una comprensión del ser humano, cuya consideración resulta valiosa en la adecuada consideración de su vínculo con lo absoluto.

**3.2.1 Vida y Mundo. Sobre la duplicidad fenomenológica y la relación entre los modos de aparecer.** Una vez acogida la duplicidad del aparecer, principio base de la fenomenología de la vida, es preciso estar atentos para que ésta no incurra en la unilateralidad que critica. En efecto, tras acusar a sus interlocutores en la tradición filosófica de incurrir en el monismo fenomenológico a favor de la consideración exclusiva del aparecer del mundo, Henry puede ceder a la tentación de enfatizar de tal modo el aparecer de la vida, que termine favoreciendo un nuevo monismo, esta vez a favor de la auto-afección. Tal cosa, por supuesto, está lejos de las pretensiones de Michel Henry para

---

<sup>502</sup> KÜHN, La phénoménologie de la religion selon Michel Henry, Op. cit. p. 200. A diferencia de Kühn, consideramos que también es necesario atender a la articulación entre las relaciones originarias que fundan lo religioso y el entramado de relaciones que lo definen ya no en el seno de la vida sino en la facticidad del mundo.

quien “a decir verdad, la reducción a la inmanencia no tiene ni como fin ni como objeto negar, a despecho de todo supuesto fenomenológico, la efectividad del aparecer del mundo, puesto que se muestra en él, en calidad de ‘en-frente’ o de ‘objeto’, todo lo que decimos ser del mundo, depender de su horizonte, pertenecerle con este título”<sup>503</sup>.

Sin embargo, una excesiva radicalización de las diferencias entre el aparecer *ek-stático* y el inmanente puede terminar en la determinación de fenomenicidades del todo irreconciliables, rompiendo así la unidad interna de la esencia de la manifestación. Esta ruptura, no obstante el texto precedente, es sugerida por el mismo Henry cuando contrapone, a renglón seguido, la vida como realidad y el mundo como irrealidad: “trazando una línea de separación rigurosa entre lo que aparece en el ‘fuera de sí’ de este horizonte y lo que se revela en el *pathos* de la vida, concentrando su atención sobre ésta, la reducción a la inmanencia apunta a una segunda separación, no menos decisiva porque descansa sobre la primera: la de lo real y lo irreal”<sup>504</sup>

En este escenario, puesto que la esencia de la manifestación es determinada por una duplicidad de principio, es necesario mantener la irreductibilidad del mundo y de la vida, y, al tiempo, proponer algún tipo de relación entre estas fenomenicidades. La lectura henriana de la fenomenología clásica ha develado en ella una tendencia a confundir la esencia de la manifestación con el aparecer en la visibilidad del mundo; confusión que dio como resultado el monismo fenomenológico<sup>505</sup>. En el otro extremo, la puesta en escena de los tipos de aparecer y la insistencia en la heterogeneidad entre ellos, parece conducir a Henry a favorecer la separación. El aparecer del mundo, según la comprensión henriana, lejos de traer al ser aquello que hace aparecer, opera una radical desrealización de las cosas que pone en fenomenicidad. Esto porque no sólo las expone en la exterioridad de un horizonte de visibilidad, sino que las pone fuera de sí mismas y hace de ellas una irrealidad

---

<sup>503</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 281.

<sup>504</sup> Ibid.

<sup>505</sup> HENRY, L'essence de la manifestation, Op. cit. p. 59-164. Este asunto ha sido ampliamente estudiado en el primer capítulo de nuestro trabajo.

noemática, es decir, el polo objetivo de un acto intencional<sup>506</sup>. De esta forma, aunque se insista en que la pretensión no es deslegitimar la manifestación del mundo sino esclarecer las insuficiencias de su unilateralidad, resulta difícil no reconocer una deslegitimación fenomenológica y, por tanto, ontológica en la caracterización que de éste se ofrece.

Tanto la confusión como la separación resultan problemáticas e inconvenientes. La vía de la confusión deja por fuera del espectro fenomenológico legítimo a la vida misma por cuanto no hay de ella intuición posible, convirtiéndola en un asunto incognoscible y, a la larga, inexistente<sup>507</sup>. De esta manera, se limita de forma insostenible la existencia humana, pues la variedad de experiencias posibles para el viviente estaría circunscrita a la relación sujeto-objeto y a la posibilidad que tiene dicho objeto de devenir visible en el mundo. La vía de la separación, que enfatiza en la imposibilidad de la vida para manifestarse en el mundo y, por tanto, su imposibilidad para ser dicha en el pensamiento reflexivo, podría conducirnos a un mutismo insoportable respecto de lo esencial, respecto de la vida que somos. A lo sumo, podríamos dar lugar a una especie de nominalismo escéptico, que golpearía de muerte al lenguaje mostrativo y su posibilidad de verdad, pues lo condenaría a moverse siempre en el plano de la desrealización.

Lo recomendable, creemos nosotros, es no dar lugar a una disyunción: vida o mundo; sino mantener la conjunción: vida y mundo. De esta forma, se mantiene la irreductibilidad de los dominios, pero se considera posible encontrar vías de legítima relación entre la afectividad y la intencionalidad, entre la inmanencia y la trascendencia, entre las modalizaciones de la vida y las cosas del mundo. Dicha conjunción, por demás, supone necesariamente la

---

<sup>506</sup> Los párrafos cuarto y sexto de *Encarnación* contienen elocuentes reflexiones entorno de estas limitaciones radicales del aparecer del mundo, acusado de “indigencia ontológica” y “poder de desrealización”. (Ibid., p. 53-58, 62-66). De igual forma, en *Yo soy la verdad* leemos: “(...) la palabra del mundo se desvía de sí misma y habla de otra cosa distinta de sí —otra cosa que, en esta palabra, se halla arrojada fuera de sí, de-yectada, deportada, despojada de su propia realidad, vaciada de su substancia, reducida a una imagen, a una apariencia exterior, a un contenido sin contenido, opaco y vacío a la vez” (HENRY, *Yo soy la verdad*, Op. cit. p. 264).

<sup>507</sup> Destino similar han afrontado categorías antropológicas tradicionales como el alma o el espíritu, cuya realidad se cuestiona desde su incapacidad para devenir fenómeno en las coordenadas de la fenomenicidad del mundo. (HENRY, Michel. *Le concept d’âme a-t-il un sens. En: Phénoménologie de la vie, T. I., Op. cit. p.9-38*).

centralidad del viviente en virtud del cual la vida es vida del mundo y el mundo es mundo-de-la-vida<sup>508</sup>. Vida y mundo, entonces, se distinguen y relacionan como fenomenicidades constitutivas del entramado propio de las vivencias humanas.

Así, mantenemos la irreductibilidad de un aparecer a otro, esto es, la imposibilidad de comprender las modalidades de la vida a partir de las cosas del mundo. Mantenemos también, la inadecuación del lenguaje referencial fundado en el aparecer del mundo a la hora de hablar de la vida. Sin embargo, concedemos que esa inadecuación no es necesariamente desrealización, de forma que no estamos condenados irremediamente al mutismo sobre lo fundamental. Reconocemos, eso sí, que esta inadecuación nos mueve a estar atentos frente al peligro constante de confundir la palabra con la que se habla de la vida: el lenguaje referencial del mundo, con la palabra en que la vida se dice a sí misma: el lenguaje afectivo del sufrir y del gozar<sup>509</sup>.

No obstante el peligro, ha de ser posible para el pensamiento enunciar la vida. No como una mención en el vacío o como la declaratoria por vía especulativa de una necesidad lógica, sino como el reconocimiento fenomenológico y el señalamiento de aquello que no puede caer en el olvido: la certeza de la vida que somos. Esto porque la vida, al manifestarse en la indubitabilidad de las tonalidades afectivas del vivir, hace posible para nosotros la emergencia de un mundo en cuanto nos abre a lo otro de nosotros<sup>510</sup>.

---

<sup>508</sup> “Dado que en mi carne yo soy la vida de mi cuerpo orgánico, yo soy también la del mundo. El mundo es el mundo-de-la-vida, un *Lebenswelt*, en este sentido radical y original”. (HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 197). En este mismo sentido escribe también Henry: “el mundo de los seres encarnados está compuesto de objetos sensibles, recortados y determinados por necesidades y afectos y portadores del conjunto de los valores que les confiere la vida. El mundo de los hombres es así el mundo de los vivientes, un mundo-de-la-vida”. (HENRY, Palabras de Cristo, Op. Cit. p.29).

<sup>509</sup> Sufrir y gozar son, de hecho, las tonalidades afectivas fundamentales reconocidas por Henry en la revelación de la vida que, en el sufrirse-sí-misma goza de sí. (HENRY, L'essence de la manifestation, p. 823-862).

<sup>510</sup> Esta posibilidad es tímidamente reconocida por Henry cuando, a la hora de pensar la posibilidad de que en la Biblia, que es palabra del mundo, sea posible captar una palabra de la vida, la palabra de Dios, escribe que “la palabra de la Escritura reenvía a la Palabra de la Vida que habla a cada cual haciendo de él un viviente”. (HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 264). Como dijimos en su momento, este argumento ha de ser válido respecto de todo lenguaje del mundo y no sólo respecto de las Escrituras de la religión cristiana. De no ser así, estaría apoyado no en la atención a las fenomenicidades del mundo y de la vida, sino en la pretensión religiosa según la cual un texto tendría una naturaleza distinta respecto de los demás. Tal pretensión, por



Exploremos esta posibilidad. Entre el mundo y la vida podemos reconocer una relación de fundamentación y de remisión. Para comprender mejor esta relación, recordemos que Henry nos ha ayudado a distinguir dos niveles de fundación trascendental en la esencia de la manifestación<sup>511</sup>. En el primer nivel, encontramos que el carácter sensible de las cosas del mundo, su emerger en el horizonte de visibilidad, encuentra su condición de posibilidad en la sensibilidad del sujeto y en la actualización intencional de cada uno de los sentidos. Es la acción de la subjetividad, aquello a lo que la fenomenología husserliana denomina conciencia o vida intencional, la que constituye mundos, entramados de sentidos que dirigen la existencia. Tales sentidos, que se convierten en la ‘cosa misma’ a la que ha de atenderse el análisis de carácter estático, reenvían, mediante el análisis de tipo genético, a los procesos de constitución en los que se descubre la vida intencional que los hace posibles. A esta esfera, aunque no se trate aún de la auto-afección henriana sino de la subjetividad constituyente de Husserl, nada impide que podamos llamarle legítimamente ‘vida’<sup>512</sup>.

En el segundo nivel de fundamentación, la vida intencional, que es trascendental respecto del mundo, nos reenvía a la vida proto-intencional como su propia condición trascendental. Antes de adentrarnos en el contenido de esta afirmación, permítasenos una palabra respecto de la terminología que hemos incluido. Preferimos utilizar la categoría ‘proto-intencional’ y no ‘pre-intencional’ (Husserl) o ‘no-intencional’ (Henry), para referirnos a la vida que se manifiesta a sí misma originariamente en la inmanencia radical de la auto-afección<sup>513</sup>.

Al descartar la categoría ‘pre-intencional’, queremos indicar que no la comprendemos como si se tratara de la vida intencional en una especie de estadio pre-fenomenológico. No es

---

supuesto, es legítima al interior de la creencia y de la teología que la interpreta, pero no necesariamente en el marco de una filosofía que pretenda seguir siendo tal.

<sup>511</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 154.

<sup>512</sup> En este sentido procede Miguel García-Baró quien entiende como vida intencional la ‘conciencia’ de la fenomenología trascendental husserliana. (GARCÍA-BARÓ, Vida y Mundo, Op. Cit, pp. 169-173). Para el fenomenólogo, escribe García-Baró, “el mundo existe realmente. Y también existe realmente la vida perceptiva que lo abre, que se lo da a sí misma, que lo ilumina. Y existen uno junto a la otra, no uno dentro de la otra, ni a la inversa. Aunque tampoco es un estar juntos pacífico, neutro. La vida perceptiva contiene no-realmente el mundo, su mundo”. (Ibid., p. 177).

<sup>513</sup> En esto seguimos de cerca la propuesta categorial de García-Baró quien, elaborada con ocasión de la distinción entre la verdad de la vida y la verdad de las cosas, distingue entre pre-verdad y proto-verdad. (GARCÍA-BARÓ, Teoría fenomenológica de la verdad, Op. cit. p. 152-153).

algo que, carente de fenomenicidad, necesite de la percepción para manifestarse. Con Henry hemos aprendido, de hecho, que esta vida tiene una fenomenicidad propia y originaria que no le debe nada al aparecer del mundo. Al no recurrir al adjetivo ‘no-intencional’ decimos, por su parte, que tampoco se trata de una vida totalmente otra respecto de la vida intencional, y que no es algo separado de ésta, menos aún si tal separación se lee como el abismo que divide la realidad de la irrealidad.

Cuando determinamos esta vida como ‘proto-intencional’, sugerimos que no cabe apropiación intencional de la vida —al modo de la hetero-afección de un acto intencional por otro— sin la base previa y, por eso mismo, distinta de su aparecer originario en la afectividad. Este aparecer originario, como hemos insistido, es la auto-afección, el estar dada a sí mismo sin distancia ni interrupción, el auto-experimentarse en que el viviente padece cada uno de sus poderes intencionales con independencia de su actualización motivada por el mundo.

Retomemos nuestro discurso. Esta remisión de la vida intencional a la vida proto-intencional es un hallazgo fenomenológico y no un recurso puramente especulativo. La auto-afección no aparece sólo como necesidad lógica ante el insoportable retorno *ad infinitum* que implica recurrir a una intencionalidad para fundar otra. Se trata, mejor, de un ‘comienzo’ fenomenológico auténtico, del reconocimiento de una manifestación indubitable en que cada vivencia se da a sí misma, emerge sin ningún rendimiento intencional, sin ningún correlato que no sea ella misma. Si nos fijamos bien, un acto intencional en el que se nos da el mundo puede ser explicado estructuralmente desde las causas y circunstancias que afectan al sujeto; pero esta explicación, por exhaustiva que sea, no responde a su condición de posibilidad. La condición trascendental final de ser afectado no radica en nada exterior sino en el estar dado a sí mismo justamente como ser-afectado, como capaz de experimentarse de forma inmediata e ininterrumpida. De acuerdo con esto, la actividad que nos abre al mundo nos reenvía, también, a la pasividad radical en que somos dados en la vida.

En atención a esto, podemos descubrir dos niveles en aquello que llamamos vida. Estos niveles, sin embargo, no hacen referencia a entidades separadas sino a modos específicos de manifestación, mejor, a condiciones trascendentales de la manifestación del mundo en la vida y de la vida en ella misma. Esta sería otra forma de decir la estructura dual de la esencia de la manifestación. El primero de ellos es la vida intencional, tematizado ampliamente por la fenomenología trascendental de matriz husserliana. El segundo es la vida proto-intencional, a cuya determinación dedicó Henry toda su obra filosófica y literaria. En este marco, la vida intencional puede ser entendida como actualización de las potenciales modalizaciones de la vida proto-intencional en la existencia mundana del viviente, en el presente tan vivo como efímero de la percepción.

Conviene aclarar, sin embargo, que en este contexto, actualizar no significa en modo alguno ser causa del paso de la potencia al acto en la manifestación. Actualizar significa, más bien, ser factor de dinamización en la variación de las tonalidades afectivas en que la vida está siempre en acto, siempre dada sin distancia ni interrupción en cada ipseidad, en cada viviente. En términos de Henry, la hetero-afección moviliza la historia de las tonalidades afectivas, el paso de una tonalidad a otra que constituye el historial de lo absoluto; pero en ningún caso es condición de posibilidad de afección alguna<sup>514</sup>.

El reconocimiento de estos dos niveles, si somos consecuentes con la relación estrictamente trascendental, nos exige evitar siempre la confusión de lo fundamentado con el fundamento y, al tiempo, nos mueve a reconocer la posibilidad de algún tipo de remisión de lo primero a lo segundo. En lo referente al primer nivel, la fenomenología husserliana ha mostrado que es viable reconducir el análisis desde el mundo hasta la vida intencional. En lo tocante al segundo, ha de ser posible reconducir el análisis desde la vida intencional hasta la vida proto-intencional. Tal posibilidad es, justamente, la que reconoce Henry en la llamada ‘reducción radical’ que sugiere practicar en su fenomenología. Lamentablemente, la claridad respecto del cómo de esta segunda reconducción se empaña cuando decide

---

<sup>514</sup> HENRY, *L'essence de la manifestation*, Op. cit. p. 836ss.

mantener una distancia abisal e insalvable —la que separa la irrealidad y la realidad— entre lo intencional y lo proto-intencional.

De nuestra parte, para ser coherentes en el planteamiento propuesto, sostenemos con Henry la distinción entre el aparecer del mundo que nos da la vida intencional y el aparecer de la vida que da la vida proto-intencional, así como la fundamentación de la primera en la segunda. En términos henrianos, sostenemos “la heterogeneidad radical de la afectividad trascendental con respecto de la sensibilidad, en el seno mismo de la fundación inmanente de la segunda en la primera”<sup>515</sup>. Sin embargo, un paso al costado de Henry, consideramos que en el aparecer del mundo, aunque efectivamente hay un apuesta a distancia entre el ver y lo visto, no se trata necesariamente de una distancia destructiva<sup>516</sup>. En el darse las cosas al viviente en la trascendencia del mundo hay realmente presencia, aun cuando sea, ciertamente, en el presente evanescente de la temporalidad *ek-stática*.

De esta forma, mantenemos la primacía ontológica de lo proto-intencional (afectividad) respecto de lo intencional (sensibilidad), al tiempo que proponemos la posibilidad epistemológica de que la atención a ésta nos pueda reenviar a aquella. El análisis abierto de la vida como actividad constituyente del *ego* en las diferentes hetero-afecciones nos puede ayudar a re-conocer, de alguna forma, la vida como pasividad radical del *a-mí* constituido. Al tiempo, el reconocimiento de la pasividad radical del *a-mí* descubre el sentido auténtico de la innegable actividad del *ego* en la correlación con el mundo.

A la vida intencional podemos acceder por el análisis genético de los sentidos constituidos en las vivencias originarias, análisis que nos permite ocuparnos ‘intencionalmente’ de

---

<sup>515</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 299.

<sup>516</sup> “El mundo, la claridad, son diferentes de aquello a lo que permiten aparecer. En este aparecer, que es un aparecer ‘de...para’, hay una distancia entre lo que aparece y su aparecer, y es posible la inclusión de un dativo para indicar aquel para quien el aparecer aparece. Es necesario reconocer esto aunque no estemos de acuerdo con Henry en que se trate necesariamente de una distancia destructiva” (HART, James. Michel Henry’s phenomenological theology of life: a husserlian Reading of C’est moi la vérité. En: Husserl Studies 15. 1999 p. 192).

dichas vivencias y de su estructura básica y generalizable<sup>517</sup>. A la vida proto-intencional accedemos en la pasividad radical de la afectividad y sus modalizaciones, que nos descubre como presencia inmediata y continua a nosotros mismos, como ipseidades carnales que hacen la prueba de sí en cada pasión. En la esfera de la evidencia que funda al conocimiento de lo otro pienso la vida intencional; en la esfera de la auto-certeza que proporciona el estar dado a mí mismo siento la vida proto-intencional.

No obstante la distinción de esferas, es imperioso no separarlas. Si tenemos en cuenta que no se trata de dos vidas distintas sino de la vida una y única en que se funda todo aparecer, podemos conceder, a diferencia de Henry, que la atención a la vida intencional, en las dinámicas de lo que Henry llama ‘el aparecer del mundo’, puede ayudarnos a caer en la cuenta y a enunciar la vida proto-intencional o ‘el aparecer originario de la vida’. En otros términos: la vida padecida en la auto-afección, puede ser también de alguna forma conocida por vía de la hetero-afección. Es cierto que la vida, el experimentarse-a-sí-mismo no llega al final de un proceso de esclarecimiento sino que es condición de este proceso y, en este sentido, un supuesto, un punto de partida y no sólo un punto de llegada. Sin embargo, también es cierto que, una vez se ha aceptado este principio fenomenológico de la duplicidad del aparecer, el pensamiento puede reconocerse él mismo como “modalidad de la vida”<sup>518</sup> y, en consecuencia, no estaría de suyo impedido para reconocerla y remitir a ella.

Es posible, entonces, aceptar cierta continuidad epistemológica en el empeño de hacernos cargo filosóficamente de la vida. Esta continuidad supone que, mediante un proceso de radicalización de la reducción, se puedan distinguir estados de cosas/sentidos/vida intencional/vida proto-intencional. Si en toda hetero-afección es necesaria una auto-

---

<sup>517</sup> Es posible, además, distinguir dos modalidades en este acceso intencional a la vida intencional. Hay un acceso afectivo inmediato en la correlación en que esta vida acontece irremediamente, tengo siempre conciencia de mi presencia agente y paciente en la constitución de mundo. Hay también un acceso reflexivo-mediató que corresponde a la posibilidad de fijar la atención en esa presencia y en los procesos que pongo en marcha para llevar a cabo esa constitución.

<sup>518</sup> HENRY, Anne et LECLERCQ, Jean. Michel Henry (1922-2002) Entretien en maniere de biographie. En: BROHM et LECLERCQ (ed), Michel Henry, Op. cit. p. 8.

afección, pues el ser-afectado es condición de posibilidad de ser afectado, entonces es posible que en la esfera intencional de la vivencia se anuncie su sustrato proto-intencional cuando, poniéndose fuera de juego, descubre el carácter constituido de la intencionalidad, su pasividad radical.

Sin embargo, no se trata de una continuidad enteramente lineal, pues la remisión de lo intencional a lo proto-intencional implica un cambio radical de actitud, de modo que no sólo se ‘aprenda a ver’ la vida constituyente de mundo, sino que también se ‘aprenda a sentir’ la vida en la que somos dados a nosotros mismos como sujetos constituyentes. En otras palabras, es la aceptación de la duplicidad fenomenológica la que sienta las bases para que no se pretenda ver lo invisible en las coordenadas de la percepción, sino padecerlo en el sufrir y en el gozar del vivir. En este aprender a sentir la vida, mejor, a sentirnos en ella, reside la posibilidad de conocer, ampliando el espectro de dicha categoría, aquello que no hemos constituido.

Con todo, o esta continuidad es de algún modo posible o estamos condenando a la vida a permanecer en la oscuridad epistemológica. Es más, estaríamos condenados a pensar el aparecer de la vida sólo en las revelaciones particularísimas de iniciados religiosos o en descubrimientos especialísimos de genios eventuales que, en una especie de saltos extáticos, escuchan los llamados de un dios trascendente, ven lo que permanece oculto a los demás. Nada más ajeno a la vida que, como hemos dicho, siendo invisible, no es ausencia de fenomenicidad sino la fenomenicidad originaria y, en ese sentido, presencia radicalmente inmanente e inmediata a todo viviente en la inmediatez patética de su carne, en la más humilde de sus afecciones.

**3.2.2 La centralidad del viviente: reflexión sobre el punto de partida.** De acuerdo con Michel Henry, el cristianismo “se centra en la relación de la vida con el viviente tanto en Dios como en el hombre”<sup>519</sup>. En consecuencia, comprender esta religión implica, para él, explicitar la forma como es concebida dicha relación en lo que está expresado en el Nuevo

---

<sup>519</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 65.

Testamento<sup>520</sup>. Brevemente, podemos decir que se trata de una relación trascendental e inmanente, que encuentra en Cristo su arquetipo y su posibilidad, y que ha de ser leída en cuatro direcciones íntimamente relacionadas: de la vida con el primer viviente, de la vida con los vivientes, del primer viviente y los vivientes, y de los vivientes entre sí<sup>521</sup>. Desarrollemos rápidamente lo que acabamos de anunciar.

Es preciso señalar que no se trata del tipo de relación en que dos términos se encuentran en una exterioridad que los une y los separa, sino de distinciones en el seno de una interioridad recíproca entre los términos indefectiblemente unidos. La primera concreción de esta interioridad recíproca, se refiere a la unidad entre la vida y el primer viviente. La vida es un experimentarse-a-sí-misma que se autoengendra necesariamente en una ipseidad originaria en la que lleva a cabo la eterna experiencia de sí<sup>522</sup>. Como hemos indicado, Henry recurre aquí a los textos neotestamentarios referidos a la íntima comunión entre el Padre y el Hijo. La segunda concreción es la relación entre la vida y cada uno de los vivientes que, engendrados en la auto-donación de la vida, no pueden nunca separarse de ella. En términos cristianos, es la relación de Dios y los hombres en tanto hijos que participan indefectiblemente de la vida del Padre. En este punto, la figura de Cristo comienza a ganar importancia, porque la filiación de los hijos —los vivientes finitos— es comprendida como adoptiva o subsidiaria de la filiación originaria del primer Hijo —el viviente infinito—<sup>523</sup>.

Según la tercera relación, la del primer viviente con los vivientes, cada viviente encuentra su propia condición, llega a sí mismo, en el sí mismo originario que es el primer viviente. Y

---

<sup>520</sup> Esta es, recordemos, la noción base de cristianismo aceptada por Henry; una noción que, como tuvimos ocasión de mostrar, tiene un impacto determinante en las opciones metodológicas seguidas por él para el estudio de dicha religión.

<sup>521</sup> “El ‘contenido’ del cristianismo consiste en una red de relaciones trascendentales, por tanto, acósmicas e invisibles, que podemos formular del modo siguiente: relación de la Vida absoluta con el Primer Viviente —del Padre con el Hijo, de Dios con Cristo—; relación de la Vida absoluta con todos los vivientes —del Padre con los hijos, de Dios con los hombres—; relación del Hijo con los hijos —de Cristo con los hombres—; relación de los hijos, de los vivientes, de los hombres entre ellos —lo que se llama en filosofía intersubjetividad”. (Ibid., p.73-74).

<sup>522</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. Cit, p. 70-81.

<sup>523</sup> En este sentido, Henry habla de “la interioridad fenomenológica recíproca de todos los vivientes en el Sí-mismo único de la Vida Absoluta, en la interioridad fenomenológica recíproca de este Sí-mismo y de esta Vida, del Padre y del Hijo”. (HENRY, Phénoménologie de la vie. T. IV., Op. cit. p. 162).

esto por dos razones: porque la generación del primer viviente opera como arquetipo para el nacimiento trascendental de cada uno de los vivientes, y porque sólo en virtud del Hijo resulta posible para los hijos superar el olvido de su condición originaria, esto es, recordar que son hijos. Las categorías cristianas de creación, pecado y salvación son definitivas en este planteamiento, al tiempo que resultan profundamente afectadas<sup>524</sup>. En la cuarta relación, los vivientes se encuentran entre ellos no en virtud del mundo que comparten, sino de la vida que es en cada uno y en todos, en una especie de “ser-con que se encuentra con ellos y antes de ellos”<sup>525</sup>. De acuerdo con Henry, puesto que cada ipseidad es posible en la ipseidad fundamental del primer viviente, es claro que el encuentro entre ellas supone la relación de todos y de cada uno con Cristo. Tal procedimiento imprime un matiz religioso a toda intersubjetividad y, finalmente, parece poner a depender la ética de la religión<sup>526</sup>.

La explicitación de estas relaciones ha puesto de manifiesto su carácter inmanente, es decir, la copertenencia recíproca entre la vida y el viviente. Ahora bien conviene recordar que, de acuerdo con el cristianismo, la intimidad de la relación del Padre eterno con el Hijo eterno se repite, por participación, en la relación de los hijos con el Padre y, aún más, en la relación de los hijos entre sí. La relación del hombre con lo absoluto, entonces, no tiene una dinámica originariamente *ek-stática* y, por tanto, el entramado de representaciones que configuran las religiones en la trascendencia del mundo adquiere un carácter derivado respecto de la relación que procura expresar. De esta forma, gracias a la radicalización de la relación ‘religiosa’ entre lo finito y lo absoluto, el cristianismo aparece como superación de las religiones históricamente configuradas, incluidas, por supuesto, las que se llaman cristianas<sup>527</sup>. Superarlas, sin embargo, no significa legitimar su desaparición sino evidenciar

---

<sup>524</sup> Según vimos, la creación es leída como generación, mientras la salvación adquiere un matiz estrictamente fenomenológico al ser interpretada como superar la hegemonía del aparecer del mundo y caer en la cuenta del aparecer de la vida.

<sup>525</sup> WALTON, La libertad como destino según Michel Henry: su despliegue y sentido. En: Anuario Colombiano de Fenomenología, Op. cit. p.378

<sup>526</sup> HENRY, Phénoménologie de la vie. T. IV., Op. cit. p. 54-64.

<sup>527</sup> Podemos establecer aquí una cercanía de Henry con la propuesta de René Girard quien, en medio de la constatación del declive de lo religioso, emprende una reivindicación del cristianismo a partir de la demostración de la superación en éste de la lógica mítica y mimética de las religiones (GIRARD, René. Veo a Satán caer como un relámpago. Traducido por Francisco Diez. Barcelona: Anagrama 2002). Las diferencias son también innegables, sobretudo en el punto de partida, pero los resultados parecen no ser tan distantes.



su carácter derivado, inadecuado e insuficiente. En esta línea de superación podemos interpretar, por ejemplo, las palabras de Cristo sobre el valor de la ley o sobre el lugar de culto: “No creáis que he venido a abolir la ley y los profetas: no he venido a abolir sino a dar cumplimiento” (Mt 5:17); “llega la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén adoraráis al Padre. Llega la hora (ya estamos en ella) en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad” (Jn 4: 21,23). En el cristianismo lo sagrado pierde centralidad porque la autodonación de la vida en la inmanencia radical de la carne del viviente finito produce la certeza afectiva proto-intencional de su relación con lo absoluto, relación que las religiones pueden expresar pero nunca generar. El cristianismo, entonces, aparece como cumplimiento del anhelo de absoluto, por cuanto pone de manifiesto su condición de posibilidad y la cumple: la vida absoluta habita la carne del viviente finito.

¿Cómo aprovechar entonces esta significatividad del cristianismo en una comprensión general de la vivencia religiosa? Hemos dicho ya que el cristianismo comprende la verdad como coincidencia entre lo manifestado y la manifestación, esto es, como auto-apropiación proto-reflexiva en el presente auténtico de la vida. Hemos dicho también que una experiencia tal de la verdad sólo es posible en la inmanencia del sujeto que hace la prueba de sí mismo en cada tonalidad del vivir y, en virtud de esa prueba-de-sí, hace la experiencia de lo orto de sí en la verdad del mundo. Ahora bien, si es en ese viviente que tiene lugar la vivencia de la verdad de la vida y esa vivencia es vivencia de lo absoluto, resulta legítimo que recurramos a ese viviente que somos para desentrañar la dinámica en que dicha vivencia acontece. No significa esto que renunciemos al cristianismo en el tratamiento de la cuestión, sino que reconocemos que el impacto de su significatividad filosófica en la comprensión de la religión no está en la aceptación religiosa de Cristo, sino en la acogida

---

Para el Girar el punto clave es la facticidad de la cruz; para Henry el centro corresponde a la certeza de la encarnación. Para Girar el valor definitivo del cristianismo es de carácter antropológico, en cuanto devela y supera la lógica de violencia mimética. Para Henry, como hemos mostrado, el punto crucial es ontológico y fenomenológico, y consiste en la manifestación de una forma originaria de verdad que coincide con la vida como auto-apropiación proto-reflexiva. Los dos senderos, sin embargo, parecen coincidir en que una consideración atenta a los evangelios es definitiva para superar esquemas antropológicos y ontológicos que han marcado la historia de la cultura y del pensamiento occidental.

del desvelamiento que Cristo hace de la condición humana a partir de su entramado de relaciones inmanentes con lo absoluto y con los demás vivientes.

En atención a esto, consideramos oportuno para nuestra reflexión concentrarnos ahora en dos de las relaciones constitutivas del cristianismo, a saber, aquella entre la vida y el viviente, y aquella de los vivientes entre sí. Estas dos relaciones, por demás, resultan definitivas para la consideración de la religión como modo de vivir la vida en calidad de don y, consecuentemente, en la dinámica de la donación. En términos cristianos, vivir la vida cómo hijos y como hermanos. Ahora bien, aunque la concentración en estas relaciones no prohíbe la incursión posterior en una figura teológica como Cristo, sí nos permite una consideración inicial en un registro filosófico del vínculo que nos une a lo absoluto y a los otros vivientes. Por demás, si el cristianismo es superación religiosa de las religiones, como hemos sostenido, su consideración atenta da paso a una antropología y a una ética que, en todo caso, han de insistir en la gratuidad como dinámica de relación con lo absoluto y con los demás vivientes.

Es cierto que Henry propone tajantemente que el punto de partida ha de ser la vida y no el hombre, pues su filosofía no es un humanismo<sup>528</sup>. Sin embargo, puesto que el hombre, en tanto hijo-de-la-vida, no tiene acceso a ella más que en el auto-experimentarse como viviente en el *pathos* de su ipseidad carnal, se comprende que, reconociendo siempre el primado ontológico de la vida, comencemos la comprensión de nuestra relación con ella justamente allí donde esta relación se revela: en el viviente. El mismo Henry afirma, de hecho, que el “imperativo fenomenológico (consiste en) referir los conceptos a los fenómenos de la propia vida, tal como le son dados en esta vida y por ella”<sup>529</sup>. En otras palabras, aunque el punto final de la búsqueda no es el viviente sino su relación con la vida, y aunque es esa vida en su auto-donación la condición de posibilidad de la búsqueda, no queda más para nosotros que comenzar el camino por el viviente que, engendrado en la

---

<sup>528</sup> “En la medida en que la Vida es más que el hombre, entendido como viviente, es de la Vida, no del hombre, de donde hay que partir” (HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 63).

<sup>529</sup> HENRY, Encarnación., Op. cit. p. 242.

vida e inseparable de ella, puede ayudarnos a alcanzar un atisbo de su grandeza y de su donación en nosotros.

### **3.3 LA RELIGIÓN Y LA FENOMNEOLOGÍA DE LA VIDA**

Según hemos comprendido, una meditación fenomenológica sobre cualquier esfera de la existencia tiene ante sí la tarea de estar atenta para determinar, tanto como resulte posible, el cómo de su manifestación. Ahora bien, si de acuerdo con Henry la esencia de la manifestación está determinada por una duplicidad de principio, es menester atenerse “deliberadamente al fenómeno tal como se muestra en sí mismo. Lo que quiere decir en última instancia: tal como se muestra en el mundo o en la vida”<sup>530</sup>. Procuremos, entonces, un acercamiento a la religión desde esta duplicidad.

Antes de intentar una determinación de este vínculo que religa al viviente con la vida, detengámonos en una caracterización de los términos de la relación y en su necesaria distinción. Esto nos permitirá apreciar mejor la magnitud de la vivencia propiamente religiosa como experiencia de lo absoluto en las posibilidades de la vida finita.

#### **3.3.1 Lo finito y lo absoluto: sobre la necesaria distinción entre el viviente y la vida.**

Según mostramos, Henry comprende la religión como un modo de vida fundado en la relación inmanente de la vida con el viviente. Comprender la religión desde la filosofía, entonces, no consiste primordialmente en describir ese modo de vida sino en desentrañar su condición de posibilidad, esto es, en determinar la especificidad de la relación que lo funda. Ahora bien, si se trata de una auténtica relación, su comprensión supone comenzar por distinguir adecuadamente sus términos, porque en esa distinción descansa la condición trascendental del vínculo entre ellos y se esclarece su facticidad. ¿En qué consiste, pues, tal distinción?

---

<sup>530</sup> Ibid., p. 276 (nota). Resaltados del autor

Según hemos visto, la condición humana tiene una estructura fenomenológica doble: el viviente es un experimentarse-a-sí-mismo —auto-afección— en virtud de lo cual experimenta lo otro de sí —hetero-afección—. En otros términos, el viviente es una realidad unitaria en la que coinciden el aparecer de la vida y el aparecer del mundo. No se trata sólo de que la relación mundo-vida sea posible en el viviente, sino que él mismo es dicha relación. Esta situación de ‘intermedio’ entre la vida y el mundo es, sin duda, indicativa de nuestra finitud: el viviente, es vida finita<sup>531</sup>. Desde el aparecer del mundo, esta finitud se refiere al carácter limitado de su comprensión, por la imposibilidad de una evidencia adecuada y por el carácter condicionado de la acción. Brevemente: en la infinidad de horizontes potenciales del mundo, conocemos, actuamos y queremos solamente en un horizonte a la vez. Desde el aparecer de la vida, finitud significa pasividad radical respecto de la propia condición, incapacidad para traerse a sí mismo a la condición de sí mismo, para mantenerse en ella o para rechazarla. Brevemente: en ser un *a-mí* antes que un *ego*.

Ahondemos ahora en la finitud desde el aparecer de la vida. Que el viviente sea vida finita quiere decir que es vida recibida, sostenida e irrecusable. Es vida recibida porque el viviente no se ha dado a sí mismo su propia condición sino que ha sido engendrado en la pasividad radical. En esta medida, antes que un yo constituyente, el viviente es un *a-mí* constituido: la vida ha venido a él y, así, lo ha engendrado sin su concurso. En atención a esto, escribe Henry, “una vida que nos es nada, que por sí misma no viviría, incapaz de traerse a sí misma a sí, desprovista de ese poder originario y al mismo tiempo de todo poder verdadero (—el que se da a sí mismo—) es una vida finita”<sup>532</sup>. El viviente es vida sostenida porque no puede mantener a voluntad su condición. Sólo permanece en ella porque ser engendrado en la vida, nacer a la condición de viviente, no es un evento en el pasado, sino la ininterrumpida y, por eso, siempre actual auto-donación de la vida<sup>533</sup>. El cristianismo tiene esta misma convicción y la expresa, por ejemplo, en la pregunta de Cristo: “¿quién de

---

<sup>531</sup> Esta determinación de la condición humana ha sido trabajada en el segundo capítulo, apartado (2.2.3). En consecuencia, en este momento nos detendremos sólo en aquellos aspectos que amplíen lo dicho ya y que contribuyan directamente a comprender la relación viviente-vida.

<sup>532</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 232.

<sup>533</sup> HENRY, Palabras de Cristo, Op. cit. p. 191.

vosotros puede, por más que se preocupe, añadir un solo codo a la medida de su vida?” (Mt 6:27). Finalmente, el viviente es vida irrecusable porque, por más que lo desee o lo intente, no puede desembarazarse de ser un sí mismo indefectiblemente dado a sí mismo. Puede, en efecto, olvidarse de su condición pasiva, volcarse a la exterioridad del mundo y vivir en la ilusión trascendental del *ego*; sin embargo, por más que lo intente, el hijo no puede dejar de ser hijo<sup>534</sup>.

Desde esta finitud, algunos aspectos de la condición humana merecen ser reconsiderados. Ocupémonos primero de la temporalidad. Es preciso recordar que Henry establece una distinción entre el tiempo del mundo como incesable deslizamiento de las intencionalidades de futuro, presente y pasado, y la temporalidad de la vida como real y auténtico presente<sup>535</sup>. En cuanto al viviente, se impone decir que no es ni el presente evanescente del mundo ni el presente eterno de la vida. Somos, más bien, una especie de presente continuo de la vida abierta al mundo. No somos presente evanescente porque no es posible interrupción o deslizamiento hacia el pasado de nuestra presencia inmediata a nosotros, so pena de dejar de ser vivientes. No somos presente eterno porque aunque podamos, de alguna forma, sentir y experimentar que somos eternos, (*sentimus experimenturque nos aeternus esse*), lo cierto, tan cierto como el mismo vivir, es que dejaremos de hacerlo. Somos, más bien, presente continuo porque, mientras seamos vivientes, estamos presentes a nosotros mismos sin interrupción, pero no lo estamos indefinidamente. De esa continuidad, sin deslizamientos ni eternidad, da cuenta irrefutable el entramado de nuestras vivencias: en el *continuum* de la auto-presencia, del auto-experimentarnos, experimentamos las fugases presencias de lo otro de nosotros. La muerte, por su parte, es testimonio infalible de que no somos eternos.

La finitud implica, también una variación en la comprensión del nacimiento. Aunque podemos sostener, como hace Henry, que nacer no es originariamente entrar al mundo sino

---

<sup>534</sup> En este particular, Henry acoge la propuesta de Kierkegaard respecto del desesperar como la peor enfermedad, surgida de la incapacidad del a-mí para sobreponerse a su pasividad, para romper el vínculo que lo ata a sí mismo (HENRY, L'essence de la manifestation, Op. cit, p. 852-857).

<sup>535</sup> Ver numeral 1.3.2.

venir al seno de la vida<sup>536</sup>, hemos de afirmar, también, que venir al mundo no es igual a morir sino, justamente, entrar en la facticidad de vivir. En otros términos, puesto que “nacer no es exactamente vivir”<sup>537</sup>, es necesario, una vez más, evitar la separación abisal de mundo y vida como si se tratara, respectivamente, de vida y muerte. Esto porque, de mantener la separación, la venida del hombre al mundo —comprensión tradicional del nacimiento— habría de ser explicada o por otro principio opuesto a la vida —al modo del maniqueísmo milenarista— o por causa de la misma vida en una especie de gesto de auto-desrealización. Así las cosas, nacer es venir al seno de la vida y, también, entrar en el acontecer del mundo. Un mundo que, siendo propiamente lo otro-de-nosotros, es, sin embargo, indispensable para comprender adecuadamente nuestra condición de vivientes.

Esta finitud que define las determinaciones del viviente nos descubre, en tercer lugar, como pasividad originaria. No la pasividad en la que sufrimos los efectos de algo distinto de nosotros y que, de alguna forma, podemos albergar la esperanza de distanciar o, por lo menos, matizar. Se trata, mejor, de que somos una auto-afección que no solamente no puede evitarse o disminuirse sino que, fundamentalmente, no se dio a sí misma la capacidad de auto-afectarse. Una pasividad tal golpea de muerte la ilusión del *ego* de ser su propia condición trascendental, de auto-constituirse. Una pasividad tal hace inevitable la pregunta por su condición trascendental si tenemos en cuenta que, en filosofía, “no se responde a la posibilidad trascendental y apriorística de un acto sólo por el hecho de llevarlo a cabo”<sup>538</sup>. ¿A dónde nos conduce esta pasividad? ¿A dónde nos reenvía nuestra finitud?

Vivir y comprender esta finitud, supone la remisión de lo finito a lo que no lo es, a lo infinito y, por tanto, absoluto y eterno, a lo que ha de servirle de fundamento. En la dinámica interna de la finitud se inscribe una especie de anhelo de plenitud que hace

---

<sup>536</sup> HENRY, Palabras de Cristo, Op. cit. p. 72

<sup>537</sup> LIPZITS, Mario. Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry. Buenos Aires: Prometeo, 2004, p. 22.

<sup>538</sup> HENRY, Michel. Encarnación. Op. Cit, p. 153.

posible el no sucumbir ante el hecho de que “nuestra vida esté marcada por una carencia, entreverada de necesidades y deseos que comienzan de nuevo sin cesar”<sup>539</sup>.

¿Cómo caracterizar dicho absoluto? Para hacernos a una noción inicial, diremos que ‘absoluto’ tiene fundamentalmente dos connotaciones: en tanto adjetivo, indica lo incondicionado, por oposición lo relativo; en cuanto sustantivo, designa el ser primero o principio último, aquello que funge como fundamento en el plano ontológico y epistemológico<sup>540</sup>. En este sentido, la filosofía, al igual que la religión, parece no poder concebirse sin la pregunta por lo absoluto. En calidad de adjetivo, entonces, lo absoluto hace referencia a lo completo por oposición a lo inacabado, a lo permanente por oposición a lo volátil, a lo necesario por oposición a lo contingente, a lo simple por oposición a lo complejo, a lo infinito por oposición a lo finito. Así, lo absoluto opera más como recurso metodológico que como postulado metafísico. En calidad de sustantivo, por su parte, lo absoluto se ha identificado con diferentes realidades como son el Bien, Dios, la substancia, la cosa en sí, el espíritu, el sujeto, entre otros<sup>541</sup>.

Desde el punto de vista fenomenológico, por su parte, el acento se pone en la vivencia de lo absoluto o en las vivencias mismas en cuanto pueden recibir el calificativo de absolutas, según las notas ya enunciadas<sup>542</sup>. Entre estas últimas tenemos, por ejemplo, la experiencia de mi propio estar existiendo, de que algunas posibilidades de acción no deben ser realizadas pase lo que pase, de la esperanza de sentido infinitamente pletórico que funge de *telos* en la existencia teórica, valorativa práctica, y de la fuerza de lo real que religa mi existencia a la realidad junto a la cual me hago a mí mismo<sup>543</sup>. En Michel Henry, como veremos, la pregunta por lo absoluto se convierte la cuestión filosófica por excelencia,

---

<sup>539</sup> HENRY, Palabras de Cristo, Op. cit. p. 119.

<sup>540</sup> SYLVAIN, A. Enciclopedia filosófica universal. Paris: PUF, 1990. p. 6-9.

<sup>541</sup> Ibid., p. 8-9; ALONSO, Andrés y JIMENEZ REDONDO, M. (eds). Figuras contemporáneas de lo absoluto. Valencia: Universidad de Valencia, 2009.

<sup>542</sup> BOEHM, Rudolf. Husserl's concept of the “absolute”. En: BERNET, R; WELTON, Donn y ZAVOTA, Gina. Husserl. Critical assessments of leading philosophers. New York: Routledge, 2005. p. 219-245

<sup>543</sup> García-Baró, De estética y mística. Op. Cit, p- 45-48

cuestión que, por demás, la hace coincidente en lo fundamental con la religión<sup>544</sup>. ¿Cómo desarrolla Henry su comprensión de lo absoluto?

La pregunta por lo absoluto en Henry se afronta como indagación radical por el fundamento, como búsqueda de un auténtico comienzo<sup>545</sup>. Ahora bien, de acuerdo con Henry, un auténtico fundamento sólo puede ser una manifestación, esto es, no ya un ente que se manifieste, sino la manifestación que hace posible su devenir fenómeno<sup>546</sup>. Esto porque en su pensamiento la ontología depende de la fenomenología, al punto de sostener que el ser sigue al aparecer, es decir, que algo es porque aparece, no aparece porque es<sup>547</sup>. ¿Cómo debe ser, entonces, la manifestación que pueda ser tenida como absoluta?

Claramente no puede tratarse del aparecer del mundo. Ya hemos mostrado las limitaciones radicales que esta fenomenicidad *ek-stática* en cuanto al primado de la distancia, su carácter puramente formal y su inconsistencia ontológica<sup>548</sup>. En efecto, si comprendemos el mundo como conjunto de cosas que son exhibidas en el horizonte de visibilidad, habríamos de reconocer que estas cosas carecen por completo de fenomenicidad propia y, en consecuencia, no advienen a la condición de fenómeno en y por ellas mismas. Por eso, como sostiene Henry, el carácter de sensible de una cosa depende de la sensibilidad de los sujetos que la constituye<sup>549</sup>. En este sentido, podríamos decir que el sujeto parece tener un carácter absoluto respecto del mundo que constituye gracias a intencionalidad. Sin embargo, este carácter absoluto del sujeto pierde solidez cuando, como hace Henry, se le interroga radicalmente a la intencionalidad por su propia fenomenicidad. Esta reducción, llamada radical, pone de manifiesto que la intencionalidad es incapaz de conceder existencia a aquello que hace ver y, además, su incapacidad para ponerse a sí misma en fenomenicidad. La intencionalidad, que pone en fenomenicidad las cosas del mundo, no se

---

<sup>544</sup> HENRY, Entretiens, Op, cit, 153

<sup>545</sup> HENRY, L'essence de la manifestation, Op, ci. p. 11-16.

<sup>546</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 35-39.

<sup>547</sup> Ibid., p. 40-42.

<sup>548</sup> Ver numeral 1.3.1.

<sup>549</sup> Ibid., p. 125-128.



constituye a sí misma y, en este sentido, el sujeto no puede tomarse como su propio fundamento.

Resulta necesaria, entonces, una manifestación más originaria que aquella que la subjetividad aporta al mundo y que, de ser verdadero comienzo, ha de ponerse a sí misma en fenomenicidad. En la fenomenología radical de Henry, el fundamento sólo puede ser una auto-manifestación, un comienzo que comience siempre y permita que todo comience. Tal condición, como hemos mostrado, se cumple sólo en la vida comprendida como auto-afección, esto es, como un experimentarse-a-sí-mismo sin distancia ni interrupción<sup>550</sup>. No se trata, sin embargo, solo de la vida del sujeto finito, porque ésta se descubre como radicalmente pasiva, esto es, como dada a sí misma. El viviente es auto-afección fundada.

Así las cosas, ante la necesidad fenomenológica de hallar la condición de posibilidad de la vida finita del viviente, aparece la vida infinita que se da a sí misma en un continuo proceso de autogeneración. Esta vida, caracterizada fenomenológicamente como afectividad originaria, pone al sujeto en fenomenicidad y, de esta forma, soporta también la fenomenicidad del mundo. Se trata de una manifestación que aparece ella misma y, así, permite que todo aparezca. La vida, entonces, es un verdadero fundamento y puede ser identificada con lo absoluto. Por eso, escribe Henry, “la vida es absoluta no porque sea una facticidad, sino por el proceso de su auto-generación, la cual se cumple como auto-revelación”<sup>551</sup>, y también, “la inmanencia constituye la naturaleza más íntima del absoluto, el absoluto mismo, su esencia”<sup>552</sup>.

De esta forma, Henry lleva a cabo una identificación entre la vida y lo absoluto. La vida es absoluta, es lo absoluto, por cuanto es inmanencia radical que está libre de las contingencias del aparecer del mundo<sup>553</sup>. La vida, como afectividad originaria, es el fundamento de todo sentimiento y toda acción y, de esta forma, de todas las cosas; es la no-

---

<sup>550</sup> Ver numeral 1.4.

<sup>551</sup> HENRY, *Phénoménologie de la vie*, T. IV., Op. cit. p. 54-55.

<sup>552</sup> HENRY, *L'essence de la manifestation*, Op. cit. p. 481.

<sup>553</sup> *Ibid.*, p. 823-862.

libertad radical que funda toda libertad; es el no-poder que funda todo poder<sup>554</sup>. El fundamento, entonces, no es un concepto abstracto sino un fenómeno o, mejor, una fenomenicidad. El fundamento es el aparecer de la vida. Un aparecer en el que no aparece nada distinto de ella misma; un aparecer que no está sujeto al desvanecimiento propio de la temporalidad *ek-stática* que fluye sin remedio del sentido de presente al no ser del pasado, sino que es auténtica presencia de sí mismo a sí mismo sin distancia ni interrupción; un aparecer que se pone a sí mismo en fenomenicidad pues, de no aparecer él mismo, nada aparecería, no habría algo sino nada; un aparecer que, al ser determinado como auto-experimentarse en la inmanencia radical de la afectividad, implica siempre una ipseidad que haga la prueba de sí en cada una de las tonalidades afectivas que, si son reales, son siempre la afección de alguien. Lo absoluto, entonces, se manifiesta como “aquello que se fenomeniza en el sufrirse-a-sí-mismo”<sup>555</sup> de cada viviente que se descubre dado a sí mismo como auto-afección que funda toda hetero-afección posible.

Como era de esperarse, esta comprensión de lo absoluto como vida adquiere en Henry connotaciones religiosas. Esto por cuenta de su asociación con la plenitud anhelada por los místicos: “la vida, tal como la piensa la fenomenología radical de la vida, se parece al absoluto de los místicos al punto, quizás, de identificarse con él”<sup>556</sup>; y con la comprensión de Dios en el cristianismo: “La vida es llamada Dios por el cristianismo”<sup>557</sup>. ¿Por qué, entonces, no darle directamente el nombre de Dios a esta vida absoluta? Porque la categoría ‘Dios’, salvo contadas excepciones, está muy marcada por el tratamiento trascendente que de ella se ha hecho en las religiones, en las filosofías y en las teologías de occidente<sup>558</sup>. En este sentido, escribe Henry, “el rechazo al concepto de Dios es el de un absoluto trascendente, exterior a la vida, es el rechazo de la exterioridad como incapaz de encerrar

---

<sup>554</sup> Ibid., p. 825-826.

<sup>555</sup> Ibid., p. 830.

<sup>556</sup> HENRY, Entretiens, Op. cit. p. 153.

<sup>557</sup> HENRY, Michel. Le christianisme: une approche phénoménologique, En: CAPELLE, (ed.) Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Op. Cit. p. 26.

<sup>558</sup> En atención a esto, por ejemplo, Henry acoge complacido la distinción propuesta por Eckhart entre Dios y la deidad como su esencia como su esencia íntima y radicalmente inmanente que es, ella misma, su propio contenido y su propia revelación (HENRY, L'essence de la manifestation, Op. cit. p. 537-538).

en ella la esencia de ésta”<sup>559</sup>. Sin embargo, no habría problema alguno en llamar Dios a la vida absoluta, siempre y cuando la primera categoría se comprenda desde la inmanencia radical que define la segunda.

Siguiendo a Michel Henry, hemos caracterizado al viviente como finitud y la vida como absoluta. Ahora bien, teniendo en cuenta que nos interesa sobre todo la relación viviente-vida, es necesario insistir en su necesaria distinción.

Puesto que hemos dicho que la vida es siempre singular, esto es, que es siempre la vida de alguien —un sufrimiento real es siempre el sufrimiento de alguien que sufre—, sostenemos con Henry que es preciso evitar toda separación. En otras palabras, porque puesto que la vida real es la vida de alguien y no su esencia abstracta, decimos que “no hay vida sin viviente”<sup>560</sup>. Al mismo tiempo, al determinar al viviente como un *a-mí*, como pasividad radical, como una auto-afección que no se ha dado a sí misma, es preciso reconocer en la vida su condición necesaria. Habiendo aceptado que nada distinto de la vida dona la vida, si el viviente es vida finita sólo puede serlo en virtud de la auto-donación de la vida en él. En este sentido, afirmamos que “no hay viviente sin vida”<sup>561</sup>.

No obstante, aunque la vida y el viviente se corresponden necesariamente, es preciso también evitar toda confusión entre ellos: el viviente es la ipseidad de la vida pero no es, sin más, la vida. En términos de Henry, “la vida es infinita, absoluta. Pero yo no soy esta vida, soy solamente un viviente.”<sup>562</sup> A pesar de esta categórica sentencia, hemos de reconocer que en este punto Henry parece mantener una cierta indistinción al sostener, por ejemplo, que “en el fondo de su Noche, nuestra carne es Dios”<sup>563</sup>. Por esta razón, es necesario insistir en que el viviente es engendrado y, por tanto, finito, mientras la vida que lo engendra es eterna, es infinita, al modo de un comienzo que comienza siempre y permite que todo

---

<sup>559</sup> HENRY, L'essence de la manifestation, Op. Cit. p. 509.

<sup>560</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 73.

<sup>561</sup> Ibid.

<sup>562</sup> HENRY, Entretiens, Op. cit. p. 153.

<sup>563</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 338.

comience. La vida, que no se puede pensar sin el concurso de una ipseidad, no se agota en la finitud de cada ipseidad y es trascendental respecto a ella.

Lo que se impone, entonces, es la distinción. Si bien hemos dicho que la vida es siempre singular y concreta, hemos de sostener, también, que aquello que es condición de posibilidad del viviente, de todos y de cada uno, no puede agotarse en cada ipseidad específica. Por eso, escribe García-Baró, “la maravilla de que la vida sea de sí misma y de lo otro de sí misma simultáneamente (y esto segundo en modos muy diversos) tiene que ser preservada como definición de la vida en su esencia”<sup>564</sup>. La vida es universal y concreta, el viviente en modo alguno es universal. En consecuencia, la vida absoluta y universal que engendra a cada viviente en el proceso de su auto-afección y está dada a él por completo, ha de leerse como lo antes-que-el-viviente, aunque no pueda ser comprendida sin éste.

Hecho esto, podemos ahora adentrarnos en la determinación del vínculo que une a cada viviente con la vida. Como ya hemos indicado, la duplicidad del aparecer marcará la estructura de nuestro acercamiento.

**3.3.2 La religión y la duplicidad del aparecer.** Michel Henry afirma que “aquello por lo que un Sí mismo es un Sí mismo, el modo como queda henchido y acrecentado de sí mismo es también el modo como viene originalmente a él todo lo que puede afectarle”<sup>565</sup>. Según hemos mostrado, ese ‘modo’ originario corresponde al aparecer de la vida en que cada sí mismo es engendrado y sostenido en su condición de viviente. Ahora bien, si somos consecuentes con la duplicidad del aparecer, hemos de sostener que el hecho de que la afectividad sea el modo originario en que el sí mismo llega a sí mismo no significa que éste sea el único modo. Por eso, hemos afirmado que la intencionalidad es también, en pleno derecho, un modo de auto-presencia de la subjetividad, aunque siempre derivado, secundario<sup>566</sup>. En consecuencia, podemos sostener que todo lo que afecta al viviente—la

---

<sup>564</sup> GARCÍA-BARÓ, Las palabras de Cristo que nos dijo Michel Henry, Op. cit. p. 183.

<sup>565</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 37

<sup>566</sup> Por esto, para indicar este tipo secundario de auto-presencia intencional Henry utiliza la categoría de “afección por sí mismo”. (HENRY, L’essence de la Manifestation, Op. cit. p. 289-307).

vida y el mundo— lo hace bajo las fenomenicidades propias de la auto-afección y la hetero-afección.

De acuerdo con esto, “si es verdad que, según los supuestos de la fenomenología de la vida, hay dos modos originales y fundamentales de manifestación de las cosas, entonces una misma realidad (en este caso la religión) debe poder aparecérsenos de dos maneras diferentes”<sup>567</sup>. Estas dos maneras, según la vida y según el mundo, corresponden a la distinción que hemos establecido entre el asunto vital de la religión y la configuración mundana de las religiones.

**3.3.2.1 La religión en el aparecer de la vida.** La identificación de la vida con lo absoluto implica la inconveniencia de sostener una comprensión trascendente de este absoluto y, consecuentemente, de nuestra relación con él. Si, como la vida, lo absoluto se manifiesta en la inmanencia radical y coincide con ella, es en esa inmanencia, en el *pathos* del vivir, y no en la exterioridad del mundo, donde resulta posible para el viviente acceder a él, determinar el vínculo que los liga y favorecer su actualización. Dicho de forma positiva, puesto que toda trascendencia tiene fundamento en la inmanencia, porque el modo de manifestación de la trascendencia es la inmanencia<sup>568</sup>, si resultare concebible un absoluto trascendente —otro viviente, por ejemplo, o un Dios— lo sería a condición de estar fundado en lo absoluto inmanente, en la vida<sup>569</sup>.

Así las cosas, lo absoluto, no hace referencia a una realidad trascendente, en el sentido de separada y distinta del viviente, sino a un nivel originario y, por lo mismo, superior de realidad: la vida radicalmente inmanente que soporta toda trascendencia. Por esto, escribe Rolf Kühn, “la fenomenología de la religión, pensada desde Henry, nos permite

---

<sup>567</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p.197.

<sup>568</sup> “Aquello que no se sobrepasa a sí mismo, lo que no se lanza fuera de sí sino que permanece en sí mismo sin abandonarse ni salir de sí es, en su esencia, la inmanencia. La inmanencia es el modo original según el cual se lleva a cabo la revelación de la trascendencia y, como tal, es la esencia originaria de la revelación” (HENRY, L’essence de la manifestation, Op. Cit. p. 279-280).

<sup>569</sup> En este sentido, Henry dedica una buena parte de su estudio sobre la ontología de Maine de Biran a contradecir la idea de un absoluto trascendente. (HENRY, Filosofía y fenomenología del cuerpo, Op, Cit. p. 251. Ver p. 217-252).

comprender la realidad de Dios en tanto que inmanencia absoluta”<sup>570</sup>. Consecuentemente, creemos nosotros, podemos concebir nuestro vínculo originario con lo absoluto desde el seno de dicha inmanencia.

Desde el aparecer de la vida, entonces, lo absoluto no puede manifestarse originariamente, o sea, auto-manifestarse, en realidad trascendente alguna —un ente mundano, un dominio conceptual, un sistema causal, una estructura institucional— sino en cada auto-afección del viviente<sup>571</sup>. Esto porque es allí, en las modalidades del vivir, donde este viviente se descubre radicalmente pasivo respecto de la vida que es él mismo y que, al tiempo, lo sobrepasa. Como escribe Henry, “en el desespero, en el sufrimiento, en cada tonalidad de la existencia se revela lo absoluto como aquello que la revela a sí misma”<sup>572</sup>. En este sentido, en cuanto lo absoluto me define y me sobrepasa, conviene concebirlo no como lo otro de mí sino como “Antes absoluto”<sup>573</sup>, es decir, como lo *antes-que-a-mí* (*avant-moi*) en el que resulta posible todo *a-mí* concebible. En otras palabras, como la condición trascendental de toda subjetividad, su origen y su sostén. Al respecto, escribe Henry,

Mi vida es la Vida infinita que me sobrepasa, se actualiza y vive en las vidas como la mía. (...) Aquello que sobrepasa el yo (a-mí) no es, de ninguna manera, alguna suerte de trascendente, en el sentido de ‘más grande’, que sería hipotético y que habría que demostrar. Todo lo contrario, lo que sobrepasa el yo (a-mí) es lo que viene antes de él y en lo cual el a-mí viene a sí, y, en consecuencia, es más profundo que él y es de lo cual surge a cada instante<sup>574</sup>.

---

<sup>570</sup> KÜHN, Rolf. La phénoménologie de la religion selon Michel Henry, Op. cit. p. 198.

<sup>571</sup> Una lectura similar la encontramos en Levinas respecto de la posibilidad de la idea de lo infinito en nosotros y, consecuentemente, en favor de la legitimación de la entrada de la trascendencia en fenomenología. De acuerdo con Levinas, para esta ‘venida de Dios a la idea’ hay un modo más originario que aquel de la constitución, pues, en sentido estricto, la idea de lo infinito, a diferencia de la totalidad, sólo puede constituirse a condición de estar de algún modo presente en la finitud. Este modo ya no sería la inminencia propia de un acto intencional sino la donación pre-reflexiva del otro y del totalmente otro en el sujeto finito. (LEVINAS, Dieu qui vient à l’idée, Op. cit. p. 94-127). Como se apreciará, a pesar de diferenciación terminológica (trascendencia vs inmanencia), entre Levinas y Henry se puede establecer una similitud de proyectos en cuanto a la ‘inversión’ de la fenomenología, esto es, en el propósito explícito de restarle primado a la intencionalidad ya sea en virtud de la irrupción del otro o del primado de la afectividad trascendental.

<sup>572</sup> HENRY, L’essence de la manifestation, Op. cit. p. 558. “la afectividad revela lo absoluto en su totalidad, porque ella no es otra cosa que su adhesión perfecta a sí, que su coincidencia consigo, porque ella es auto-afección del ser en la unidad absoluta de su inmanencia radical” (Ibid).

<sup>573</sup> HENRY, Entretiens, Op. cit. p. 68. “Dado a sí mismo en el *pathos* inextático de la vida, el sí mismo no llega a ser más que en la venida a sí misma de la vida, venida que es llevada a cabo siempre, que es el *Antes absoluto* sobre el que todo sí mismo concebible” (HENRY, Phénoménologie de la vie, T. IV., Op. cit. p. 56).

<sup>574</sup> HENRY, Phénoménologie de la vie, T. IV., Op. cit. p. 68.

De acuerdo con esto, es preciso afirmar que el vínculo de la vida con el viviente no se experimenta originariamente en ninguna relación *ek-stática* del viviente con las realidades del mundo, sino en la afectividad en que cada sí mismo hace la prueba de sí en la inmediatez de una pasión. Como hemos dicho, tal pasión no debe en nada su posibilidad a que uno resulte afectado por lo otro de sí o por sí mismo como otro, sino a que cada ipseidad se descubra como radicalmente dada a sí misma, auto-afectada, sin su concurso y sin objeción posible de su parte<sup>575</sup>. En esta afección originaria o auto-afección, el viviente cae en la cuenta de que es un *a-mí*, y experimenta la certeza de la relación con el *antes-que-a-mí* que constituye su origen y define su *telos*.

Ahora bien, ¿cómo es posible para el hombre esta experiencia originaria del ‘Antes absoluto’? Hacer experiencia de lo absoluto no es cosa distinta que hacer la prueba de la propia condición originaria, o sea, descubrirse como “un ser donado a sí, un experimentarse-a-sí-mismo que no ha sido jamás él mismo quien se ha puesto en la condición de experimentarse a sí mismo, pues esta donación no es nunca obra suya sino de la vida”<sup>576</sup>. La indubitabilidad de la auto-afección es la indubitabilidad de la experiencia de lo absoluto. El viviente experimenta la vida absoluta y, en esa medida, la ‘conoce’ allí donde ella se dona, en la inmediatez del *a-mí* que se auto-experimenta. Por eso escribe Henry:

Si Dios no habitara esta morada que es también la mía, yo no podría jamás encontrarle, a menos que me transformara en alguna cosa distinta y extraordinaria, totalmente extraña a lo que soy. (...) El acceso a Dios consiste en su revelación, es decir, en su propia vida y también en la nuestra, si tenemos en cuenta que hemos sido arrojados en nuestra vida por la eterna venida en sí misma de la vida. Acceder a Dios en nuestra vida quiere decir acceder a él de la misma forma en que la vida accede a sí, fuera del mundo, en el *pathos*, según la ley de este *pathos*: la ley de la prueba de sí que es el sufrimiento y el gozo”<sup>577</sup>.

Y también:

Si Dios es Vida, sabemos lo que es Dios. No lo sabemos a causa de nuestro pensamiento, tras los pocos sólidos razonamientos de un entendimiento que se pone, sin que sepa por qué, a reflexionar sobre Dios y que, esforzándose por captar algún aspecto del mismo, no ve precisamente nada. *Lo sabemos porque somos vivientes y ningún viviente es viviente si no*

---

<sup>575</sup> HENRY, L'essence de la manifestation, Op. cit. p. 287-307.

<sup>576</sup> HENRY, Phénoménologie de la vie, T. IV. Op. Cit. p. 55.

<sup>577</sup> Ibid., p. 67,79-80.

*lleva en sí la Vida, no como un secreto desconocido por él, sino como aquello mismo que experimenta sin cesar, como eso en lo que él se experimenta: como su propia esencia y su realidad misma*<sup>578</sup>.

Conviene aclarar, como hemos intentado hacer con Henry en el primer capítulo de nuestro texto, que esta experiencia originaria de sí mismo no es algún tipo de reflexión teórica sobre nuestra vida de conciencia, sino la inmediata presencia de nosotros a nosotros mismos en el padecimiento irrecusable de estar indefectiblemente dados a nosotros mismos: la auto-afección<sup>579</sup>. Esta auto-afección, al descubrir el carácter radicalmente pasivo de la condición humana, deja fuera de juego toda actividad constituyente, toda intencionalidad, y nos reconduce hacia el fundamento en el que somos donados a nosotros mismos como constituyentes de mundo. Por eso, hemos afirmado que la auto-afección es experiencia primordial de lo absoluto en nosotros, de aquello que es más que la ipseidad que yo soy, pero que no es concebible sin el *a-mí* que soy en tanto ipseidad carnal, en tanto viviente.

Así las cosas, si la auto-afección es el cómo de la revelación de la vida absoluta en el viviente finito, entonces ella define la religión desde el aparecer de la vida. No podría ser de otra forma si, como hemos sostenido, la vida se revela originariamente no en virtud de algún pensamiento discursivo o alguna experiencia *ek-stática*, sino por mor de su propia fenomenicidad inmanente y patética. En la auto-afección, el viviente hace la prueba inmediata y constante de sí mismo, experimenta que es vida, y, al tiempo, experimenta que no puede ser *causa sui*. El viviente experimenta de forma in-objetiva que en él “no sólo hay

---

<sup>578</sup> HENRY, Palabras de Cristo, Op. cit. p. 118-119. Resaltado del autor. En este sentido, toda prueba de Dios o acceso a él construido desde el recurso a la trascendencia o a algún tipo de evidencia resultaría inadecuada, por no decir blasfema. En efecto, como escribe Henry comentando el llamado argumento ontológico de San Anselmo y, a la larga, toda pretensión de reducir el acceso a Dios a la prueba de su existencia dada por la inteligencia, “probar en general, probar alguna cosa, es someterla a un ensamble de condiciones que debe satisfacer, condiciones que, en su conjunto, constituyen la prueba misma. De acuerdo con esto, la prueba aparece como más alto que aquello que debe ser probado. Se erige como tribunal delante del cual debe presentarse todo aquello que pretende hacer valer su derecho para mostrar, como es debido, que responde a sus exigencias, a fin de recibir, conforme a esta conformidad, el “visto bueno” que le confiera existencia. En el caso de Dios, esta citación delante de un poder de validación diferente de él y más grande que él puede parecer extraña y contradictoria, por demás, con la definición anselmiana de la divinidad. Querer probar la existencia de un ser tal que no podemos pensar algo más grande es en sí un absurdo” (HENRY, *Phénoménologie de la vie*, T. IV., Op. cit. p. 68-69).

<sup>579</sup> Ver numeral 1.4.4.



trazos de la vida sino la vida absoluta”<sup>580</sup> y, en consecuencia, despierta a un modo de auto-apropiación en la certeza de estar vivo sin ser su propio fundamento, de poseer un origen y un telos en la vida.

Ahora bien, dicha auto-apropiación en la vida es lo que nosotros comprenderemos como mística, es decir, vivencia inmediata e ininterrumpida del vínculo inmanente que religa a cada viviente con lo absoluto. En otros términos, la religión en el aparecer de la vida es mística. Somos conscientes de las dificultades que trae consigo el recurso esta categoría dada su polisemia y su ambigüedad, así como a las tendencias que o la reducen a las tradiciones religiosas o la desvinculan por completo de éstas<sup>581</sup>. Para hacernos a una noción inicial, diremos que por mística se entiende la “culminación de la experiencia religiosa, o sea, la experiencia religiosa en su originalidad plena”<sup>582</sup>. Sin embargo, ‘culminación’ no significa aquí estadio último de desarrollo histórico en las prácticas religiosas, sino suelo nutricional, nivel originario, condición de posibilidad de todo aquello que llamamos con derecho religión. Conviene, entonces, detenernos en caracterizar esa mística.

En primer lugar, en este contexto la mística no se comprende ya como la relación con lo otro-de-mí, ni siquiera con lo totalmente Otro, sino con lo *antes-que-a-mí* y, en este sentido, “más yo que yo mismo”<sup>583</sup>. En esta relación, como hemos venido insistiendo, no hay separación porque la vida no es propiamente lo otro del viviente sino que éste, engendrado en ella, participa indefectiblemente de su esencia. Por eso, la experiencia del vínculo con lo *antes-que-a-mí* no se da originariamente en aquellas cosas o conceptos que hemos constituido como mediaciones religiosas, sino en la inmanencia del viviente que, constituido por la vida según el cómo de su auto-revelación, es la mediación religiosa por antonomasia. No hay tampoco confusión porque esto supondría o pasar por alto la finitud o que el viviente pudiera perder su individualidad en su relación con la vida. Ya hemos

---

<sup>580</sup> HENRY, Entretiens, Op. cit. p. 122.

<sup>581</sup> Respecto del ‘uso y abuso’ de la categoría mística recomendamos la lectura de: VELASCO, Juan Martín. El fenómeno místico. Madrid: Trotta, 1999. p. 17-80.

<sup>582</sup> GARCÍA-BARÓ, Miguel. De estética y mística. Salamanca: Sígueme, 2007. p. 38.

<sup>583</sup> GARCÍA-BARÓ, Miguel. Más yo que yo mismo. Un ensayo en los fundamentos de la filosofía de la mística. En: VELASCO, Juan Martín (ed). La experiencia mística. Madrid: Trotta, 2004. p.285-309.

mostrado la inconveniencia de lo primero<sup>584</sup>. Lo segundo, por su parte, resulta inadmisibile porque, si la relación es pensada como auto-afección, ¿cómo podría hablarse legítimamente de experiencia si no hay un sí mismo que, en el auto-experimentarse, experimente la unión con lo absoluto?<sup>585</sup>

Así entendida, la mística no se dinamiza en la recepción misteriosa de un contenido exterior y, por tanto, extraño a quien lo recibe<sup>586</sup>, sino en el reconocimiento en nuestra vida finita de la continua epifanía de la vida absoluta. Se trata de reconocer que cada pasión en la cual mi *a-mí* es revelado a sí mismo como puramente pasivo “es Revelación de la Vida absoluta.”<sup>587</sup>. En las modalidades de la vida finita, que es finita por ser nuestra y no por ser vida, se revela la vida absoluta en que hemos sido engendrados. Vivir esas modalidades en calidad de don es la dinámica de la mística, de la religión en el aparecer de la vida.

En segundo lugar, en la mística de la vida la dinámica de la contemplación no tiene un lugar privilegiado. Esto porque la contemplación responde todavía a la estructura trascendente del aparecer del mundo. En efecto, mientras estemos ocupados en ‘ver’ lo absoluto, jamás seremos, en realidad, uno con él porque, en sentido estricto, sólo vemos lo otro de nosotros y siempre a distancia. La vida, en cambio, no es lo otro de nosotros sino nuestra esencia. A la vida no se la contempla porque no se muestra en visibilidad alguna; a

---

<sup>584</sup> Ver numerales 2.2.3 y 3.3.1.

<sup>585</sup> En este sentido, escribe Henry, “la fusión del individuo con el absoluto en el sentido de su disolución y su desaparición en él puede ser afirmada especulativamente, pero desde el punto de vista fenomenológico ya no tiene ningún sentido”. (HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 236). Es claro que afirmamos esto sólo respecto de nuestra condición actual de vivientes. Respecto de lo que pase con nosotros, con nuestra ipseidad, una vez llegue la muerte, no podemos saber nada, fenomenológicamente hablando, por supuesto.

<sup>586</sup> “Hay dos modos específicos de receptividad. En el primero, el que se cumple en la representación, la receptividad es la representación misma, el acto de poner delante de sí y, de esta forma, pro-ponerse un contenido que encuentra su origen ontológico exclusivamente en esta proyección y se confunde, en consecuencia, con la exterioridad misma. En el segundo modo, el que se cumple en la inmanencia, la receptividad es el poder de recibirse ella misma. *Recibir en el primer sentido significa crear el contenido que se recibe, de tal forma que la creación de este contenido sea idénticamente su recepción. Recibir en el segundo sentido significa ya no crear el contenido que se recibe, sino ser este contenido, de tal manera que el contenido no sea en nada exterior al ser que lo recibe. De tal manera, también, que el ser que recibe dicho contenido que no le es exterior sino propio, no sea ya libre respecto de éste, sino que le recibe pasivamente, como aquello que no depende ya de él y que él no ha creado, como aquello increado que es él mismo*” (HENRY, L’essence de la manifestation, Op. cit. p. 299-300. Resaltado del autor).

<sup>587</sup> KÜHN, Rolf. “La phénoménologie de la religion selon Michel Henry”, Op. cit. p. 207.

la vida se le padece en el sufrimiento y en el gozo del vivir, porque se da en la invisibilidad del vivir y como su condición de posibilidad<sup>588</sup>. De acuerdo con esto, si el acento primero está en la auto-afección y no en la contemplación, podemos sostener, desde la perspectiva de Michel Henry, que estamos ante una comprensión no especulativa sino afectiva y, por tanto, propiamente fenomenológica, de la mística<sup>589</sup>.

En tercer lugar, la insistencia en la experiencia de sí demanda aclarar que la comprensión de la mística como auto-apropiación afectiva no supone favorecer algún tipo de egocentrismo. Dar centralidad al viviente en la comprensión de la religión desde la fenomenología de la vida es, al tiempo, quitarle toda posibilidad de sucumbir en “la ilusión trascendental del *ego*”<sup>590</sup>. En efecto, la auto-apropiación, entendida ya no desde la intencionalidad sino desde la afectividad, pone de manifiesto la finitud radical de ser vida donada, sostenida e irrecusable. Este desvelamiento, al dar primacía a la donación sobre la constitución, sienta las bases para que el viviente deje de pensarse sólo o primordialmente como constituyente de mundo y, de esta forma, logre romper con el círculo enceguecedor de permanecer abocado a sus correlatos mundanos, y absorto en la auto-contemplación como fuente de los poderes de que dispone. En atención a esto, la mística ha sido

---

<sup>588</sup> En este mismo sentido, podemos afirmar que a la vida no se le reza. No hay nada puntual que pedir o agradecer. No hay nada específico que agradecer porque la vida ya dio todo lo que ella puede dar, es decir, se dio a sí misma. No hay nada particular para pedir porque una vez engendrados, puestos en posesión de los poderes y en el poder de poder usarlos, lo que hagamos en el mundo con tales poderes es responsabilidad de nosotros y no de la intervención de alguna entidad extraña que movilice no sabemos qué tipo de fuerzas. En esto seguimos a Eckhart cuando afirma que “la pureza desasida no puede rezar, pues quien reza desea que Dios le conceda algo o solicita que le quite algo. Ahora bien, el corazón desasido no desea nada en absoluto, tampoco tiene nada en absoluto de lo cual quisiera ser librado. Por ello se abstiene de toda oración y su oración sólo implica ser uniforme con Dios (que es el puro desasimiento). En esto se basa toda oración” (ECKHART, Maestro. Tratados y sermones. Traducido por Ilse M. de Brugger. Barcelona: Edhasa, 1983. p. 250).

<sup>589</sup> En cuanto se da un primado a la afectividad, Henry parece acercarse a Schleiermacher para quien el órgano religioso del hombre es el sentimiento de dependencia. Sin embargo, parece necesario incluir ciertos matices en la cercanía. Por un lado, el carácter inmanente de la afectividad henriana y, por otro, su valoración de la razón práctica gracias a la conjunción de religión y ética en el seno de la vida, convicción que le permitió afirmar que la forma de vivir la religión es la ética. (HENRY, *Phénoménologie de la vie*. T. IV., Op. cit. p. 549ss).

<sup>590</sup> HENRY, *Phénoménologie de la vie*, T. IV., Op. Cit. p. 59.

interpretada como dinámica del desasimiento (Eckhart)<sup>591</sup> y como segundo nacimiento (Henry)<sup>592</sup>.

En esta medida, la mística nos sumerge en la dinámica de perderse para encontrarse. Perderse como *ego* constituyente para encontrarse como *a-mí* constituido y, en ese mismo acto, descubrir el *antes-que-a-mí* en el cual y por el cual hemos sido engendrados. En palabras cercanas a Eckhart, “que uno aprenda a desasirse de sí mismo hasta no tener ya nada propio”<sup>593</sup>. Se trata, entonces, de desamarrarse del mundo, de los otros, de sí mismo y de los esquemas representativos de lo absoluto, para descubrir el único amarre ontológicamente originario y necesario a cada viviente, a saber, el vínculo inmanente con la vida que nos engendra y sostiene en su presente eterno.

En cuarto lugar, la mística de la vida tiene la estructura de un despertar y la dinámica de un mantenerse despierto. Despertar a la vida gracias al desasimiento del mundo como única manifestación posible y al reconocimiento de la efectividad fenomenológica de lo invisible como manifestación originaria. Mantenerse despierto como ejercicio del espíritu que, una vez ha recordado que es hijo, no puede sucumbir de nuevo en el sueño dulce y engañoso de quien se tiene por su propio fundamento<sup>594</sup>. En este sentido, a diferencia del nacimiento

---

<sup>591</sup> ECKHART, Tratados y sermones, Op. cit. p. 93-98. “He investigado con seriedad y perfecto empeño cuál es la virtud suprema y óptima por la que el hombre es capaz de vincularse y acercarse lo más posible a Dios (...) y no encuentro sino que el puro desasimiento supera todas las cosas, pues todas las virtudes implica alguna atención a las criaturas en tanto el desasimiento se halla libre de todas las criaturas (...) y no es susceptible de nada que no sea Dios” (Ibid., p. 237,239). Personalmente, me gusta más la expresión “desamarramiento”, porque indica mejor el carácter pasivo de la experiencia, ya que no es lo mismo soltarme de lo que estoy asido que soltarme o, mejor, ser soltado, de aquello a lo que me encuentro amarrado. Sin embargo, para no recurrir innecesariamente a neologismos —poco eufónicos, por demás— mantendremos la muy conocida categoría “desasimiento”.

<sup>592</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 177-188.

<sup>593</sup> ECKHART, Tratados y sermones, Op. Cit. p. 141.

<sup>594</sup> El maestro Eckhart se ocupa de este asunto cuando propone que el desasimiento no es un hecho puntual sino una actitud sostenida: “A fe mía, escribe, no es suficiente que el ánimo del hombre se halle desasido en el momento actual cuando uno quiere unirse con Dios, sino que uno debe disponer de un desasimiento bien ejercido que tanto precede como perdura. (...) Pues por más que Dios le sea propio y natural, una vez que se halle pervertido en las criaturas habiéndose apropiado de sus imágenes y acostumbrado a su trato, se habrá debilitado tanto en esta parte y se hallará tan impotente con respecto a sí mismo, y tan contrariado en sus nobles afanes, que todo el empeño que el hombre pueda poner resultará poco para recuperar su viejo hábito. Y aún cuando ponga todo su esfuerzo, necesitará cuidarse continuamente. (...) Por eso no es suficiente que renunciemos una sola vez a nosotros mismos y a todo cuanto poseemos y podemos, sino que debemos

trascendental en que cada viviente es dado a sí mismo sin concurso suyo alguno, este segundo nacimiento no se da sin nosotros, sin cierta disposición del hombre que descubre su pasividad radical y la asume en su auto-comprensión.

Sin embargo, que no se dé sin nosotros no significa, sin más, que acontezca sólo por algún tipo de esfuerzo —heroico— de carácter teórico, valorativo o práctico. Este despertar supone siempre, como condición necesaria, la donación del *antes-que-a-mí* que, al engendrarnos y sostenernos, no deja nunca de revelarse y, así, de señalar el camino hacia él. En otros términos, “la unión existencial del hombre con Dios (su retorno) sólo es posible sobre el fondo de su unidad ontológica”<sup>595</sup>. Renacer a la vida es posible, finalmente, por el carácter sostenido del nacimiento trascendental, es decir, porque “lo que se genera en esta generación permanece interior al poder que lo genera, y ello porque el poder que genera permanece interior a aquello que genera”<sup>596</sup>.

Finalmente, la propuesta de la auto-afección como dinámica de la religión en el aparecer de la vida implica reconocer que en ella parece imponerse cierta soledad. En efecto, caer en la cuenta del vínculo radical con la vida y restaurar así la condición de hijo, acontece en la inmanencia de cada ipseidad gracias a la vida que es en ella y no en virtud del mundo o de alguna intersubjetividad<sup>597</sup>. No decimos, sin embargo, que tales relaciones trascendentes estén excluidas por principio, sino que la auto-afección en que se da la certeza del vínculo

---

renovarnos con frecuencia y hacer que nosotros mismos seamos simples y libres en todas las cosas” (Ibid., p.139, 137-138,140, respectivamente).

<sup>595</sup> HENRY, L'essence de la manifestation, Op. cit. p. 386.

<sup>596</sup> HENRY, Yo soy la verdad, Op. cit. p. 255.

<sup>597</sup> En este sentido, tampoco la experiencia del otro, comprendida desde la empatía, puede ser modelo originario de la vivencia espiritual originaria, de la mística. Esto porque el otro me resulta radicalmente inaccesible en su ipseidad. En efecto, por muy cerca que esté de otra ipseidad, jamás podré acceder a la intimidad de su auto-afección, porque siempre seré trascendente respecto de la inmanencia en que ella hace experiencia inmediata de sí misma. La tragedia del enamorado que toma con pasión la mano de su amada consiste en que, a pesar de su voluntad, sus deseos y sus esfuerzos, no puede sentir cómo ella siente su mano sobre la suya, ni cómo se experimenta ella en el sentir su mano que siente la mano del amado. No se puede desconocer, sin embargo, la fecundidad de este camino para comprender la religión, justamente por la insistencia en el carácter primordialmente afectivo de la intuición de los valores eternos. Para un acercamiento a esta perspectiva, en la obra de de Max Scheler, se puede leer: GREISCH, J. Le buisson ardent et les lumières de la raison. T. II., p. 117-161. Tampoco podemos perder de vista, desde Henry, que se trata recurrentemente de una comprensión aún intencional de dicha afectividad.

que nos une con la vida, acontece originariamente en la inmanencia en que cada uno se experimenta a sí mismo como incontestablemente dado a sí mismo.

No obstante, aunque la mística permanezca en la intimidad de cada ipseidad, la auto-afección en que se lleva a cabo no está, de suyo, clausurada, no es del todo comunicable. En efecto, la certeza inmanente del creer impacta siempre las relaciones trascendentes del viviente con las cosas, con los otros y con sí mismo como otro. En este sentido, por ejemplo, podemos descubrir su articulación con la ética y con las diferentes religiones en su configuración histórica. En cuanto a lo primero, diremos solamente que, de acuerdo con Henry, el vínculo inmanente con la vida afecta la acción humana de tal modo que la ética puede ser comprendida como “la forma en que el viviente vive su nacimiento trascendental de tal forma que pueda revivirlo”<sup>598</sup>. En este sentido, de alguna forma la ética depende de la mística. La orientación de la relación con lo relativo depende, en última instancia, de la relación originaria con lo absoluto.

Es preciso anotar, entonces, que la vivencia religiosa originaria no se consume en el solipsismo porque “la expresión, los símbolos, la celebración, la explosión de las

---

<sup>598</sup> HENRY, *Phénoménologie de la vie*. T. VI., Op. cit. p. 109. En este sentido, el punto de partida para la relación con el otro no sería ya el *ego* constituyente sino la vida en que todos somos constituidos, la vida absoluta que, siendo una y la misma en sí y en cada viviente, es condición de posibilidad del encuentro y la interacción de estos. Por eso, escribe Henry, “toda relación de un sí con otro sí requiere como punto de partida, no ese Sí mismo, un yo—el mío o el del otro—, sino su común posibilidad trascendental, que no es otra cosa que la posibilidad de su relación misma: la Vida absoluta” (HENRY, *Encarnación*, Op. cit. p. 315). Explicitada la comunión fundamental con los otros no a partir del mundo en el que estamos sino a partir de la vida que somos, reconocemos que es imposible experimentar al otro, tocarlo, sin tocar la vida que es él mismo. Ni yo constituyo al otro, ni el otro me constituye; ambos nos reconocemos constituidos en la vida, y este reconocimiento funda la auto-donación como dinámica de la interacción entre los vivientes. Así entendida, la relación con el otro requiere ser repensada, ya no desde el principio de reciprocidad sino desde la gratuidad. Mientras la reciprocidad se funda en la posibilidad de reversibilidad de la acción, es decir, en que es legítimo esperar del otro en proporción a aquello que hemos hecho por él, y viceversa; la gratuidad reconoce que, en tanto vivientes, la relación de la vida para con cada ipseidad es de absoluta donación, imposible de retornar en proporción. En otras palabras, la ‘no-reciprocidad’ para con la vida genera un cambio en la comprensión de la reciprocidad entre los vivientes (HENRY, *Palabras de Cristo*, Op. cit. p. 59). Desde la mística de la vida, entonces, podemos elaborar una ética centrada en el principio de la gratuidad. Este asunto de la ética en Michel Henry ha sido trabajo en textos como: SILVA ROSA, José M. O ‘ethos’ da Ética na Fenomenologia radical de Michel Henry. *En*: ALVES, M.S.P., SANTOS, J. M. (eds). *Humano e Inumano. A dignidade do Homem e os Novos Desafios*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2006. p. 279-290; SEYLER, Frédéric. *Barbarie ou culture. l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Kimé, 2010.

consecuencias directamente derivadas de la experiencia mística, son reales notas esenciales de ella”<sup>599</sup> y no simples desrealizaciones como parece sugerir Michel Henry. El vínculo interior con la vida da lugar a caminos diversos de expresión que corresponden, justamente, a la religión vista desde el aparecer del mundo: un conjunto de elementos orientados a la comprensión, expresión y actualización del vínculo interior que une a cada viviente con la vida. De esto nos ocuparemos en el siguiente apartado.

**3.3.2.2 La religión en el aparecer del mundo.** Según hemos dicho, desde la duplicidad del aparecer, la religión admite una primera lectura desde la afectividad en que la revelación de lo absoluto y la relación con él ha de ser comprendida como auto-afección. Esta afección inmediata de la vida absoluta que engendra al viviente y lo sostiene sin distancia ni interrupción fundamenta, a su turno, un sistema de símbolos que lo expresan y que corresponden a las religiones “en su universalidad histórica y geográfica”<sup>600</sup>. En esto consiste, justamente, lo específico de la religión en el aparecer del mundo: se trata de “diferentes caminos para expresar el no-poder que está inscrito en la pasividad de mi vida”<sup>601</sup>.

Los vivientes, en la necesidad de comprender, expresar y actualizar este vínculo inmediato con lo absoluto que le concede una estructura ontológica propia, constituyen diferentes conjuntos de símbolos —caminos de expresión— que revisten la significación de sagrados. Estos caminos implican las esferas de la oración, los símbolos, los ritos, las doctrinas, las normas y las instituciones, y pueden ser leídas como componentes estructurales de las religiones según el aparecer del mundo, en cuanto definen una “religión en la dispersión de su origen y estructuración históricos”<sup>602</sup>.

---

<sup>599</sup> GARCÍA-BARÓ, De estética y mística, Op. cit. p. 38.

<sup>600</sup> RICOEUR, Paul. *Expérience et langage dans le discours religieux*. En: COURTINE, Jean-François (ed). *Phénoménologie et théologie*, Op. cit. p. 15. La evidente diversidad de estos sistemas de símbolos nos obliga a incluir un plural, de modo que hablaremos de “las religiones en el mundo” y de “la religión en la vida”.

<sup>601</sup> HENRY, L’invisible et la révélation: entretien avec Michel Henry. En: *La curiosité. Les vertiges du savoir*. Paris: Édition Autrement, 1995. p. 92.

<sup>602</sup> HENRY, L’essence de la manifestation, Op.cit. p. 533.

Al estudio de estos caminos de expresión se han dedicado muchos y muy importantes trabajos en el seno de la fenomenología<sup>603</sup>. En la mayoría de dichos estudios, según sostiene Jean Greisch, los autores se dedican a “aplicar la ‘técnica fenomenológica’ a fenómenos religiosos, sin preocuparse en igual medida por los presupuestos filosóficos del método fenomenológico”<sup>604</sup>. No obstante su fecundidad, no nos detendremos en ese tipo de trabajos. Propondremos, mejor, algunas notas que, según creemos, han de ser tenidas en cuenta en la comprensión de la configuración histórica de las religiones, en el marco de la implementación del postulado fenomenológico de la duplicidad del aparecer.

En primer lugar, en calidad de ‘expresión de’, las religiones tienen un carácter fundado. Esto porque, según ha mostrado Henry, si se puede hablar del sufrimiento —decirlo en la palabra del mundo— es porque el sufrimiento mismo ha hablado —se ha dicho en el lenguaje de la vida—. En nuestro campo, esto quiere decir que si se puede hablar de lo absoluto y de la relación con él, representarlo en las hetero-afecciones de la relación con el mundo y con las otras ipseidades, es porque este absoluto ha hablado en cada una de las ipseidades al donarse en la inmanencia de su carne patética, en cada una de las modalidades de su vida.

Ahora bien, aquello que es fundado no puede ser tomado por aquello que lo funda. No son las representaciones religiosas las que generan el vínculo del viviente con la vida, sino la efectividad fenomenológica de este vínculo en la esfera proto-intencional la que llena de sentido la configuración intencional de la vivencia religiosa. Esto porque, en sentido estricto, lo sagrado carece de fenomenicidad propia, no se manifiesta por mor de sí mismo sino que es manifestado, es decir, constituido por la actividad de la conciencia religiosa.

En segundo lugar, las religiones en el mundo no pueden ser leídas, como parecería deducirse de Henry, como desrealización intencional del vínculo afectivo que religa al

---

<sup>603</sup> Para un acercamiento general a estos estudios en sus textos más representativos, se puede leer: GREISCH, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison*. T. II., Op. Cit. p. 13-372.

<sup>604</sup> *Ibid.*, p. 242.



viviente con la vida. Según hemos dicho, en el lenguaje del mundo es posible anunciar el vínculo vital con lo absoluto, Es posible ‘decir’ dicho vínculo no como una enunciación en el vacío, como un supuesto especulativo o como una concreción del pensamiento desiderativo, sino como la efectividad fenomenológica de estar vivo sin haberse dado a sí mismo la vida. Podríamos afirmar, entonces, que toda religión auténtica en el mundo intenta expresar y favorecer la vivencia personal de lo absoluto. Procurar una expresión de la vivencia originaria de lo absoluto en el *ek-stasis* del mundo no es desrealizarla sino asumir la inaplazable tarea de interpretarla e intentar compartirla.

Con todo, y esta es la tercera característica, las religiones serán siempre inadecuadas respecto de aquello que expresan. Esto porque se apoyan en el aparecer del mundo y en éste, como sabemos, no es posible una evidencia adecuada. En efecto, como bien han mostrado los maestros de la fenomenología, sólo vemos en perspectivas y, por ello, sólo tenemos como efectivamente dada una cara a la vez de aquello que creemos ver. Es más, aún esa cara que vemos de forma inmediata, admite corrección y plenificación mayor en un ver mejor enfocado o realizado en circunstancias más favorables. En atención a esto, escribe Roberto Walton, “la manifestación de Dios en el ámbito del pensamiento o de la exterioridad es contingente porque está prescrita por la estructura de este medio y librada a las determinaciones de nuestro espíritu, es decir, a lo que Henry ha denominado saber de la conciencia en contraste con el saber de la vida”<sup>605</sup>.

Sin embargo, es preciso distinguir entre una expresión inadecuada y una inapropiada. Lo inadecuado indica la imposibilidad de agotar la riqueza de sentido presente en lo enunciado; lo inapropiado significa la incompatibilidad entre lo expresado y la expresión por cuanto lo segundo desrealiza o destruye lo primero<sup>606</sup>. En ese sentido, de acuerdo con la relación que hemos reconocido entre las fenomenicidades de la vida y del mundo<sup>607</sup>,

---

<sup>605</sup> WALTON, Roberto. Fenomenología y misticismo (inédito). En: VI jornadas de filosofía medieval. La mística medieval en la filosofía contemporánea (26-29 de abril, 2011: Buenos Aires, Argentina).

<sup>606</sup> HART, James. Michel Henry’s phenomenological theology of life: a husserlian Reading of C’est moi la vérité. En: Husserl Studies.1999, no. 15. p. 191.

<sup>607</sup> Ver numeral 3.2.1.

creemos que el conjunto de símbolos que componen las diferentes religiones en el aparecer del mundo no son de suyo inapropiadas para expresar la vivencia originaria de lo absoluto, aunque sí sean, en efecto, siempre inadecuadas. Dicha inadecuación nos insta a reconocer en las religiones una excedencia de sentido que nos advierte sobre el carácter inefable de la vivencia y sobre la limitación no sólo contextual sino ontológica de los diferentes símbolos que, en cuanto lenguaje del mundo, están edificados sobre la fenomenicidad *ek-stática* y responden a sus determinaciones<sup>608</sup>.

Como cuarta característica tenemos que la fecundidad de las religiones en el mundo depende de si están o no efectivamente fundadas en la dinámica de la vida. En palabras de Henry, “este vínculo (del viviente con la vida) es vivido de diversas maneras, pero todas ellas son prescritas por la esencia originaria de la vida y el proceso según el cual ella genera en sí al viviente”<sup>609</sup>. A falta de este soporte vital, o al ser intercambiado por algún sustituto abstracto o una concreción histórica, una determinada religión puede contribuir a promover y legitimar la barbarie<sup>610</sup>. En este sentido, el movimiento de la cultura y, por ende, de sus formas superiores, es decir, la moral, el arte y la religión<sup>611</sup>, en ocasiones puede invertirse, de modo que no sigue el camino del auto-acrecentamiento de la vida, sino que “las formas de realización de la vida se empobrecen y la vida misma parece declinar”<sup>612</sup>.

Henry reconoce esta posibilidad de declive en aquellos sistemas sociales y culturales que eliminan la legitimidad de las formas más elevadas de la cultura. Tales sistemas, como

---

<sup>608</sup> Para ahondar en esta excedencia de puede leer: VARGAS GUILLEN, Germán. Ausencia y presencia de dios. 10 estudios fenomenológicos. Bogotá: San Pablo, 2011. P. 29-61. Frente a las limitaciones del lenguaje religioso debido a su carácter contextual, se puede ver: RICOEUR, Paul. Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso. Traducción de Néstor Corona et Alt. Buenos Aires: UCA, 2008. p. 65-135.

<sup>609</sup> HENRY, *Phénoménologie de la vie* T IV., Op. Cit. p. 54.

<sup>610</sup> En este mismo sentido, vale la pena considerar que la búsqueda de Dios sólo en la exterioridad—en el aparecer del mundo—puede conducir a obsesiones parecidas a las descritas por Henry en la experiencia sexual, porque somete la experiencia religiosa al fracaso rotundo respecto de su término final. (HENRY, *Encarnación*, Op. cit. p. 266-289).

<sup>611</sup> “La cultura, en cuanto auto-desarrollo de la vida, reviste diferentes formas: una forma inmediata, a saber, la organización social que es el sistema de necesidades y el trabajo que busca su satisfacción. (...) De otra parte, hay formas superiores que son el arte, la moral y la religión.” (HENRY, *Phénoménologie de la vie*. T. VI., Op. cit. p. 22). Es inevitable reconocer en este asunto la fuerte influencia de Hegel a quien, sin embargo, Henry no dedica mucho espacio en su sistema filosófico.

<sup>612</sup> HENRY, *Phénoménologie de la vie*. T. VI., Op. cit. p. 22.

consecuencia, olvidan por completo el saber de la vida y se pliegan al imperio del mundo hasta sucumbir a la Barbarie. En esta línea, podemos dar un paso más y reconocer esta posibilidad de degradación en el seno mismo de estas formas culturales eximias, por ejemplo, de la religión. En efecto, esto ocurre, y no pocas veces, cuando ella se edifica desde lo externo y privilegia un sistema de creencias, de mandatos, de prácticas, de teorías o de instituciones, por encima de la fecundación del vínculo interno que une a cada viviente con la vida<sup>613</sup>.

La quinta característica se refiere a que dichas expresiones cumplen la función de mediaciones religiosas y, por tanto, su fuerza reside en su carácter simbólico. Se trata, entonces, de realidades de diversos tipos (tiempos, lugares, objetos, símbolos, ritos, animales, personas) en las que, según las tradiciones, se visibiliza de algún modo lo absoluto y se expresa la actitud de reconocimiento que suscita en el viviente finito. Ahora bien, en tanto dichas realidades mediadoras son constituidas en los procesos intencionales del *ego*, no pertenecen a un orden distinto de realidad, sino un nivel distinto de significación.

Tal cosa, sin embargo, no representa menosprecio alguno de los sistemas simbólicos; simplemente llama la atención sobre el peligro de confundir lo representado con la representación. De hecho, lo que realmente importa en la configuración histórica de las religiones es su valor simbólico, o sea, su capacidad de convocar al ser humano en toda su complejidad y de orientarlo en función de sentidos y valores que, una vez apropiados, se convierten en hitos de las historias personales y colectivas. Desde este punto de vista, las diferencias entre las tradiciones religiosas residirían, en gran medida, en la variedad de las realidades a las que se recurre para llevar a la representación, tanto como sea posible, la certeza del vínculo con lo absoluto que permanece en la invisibilidad fenomenológica de la vida.

---

<sup>613</sup> “Si tenemos en cuenta que la vida es siempre individual, cada vez que remplazamos esta vida por una totalidad más grande que ella, nos equivocamos” (HENRY, *Entretiens*, Op. cit. p. 75).

Finalmente, el contacto con estas representaciones suele propiciar una orientación de la vivencia religiosa que podemos denominar de segundo orden, porque ya no está en el plano de la auto-afección sino de la hetero-afección, es decir, de la relación con lo absoluto en calidad de trascendente. Ahora bien, en este esquema se entiende por realidad trascendente o una subjetividad de orden superior o la totalidad de lo real que constituye un conjunto más grande al que pertenece la propia subjetividad. En consecuencia, estas experiencias enfatizan el carácter extático y parecen referir siempre a un ‘más allá’ de la vida ordinaria del hombre y del mundo de que dispone. En este sentido, al tener como término la realidad de orden superior y separado, dichas experiencias comportan siempre un carácter correlativo intencional, aunque no necesariamente bajo el esquema sujeto-objeto.

Teniendo en cuenta estas anotaciones, el acercamiento fenomenológico a la religión desde el aparecer del mundo implica la concurrencia de las reducciones epistemológica, eidética y trascendental y la fecundidad de sus hallazgos. En este proceso, se impone atención rigurosa a los fenómenos llamados religiosos en su facticidad histórica, cultural y geográfica; se busca el establecimiento de estructuras estables que definirían la esencia de aquello que merece llamarse, en sentido estricto, religión; y se impone un interrogar acucioso que reconduzca el análisis hasta los procesos de constitución de lo sagrado como representación de la relación con lo santo. La fecundidad esta perspectiva es innegable.

No obstante, como reconoce el mismo Ricoeur, en este tipo de reflexión es preciso “renunciar a la elaboración de una fenomenología del fenómeno religioso tomado en su universalidad indivisible, y contentarse con trazar las grandes líneas hermenéuticas de una sola religión. (...) no es posible una fenomenología de la religión en general.”<sup>614</sup>. Ahora bien, si por ‘general’ se entiende aquí algo abstracto y que tiende a la definición de una esencia generalizable e inmutable de la religión, entonces Ricoeur parece tener razón. Sin embargo, si tenemos en cuenta que hemos afirmado de la vida tanto la universalidad como

---

<sup>614</sup> RICOEUR, Paul. *Expérience et langage dans le discours religieux*. En: COURTINE, Jean-François (ed). *Phénoménologie et théologie*, Op. cit. p. 20.

la singularidad<sup>615</sup>, entonces una pretendida comprensión de la religión desde una ontología fenomenológica universal indagaría no sólo ni primordialmente por las estructuras estables y generalizables a todas las tradiciones religiosas en su irreductible diversidad *ek-stática*, sino por las condiciones de posibilidad de las vivencias llamadas religiosas en tanto experiencia originaria —porto-intencional— de lo absoluto que soporta la dispersión histórica de sus representaciones y de las vivencias derivadas —intencionales— de relación con ellas. Este es, a nuestro juicio, el aporte más significativo de Michel Henry a la elaboración de una filosofía de la religión.

Para cerrar este apartado y con el ánimo de ayudar a comprender mejor la distinción entre la religión en la inmanencia el vida y en la trascendencia del mundo, podemos acudir a la distinción entre lo sagrado y lo santo, cuestión discutida y, por eso, célebre en la filosofía de la religión<sup>616</sup>. Lo santo corresponde, en palabras cercanas a Rudolf Otto, a lo tremendo mismo en su majestad absoluta y en su fascinación infinita, aquello hacia lo que se dirige el anhelo del místico y la búsqueda del filósofo<sup>617</sup>. A pesar de la carga negativa y del velo de oscuridad que acompaña la categoría, podríamos decir que lo santo refiere al *mysterium* y a su particular manifestación<sup>618</sup>. Lo sagrado, por su parte, es aquello con lo que se procura llevar a la expresión la vivencia de lo absoluto y la dirección existencial que dicha vivencia

---

<sup>615</sup> Al respecto escribe Natalie Depraz: “si el sí mismo no es particular sino singular, es porque toma su unicidad concreta de la absolutez de la vida: sólo lo absoluto es uno y único; sólo el absoluto es concreto porque se totaliza a partir de sí mismo sin ser limitado desde el exterior. De otra parte, si la Vida es universal y no general, es porque ella recibe su plenitud de la efectividad de cada sí mismo” (DEPRAZ, Natalie. En *quête d’une métaphysique phénoménologique: référence henrienne á Maitre Eckhart*. En: DAVID y GREISCH (ed). Michel Henry, *L’épreuve de la vie*, Op. cit. p. 271).

<sup>616</sup> La distinción es planteada de forma radical por autores como Michel Serres que quien afirma que es necesario distinguir lo santo y lo sagrado de la misma forma que se distingue lo verdadero de lo falso. De acuerdo con su postura, edificada sobre la hipótesis central de René Girard, “lo sagrado mata mientras lo santo pacífica (...) el sacrificio devasta, la santidad produce vida (...) lo sagrado implica violencia, mentira, muerte y falsedad, mientras lo santo implica amor y verdad” (GIRARD, René y SERRES, Michel. *Le tragique et la pitié*. Paris: Le pommier, 2005. p. 95-96). Según nuestra lectura, con base en la fenomenología de la vida podemos distinguir igualmente estas dos esferas en la religión, pero no necesariamente para dar una connotación negativa a lo sagrado, sino para mostrar su carácter fundado y, por tanto, derivado y relativo.

<sup>617</sup> Para un acercamiento a los aportes de Otto en su obras principales se puede leer: GREISCH, J. *Le buisson ardent et les lumières de la raison*. T. II., p. 71-116.

<sup>618</sup> En este sentido ha procedido Juan Martín Velasco quien, para establecer la distinción entre lo santo y lo sagrado, ha introducido la palabra ‘misteriofanía’ para distinguirla de las *hierofanías* de Elíade e indicar la condición de posibilidad de éstas. (VELASCO, Introducción a la fenomenología de la religión, Op. cit. p.117-161).

engendra, al tiempo se busca promover dicha vivencia en los sujetos. En este sentido podemos interpretar, por ejemplo, el concepto de *hierofanía* utilizado por Elíade, es decir, de realidad simbólica, de ente intramundano que significa, para todo un grupo social, la presencia paradójica de lo trascendente<sup>619</sup>. Así las cosas, lo sagrado no puede ser tomado por lo santo, aunque resulte cierto que no se podría pensar lo santo sin el concurso de lo sagrado que, a su vez, encuentra en lo santo su condición de posibilidad.

En el contexto de nuestra reflexión, lo santo sólo puede corresponder a la vida, tanto la vida absoluta de Dios como a la vida finita del viviente. Lo sagrado, por su parte, es el conjunto de elementos que configuran las religiones en el mundo y que intentan expresar el vínculo del viviente con la vida. Esta distinción, según nuestra lectura de Henry, se hace manifiesta en el acercamiento al cristianismo como manifestación de la relación inmanente e inmediata de la vida con cada hombre en la carne viviente que lo define como ipseidad *páthica*. Relación que es engendrada en el nacimiento trascendental de cada viviente, puesta en el olvido por cuenta del pecado que lleva a los hijos desconocer que son hijos, y restaurada en su posibilidad trascendental gracias a la encarnación del Verbo que recuerda a los hijos su condición y restaura su vínculo con el Padre y entre los hermanos. Tal es la significación filosófica del cristianismo en el plano de la consideración general de la religión: es revelación de la relación originaria entre lo absoluto y lo finito en la inmanencia de la carne viviente en que cada ipseidad hace la prueba de sí y, al descubrir su pasividad radical, descubre el vínculo que lo une indefectiblemente al antes absoluto. De esta forma, el cristianismo devela la entraña mística de la religión como vivencia originaria del vínculo con lo santo y, al tiempo, evidencia el carácter derivado, inadecuado e insuficiente de todas las realidades tenidas por sagradas en la fenomenicidad del mundo.

---

<sup>619</sup> Un presentación bastante completa del concepto de hierofanía en Elíade la encontramos en: GREISCH, J. *Le buisson ardent et les lumières de la raison*. T. II., p. 219-240.

### 3.4 BALANCE

En el presente capítulo hemos intentado explicitar los lineamientos para una filosofía de la religión a partir de la fenomenología de la vida elaborada por Michel Henry. Para ello, hemos hecho acopio de los hallazgos a que fuimos conducidos en el estudio de la duplicidad del aparecer y del acercamiento fenomenológico de Henry al cristianismo a partir de esta duplicidad. Frente a lo primero, fue necesario introducir ciertos matices al pensamiento henriano, matices que apuntan a la necesidad de mantener la distinción entre el aparecer del mundo y el aparecer de la vida sosteniendo, al tiempo, la posibilidad de relación entre sus fenomenicidades. Frente a lo segundo, nuestro interés se centró en indagar por la posibilidad de aprovechar la significatividad filosófica del cristianismo desentrañada por Henry, para elaborar una comprensión de la religión en una esfera más amplia que la comunidad de creyentes cristianos. Por eso, justamente, creemos necesario conceder centralidad en el análisis no a Cristo sino al viviente finito.

Con base en esto, hemos llevado a cabo un acercamiento a la religión como un modo de vivir fundado en la vivencia del vínculo entre el viviente y lo absoluto, vínculo que se manifiesta originariamente en la inmanencia de vida y que puede, sin embargo, ser expresado en el trascendencia del mundo. Desde esta perspectiva, una filosofía de la religión no puede atenerse sólo a la descripción y análisis de las configuraciones históricas de las tradiciones religiosas en busca de estructuras estables y de sus correspondientes procesos constitutivos. Es preciso, además, que se procure alcanzar el suelo afectivo de dicha vivencia, es decir, el vínculo inmanente e indefectible que une al viviente con la vida. Lo segundo, por supuesto, resulta definitivo por cuanto el vínculo inmanente y, por tanto, proto-intencional con lo absoluto funge de condición de posibilidad para la constitución intencional de sentidos religiosos en la trascendencia del mundo. Una filosofía de religión atenta a la duplicidad del aparecer procura determinar tanto la donación de lo santo en el viviente como la constitución de lo sagrado por este viviente en el mundo.

Así, desde el aparecer de la vida, la religión refiere el vínculo indisoluble del viviente con lo absoluto. Ahora bien, si tenemos en cuenta, por un lado, que Henry identifica lo absoluto con la vida y, por otro, que entre el viviente y la vida hay una relación de inmanencia recíproca, podemos afirmar que dicho vínculo ha de ser probado en la auto-afección en que cada sí mismo se experimenta como sí mismo y experimenta, al tiempo, que no es él la causa de dicha experiencia. En otras palabras, la donación inmanente de la vida al viviente en cada una de sus modalizaciones es la revelación de lo absoluto en lo condicionado, de lo infinito en lo finito, si que quiere, de Dios en el hombre. Se devela así la entraña mística de la religión como experiencia de lo santo en la carne viviente que define a cada hombre como una ipseidad *páthica* engendrada en la vida y sostenida en su condición por el vínculo inmediato e indefectible con su fundamento. Desde el aparecer de vida, hemos dicho, la religión es mística y, por tanto, su estudio resalta la dinámica de la donación.

Desde el aparecer del mundo, la religión se manifiesta como los diferentes caminos para expresar el vínculo originario con lo absoluto. Su estudio, en consecuencia, atiende a la diversidad de las configuraciones históricas, a la búsqueda de estructuras generalizables, y al desvelamiento de las dinámicas constitutivas de lo sagrado por parte del viviente en el mundo. Estos caminos de expresión, contrario a lo propuesto por Henry, no son simples desrealizaciones del vínculo inmanente con la vida en su aparecer originario, sino realidades con las que el viviente busca comprender, expresar y, de alguna forma, actualizar dicho vínculo. La aceptación de esta posibilidad de representación sin desrealización es el camino para que esta vivencia fundamental y absolutamente singular no sucumba en las barreras del solipsismo. En el aparecer del mundo, entonces, la religión es el conjunto de elementos de carácter simbólico que conforman la esfera de lo sagrado. En consecuencia, su estudio apunta tanto a las realidades constitutivas de esta esfera como a las dinámicas de su constitución.

De acuerdo con nuestra lectura, esta distinción entre la donación de lo santo y a constitución de lo sagrado es fortalecida por la significatividad filosófica del cristianismo. En efecto, el cristianismo es revelación de la relación originaria e inmanente de la vida con



el viviente originada en la creación, oscurecida por el pecado y restaurada por la encarnación. Es, además, revelación de la relación entre los vivientes que, al ser engendrados todos en la vida, son todo hijos y, consecuentemente, son también hermanos. Desde estas relaciones inmanentes, el cristianismo enfatiza que todos los elementos *ek-státicos* de la religión carecen de valor si no están soportadas en la esfera afectiva en que el viviente hace la prueba sí, descubre su pasividad y, al tiempo, descubre su vínculo con lo absoluto y con los demás vivientes. De esta forma, repitamos, el cristianismo revela la entraña mística de la religión y denuncia el carácter relativo de sus configuraciones *ek-státicas*.

En atención a la fenomenología de la vida y a la significatividad filosófica del cristianismo develada por esta fenomenología, es preciso mantener la duplicidad del aparecer en el análisis de la religión. Veamos por qué: en la esfera de la intencionalidad me aparece aquello en lo que creo gracias al entramado de los sentidos religiosos que constituyo y, al tiempo, puedo hacer aparecer mi fe en palabras o actos que la evidencien<sup>620</sup>. En la esfera de la afectividad o proto-intencional, ya no me aparece aquello en lo que creo sino el creer mismo, la afección inmanente por la que ‘padezco el creer’. De esta pasión de creer ya no se puede ofrecer evidencia alguna, aunque se puedan intentar objetivaciones. Este *pathos*, del creer no aparece más que en la certeza inmanente de la verdad que reconozco en aquello que digo creer y que es, al tiempo, la verdad que yo soy, la verdad de la que vivo<sup>621</sup>.

Hay una heterogeneidad irreductible entre la fenomenicidad inmanente de lo absoluto y la fenomenicidad trascendente de sus representaciones hierofánicas. Mientras lo primero acontece en la pasividad radical en que el viviente es dado a sí mismo (*a-mí*), lo segundo

---

<sup>620</sup> En este escenario, puede haber lugar a la hipocresía y a la mentira, porque puedo decir que creo y asumir actitudes tradicionalmente creyentes sin realmente experimentar la certeza de aquello que confieso o hago. Puedo, efectivamente, participar de los cultos o asumir las normas, incluso puedo hacer peticiones o dar gracias, sin creer que recibiré algo o que haya algo que agradecer. Puedo hacer todo eso, por ejemplo, porque en el juego de las probabilidades y del cálculo costo/beneficio, parece más conveniente hacerlo que no hacerlo.

<sup>621</sup> HENRY, Encarnación, Op. cit. p. 371. En esta esfera, por su parte, no puede haber lugar a la mentira porque ya no hablo sobre el creer ni busco mostrar mi creencia, sino que es el *pathos* mismo del creer el que habla y se muestra. En este lenguaje de la vida, es imposible que no sienta lo que siento o que no lo sienta como lo siento. Cuando me habita la certeza indubitable de la fe, es imposible que no me habite.

permanece siempre subordinado a la actividad constituyente del sujeto (*ego*). Por eso, afirma Eckhart, “el hombre no debe tener un Dios pensado ni contentarse con él, pues cuando se desvanece el pensamiento también se desvanece ese Dios”<sup>622</sup>. Es necesario, por tanto, entrar en la dinámica de la manifestación afectiva de lo absoluto cuya certeza inmanente no se desvanece, sólo se modaliza; certeza afectiva que funda toda representación intencional pero no puede ser engendrada o asida por completo en representación alguna.

En síntesis, es preciso reconocer en la vivencia religiosa, una excedencia que no es aportada por la afección de ninguna realidad trascendente, sino que es una condición radicalmente inmanente del sujeto dado a sí mismo. Esto permitiría no sólo llegar hasta las cosas efectivamente dadas en la vivencia, sino hasta la vivencia dada a sí misma. En términos henrianos, es posible llegar a la auto-afección religiosa, esto es, a la afectividad originaria que funda toda intencionalidad implicada en los actos religiosos y en la facticidad de las religiones. Esto no invalida en nada el trabajo filosófico fundado sobre el análisis de dichos elementos *ek-státicos*, simplemente llama la atención sobre su insuficiencia frente a la tarea de elaborar una ontología fenomenológica de la religión y no sólo una reflexión sobre ésta a partir de los descubrimientos de las llamadas ‘ciencias de la religión’ o de las preguntas que éstas no han resuelto aún. En esto radica, según nuestra lectura, las posibilidades y la importancia de adelantar una lectura de la religión en la duplicidad del aparecer, esto es, de atender al vínculo del viviente con lo absoluto en la inmanencia de la vida y a los caminos de expresión de esta vivencia en la trascendencia del mundo.

---

<sup>622</sup> ECKHART, *Tratados y sermones*, Op. cit. p. 95. De esta forma, comenta Henry, se lleva a cabo una “crítica a la creencia y a la fe consideradas como modos del conocimiento, como la representación (...) de un Dios lejano”. (HENRY, *L’essence de la Manifestation*, Op. cit. p. 540).

#### 4. CONCLUSIONES

Cuando el trabajo en los senderos de la filosofía alcanza un punto de llegada lo hace para descubrir, en una satisfacción siempre insatisfecha, que es necesario reemprender el camino. En este sentido, llegados al final de nuestro recorrido, nos disponemos a explicitar aquellos puntos que, a nuestro juicio, constituyen los hallazgos más significativos del trabajo adelantado. De igual forma, intentaremos enunciar algunos aspectos de la reflexión que consideramos han quedado abiertos o pendientes para mayores desarrollos.

En la presenta investigación nos trazamos el objetivo de examinar la posibilidad de elaborar una filosofía de la religión desde la fenomenología de la vida de Michel Henry. En atención a esto, estructuramos el trabajo en tres momentos que permitieron explicitar los principios de la propuesta fenomenológica henriana, dar cuenta de la forma como Henry tematizó, a partir de estos principios, un asunto religioso específico, a saber, el cristianismo y, finalmente, enunciar los lineamientos para una filosofía de la religión atenta a la duplicidad del aparecer y a la significatividad filosófica del cristianismo desentrañada a partir de este motivo fenomenológico. Detengámonos, entonces, en cada uno de estos momentos.

En primer lugar, hemos desarrollado la idea de que el principio de la duplicidad del aparecer es una adecuada puerta de entrada para comprender la obra filosófica de Michel Henry, así como para valorar su contribución al movimiento fenomenológico. Para Henry, el punto de partida para la explicitación de esta duplicidad fue la constatación de un monismo fenomenológico que, a causa de la centralidad concedida a la intencionalidad, hizo del aparecer en la visibilidad del mundo el único aparecer posible. Para superar este monismo y el empobrecimiento que genera, Henry postula la existencia de otro modo de aparecer que es anterior y, por lo mismo, más originario que el aparecer del mundo, a saber, el aparecer de la vida.

La fenomenología henriana, entonces, no busca sólo tematizar las modalidades del aparecer de las cosas al sujeto, sino determinar la estructura originaria del aparecer que hace posible la mostración de las cosas en el horizonte de visibilidad del mundo. En otros términos, pregunta a la intencionalidad por su propio aparecer. De acuerdo con Henry, esta manifestación originaria, si es verdadero comienzo, no puede admitir la separación entre lo que aparece y el aparecer mismo, ni responde al esquema de la temporalidad como flujo del futuro al pasado, ni obedece al esquema *ek-stático* de la visibilidad. En consecuencia, ha de ser pensada como auto-manifestación, como presente real, como inmanencia radical.

¿Dónde es posible un aparecer tal? En la manifestación del sujeto a sí mismo, ya no entendida en los procesos reflexivos que permiten hacer de una vivencia el objeto de otra, sino en la inmediatez del estar dado a sí mismo, de experimentarse-a-sí-mismo sin distancia ni interrupción. En este sentido, en contraposición al aparecer del mundo entendido como hetero-afección, el aparecer de la vida se propone como auténtica auto-afección o afectividad originaria que indica al “ser-afectado como condición de posibilidad de ser afectado”<sup>623</sup>.

Establecida la distinción entre los modos de aparecer de lo visible y lo invisible que determinan la esencia de la manifestación, era necesario especificar la relación que los vincula. En este punto, según nuestro análisis, creemos que hay una falta de claridad en Henry puesto que luego de contraponerlos diametralmente bajo los rótulos de realidad y desrealización, enuncia la necesidad de una fundamentación del mundo en la vida. Para hacer frente a esta dificultad, propusimos matizar la posición henriana con la inclusión del principio de distinción y relación. Este principio puede ayudar a mantener la superación del monismo y a valorar la fecundidad de la duplicidad fenomenológica, sin incurrir de nuevo en una unilateralidad a favor de la vida. De esta forma, el aparecer del mundo no necesariamente desrealiza la vida sino que, a pesar de su inadecuación, puede enunciarla y reenviar a ella. Ser consecuentes con la duplicidad del aparecer nos obliga a distinguir mundo y vida sin romper la conjunción que los vincula.

---

<sup>623</sup> HENRY, *Phénoménologie de la vie*, T. IV., Op. cit. p. 91.

Estudiado Henry y su contribución al movimiento fenomenológico, creemos que la historia de la fenomenología podría pensarse alrededor de tres grandes hitos asociables, en sus generalidades, a tres autores<sup>624</sup>: Intencionalidad (Husserl), Facticidad (Heidegger) y Afectividad (Henry). Nuestro trabajo ha estado centrado en la explicitación del tercer momento, y para ello hemos procurado establecer su diálogo con el primero. En este asunto, hay todavía aspectos que ahondar como, por ejemplo, la relación entre la auto-afección y el carácter pre-intencional del ‘mundo pre-dado’ que aparece en los trabajos tardíos de Husserl<sup>625</sup>. En lo referente a la relación con el segundo momento, está todo por hacer. Salvo algunas alusiones cortas, decidimos no adentrarnos en las cercanías y distancias entre Henry y Heidegger en temas claves como el temple de ánimo y la fenomenología de lo inaparente, por ejemplo. Estas son tareas pendientes para las que tendremos que hacer acopio de tiempos y recursos.

En la segunda parte de nuestro trabajo nos ocupamos del acercamiento fenomenológico de Michel Henry al cristianismo. Nuestra hipótesis de lectura consistió en que era posible establecer una continuidad entre esta etapa final del pensamiento henriano y las elaboraciones iniciales, gracias a la presencia activa del principio fenomenológico de la duplicidad del aparecer en los últimos textos. En este sentido, mostramos que la tematización filosófica directa del cristianismo no constituye propiamente un giro en el pensamiento de Henry, sino una concentración temática que se entiende en el amplio proyecto de la comprensión de esencia de la manifestación y de repensar todo a partir de ella.

En este empeño, hemos mostrado que una comprensión integradora de los trabajos finales de nuestro autor no resulta posible sin el recurso a los principios de su fenomenología de la

---

<sup>624</sup> Algo similar sugiere Jean-Luc Marion quien propone una estructuración a partir de tres reducciones: trascendental —Husserl—, existencial —Heidegger— y radical—Marion—. (MARION, *Réduction et donation*, Op. cit. p.302-305).

<sup>625</sup> A este respecto creemos que convendrá trabajar de cerca los llamados “textos del legado (1916-1937)” publicado en *Husserliana XXXIX* (2008). Contamos con una traducción no publicada a cargo de Roberto Walton con el título de: *El mundo de la vida: explicitaciones del mundo pre-dado y de su constitución*.

vida, principios que actúan como condición de posibilidad en el intento henriano por desentrañar la significatividad filosófica del cristianismo. En efecto, en cada uno de los asuntos implicados en la trilogía de su última del trabajo de Michel Henry se puede identificar claramente el papel de la duplicidad del aparecer y de la auto-afección como dinámica del aparecer originario. A partir de estos principios llevamos a cabo la identificación entre la comprensión henriana de la vida y la noción cristiana de Dios como auto-revelación, y establecimos las distinciones claves entre palabra del hombre —del mundo— y palabra de Dios —de la vida—, entre verdad del mundo y verdad de la vida, entre cuerpo y carne. A partir de estos principios se estableció la comprensión del hombre como viviente, como hijo de la vida, y se leyó la salvación, en clave fenomenológica, como superación del imperio del aparecer del mundo y la ascensión de las dinámicas del aparecer de la vida. La duplicidad del aparecer, entonces, no es sólo la clave para comprender la teoría fenomenológica de Michel Henry, sino también para interpretar su acercamiento fenomenológico al cristianismo.

En este segundo momento de nuestro trabajo, han quedado por desarrollar interesantes cuestiones como son, por ejemplo, una mayor explicitación del lugar de Henry en el llamado “giro teológico de la fenomenología”<sup>626</sup>. También está pendiente una exploración detallada de las implicaciones de la fenomenología de la vida en la comprensión de los fundamentos de la teología cristiana, o sea, de las posibilidades de un giro fenomenológico radical de la teología. De tales cuestiones esperamos poder ocuparnos luego. En este trabajo no se abordaron ampliamente porque nos alejaban del recorrido que nos habíamos trazado.

En el tercer tramo de nuestra investigación, nos atrevimos explícitamente a proponer algunos lineamientos para la elaboración de una filosofía de la religión a partir de la propuesta fenomenológica de Michel Henry. Esto nos mantuvo en continuidad con el trabajo desarrollado por el mismo Henry y, al tiempo, nos permitió explicitar matices a su pensamiento y explorar una esfera de la existencia que nos resulta particularmente importante. De igual forma, este momento del trabajo sirvió para rastrear el impacto de la

---

<sup>626</sup> JANICAUD, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Op. cit.

significatividad filosófica del cristianismo develada por Henry, en la consideración de la vivencia religiosa desde la duplicidad del aparecer. En este sentido, vimos cómo el cristianismo, al revelar el entramado de relaciones inmanentes entre la vida y el viviente, descubre la entraña mística de la religión como vivencia inmediata de lo absoluto y, de esta forma, hace manifiesto el carácter derivado, inadecuado e insuficiente de las configuraciones históricas de las religiones. Con el cristianismo, entonces, aprendimos a distinguir lo santo y su donación en el viviente de lo sagrado y su constitución en el mundo.

Con base en estos postulados, hemos mostrado que la religión implica una duplicidad por cuanto se define, al tiempo, por el vínculo inmanente que une a cada viviente con la vida y por las representaciones con que el viviente expresa este vínculo en la trascendencia del mundo. Un análisis de la religión desde la fenomenología de la vida supone, entonces, hacernos cargo de esa duplicidad. ¿A dónde nos condujo este camino?

Desde el aparecer de la vida, la religión se nos da como mística o vivencia originaria, en la inmanencia de la afectividad, de la interioridad recíproca que nos liga indefectiblemente a la vida<sup>627</sup>. En esta perspectiva, la vivencia de lo absoluto es posible porque en cada auto-afección en que el viviente es donado a sí mismo se manifiesta la vida que es el origen de dicha donación. En cada auto-experimentarse del *a-mí*, éste experimenta el *antes-que-a-mí* cuya donación gratuita lo engendra y lo sostiene. Ahora bien, esta vivencia afectiva originaria, que acontece necesariamente en la intimidad de cada viviente, admite ser expresada en el mundo sin que esto suponga necesariamente una desrealización. Los distintos caminos de expresión corresponden, justamente, a la religión desde el aparecer del mundo. Una valoración adecuada de estos caminos nos dice que el vínculo interior con lo absoluto puede ser anunciado en la inadecuación de los conceptos, los símbolos, los ritos, las plegarias, las instituciones, las normas, las doctrinas y demás elementos que definen una religión en la dispersión de su origen y en su configuración histórica.

---

<sup>627</sup> “La vida es la inmanencia, la presencia-dentro (in-habitación), es decir, que en el viviente no sólo hay trazos de la vida sino la vida absoluta. Ella viene a él antes que él en el sentido que ella lo dona a él mismo, pero él mismo está, en cierta manera, en esa auto-donación antes de estar en sí mismo”. (HENRY, *Entretiens*, Op. cit. p.122).

En atención a esto, las distintas religiones, pese a su inadecuación, pueden anunciar el vínculo interior del viviente con la vida y reenviar a él; pero nunca pueden engendrar dicho vínculo. Por el contrario, su condición de posibilidad está en la indefectibilidad de la auto-revelación de la vida en el viviente, y su fecundidad depende de que estén y permanezcan fundadas en esta auto-revelación de la vida. De no estarlo, las religiones pueden convertirse en legitimadoras de sistemas que, lejos de promover la cultura como acrecentamiento de la vida, conducen a la barbarie por el olvido de la condición de hijo y la consecuente promoción de la ilusión trascendental del *ego*.

El análisis llevado a cabo en este apartado también nos deja senderos entrevistos para futuros trabajos que habremos de recorrer y que esperamos poder hacerlo. Señalaremos solamente la posibilidad de llevar a cabo una especie de filosofía de la espiritualidad que ponga el acento en lo que podríamos llamar una ‘espiritualidad de la vida en el mundo’<sup>628</sup>. Esto supone poner en evidencia la necesidad de integrar, en el seno de las religiones o fuera de ellas, la dimensión afectiva o inmanente de la experiencia de lo absoluto, con la dimensión intencional o trascendente de su expresión y promoción en la esfera de las relaciones con los otros vivientes y con el mundo.

Esta espiritualidad de la vida no supondría, necesariamente, una ‘fe pos-religiosa’, como sugiere Ricoeur<sup>629</sup>, ni la obligatoriedad de la disyunción entre religión y mística, como propone Tugendhat<sup>630</sup>. No implicaría, tampoco, vivir la espiritualidad sólo como capacidad de amar en la “ausencia de lo absoluto”<sup>631</sup> o como integración emocional en medio del

---

<sup>628</sup> Algunas ideas a este respecto fueron publicados en: SANCHEZ, Olvani. Auto-afección y espiritualidad. *En*: Franciscanum, 2012, no.158. p. 83-97.

<sup>629</sup> RICOEUR, Paul. El conflicto de las interpretaciones. Traducido por Alejandrina Falcón. México: FCE, 2003. p. 397.

<sup>630</sup> TUGENDHAT, Ernst. Egocentricidad y mística. Traducido por Mauricio Suarez. Barcelona: Gedisa, 2004. p. 125-167.

<sup>631</sup> COMTE-SPONVILLE, André. La feliz desesperanza. Traducido por María Bertrán y Rosa Bertrán. Barcelona: Paidós, 2008. p. 56.



escepticismo<sup>632</sup>. Se trataría, en cambio, de reconocer que la espiritualidad no está necesariamente asegurada o prohibida en una religión, y que cualquier forma de promoverla ha de estar fundada en la vida y en la manera como ésta llega originariamente al viviente. Puesto que la experiencia espiritual, en tanto experiencia radical de la condición humana, puede acontecer y acontece en la dinámica misma del vivir y en la multiplicidad de sus esferas, emprender una filosofía de la espiritualidad podría ser un sendero para integrar la filosofía y la mística como dos formas coincidentes de orientar la existencia<sup>633</sup>.

En el presente trabajo, entonces, hemos hecho una contribución a los estudios de Michel Henry sobre la filosofía de la religión. Para ello, hemos elaborado una presentación sistemática de los postulados base de la fenomenología material en relación con el proyecto fundador de la fenomenología. Hemos estructurado una comprensión, igualmente sistemática de su filosofía del cristianismo, alrededor del análisis de categorías fundamentales como son la revelación, la verdad, la encarnación y la salvación, leídas desde la duplicidad del aparecer. Finalmente, hemos propuesto unos lineamientos para elaborar una filosofía de la religión desde la duplicidad del aparecer y desde la significatividad filosófica del cristianismo develada por Henry. Los hallazgos de estos momentos de nuestra investigación se convierten, a su vez, en puntos de partida para una ética fundada en el principio de gratuidad que se desprende de la generación de los vivientes en la vida y que puede ser asumido como criterio orientador en la interacción de quienes se reconocen hijos y, por ello, hermanos. Este es, de acuerdo con nuestra lectura, el sendero para seguir desentrañando la fecundidad de la mística fenomenológica y cristiana que nos ha mostrado Michel Henry.

---

<sup>632</sup> SOLOMON, Robert. *Ética emocional*. Barcelona: Paidós, 2007. p. 357-367. También: *Espiritualidad para escépticos: meditaciones sobre el amor a la vida*. Barcelona: Paidós, 2003.

<sup>633</sup> GARCÍA-BARÓ, Miguel. *Filosofía y Mística: dos formas de vida*. En: SANCHO, Francisco (Dir.). *Mística y Filosofía*. Ávida: CIETS, 2009. p. 25-47.

## 5. BIBLIOGRAFIA

### BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

#### De Michel Henry :

HENRY, Michel. C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme. Paris: du Seuil, 1996. En español: Yo soy la verdad: para una filosofía del cristianismo. Traducido por Javier Teira. Salamanca: Sígueme, 2000.

\_\_\_\_\_. Du communisme au capitalisme : théorie d'une catastrophe. Paris: Odile Jacob, 1990.

\_\_\_\_\_. Entretiens. Paris: Sulliver, 2007.

\_\_\_\_\_. Généalogie de la psychanalyse : le commencement perdu. Paris: PUF, 1985. En español: Genealogía del psicoanálisis: el comienzo perdido. Traducido por Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Editorial Síntesis, 2002

\_\_\_\_\_. Incarnation: une philosophie de la chair. Paris: du Seuil, 2000. En español: Encarnación: una filosofía de la carne. Traducido por Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. Salamanca: Sígueme, 2001.

\_\_\_\_\_. La barbarie. Paris: Grasset, 1987. En español: La barbarie. Traducido por Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Caparrós, 1996.

\_\_\_\_\_. L'invisible et la révélation: entretien avec Michel Henry. Paris: Édition Autrement, 1995.

HENRY, Michel. Le bonheur de Spinoza. Beyrouth: Université St Joseph de Beyrouth, 1997. En Español: La felicidad de Spinoza. Traducido por: Axel Cherniavsky. Buenos Aires: La cebra, 2008.

\_\_\_\_\_. L'essence de la manifestation. Paris: PUF, 1990.

\_\_\_\_\_. Le socialisme selon Marx. Paris: Sulliver, 2008.

\_\_\_\_\_. Marx. I: une philosophie de la réalité; II: une philosophie de l'économie. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. Paroles du Christ. Paris: Seuil, 2002. En español: Palabras de Cristo. Traducido por Javier Teira y Roberto Ranz. Salamanca: Sígueme, 2004.

\_\_\_\_\_. Phénoménologie matérielle. Paris: PUF, 1990. En español: Fenomenología material. Traducido por Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: encuentro, 2009.

\_\_\_\_\_. Phénoménologie de la vie. T. I. De la phénoménologie. Paris: PUF, 2003.

\_\_\_\_\_. Phénoménologie de la vie. T. II. De la subjectivité. Paris: PUF, 2003.

\_\_\_\_\_. Phénoménologie de la vie. T. III. De l'art et du politique. Paris: PUF, 2004.

\_\_\_\_\_. Phénoménologie de la vie. T. IV. Sur l'éthique et la religion. Paris : PUF, 2004.

\_\_\_\_\_. Philosophie et phénoménologie du corps : essai sur l'ontologie biranienne. Paris: PUF, 1965. En español: Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la

ontología de Maine de Biran. Traducido por Juan Gallo Reizábal. Salamanca: Sígueme, 2007.

HENRY, Michel. Voir l'invisible: sur Kandinsky. Paris: F. Bourin, 1988. En español: Ver lo invisible: acerca de Kandinsky. Traducido por María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Siruela, 2008.

**De otros autores:**

AUDI, Paul. Michel Henry. Paris: les belles lettres, 2006.

BROHM, Jean Marie et LECLERCQ, Jean. Michel Henry. Lausanne: L'âge de l'homme, 2009.

CAPELLE, Philippe. La fenomenología francesa actual. Buenos Aires: UNSAM, 2009.

\_\_\_\_\_, (ed). Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Paris: Cerf, 2004.

COURTINE, Jean-François (ed). Phénoménologie et Théologie. Paris: Criterion, 1992.

\_\_\_\_\_. La cause de la phénoménologie. Paris: Presses Universitaires de France. 2007.

DAVID, Alain et GREISCH, Jean (ed). Michel Henry, l'épreuve de la vie. Paris: Cerf, 2001.

DEPRAZ, Natalie et MAURIAC, Frédéric. La fécondité de la phénoménologie de la vie de Michel Henry. En: Revue internationale Michel Henry. 2011, n° 2. p. 180-196.

DUFOUR-KOWALSKA, Gabriel. *Passion et magnificence de la vie*. Paris: Beauchesne, 2003.

ECKHART, Maestro. *Tratados y sermones*. Barcelona: Edhasa, 1983.

ÉCOLE BIBLIQUE DE JERUSALEM. *La Bible de Jérusalem*. Paris: Du Cerf, 2001.

FALQUE, Emanuel. *Dios, la carne, el otro. De Ireneo a Duns Escoto: reflexiones fenomenológicas*. Traducido por Jorge Aurelio Díaz y Martha de Diaz. Bogotá: siglo del hombre, 2012.

FRAIJÓ, Manuel (ed). *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 2001.

GARCÍA, Juan. *Finitud, carne e intersubjetividad. La estructura del sujeto humano en la fenomenología material de Michel Henry*. Toledo: Instituto teológico San Idelfonso, 2007.

GARCÍA-BARÓ, Miguel. *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme, 2007.

\_\_\_\_\_. *Edmund Husserl (1859-1938)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.

\_\_\_\_\_. *Experiencias religiosas y ciencias humanas*. Madrid: PPC, 2001.

\_\_\_\_\_. *Filosofía socrática*. Salamanca: Sígueme, 2005.

\_\_\_\_\_. *Las palabras de Cristo que nos dijo Michel Henry*. En: Ion Copoeru, PavlosKontos, Agustín Serrano de Haro (eds.). *Selected Essays from the Euro-Mediterranean Area: The Horizons of Freedom*. Bucarest: Zeta Books, 2011. p. 162-215.

\_\_\_\_\_. *La verdad y el tiempo*. Salamanca: Sígueme, 1993.

\_\_\_\_\_. *Sentir y pensar la vida*. Madrid: Trotta, 2012.

\_\_\_\_\_. Teoría fenomenológica de la verdad. Madrid: Universidad de Comillas, 2008.

\_\_\_\_\_. Vida y Mundo. La práctica de la fenomenología. Madrid: Trotta, 1998.

GHISLAIN KANABUS, Benoît. Vie absolue et Archi-Soi: Naissance de la proto-relationnalité. En: Studia phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology. Humanitas: Bucharest, 2009. Vol. IX, p. 113-128.

GIRARD, René. Veo a Satán caer como un relámpago. Traducido por Francisco Diez. Barcelona: Anagrama 2002.

\_\_\_\_\_, y SERRES, Michel. Le tragique et la pitié. Paris: Le pommier, 2005.

GIRAUD, Vincent. Vérité et affectivité dans la phénoménologie matérielle. En: Cahiers philosophiques. Michel Henry. Une autre voie pour la phénoménologie. 2011, n° 126, p. 24-48.

GRÉGORI, Jean. Michel Henry et la différence phénoménologique. En: Cahiers philosophiques. Michel Henry. Une autre voie pour la phénoménologie. 2011, n° 126, p. 7-23.

GREISCH, Jean. Le buisson ardent et les lumières de la raison. T. I: Héritages et héritiers du XIXe siècle. Paris: Cerf, 2002.

\_\_\_\_\_. Le buisson ardent et les lumières de la raison. T. II: les approches phénoménologiques et analytiques. Paris: Cerf, 2002.

\_\_\_\_\_. Le buisson ardent et les lumières de la raison. T. III: vers un paradigme herméneutique. Paris: Cerf, 2004.

\_\_\_\_\_. El cogito herido. Traducido por Gerardo Raúl Losada. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, 2001.

HART, James. Michel Henry's phenomenological theology of life: a husserlian Reading of C'est moi la verité. En: Husserl Studies 15, 1999, no. 15. p. 185-230.

HEIDEGGER, Martin. Ser y tiempo. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003. Madrid: Trotta, 2003.

HOUSSET, Emmanuel. Husserl et l'idée de Dieu. Paris: Du cerf, 2010.

HUSSERL, Edmund. Experiencia y Juicio. Edmund. Traducido por Jas Reuter. México: UNAM, 1980.

\_\_\_\_\_. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Traducido por José Gaos. México: FCE, 1986.

\_\_\_\_\_. Investigaciones lógicas. Investigaciones lógicas. Traducido por Manuel Morantes y José Gaos. Madrid: Revista de occidente, 1967.

\_\_\_\_\_. La idea de la fenomenología. Traducido por Miguel García-Baró. México: Fondo de cultura económica, 1982.

\_\_\_\_\_. Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo. Traducido por Agustín Serrano de Haro Madrid: Trotta, 2002.

\_\_\_\_\_. Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica. Traducido por Luis Villoro. México: UNAM, 2009.

JANICAUD, Dominique. La Phénoménologie dans tous ses états. Paris: Éditions de L'Éclat, 2009.

\_\_\_\_\_. La Phénoménologie éclatée. Paris: Éditions de L'Éclat, 1998.

JANICAUD, Dominique. La. Le tournant théologique de la phénoménologie française. Paris: Éditions de L'Éclat, 1991.

KÜHN, Rolf. La phénoménologie de la religion selon Michel Henry. En: Revue des sciences religieuses, 2012, vol. 86, n<sup>o</sup> 2. p. 195-215.

\_\_\_\_\_. Selbstoffenbarung Gottes als Leben. Religionsphilosophie und Lebensphänomenologie. Würzburg: Echter Verlag, 2009.

LAOUREUX, Sébastien. L'immanence à la limite. Paris: Cerf, 2005.

LAVIGNE, Jean- François. Souffrance et ipséité selon Michel Henry. Le problème de l'identité transcendante de l'ego. En: Cahiers philosophiques. Michel Henry. Une autre voie pour la phénoménologie. 2011, n<sup>o</sup> 126, p. 66-81.

LEVINAS, Emmanuel. Dieu qui vient à l'idée. Paris: Vrin, 2004.

LIPSITZ, Mario. Eros y nacimiento fuera de la ontología griega. Emmanuel Levinas y Michel Henry. Buenos Aires: Prometeo libros, 2004.

LONGNEAUX, Jean- Michel. Michel Henry et la conscience de la vie affective. En: Cahiers philosophiques. Michel Henry. Une autre voie pour la phénoménologie. 2011, n<sup>o</sup> 126, p. 49-65.

MADISON, Gary (ed). Sentido y existencia. Homenaje a Paul Ricoeur traducido por Enrique López Castellón. Navarra: Verbo divino, 1976.



MARION, Jean-Luc. Dieu sans l'être. Paris: PUF, 1991.

MARION, Jean-Luc.. Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris: PUF, 1990.

O'SULLIVAN, Michael. Michel Henry. Incarnation, Barbarism and Belief. Berlin: Peter Lang, 2006.

POPA, Délia. Michel Henry, lecteur de Husserl. Apparence, phénoménalité et présence à soi. En: Cahiers philosophiques. Michel Henry. Une autre voie pour la phénoménologie. 2011, n° 126, p. 82-94.

RASSAM, Joseph. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Madrid: Rialp, 1980.

REIDY, Jean. La connaissance absolue et l'essence de la vérité chez Maître Eckhart et Michel Henry. En: Studia phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology. Humanitas: Bucharest, 2009. Vol. IX, p. 287-301.

RESTREPO, Carlos Enrique. La remoción del ser. La superación teológica de la metafísica. Bogotá: San Pablo, 2012.

\_\_\_\_\_. El "giro teológico" de la fenomenología: Introducción al debate. En: revista pensamiento y cultura. Diciembre, 2010, Vol. 13-2.

RICOEUR, Paul. A l'école de la phénoménologie. Paris: Vrin, 1993.

\_\_\_\_\_. Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II. México: FCE, 2002.

\_\_\_\_\_. Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso. Traducción de Néstor Corona. Buenos Aires: UCA, 2008.

RICOEUR, Paul. El conflicto de las interpretaciones. México: FCE, 2003.

RUIZ, José. Logos and immanence in Michel Henry's phenomenology. En: Studia phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology. Humanitas: Bucharest, 2009. Vol. IX, p. 83-95.

SÁEZ, Luis. Movimientos filosóficos actuales. Madrid: Trotta, 2001.

SAN AGUSTÍN. Confesiones. Traducido por Monserrat Oromí. Barcelona: edicomunicación, 2001.

SÁNCHEZ, Olvani. ¿Qué significa afirmar que Dios habla? Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2007.

\_\_\_\_\_. Auto-afección y espiritualidad". En: Franciscanum, Vol. 54 N° 158, (enero-abril de 2012), p. 83-97.

\_\_\_\_\_. Michel Henry: anotaciones introductorias con tono biográfico. En: ARBOLEDA, Carlos y RESTREPO, Carlos. El giro teológico. Nuevos caminos de la filosofía. Medellín: UPB, 2013. p. 121-131.

SANCHO, Francisco (Dir.). Mística y Filosofía. Ávida: CIETS, 2009.

SEYLER, Frédéric. Barbarie ou culture. L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry. Paris: Kimé, 2010.

SILVA ROSA, José M. O 'ethos' da Ética na Fenomenologia radical de Michel Henry. En: ALVES, M.S.P. (ed). Humano e Inumano. A dignidade do Homem e os Novos Desafios. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2006. p. 279-290.

SUSKOVICH, Salomón. Spinoza. Luces y sombras. Buenos Aires: Congreso judío latinoamericano, 1983.

TUGENDHAT, Ernst. Egocentricidad y mística. Barcelona: Gedisa, 2004.

VARGAS, Germán. Ausencia y presencia de Dios. 10 estudios fenomenológicos. Bogotá: San Pablo, 2011.

VELASCO, Juan Martín. El encuentro con Dios. Madrid: Caparrós, 1995.

\_\_\_\_\_. El fenómeno místico. Madrid: Trotta, 1999.

\_\_\_\_\_. Introducción a la fenomenología de la religión. Madrid: Trotta, 2006.

\_\_\_\_\_ (ed). La experiencia mística. Madrid: Trotta, 2004.

VIDALIN, Antoine. La parole de la vie. La Phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures. Paris: parole et silence, 2006.

WALTON, Roberto. El giro teológico como retorno a los orígenes: La fenomenología de la excedencia. En: Pensamiento y Cultura. Diciembre, 2010, Vol. 13-2.

\_\_\_\_\_. Fenomenología y misticismo (inédito). En: VI jornadas de filosofía medieval. La mística medieval en la filosofía contemporánea (26-29 de abril, 2011: Buenos Aires, Argentina, p. 9-10).

\_\_\_\_\_. La libertad como destino según Michel Henry: su despliegue y sentido. En: Anuario Colombiano de Fenomenología. Medellín: Universidad de Antioquia –Instituto de Filosofía, 2011, p. 359-381.

WALTON, Roberto. Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia. En: Tópicos (Santa Fe), 2008,16, p.169-187.

\_\_\_\_\_. The constitutive and Reconstructive Building-up of Horizons. En: Pol Vandavelde y Sebastian Luft (eds.). Epistemology, Archeology, Ethics: Current Investigations of Husserl's Corpus. London/New York: Continuum Press, 2010.

WELTON, Don (ed). The new Husserl. A critical reader. Boomington: Indiana University press, 2003.

## **BIBLIOGRAFIA AUXILIAR**

ALLIEZ, Eric. De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine. Paris: Vrin, 1995.

ALONSO, Andrés y JIMENEZ REDONDO, M. (eds). Figuraciones contemporáneas de lo absoluto. Valencia: Universidad de Valencia, 2009.

ARANGUREN, José Luis. Filosofía y religión. En: Obras completas I. Madrid: Trotta, 1994.

ARBOLEDA, Carlos. Dios: ¿Ser o don? En: Escritos, 2009, 17 (38), p. 14-53.

\_\_\_\_\_. Posontología y posmetafísica en el siglo XXI. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2009.

\_\_\_\_\_. Pragmatismo, posmetafísica y religión. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2008.

ARBOLEDA, Carlos. Profundidad y cultura. Del concepto de Dios a la experiencia de Dios. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2007.

CAPELLE, Philippe (Dir). Philosophie et théologie dans l période antique. Anthologie Tome I. Paris : Du cerf, 2010.

\_\_\_\_\_. Philosophie et théologie au moyen âge. Anthologie Tome II. Paris : Du cerf, 2010.

\_\_\_\_\_. Philosophie et théologie à l'époque moderne. Anthologie Tome III Paris : Du cerf, 2010.

\_\_\_\_\_. Philosophie et théologie á l'époque contemporaine. Anthologie Tome IV. Paris : Du cerf, 2011.

\_\_\_\_\_. Philosophie et théologie á l'époque contemporaine. Anthologie Tome V. Paris : Du cerf, 2011.

CAPUTO, John & SCANLON, Michael. (eds.). God, the Gift, and Postmodernism. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. La llamada y la respuesta. Traducción de J. A. Sucasas. Madrid: Caparrós, 1997.

\_\_\_\_\_. La mirada del amor. Traducción de P. Jimeno Barrera. Salamanca: Sígueme, 2005.

\_\_\_\_\_. Lo inolvidable y lo inesperado. Traducción de J. Teira y R. Ranz. Salamanca: Sígueme, 2002.

COMTE-SPONVILLE, André. La feliz desesperanza. Barcelona: Paidós, 2008.

\_\_\_\_\_. La feliz desesperanza. Barcelona: Paidós, 2008.

DEPRAZ, Natalie. Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl. Paris: Vrin, 1995.

DESCOMBES, Vincent. Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978). Traducción de E. Benarroch. Madrid: Cátedra, 1982.

DÍEZ, Ricardo. Michel Henry, fundador de la fenomenología de la Vida. En: Acta fenomenológica latinoamericana, 2009, 3, p. 233-245.

DUMÉRY, Henry. Philosophie de la religion. PUF: Paris, 1957.

DURÁN, Vicente et al. Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina. Bogotá: Siglo del Hombre, 2003.

ELIADE, Mircea. Una filosofía de lo sagrado. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela 1991.

ESTRADA, Juan Antonio. Dios en las tradiciones filosóficas, 2 vols. Madrid: Trotta, 1994-1996.

\_\_\_\_\_. Imágenes de Dios. La filosofía de la religión ante el lenguaje religioso. Madrid: Trotta, 2002.

FALQUE, Emanuel. Philosophie et théologie en dialogue. Paris: L'harmatta, 2006.

FERNÁNDEZ BEITES, Pilar. Fenomenología francesa y teología. En: Revista de Occidente, 2002, 258, p. 124-147.

FERRER, Joaquín. Filosofía de la religión. Madrid: Palabra, 2001.

FIERRO, Alfredo. Después de Cristo. Madrid: Trotta, 2012.

FRAIJÓ, Manuel. Dios, el mal y otros ensayos. Madrid: Trotta, 2004.

GILBERT, Paul. Actualité d'une philosophie chrétienne. En: Raisons politiques, 2001, 4, p. 15-39.

\_\_\_\_\_. Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa. Traducción de J. Rubén Sanabria. México: Universidad Iberoamericana, 1996.

\_\_\_\_\_. Metafísica. La paciencia de ser. Traducción de E. Peña Eguren. Salamanca: Sígueme, 2008.

GÓMEZ CAFFARENA, José y MARDONES, José María (eds.) Estudiar la religión. Materiales para la filosofía de la religión. Barcelona: Anthropos, 1993.

GRONDIN, Jean. La filosofía de la religión. Traducido por Antonio Martínez Rui. Barcelona: Herder, 2010.

HABERMAS, Jürgen. Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad. Traducido por Eduardo Mendieta. Madrid: Trotta, 2001.

\_\_\_\_\_. Entre naturalismo y religión. Traducido por Peter Fabra. Barcelona: Paidós, 2006.

HANSON, Jeffrey. Michel Henry's Critique of the Limits of Intuition. En: *Studia phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology.* Humanitas: Bucharest, 2009. Vol. IX, p. 97-111.

HEIDEGGER, Martin. Fenomenología y teología. En: *Hitos.* Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2001.

\_\_\_\_\_. La constitución Onto-Teo- Lógica de la metafísica. En: *Identidad y diferencia.* Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte, edición bilingüe. Barcelona: Anthropos, 1990. p. 99-157.

\_\_\_\_\_. Seminario de Zähringen (1973). Traducción de O. Lorca. En: *A Parte Rei*, 2005, 37.

HENRY, Michel. L'amour les yeux fermés. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. Le cadavre indiscret. Paris: Albin-Michel, 1996.

\_\_\_\_\_. Le fils de Roy. Paris: Gallimard, 1981.

\_\_\_\_\_. Le jeune officier. Paris: Gallimard, 1954.

IRIBARNE, Julia. La cuestión de Dios y la fenomenología contemporánea. En: M. Giusti (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas.* Lima: Universidad Católica del Perú, 2000. p. 324-330.

KANT, Immanuel. Crítica de la razón pura. Traducido por José del Perojo. Buenos Aires: Losada, 2006.

LACOSTE, Jean-Yves. Experiencia y absoluto. Traducido por Tania Checchi. Salamanca: Ediciones sígueme. 2010.



LÉVINAS, Emmanuel. De otro modo que ser o más allá de la esencia. Traducido por Antonio Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme, 1987.

LÉVINAS, Emmanuel. Humanismo del otro hombre. Traducido por G. González y R. Arnáiz. Madrid: Caparrós, 1993.

\_\_\_\_\_. La teoría fenomenológica de la intuición. Traducción de T. Checchi. Salamanca: Sígueme, 2004.

\_\_\_\_\_. Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad. Traducción de Daniel Guillot. Salamanca: Sígueme, 1977.

LIPSITZ, Mario. Michel Henry y la crítica del intuicionismo. En: A parte rei, 2000, 10.

MABIN, Yves et al. Philosophie contemporaine en France. Paris: Ministère des Affaires Étrangères, 1994.

MARDONES, José María. La religión en el pensamiento actual. Santander: Sal Terrae, 1999.

\_\_\_\_\_. La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión. Santander: Sal Terrae, 2003.

MARION, Jean-Luc y DERRIDA, Jacques. Sobre el don. En: Anuario colombiano de fenomenología, 2009, 3, p. 243-274.

\_\_\_\_\_. El fin del fin de la metafísica. En: Anuario colombiano de fenomenología, 2010, 4, p. 367-380.

\_\_\_\_\_. Acerca de la donación. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones/UNSAM, 2005.

\_\_\_\_\_. El ídolo y la distancia. Cinco estudios. Traducido por S. M. Pascual y N. Latrille. Salamanca: Sígueme, 1999.

MARION, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

OTTO, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 1985.

PICAZA, Xabier. *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*. Madrid: Trotta, 1998.

RAHNER, Karl. *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1967.

REYNOLDS, Jack (ed.). *The implicit and presupposed theological turn in phenomenology*. En: *Sophia: An International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics*, 2008, 47 (3).

RICOEUR, Paul. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

\_\_\_\_\_. *Sí mismo como otro*. Traducido por A. Neira Calvo. México: Siglo XXI, 1997.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la interpretación: discurso y excedencia del sentido*. Traducido por G. Monges Nicolau. México: Siglo XXI, 1995.

ROHDE, Eric. *Le soi au pluriel: entre répétition et rencontre*. En: *Revue internationale Michel Henry*. 2011, n° 2. p. 197-206.

SCHMIDTZ, Josef. Filosofía de la religión. Barcelona: Herder, 1987.

SOLOMON, Robert. Espiritualidad para escépticos: meditaciones sobre el amor a la vida. Barcelona: Paidós, 2003.

\_\_\_\_\_. Ética emocional. Barcelona: Paidós, 2007.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos de una filosofía de la religión. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1992.

\_\_\_\_\_. El problema de Dios en la modernidad. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1998.

\_\_\_\_\_. Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana. Madrid: Trotta, 2008.

ZUBIRI, Xavier. El hombre y Dios. Madrid: Alianza, 1984.

\_\_\_\_\_. El problema filosófico de la historia de las religiones. Madrid: Alianza, 1993.

## APÉNDICE

### Michel Henry. Memoria de un viviente<sup>1</sup>

El viviente no es sólo historial de lo absoluto,  
también es memoria de la finitud.

“El sentimiento mantiene al pensamiento en continuidad con la vida o, más bien, hace que sean la misma cosa”<sup>2</sup>. Esta convicción de Michel Henry nos sirve de guía para recorrer sus relatos biográficos con el ánimo de reconstruir la memoria de un viviente cuya obra nos ha cautivado particularmente. Dicho recorrido nos servirá, al tiempo, para rastrear las conexiones que resulta legítimo establecer entre sus experiencias vitales y los hallazgos de su filosofía. De esta forma, las notas siguientes pueden servir también de introducción biográfica a su pensamiento. Esperamos con esto asumir un principio de la filosofía henriana misma, cuyo “método estuvo siempre ligado al sentido de su propia vida”<sup>3</sup>.

Michel Henry nació el 10 de enero de 1922 en Haiphong, Vietnam, ciudad en la que se instaló su familia por voluntad de su padre, miembro de la marina Francesa, quien murió a los pocos días del nacimiento de su hijo. Por decisión de su madre, quien fue una pianista virtuosa, la familia permaneció allí hasta 1929, año en que regresaron a Francia. Una vez instalados en París, Michel Henry recibió una educación de primer nivel en la que pudo cultivar desde temprana edad el gusto por las humanidades, la literatura y el arte. Tales pasiones, heredadas de su familia materna, y cultivadas en la educación formal, lo acompañaron durante toda su vida.

Gracias a los profesores de sus primeros años de formación, sobre todo a la presencia inspiradora de Jean Hyppolite, Henry descubrió su fascinación por la reflexión abstracta y

---

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este texto fue publicada con el título: Michel Henry: memoria de un viviente. Anotaciones introductorias con tono biográfico. En: ARBOLEDA, Carlos y RESTREPO, Carlos (eds). El giro teológico. Nuevos caminos para la filosofía. Medellín: UPB, 2013. p.121-131.

<sup>2</sup> HENRY Anne et LECLERCQ Jean. Michel Henry (1922-2002) Entretien en manière de biographie. En: BROHM, Jean Marie et LECLERCQ, Jean. Michel Henry. Lausanne: L'âge de l'homme, 2009. p. 8.

<sup>3</sup> Ibid.

decidió consagrarse por entero a la filosofía, por no decir a la metafísica. Un poco decepcionado de la formación filosófica recibida en su Licencia, pues limitaba la filosofía a la exploración del conocimiento racional, entró en contacto con la fenomenología, escuela filosófica en la que permaneció decididamente hasta el final de su trayectoria. Como era propio de la época en Francia, su primer encuentro con la fenomenología se dio con la lectura de Heidegger, a quien Henry reprochó inmediatamente la centralidad del *Da*, al considerarlo un “recurso a la exterioridad que significa la imposibilidad de hacerse cargo de la subjetividad”<sup>4</sup>. En 1943 entra en contacto directo con la obra de Edmund Husserl y, una vez leída, tras valorar muy positivamente su aporte, “reflexiona inmediatamente sobre el método, con el propósito de emanciparlo de la subordinación al ver, para aplicarlo a la emergencia subjetiva de la vida, al ‘sentirse’”<sup>5</sup>. Así, podemos, entonces, caracterizar a Michel Henry como un pensador inmerso, de principio a fin, en el movimiento fenomenológico al que consideró sin ambages “la principal corriente de pensamiento de nuestro tiempo”<sup>6</sup>.

El 13 de abril de 1943, Henry defiende su memoria para la obtención del Diploma de Estudios Superiores en la Universidad de Lille. Este trabajo fue redactado de forma apretada porque el aspirante a filósofo ya había decidido unirse a la resistencia, que empezaban a organizar un grupo de intelectuales franceses. No obstante el tono respetuoso del texto, publicado tardíamente bajo el título de *La felicidad de Spinoza*<sup>7</sup>, Henry critica fuertemente a este pensador, al punto de considerarlo un “contra-ejemplo edificante”<sup>8</sup>. Los asuntos claves de la contraposición con Spinoza versan sobre la eliminación de la afectividad en su sistema racionalista, sobre la manera demasiado especulativa de

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 17.

<sup>5</sup> Ibid., p. 8.

<sup>6</sup> HENRY, Michel. Fenomenología material. Traducido por Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Encuentro, 2009. p. 31. El mismo Henry afirma, además, que “la fenomenología será en el siglo XX lo que el idealismo alemán es en el siglo XIX, el empirismo en el XVII, el cartesianismo en el XVII, Tomás de Aquino o Duns Scoto en la escolástica, Platón y Aristóteles en la antigüedad” (Ibid).

<sup>7</sup> HENRY, Le bonheur de Spinoza. Beyrouth: Université St Joseph de Beyrouth, 1997. En español: La felicidad de Spinoza. Traducido por Alex Cherniavsky. Buenos Aires: La cebra, 2008.

<sup>8</sup> HENRY et LECLERCQ, Michel Henry (1922-2002), Op. Cit. p. 12.

enfrentarse a los problemas y sobre la nula referencia a la existencia en su filosofía<sup>9</sup>. Con todo, Spinoza ejerce en Henry una influencia más fuerte de lo reconocido inicialmente por este último. En sus últimas obras, por ejemplo, Henry recupera temas capitales del espinosismo como la unicidad de la substancia y su modalización<sup>10</sup>.

De acuerdo con lo previsto, en junio del mismo año se unió a la resistencia y permaneció allí hasta finales del verano de 1944. Durante este tiempo, hizo parte del grupo de los ‘Maquis Pericles’, una unidad de intelectuales que, bajo el uso de identidades falsas, debía encargarse de formar a combatientes y campesinos, para fortalecer en unos y despertar en otros el espíritu de sublevación. Durante este tiempo fue conocido con el nombre-código de Kant, debido a que el único libro que lo acompañaba era la *Crítica de la razón pura*.

Según escribió en su diario de juventud y confesó posteriormente, de esta época y de la experiencia de clandestinidad permanente proviene una convicción fundamental para su pensamiento, a saber, la inconsistencia del aparecer *ek-stático* del mundo y el carácter invisible de la vida verdadera y de su aparecer. Por eso escribe: “en los peores momentos, cuando el mundo se hacía atroz, experimenté una convicción como un secreto que debía proteger y que me protegía: una manifestación más antigua y más profunda que la del mundo determina nuestra condición de hombres (...) comprendí entonces que la salvación del individuo no le puede venir del mundo”<sup>11</sup>. La certeza de la identidad oculta y la volatilidad de la identidad pública ayudaron a nuestro filósofo a convencerse del carácter oculto, invisible y realísimo del fundamento en que cada hombre, cada *ego*, encuentra sus raíces.

De acuerdo con esto, ya desde su juventud podemos descubrir los trazos fundamentales de una filosofía que permaneció fiel a sus postulados básicos: una concepción específica de la fenomenología y la convicción de que, con anterioridad ontológica al mundo, existe la vida y la prueba es proporcionada por la vida misma. Esto último resulta de suma importancia

---

<sup>9</sup> Ibid., p. 11-12

<sup>10</sup> HENRY, Michel. Entretiens. Paris: Sulliver, 2007. p.19.

<sup>11</sup> HENRY, Entretiens, Op. cit. p. 13.

porque, si pretendía alcanzar la constitución de una fenomenología del *ego* capaz de proporcionarle una certeza base, “aquello que se prueba a sí mismo es incontestable (...) tiene un suelo inquebrantable que nadie puede poner en duda”<sup>12</sup>. Sólo una tal realidad puede fungir de auténtico fundamento. Vistos en su conjunto, los sesenta años de trabajo filosófico de Henry estuvieron dedicados a la determinación de este fundamento y a la comprensión de la condición humana, ya no desde su interacción con la trascendencia del mundo, sino desde la inmanencia radical de su relación con dicho fundamento absoluto al que llamó vida.

Luego de la guerra, en octubre de 1945, aceptó un puesto de profesor en Casablanca, trabajo al que renunció luego de un año, en junio del 1946, pues la carga de clases le exasperaba y le robaba todo el tiempo a la reflexión. De regreso a París, pudo dedicarse durante cuatro años a la investigación en el CNRS (*Centre Nationale de Recherche Scientifique*). Comenzó allí el desarrollo de su tesis titulada inicialmente *La esencia de la revelación*. El trabajo contaba con la dirección formal de Jean Wahl y el soporte real e invaluable de Jean Hyppolite.

En esta época, a la par de sus investigaciones filosóficas, Henry se dedicó a la producción de relatos literarios<sup>13</sup>. No se trataba de un simple pasatiempo, sino del desarrollo coherente de una convicción acerca de la posibilidad y la necesidad de decir adecuadamente la vida tanto en la reflexión filosófica como en la obra literaria. Era preciso hacerlo porque la vida constituye el fondo común de estas dos realizaciones del pensamiento. Los escritos literarios dan lugar a sus preocupaciones filosóficas tanto en el carácter de sus personajes como en el desarrollo de las tramas dramáticas en las narraciones<sup>14</sup>. Veamos algunos ejemplos. En *Le jeune officier*, un joven invisible y de alma pura debe eliminar la suciedad visible de un barco, representada en una plaga de ratas. Esto nos permite apreciar la

---

<sup>12</sup> HENRY et LECLERCQ. Michel Henry (1922-2002), Op. Cit. p. 8.

<sup>13</sup> HENRY, Michel. *Le jeune officier*. Paris: Gallimard, 1954; *L'amour les yeux fermés*. Paris: Gallimard, 1976 (Ganador del premio Renaudot); *Le fils de Roy*. Paris: Gallimard, 1981; *Le cadavre indiscret*. Paris: Albin-Michel, 1996.

<sup>14</sup> HENRY et LECLERCQ. Michel Henry (1922-2002), Op. cit. p. 18-21, 33-35.

distinción entre el cuerpo objetivo visible y el cuerpo subjetivo invisible, presente ya en el trabajo sobre Maine de Biran. *L'amour les yeux fermés* narra la catástrofe de una ciudad muy desarrollada que se desmorona cuando se impone en ella el olvido de la vida. De esto modo refleja las consideraciones sobre la barbarie posible de la sociedad y de la cultura edificadas sobre el imperio del aparecer del mundo. En *Le fils du Roy*, un paciente psiquiátrico pobre que tiene la certeza de ser 'hijo del rey' y, gracias esa certeza, ayuda a los demás enfermos a sanar, nos permite apreciar la comprensión de la esencia del hombre como hijo de lo absoluto. Este tema se encuentra presente desde los inicios de la fenomenología henriana y es explicitado en su tardía tematización del cristianismo.

No obstante haber dedicado mucho tiempo a los escritos literarios, alcanzó a terminar, en 1949, la redacción de su *Filosofía y fenomenología del cuerpo, ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, trabajo publicado posteriormente, en 1965<sup>15</sup>. Dicho escrito fue concebido inicialmente como un capítulo de la tesis; sin embargo, debido al volumen del resultado final, adquirió autonomía y se convirtió en la tesis secundaria exigida en el proceso de doctorado. En cuanto a su pensamiento filosófico, el gran aporte de esta investigación biraniana se puede encontrar en el enfrentamiento con el monismo ontológico y fenomenológico, en la centralidad de la consideración del cuerpo humano como fenómeno eximio de la duplicidad del aparecer y en la oposición a la posibilidad de concebir un absoluto trascendente.

En 1950, Henry viajó a Argelia para ocupar una plaza de profesor durante un año, trabajo que aceptó gracias al año de licencia al que tendría derecho posteriormente. De regreso a París, tras vivir dos años en las residencias de la 'ciudad universitaria' dedicado a la escritura de su tesis, se vio obligado a asumir un cargo de profesor asistente en Aix-en-Provence. Durante este tiempo abandonó la escritura de su tesis, hasta que logró regresar a París en 1955, nuevamente a la 'ciudad universitaria'. En el año de 1957, aun en París, se

---

<sup>15</sup> HENRY, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps : essai sur l'ontologie biranienne*. Paris: PUF, 1965. En español: *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Traducido por Juan Gallo Reizábal. Salamanca: Sígueme, 2007.



encontró por primera vez con su futura esposa<sup>16</sup>. Las tres experiencias de profesor vividas hasta la fecha —Casablanca, Algeria, Aix-en-Provence— sembraron en él el deseo de trabajar en un ambiente en el que pudiera tener mayor tiempo para dedicarse al trabajo reflexivo y al desarrollo de sus investigaciones.

En 1960, enfrentando la oposición de Jean Hyppolite, decidió irse a la universidad de Montpellier pues, según él, quedarse en París significaba gastar la mitad del tiempo en la dirección de tesis, y otro tanto en la preparación de conferencias<sup>17</sup>. En Montpellier, al estar alejado de las que consideraba “modas parisinas”<sup>18</sup> de la filosofía, pudo dedicarse de lleno a la reflexión fenomenológica y ontológica. Por supuesto, trabajar en provincia tuvo su precio, a saber, el anonimato en la Universidad de París, centro cultural de Francia y de Europa. De hecho, su nombre pasó prácticamente inadvertido en el panorama filosófico parisino hasta entrados los años ochenta.

Sin embargo, como sabemos, los precios no son tan altos cuando se aprecia bien aquello por lo que se pagan. En el caso de Michel Henry, Montpellier significó un equilibrio en dos facetas muy importantes de vida: el deporte y el trabajo filosófico. Además, significó la oportunidad de finalizar, luego de más de diez años de trabajo —exactamente el 02 de enero de 1963—, la redacción de su tesis bajo el título de *La esencia de la manifestación*. Tras la sustentación del trabajo doctoral en febrero de 1963, esta obra fue publicada en la colección *Épiméthée*, de la *Presses Universitaires de France*<sup>19</sup>. El texto constituye, sin duda, la obra capital de Michel Henry. En ella encontramos las claves fundamentales de su pensamiento en cuanto a la crítica al monismo fenomenológico; la determinación de la duplicidad del aparecer; la comprensión del aparecer originario como vida o afectividad inmanente y la caracterización de la vida como absoluta.

---

<sup>16</sup> Se trata de Anne Henry, profesora de literatura en la universidad de Montpellier y especialista reconocida en la obra de Marcel Proust.

<sup>17</sup> HENRY et LECLERCQ. Michel Henry (1922-2002), Op. Cit. p. 27.

<sup>18</sup> HENRY, Fenomenología material, Op. cit. p. 31.

<sup>19</sup> HENRY, Michel. L'essence de la manifestation. Paris: PUF, 1990.

Durante la siguiente década, Henry se dedicó al estudio de la obra de Marx, tras descubrir que se trataba de un auténtico filósofo, cuyo pensamiento poco tenía que ver con los representantes oficiales del marxismo en las universidades parisinas, en los centros de gobierno o en los cuadros de la revolución. En medio de su investigación, encontró en Marx un compañero de aventuras filosófica, gracias al mutuo “rechazo del primado de lo universal en detrimento del individuo, y a la oposición al juego de contrarios del método dialéctico, es decir, al reino de la abstracción”<sup>20</sup>. Michel Henry intentó recuperar la riqueza filosófica de Marx y concentró su lectura en la comprensión del trabajo viviente como fuente de riqueza y soporte invisible e innegable de la abstracción denominada ‘economía’, en nombre de la cual se realiza la alienación del individuo concreto. El resultado de este trabajo fue un voluminoso texto dividido en dos tomos: *Marx I: Una filosofía de la realidad* y *Marx II: Una filosofía de la economía*—, aparecido en 1976<sup>21</sup>. Como era de esperarse, la interpretación henriana de Marx no tuvo una acogida favorable ni por parte de los ‘marxistas oficiales’ ni por parte de la prensa por ellos cooptada. La ontología siempre será menos atractiva que la política.

Su siguiente trabajo filosófico, fruto de un seminario sobre el Psicoanálisis impartido en la universidad de Osaka en 1983, estuvo dedicado al análisis de las comprensiones modernas de la vida. En él se establece un diálogo con autores que, luego de no reconocer la inmediatez patética de la ipseidad a sí misma, interpretan el *pathos* de la vida bajo la forma de capa escondida o contracara de la existencia. En esta investigación se ocupa de pensadores como Descartes, Kant, Schopenhauer, Nietzsche y Freud para discutir con ellos sobre la teoría de la verdad y para rastrear el descubrimiento y la ocultación filosófica de la vida. Una investigación de esta naturaleza permite contemplar, en ejercicio, la comprensión henriana de la filosofía como “lugar donde los pensadores, en un diálogo intemporal, intentan establecer la verdad, aquella verdad de nuestra existencia que determina la ética, la

---

<sup>20</sup> HENRY et LECLERCQ. Michel Henry (1922-2002), Op. Cit. p. 29.

<sup>21</sup> HENRY, Michel. *Marx I : une philosophie de la réalité; Marx II : une philosophie de l'économie*. Paris: Gallimard, 1976. Hay traducción al español del primer tomo: *Marx I: una filosofía de la realidad*. Buenos Aires: la cebra, 2012.

conducta de la vida”<sup>22</sup>. El fruto de este trabajo se convirtió en un libro llamado inicialmente *El comienzo perdido* y publicado, por razones editoriales, con el título de *Genealogía del psicoanálisis*, en 1985<sup>23</sup>.

En la experiencia de la guerra, Michel Henry había comprendido bien los peligrosos caminos que puede recorrer un hombre sin cultura, entendida ésta no como “la adquisición de un amplio saber, sino como la realización en todas las esferas de las posibilidades de la vida”<sup>24</sup>. También descubrió, sin embargo, el “milagro de la cultura que, en medio de la crisis, es capaz de restituir con el resplandor de una idea, aunque sea por un tiempo, el rostro de la humanidad”<sup>25</sup>. Tales convicciones estuvieron a la base de sus dos siguientes trabajos. El primero de ellos, una investigación sobre el detrimento que supone para la cultura la supremacía de la técnica, la economía y la ciencia objetivista sobre la subjetividad concreta y sobre las realizaciones culturales de mayor calado como son la religión, el arte y la ética. Los hallazgos de esta reflexión fueron recogidos en *Barbarie*<sup>26</sup>, texto que tuvo gran difusión ya que resultaba accesible al gran público. El segundo trabajo trata del lado opuesto a la barbarie, gracias a la tematización de su pasión por el arte, específicamente las pinturas de Kandinsky. Como resultado de esta investigación, se publicó en 1988 el libro *Ver lo invisible*, texto que pudiéramos valorar como su estética fenomenológica<sup>27</sup>.

En 1990, Henry vuelve sobre dos asuntos fundamentales de sus primeras investigaciones: el análisis filosófico de la economía y de la política, y la teoría fenomenológica como tema específico. A lo primero dedica un ensayo llamado *Del comunismo al capitalismo*, en el que cuestiona el peligro de los dos sistemas, por cuenta de su olvido del individuo concreto

---

<sup>22</sup> HENRY et LECLERCQ, Michel Henry (1922-2002), Op. Cit. p. 43.

<sup>23</sup> HENRY, Michel. *Généalogie de la psychanalyse : le commencement perdu*. Paris: PUF, 1985. En español: *Genealogía del psicoanálisis: el comienzo perdido*. Traducido por Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Editorial Síntesis, 2002.

<sup>24</sup> HENRY et LECLERCQ, Michel Henry (1922-2002), Op. Cit. p. 39.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>26</sup> HENRY, Michel. *La barbarie*. Paris: Grasset, 1987. En español: *La Barbarie* Traducido por Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Caparrós, 1996.

<sup>27</sup> HENRY, Michel. *Voir l'invisible: sur Kandinsky*. Paris: F. Bourin, 1988. En español: *Ver lo invisible: acerca de Kandinsky*. Traducido por María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Siruela, 2008.

en nombre de idealizaciones como la sociedad o la economía<sup>28</sup>. En cuanto al segundo asunto, la renovada tematización de la fenomenología pretendía responder a los cuestionamientos recibidos en torno a la diferencia específica de la fenomenología de la vida respecto de Husserl, a la posibilidad metódica de una filosofía de lo invisible, y a los riesgos de solipsismo en que podría desembocar la insistencia en la auto-afección. Las respuestas a las tres cuestiones, precedidas de una explicitación de la cuestión propia de la fenomenología, conforman el texto *Fenomenología material*<sup>29</sup>. En él encontramos una exposición sintética de su variación temática en el seno del movimiento fenomenológico.

En la última década de su vida, gracias a la exploración libre por los textos del Nuevo Testamento, especialmente aquellos de Juan y Pablo, Michel Henry logró encontrar en las Escrituras del cristianismo concepciones muy cercanas al resultado de sus investigaciones filosóficas. Para explicitar esta coincidencia, llevó a cabo una tematización del cristianismo poniendo el acento en la cercanía de su comprensión de la vida como auto-afección y la concepción cristiana de Dios como auto-revelación. De esta forma se ocupó de pensar asuntos como la posibilidad humana de escuchar una revelación divina, el tipo de verdad que es propio del cristianismo, la comprensión del hombre como carne y de la encarnación como la venida de Dios a una carne viviente, y la salvación como recuperación de la centralidad del aparecer de la vida. Este encuentro con el cristianismo, sin embargo, no fue fortuito. En efecto, ya desde joven Michel Henry había sido cercano a la obra del Maestro Eckhart, de quien recibió inspiraciones fundamentales para su trabajo y para su vida. Lo novedoso, empero, fue descubrir en la aparente simplicidad de los textos neotestamentarios otra fenomenología de la vida que confirmaba e iluminaba la suya y que, al tiempo, admitía ser interpretada a la luz de su trabajo. Desentrañar el sentido ontológico-fenomenológico de las proposiciones religiosas era el cometido filosófico de Henry lector de la Biblia. Tal experiencia fue muy significativa por cuanto, de alguna manera, le permitía superar el sentimiento de soledad en que se habían desarrollado sus investigaciones por décadas<sup>30</sup>. La

---

<sup>28</sup> HENRY, Michel. *Du communisme au capitalisme : théorie d'une catastrophe*. Paris: Odile Jacob, 1990.

<sup>29</sup> HENRY, Michel. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990. En español: *Fenomenología material*. Traducido por Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: encuentro, 2009.

<sup>30</sup> HENRY, *Entretiens*, Op. cit. p. 55.

hondura de este descubrimiento la podemos descubrir en las palabras mismas con que es descrito por Henry: “cuando trabajaba sobre el cristianismo, (escribe a un amigo) se produjo para mí un acontecimiento extraordinario: por primera vez mi fenomenología de la vida se encontraba con una fenomenología de la vida y esas dos fenomenologías decían lo mismo”<sup>31</sup>.

Los tres últimos escritos de Michel Henry, a saber, *Yo soy la verdad*<sup>32</sup>, *Encarnación*<sup>33</sup> y *Palabras de Cristo*<sup>34</sup> serían, entonces, una ocasión para explicitar esa coincidencia y desentrañar su fecundidad. Es preciso anotar que, aun cuando estos ensayos se ocupen de asuntos desarrollados tradicionalmente en el marco de la teología, se trata de textos estrictamente filosóficos que no tienen nada de apologéticos y muy poco de teológicos, en el sentido disciplinar del término. No se trata en ellos, en efecto, de renunciar a la libertad y al rigor de la razón para defender desde ésta los postulados de una creencia religiosa, ni de asumir dicha creencia como recurso de legitimación de una teoría filosófica. Se trata, mejor, de acoger en el seno de un sistema filosófico un horizonte de saber que, habiendo sido construido desde categorías, perspectivas y pretensiones diferentes, puede ayudar a llevar a cabo la tarea infinita de recuperar la vida desde las limitaciones del pensamiento. Como era de esperarse, las bondades y las dificultades surgidas de este encuentro para la creencia religiosa cristiana y para la fenomenología misma han sido objeto de continua discusión por parte de teólogos y filósofos<sup>35</sup>. En medio de esta discusión, justamente, se

---

<sup>31</sup> CAPELLE, Phillipe. La fenomenología francesa actual. Buenos Aires: UNSAM, 2009. p. 58.

<sup>32</sup> HENRY, Michel. C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme. Paris: du Seuil, 1996. En español: Yo soy la verdad: para una filosofía del cristianismo. Traducido por Javier Teira. Salamanca: Sígueme, 2000.

<sup>33</sup> HENRY, Michel. Incarnation: une philosophie de la chair. Paris: du Seuil, 2000. En español: Encarnación: una filosofía de la carne. Traducido por Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. Salamanca: Sígueme, 2001.

<sup>34</sup> HENRY, Michel. Paroles du Christ. Paris: Seuil, 2002. En español: Palabras de Cristo. Traducido por Javier Teira y Roberto Ranz. Salamanca: Sígueme, 2004.

<sup>35</sup> Frente a este asunto se puede leer: CAPELLE, Phillipe (ed). Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Paris: Cerf, 2004.

profundiza la acusación hecha por Dominique Janicaud en el llamado *Giro teológico de la fenomenología francesa*<sup>36</sup>.

Finalmente, como sabemos bien, aunque la vida sea eterna, el viviente no. La historia de este viviente encontró también su último relato. Ocurrió el día 03 de julio de 2002, a la edad de ochenta años. La muerte lo visitó mientras trabajaba, en su lecho de enfermo, en la corrección de la edición final de su libro *Palabras de Cristo*. Con este peculiar texto se completa la trilogía del acercamiento fenomenológico al cristianismo y se pone fin a una fecunda obra que, como escribe el mismo filósofo, estuvo consagrada a “la elaboración de los presupuestos fundamentales que definen la duplicidad del aparecer, y la puesta en práctica de estos presupuestos en la comprensión de diversos problemas o diversas filosofías”<sup>37</sup>. El trabajo dedicado en esta doble tarea le permite confesar, a comienzos del 2002, tener el sentimiento de haber llegado si no a un término de su investigación, lo cual era imposible, por lo menos de haber dicho lo esencial de aquello que quería decir<sup>38</sup>. Había valido la pena, entonces, dedicar la vida —consagrar el hacer en la temporalidad del mundo— al cultivo de la reflexión filosófica.

Libertad y disciplina han sido las notas de esta vocación filosófica de Michel Henry. Lo primero le permitió abrir sin temor el espectro de la razón a la literatura, la teología, la mística, la estética, la política y la filosofía. Lo segundo lo llevó a trabajar con ahínco hasta su lecho de muerte en la búsqueda de lo absoluto y en el esclarecimiento de su relación con cada viviente. Una vocación vivida con tanta generosidad bien merece las palabras de Miguel García-Baró cuando afirma que:

En medio del terrible panorama de la deserción del pensamiento o de su eliminación, según circunstancias, justamente cuando las revoluciones hacia el bien se vuelven impracticables y

---

<sup>36</sup> Ver: JANICAUD, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française* Paris: Éditions de L'Éclat, 1991. Del mismo autor: JANICAUD, Dominique. *La Phénoménologie éclatée*. Paris: Éditions de L'Éclat, 1998.

<sup>37</sup> HENRY, Entretiens, Op. cit. p. 17. Además de los textos publicados por el mismo Henry, se publicaron, bajo la edición Paul Audi, cuatro tomos que recogen los artículos más importantes: *De la phénoménologie (Phénoménologie de la vie: I)*. Paris: PUF, 2003. *De la subjectivité (Phénoménologie de la vie : II)*. Paris: PUF, 2003. *De l'art et du politique (Phénoménologie de la vie : III)*. Paris: PUF, 2004. *Sur l'éthique et la religion (Phénoménologie de la vie : IV)*. Paris: PUF, 2004.

<sup>38</sup> HENRY, Entretiens, Op. Cit. p.146.

cuando el enfrentamiento de civilizaciones es cosa cotidiana, al menos se podrá decir que hubo un filósofo, en el pleno sentido del término, que trabajó contra corriente, con todas sus fuerzas, hasta el lecho de muerte, por recordar la tradición que amaba a ojos cerrados<sup>39</sup>.

Efectivamente, este filósofo, Michel Henry, no cejó en su intento de mantener viva la tradición que nos recuerda que no se puede hacer auténtica filosofía —pese a los ensayos contemporáneos— sin preguntarse seriamente por el fundamento. Que la filosofía no puede renunciar a la búsqueda de la verdad en nombre de ningún relativismo escéptico y de ningún dogmatismo absolutista<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> GARCÍA-BARÓ, Miguel. Las palabras de Cristo que dijo Michel Henry. *En*: Ion Copoeru, PavlosKontos, Agustín Serrano de Haro (eds). Volume 3: Selected Essays from the Euro-Mediterranean Area: The Horizons of Freedom. Bucarest: Zeta Books, 2011. p. 162.

<sup>40</sup> HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Traducido por Luis Villoro. México: UNAM, 2009. p. 341-342.