



FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

DPTO. DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y
COMUNICACIÓN

EL SUFRIMIENTO EN LA VIDA

REFLEXIONES EN TORNO A LA ESENCIA HUMANA A PARTIR
DE MICHEL HENRY

Autor: Mtro. D. Juan Pablo Martínez Martínez

Director: Prof. Dr. D. Miguel García-Baró López

Madrid

Febrero de 2017

GRACIAS

Quizás el agradecimiento constituya la única manera de expresar que este trabajo es una obra de la Vida, de una Vida que ha ejercido un gran influjo sobre mí, y que me ha acompañado a lo largo de ese camino, en cada uno de las decisiones que he tomado, en cada uno de los pensamientos que luego me he decidido a poner por escrito, pero , sobre todo, en cada una de las personas que me han querido y me quieren con ese querer incondicional que no puede provenir solamente del esfuerzo humano, sino de Alguien que me mira desde dentro y que escruta mi corazón hasta dejarlo en ciertos momentos helado, seco, sin Vida.

Para mí efectivamente la redacción de estas páginas ha constituido una obra de misericordia de la Vida para conmigo, en la cual el dolor ha acompañado e incoado cada una de las realizaciones materiales que se ven plasmadas en un papel incapaz de plantear en la existencia los múltiples sufrimientos y contradicciones a los que me he visto abocado en estos años. Ahora que puedo contemplar cada uno de esos momentos desde la distancia, no puedo sentirme sino agradecido, no tanto por esos instantes, muchas veces muy duros y difíciles de afrontar, sino por Aquel que me dio la condición para soportarlos y amar a los demás hasta apurar las heces del cáliz.

Dentro de este recorrido personal que he realizado en estos años, de búsqueda, de preguntas, de dudas y de temores, de cambios a veces radicales y de situaciones irracionales que yo mismo he padecido o que a veces sin saberlo he generado, veo ahora con claridad que son las personas las que me han sostenido en él con su hálito, expresión de su amor puramente dado, puro don.

Entre ellas, quiero agradecer a mis padres, que confiaron tanto en mí, o más bien que confiaron en la obra de la

condición en mí aunque muchas veces todas las luces estaban apagadas.

A mi novia, Raquel, que tantas cosas me hizo ver con su presencia, cercanía especial y compañía insuperable, y que llena mi corazón de asombro, y esperanza en situaciones tanto gozosas como humanamente difíciles. Para ella, espero siempre que confíe en que todo viene de la Vida para que juntos ejerciendo esa confianza no cedamos a la tentación del miedo y la desesperación y caminemos siempre unidos en el intercambio fecundo del amor y el dolor, de donde siempre nace toda obra buena.

A mis amigos, Jaime y Graciela, por su fidelidad y lealtad constantes. Para ellos tanto como para mí, pido la unidad, unidad que no se conseguirá por medio de la confluencia perfecta de deseos y querer, sino por la capacidad de un querer como dádiva a pesar de todos los pesares, a pesar de todos los sinsabores y desencantos de la vida.

Por último, querría dirigir mis agradecimientos al director de mi trabajo, Miguel García- Baró, que me apoyó y me acogió en un momento difícil de mi investigación y a todos los investigadores y gente que trabaja en el departamento de filosofía en la Universidad Pontificia de Comillas. Constituyen un grupo de altísimo nivel, sobre todo, humano. Y a todas y cada una de las personas que a lo mejor no he nombrado, pero que deberían estar contenidas en estas páginas sobre todo por la humildad de sus actos que quizá no sean tenidos más en cuenta que por Aquel que ve en lo profundo del corazón. A Él se lo pido todo, para que el agradecimiento sea todo en todos.

ÍNDICE

GRACIAS (3)

ÍNDICE (5)

ABREVIATURAS (7)

INTRODUCCIÓN (8)

- 1. La revelación dolorosa del viviente en la Vida**
 - 1.1. Dualidad del aparecer (21)**
 - 1.2. El dolor en la Vida: la efectividad de la Vida en el viviente (25)**
 - 1.3. La Revelación de la identidad humana en el dolor encarnado (35)**
- 2. La acción de la Vida en el viviente (51)**
 - 2.1. Afectividad y acción: la imposibilidad de un obrar separado o el obrar bajo la condición dada (51)**
 - 2.2. Fenomenología de la acción sexual: el encuentro paradójico con el otro y la experiencia del otro en la vida (67)**
 - 2.3. La crítica henriniana a la concepción moderna de la acción: Kant y el sentimiento de respeto (87)**
- 3. Lenguaje y vida: la posibilidad “imposible” de expresar lo inaudito (112)**
 - 3.1. La oscuridad del sentimiento y el lenguaje mundano (113)**
 - 3.2. El lenguaje de la Vida (126)**
- 4. Temporalidad y mundo (145)**

- 4.1. Verdad del mundo y su tiempo propio (146)
- 4.2. La Vida y su temporalidad propia (155)
- 4.3. La temporalidad y exclusividad del eros amistoso (169)
- 5. El juicio sobre el viviente: el problema del mal (178)
- 6. Una filosofía de la carne (191)
 - 6.1. Carne y cuerpo propio (191)
 - 6.2. La finitud de la carne y su incorporación (200)
- CONCLUSIONES (210)
- APÉNDICE: La esencia “diabólica” de la Vida (214)
- BIBLIOGRAFÍA (224)

ABREVIATURAS

Michel Henry:

LEM: L'essence de la manifestation.

PPC : Philosophie et phénoménologie du corps.

I : Incarnation : une philosophie de la chair.

CMV : C'est moi la Vérité.

PC : Parole du Christ.

GP : Généalogie de la psychanalyse.

A : Auto-donation: Entretiens et conférences.

PM : Phénoménologie matérielle.

INTRODUCCIÓN

1. Sobre el objeto y el método

El objeto de este trabajo es una presentación a-metódica de la esencia fenomenológica del hombre a partir de la filosofía de Michel Henry. El eje de esta investigación gira en torno a la noción de dolor, a saber, la pasividad originaria del ser del viviente con respecto a sí dentro del marco revelativo de la afectividad, esto es, de la revelación del ser tal y como este se prueba en su pasión. Del dolor, que forma parte constitutiva de la esencia humana, esto es, su tonalidad afectiva básica, emerge una nueva concepción de la acción, de la corporalidad, del tiempo y del lenguaje. La importancia de entender estos temas en relación con el ser del hombre resulta nuclear para no escindir a la persona en ámbitos o dimensiones irreconciliables que no la permitan comprenderse ni en lo que hace, ni en lo que dice, ni en lo que vive, esto es, aquello de lo cual tiene experiencia¹.

Así pues, Henry nos propone una concepción absoluta del ser del hombre entendida esta desde la pura donación, esto es, desde el puro don de la Vida. De ella sólo pretendo sacar hasta las últimas consecuencias con el fin de ayudar a las personas a vivir, a orientarse en la propia vida no por y a partir

¹ En este sentido, en este trabajo queremos presentar el dolor, el sufrimiento como: “una vía y un camino: la vía de la venida de la vida a sí misma, el camino que conduce al Ser como el propio llegar del Ser a sí mismo, en la plenitud de Sí. Según las palabras de Nietzsche, el sufrimiento es la Madre del Ser” (Michel Henry, *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*, Madrid:Ed. Encuentro, 2013, 31).

de sí mismos, sino en función de la autodonación² absoluta de la Vida en todos y cada uno de los vivientes.

En este sentido, una de las líneas maestras para entender el sentido, y el modo de realización de este trabajo es comprender precisamente su vocación al diálogo, al diálogo con el hombre, pero no para obtener un consenso de mínimos, o para poder entendernos mejor y así no discutir, sino para hablar de forma absoluta de su ser y de su condición, entendiendo esa absolutidad no de manera ontológica, sino existencial, esto es, referido a la historia concreta de todos y cada uno.

En este sentido, quiero presentar la fenomenología de Henry y su método como el descubrimiento de una verdad que alcanza el ser del hombre. ¿Y por qué alcanza el ser del hombre una tal verdad? Una verdad que hemos señalado que se presenta con tintes absolutos e incondicionales, ¿puede convertirse en criterio de lo humano, de su ser y obrar?

La respuesta a esta pregunta de inicio sería negativa. Dada la relatividad con la que se nos muestran todas las cosas en el horizonte del mundo, no parece adecuado hablar del hombre en términos absolutos. Sin embargo, esto resultaría así si la Verdad fenomenológica de la Vida que nos presenta Henry no tuviera nada que ver con lo humano. Y sin embargo, como mostraremos a lo largo del trabajo, esto no es así.

Y ello por una razón muy clara: la verdad fenomenológica primera, la verdad de la Vida, tiene que ver con el hombre,

²« C'est cette autorévélation de la vie comme subjectivité originaire qui s'éprouve elle-même sans jamais pouvoir se déprendre de soi que Michel Henry a magistralement explorée dans toutes ses manifestations- de l'expérience vécue immédiate du corps subjectif dans le « je peux » jusqu'à l'auto-génération de la vie transcendante » (Michel Henry, A, 280).

porque lo asume, asume la humanidad del hombre³ en un doble movimiento, de rebajación, de vaciamiento y de elevación. *Kénosis* y glorificación de la Vida aparecen íntimamente ligadas en la filosofía de Henry. Dentro de esa *Kénosis* de la Vida, se pueden distinguir distintos grados: ya el hecho mismo de darse la Vida al viviente supone el primer vaciamiento de la Vida. Este primer vaciamiento de la Vida tiene su correlato en la sensación con la que por la cual el viviente prueba su existencia: a través del sentimiento del sufrirse a uno mismo. Esta prueba de sí encuentra su máxima realización o, mejor dicho, su cumplimiento perfecto en la esencia del Primer Viviente, en el cual y por el cual todos y cada uno de los individuos son lo que son⁴.

Sin embargo, la posibilidad para el viviente de olvidarse de esa sensación, de ponerla entre paréntesis en función del carácter puramente dado de la Vida de modo tal que esta aparece como puesta totalmente en sus manos hace necesario un segundo vaciamiento: la Vida ya no puede realizarse completamente en los vivientes a partir de o por medio del Primer Viviente si estos se han hecho incapaces por sí mismos de volver a la condición que se ha disimulado en su ser al darse completamente a ellos. Por eso, es necesario por decreto eterno del querer de la Vida que el Verbo se haga no sólo carne, sino también cuerpo.

Tengo que llamar la atención sobre un dato que remarcaré en el desarrollo del trabajo en múltiples ocasiones y de muchas maneras: que la Encarnación del Verbo no acontece por razón del pecado del hombre, sino que el fin

³ Falque, E. *Triduum philosophique: Disputes phénoménologiques et théologiques*, Paris : Ed. Hermann, 2014, 9.

⁴ Desde aquí se debe interpretar la esencia fenomenológica del hombre como hijo de Dios, a saber, hijo de la Vida, a saber, desde su condición no planteada por él mismo de ser hijo en el Hijo (la ipseidad del Primer-Viviente ya plenamente dado a sí mismo). Michel Henry, CMV, 166.

último de la Encarnación es la divinización del hombre, y por y en función de esa divinización, decreto eterno del querer de la Vida, se procede o mejor dicho tiene lugar la redención.

De esta manera, acabamos de describir de forma sintética y fenomenológica el movimiento de la Vida que aparece recogido de una forma genuina en el Himno a los Filipenses que recojo a continuación en su integridad:

“Tened los mismos sentimientos del Mesías Jesús,
el cual, a pesar de su condición divina,
no hizo alarde de ser igual a Dios;
sino que se vació de sí
Y tomó la condición de esclavo,
haciéndose semejante a los hombres.
Y mostrándose en figura humana se humilló,
se hizo obediente hasta la muerte,
una muerte en cruz.
Por eso Dios lo exalto
y le concedió un nombre superior a todo nombre,
para que, ante el nombre de Jesús,
toda rodilla se doble,
en el cielo, la tierra y el abismo;
y toda lengua confiese para Gloria de Dios Padre:
¡Jesucristo es Señor!” (Flp, 2, 5-11).

Curiosamente este pasaje aparece precedido por una serie de exhortaciones dirigidas al ser y el obrar de los discípulos de Cristo. En ellas se incita a dejarse guiar por el Espíritu de Cristo, de tal modo que obren con todos y en todo con los

mismos sentimientos de Cristo. Pero ¿en qué consiste este Espíritu?

El Espíritu genera un mismo sentir humano, un sentir que define al hombre desde el amor, desde la afirmación donal de su ser más allá de lo que hace, dice, piensa, o incluso el lugar que ocupa (su residencia natural) o el tiempo que le ha tocado vivir. Por eso San Pablo exhorta a los cristianos a tener y cultivar un mismo espíritu.

Pero no hemos descrito todavía en qué consiste ese espíritu. San Pablo describe los frutos de su acción en forma exhortativa: “No hagáis nada por ambición o vanagloria, sino con humildad, considerando a los demás superiores a uno mismo y sin buscar el propio interés, sino el de los demás” (Flp 2, 3-4).

La forma exhortativa de estas remarcaciones debe ser desligada de su forma imperativa y aparentemente moralista que inicialmente podrían translucir estas afirmaciones. De otro modo, dichas imprecaciones entendidas en su forma imperativa en vez de convertirse en expresiones del don de Dios darían lugar a un tipo de aislamiento más profundo, el aislamiento espiritual⁵, que conduciría a ver en ellas una suerte de moral heroica que además nadie podría llevar a cabo, esto es, incapaces por sí mismas de plantearse en la existencia⁶.

Ahora bien, ¿quién es capaz de actuar sin ambición? No actuar con ambición significaría lo mismo que actuar sin

⁵ Este aislamiento espiritual no tiene nada que ver con la soledad que genera la Vida, sino con lo que Henry da en llamar la desesperación en línea con el planteamiento de Kierkegaard.

⁶ De ahí las reflexiones de Henry sobre la impotencia de la Ley (sobre todo, de la Antigua Alianza) para producir un obrar bueno, e incluso más que bueno, misericordioso. Cfr. Michel Henry, CMV, 224.

deseo⁷. La misma vida parece ser ambición cristalizada en el deseo natural humano de perseverar en el propio ser (reflejado en el instinto natural de la alimentación o la reproducción sexual). Y, sin embargo, ¡cuántos peligros encierra el considerar a los demás superiores a uno mismo!, Signo, además y por otra parte, de que el resentimiento⁸ como veneno puede estar entrando en el alma⁹. Y ¡qué no decir con respecto al hecho de buscar el interés de los demás con respecto o por encima al de uno mismo!, ¡cuántas personas viven o han llegado a vivir aisladas (en sus diversas formas: abandono, sensación de soledad, frustración,...) fruto precisamente del vivir por y para los demás, descuidándose incluso a ellas mismas! En definitiva, esto que propone San Pablo, ¿se puede vivir? Se podría contestar a esta pregunta diciendo que precisamente se puede, porque se debe¹⁰, o porque sin ese deber, sin el cumplimiento o asunción de esas máximas imperativas la vida humana sería propiamente hablando menos humana. Sin embargo, ¿no es inhumano pretender también vivir como lo

⁷ Así nos parece cuando tratamos de hacer explícito el deseo por nosotros mismos, y este queda interpretado como una carencia, carencia que viene dada como tal en el momento en que el deseo se hace deudor de la estructura de representación mundana. Para una crítica de la reducción del deseo a la carencia, resulta necesario confrontar los análisis magistrales de Henry acerca de la voluntad en Schopenhauer, autor central en su pensamiento, y la voluntad de poder en Nietzsche. Michel Henry. GP, 160-342.

⁸ El resentimiento tan agudamente descrito por Scheler en: Scheler, M. *El resentimiento en la moral*, Madrid: Ed. Caparrós, 1999.

⁹ Como señala la mujer de Michel Henry, Anna Henry, el resentimiento o, mejor dicho, “ le mécontentement de soi qui tourne en ressentiment contre les autres lui était vraiment étranger » (Michel Henry, A, 239). ¡Cuánto más su planteamiento fenomenológico quedó libre de esta enfermedad!

¹⁰Cfr. cap. 1 de: Kant, *R*, Ak. VIII.

que uno no es? Esto es, ¿no es inhumano todo aquello a lo que nos exhorta San Pablo? ¿Quién puede vivir o mejor dicho sobrevivir con estas exhortaciones?

No obstante, ya hemos señalado que estas imprecaciones no han de entenderse ni mucho menos en su dimensión imperativa, sino que incluyen un otro estilo de racionalidad¹¹, otra forma de pensamiento. Son pensamientos hechos desde el don, es decir, desde la confianza inquebrantable¹² en el don que supone la recepción de la propia existencia.

En este sentido, la exhortación constituye la forma insuperable de expresar dicha confianza. No constituye un intento de persuasión desde el exterior, es decir, a vivir una cosa con la que no se puede vivir o a dejar de vivir de una manera no conforme con un supuesto ideal de humanidad, sino una expresión visible de la confianza en Aquel que nos amó primero, y que por nosotros se vació a sí mismo tomando condición de esclavo: Jesucristo mismo.

La *kenosis* de Cristo tal y como la recoge San Pablo en su Epístola a los filipenses se encuentra presente en todo el capítulo 2. La misma exhortación o exhortaciones están transidas por dicha *kenosis*. El carácter kenótico y panerético de las afirmaciones de San Pablo no se apoya en ninguna evidencia humana, el hombre que quiera hacerse fuerte en estas afirmaciones o sabio en su propia opinión a partir de ellas, no podrá generar más que escándalo y ser incluso despreciado o calificado como loco. A mi modo de ver, son unas expresiones de tanta exuberancia vital, de tanta confianza

¹¹ La Archi-interligibilidad a la que Henry da en llamar Vida y que se opone radicalmente a una inteligibilidad mundana.

¹² Así define el modo de conocimiento que corresponde a la fe Michel Henry: « La foi ne peut être qu'une certitude absolue. Cette certitude advient au moment où le vivant vit sa propre vie comme la vie de Dieu, comme une vie indestructible ». Ver: Michel Henry, A, 154.

en el carácter dado de la existencia que su manera de expresarse no es otra que la petición en la cual se refleja la *kenosis* crística del hombre, su manera de imitar a Aquel que le amó primero, en quien tiene puesta su entera confianza y de quien todo lo espera.

Así, el mandato de no hacer nada por ambición no es tal mandato sino una petición confiante en que Aquel que nos amó nos llenará de alegría llevando a plenitud nuestro deseo. Y así creo que se deben interpretar el resto de imprecaciones, en las cuales por medio de la petición el hombre se vacía a sí mismo en la confianza en el amor de Cristo que me amó primero y se vació de sí mismo por mí y para mí.

Dichas reflexiones han tenido una importancia decisiva para la estructura de mi trabajo que también ha de considerarse en y desde esta disposición kenótica, con el fin paradójico de querer recordar no por y a partir de uno mismo la condición que le hace ser al hombre esto que él es, y que no se da de forma separada de él. Como dicha condición constituye la determinación última de su ser y obrar, también la condición expresada kenóticamente ha influido en el desarrollo y la metodología empleada en cada una de las partes de esta tesis.

Las consecuencias de esta *kénosis* escriturística que he pretendido realizar se dejan traslucir especialmente en el hecho siguiente que cualquier investigador avezado podrá observar a simple vista: no he pretendido hacer una exégesis histórico-científica de los textos que forman parte del conjunto de la obra magna de Michel Henry. Ello no quiere decir que este trabajo no haya incluido por condescendencia vital, de la Vida misma, aspectos de esta exégesis.

La razón para emplear este procedimiento es que me he propuesto hablar al hombre de hoy de corazón a corazón, hablar de su dignidad inalienable no por medio de una demostración objetiva, sino por ese lenguaje humilde del corazón, o más bien por la capacidad no dada por él mismo de sentir en él que sus impresiones singulares, sobre todo las más pobres, tienen o, mejor dicho, hablan o describen su condición

absoluta, su ser plenamente dado a sí mismo sin poder librarse de esa donación por ningún acto del pensamiento o de la voluntad.

Y ¿para qué emplear este método? He aquí que aparece esbozada la finalidad de ese trabajo, y esta no es otra sino conseguir a partir de la Vida la apertura a los demás, esto es, cumplir la esencia humana que viene constituida por la relación, y precisamente por ser esta esencia relación con Dios, puede convertirse en relación con los demás¹³.

Se trata, por tanto, con este trabajo, de lograr una apertura al hombre de hoy no en la búsqueda de la reciprocidad¹⁴ tal y como se entiende humanamente según el principio *do ut des*, sino de una apertura al hombre desde su relación con la Vida de modo que al dirigirme a él pueda sentir en su carne la imposibilidad de escapar al abrazo de su propia existencia. El proceso de aceptación de esta verdad es el que yo personalmente he ido realizando a lo largo de estas páginas. El resultado: una alegría inseparable del dolor por el cual he sentido cómo la Vida se abría camino en mi existencia. De este proceso, quiero hacer partícipes a las personas que echen un vistazo a mi trabajo.

Sin estas aclaraciones hermenéuticas previas, creo que resultará difícil entender el conjunto armónico de esta obra en

¹³« Car celle-ci, la relation des vivants entre eux, ne consiste en rien d'autre en chacun que dans la Vie. Non pas précisément dans sa vie finie, dans son Soi ou son moi fini, là où chacun ne serait encore que lui-même, seul avec soi et dans l'impossibilité d'en rejoindre un autre. La relation des Soi transcendants aux vivants se tient en eux avant eux, dans leur possibilité transcendantale précisément, au lieu de leur naissance, dans le procès de la vie absolue en lequel ils viennent en soi et en lequel ils demeurent aussi longtemps qu'ils sont vivants ». (Michel Henry, I, 348).

¹⁴ Michel Henry, PC, 44.

el que unas cuestiones se llaman a otras, unas preguntas se dirigen a otras y encuentran sus respuestas no por la misma potencia de las preguntas, sino por la humildad con que se plantean, a saber, en y desde la Archi-revelación de la Vida tal y como acontece en el Primer Viviente.

Desde esta Archi- Revelación, tal y como acontece en el Primer Viviente, se podrán entender las observaciones críticas que, en algunas partes, he dirigido al autor objeto de estudio en estas páginas. Esas observaciones críticas están regidas por el principio de la Encarnación, sobre todo más en su dimensión teológica (movimiento descendente) que en su dimensión racional (movimiento erótico-ascendente), críticas a Henry que irían dirigidas por el propio pensamiento contra la idea defendida por el filósofo francés acerca de la intencionalidad y su papel en la filosofía husserliana o heideggeriana.

Es, por ello, que en este trabajo nos hemos centrado más en comprender la estructura revelativa de la Vida, tal y como Henry la desarrolla en *La esencia de la manifestación* y de la cual va extrayendo consecuencias a lo largo de sus distintas obras: consecuencias en torno al ser, el obrar, el lenguaje, la historicidad y el papel relevante atribuido al cuerpo en su pensamiento.

Como último apunte a realizar, dada la índole de los trabajos emprendidos y el enfoque hermenéutico-existencial que he pretendido dar a este trabajo, no es extraño que en mis reflexiones me haya apoyado más en las obras de corte teológico, o incluso apologético-cristiano¹⁵ a la hora de

¹⁵ El propio Henry sitúa la religión cristiana como la forma de espiritual-religiosa más elevada. El motivo lo proporciona a continuación: « Il me semble cependant que le Christianisme insiste plus que toute autre religion sur le Soi, sur l'idée d'individu qui est consubstantielle à la Vie. Je crois que seul le Christianisme souligne ou plutôt fonde l'affirmation de la valeur infinie de la personne » (Michel Henry, A, 156).

desarrollar mis propios planteamientos. La intención con esta forma de proceder no ha sido otra sino la de dejarme guiar en mi búsqueda no por mis propios razonamientos, ni siquiera por los razonamientos del propio Henry, sino por otra Palabra, de la que Henry reconoce su existencia, que guiara a esos pensamientos e ideas reflejados en estas páginas. De esta manera he tratado de expresar mejor aún esa condescendencia de la que Henry habla cuando señala la ambigüedad de la esencia fenomenológica de la Vida, la cual describiremos a lo largo de estas páginas.

Todo ello queda dicho para que el lector no quede defraudado y pueda leer este texto con el mismo espíritu con el que fue escrito, principio que es absolutamente relevante para llevar a cabo cualquier exégesis.

Como apunte final, se podrá señalar que entonces uno de los propósitos de la tesis ha sido violado: el dirigirse al hombre en términos que pueda entender y recibir una revelación absoluta. Pero, según mi visión, esto no es así si entendemos que lo más humano, nuestra carne sufriente es a la vez lo más sobrenatural, el lugar donde puede producirse una revelación sobre la absolutidad de nuestro ser.

La misma idea remarca cuando dice : « Or l y a ceci dans le christianisme, qui fait son originalité radicale par rapport aux autres grandes formes de spiritualité, que cette unité absolue entre tous les Soi vivants, loin de signifier ou d'impliquer la dissolution ou l'anéantissement de l'individualité de chacun d'eux, se trouve être au contraire constitutive de celle-ci, pour autant que c'est dans l'effectuation phénoménologique de la Vie en son Verbe que chacun d'eux est joint à soi, généré en soi-même comme ce Soi irréductiblement singulier, irréductible à tout autre » (Michel Henry, I, 354).

2. Sobre el autor

Conviene hacer notar ciertos aspectos relevantes sobre la personalidad y fisionomía espiritual de Michel Henry que nos han impulsado a hacer este trabajo:

- 1) Su compromiso absoluto con el hombre y su dignidad, y no tanto un compromiso apologético sino existencial que considero muy útil¹⁶ para dirigirse al hombre de hoy.
- 2) Su rechazo a un tipo de racionalidad científico- técnica de corte galileano que divide al hombre, lo hace extraño para su obrar, y niega los componentes más básico de la experiencia humana, entre ellos, el papel atribuido a las impresiones singulares¹⁷.
- 3) La integración en su obra del método filosófico- teológico me parece especialmente acertada no solo para comprender al hombre, sino para poder llegar una comprensión más equilibrada o mejor dicho existencial de Dios y su papel en la vida humana.
- 4) Su conocimiento profundo y crítico de la filosofía moderna y posmoderna, sobre todo de los análisis heideggerianos del hombre como mero ser en el mundo.

Todos estos motivos me han llevado a girar mi atención a este autor tan prolífico tanto en obra como en palabras.

¹⁶ Según el principio de utilidad del que hablan los padres de la Iglesia.

¹⁷ Relevante es para entender esta crítica remitirse a su libro *La Barbarie*.

1. La revelación dolorosa de la vida en el viviente

1.1. Dualidad del aparecer

Según Michel Henry, el modo en que se nos dan las cosas o, mejor dicho, en que estas aparecen a la propia conciencia siempre es doble. Antes de entrar a explicitar esta dualidad, es necesario señalar que en el hecho de mostrarse las cosas hay que diferenciar netamente entre aquello que se muestra y el hecho mismo de mostrarse. En este sentido, lo que se muestra no tiene nada que ver con el hecho de mostrarse. Es más, es el hecho de mostrarse considerado en sí el que constituye la esencia de la verdad¹⁸. En consecuencia, todo aquello que se muestra en la conciencia no sería más que verdadero en un sentido segundo (Ejemplo: enunciados que provienen de la experiencia empírica a posteriori como el cielo se cubre de nubes,...). Su verdad sería dependiente, por tanto, de esta verdad fenomenológica pura, a saber, del hecho puro de mostrarse, o de la fenomenalización de la fenomenalidad y no tanto de aquello que se muestra en la luz de la conciencia cuya mostración sería algo absolutamente dependiente del horizonte de luz en el cual se muestran las cosas. Desde el punto de vista de la filosofía clásica y moderna, ese horizonte de luz lo constituiría el mundo, y su temporalidad propia, donde se manifiestan las cosas en su cualidad de fenómenos. El mundo, por lo tanto, sería desde este punto de vista la verdad fenomenológica primera.

Sin embargo, ya hemos señalado que Henry defiende una dualidad en el modo en cómo se nos dan las cosas, es decir, en el modo de su mostración. Por un lado, nos encontramos

¹⁸ Michel Henry, CMV, 22.

con la manera propia de aparecer de la vida que se abraza inmediatamente a ella misma en su propia pasión sin jamás ponerse a distancia, como ocurre con la verdad fenomenológica del mundo. Por otro lado, topamos con la verdad del mundo, que constituye el medio por el cual se nos muestran las cosas, se nos hacen visibles en un horizonte de exterioridad por o a través de la luz del mundo. Nótese que mientras que en la verdad de la vida no hay diferencia entre aquello que se muestra y el hecho mismo de mostrarse, podemos observar empero que la distinción entre lo que aparece y el hecho mismo de aparecer es una verdad que proviene del mundo y no de la vida. Así señala Henry que es solamente cuando la verdad es comprendida como aquella del mundo, mientras que ella hace ver todas las cosas colocándolas fuera de sí, que entonces la división del concepto de verdad, la diferencia entre la verdad misma y aquello que se muestra, se produce¹⁹.

Ahora bien, ¿por qué no hay diferencia en el modo de revelación, mostración de la vida entre dicha manifestación y aquello que se manifiesta? Porque en la verdad de la vida no hay diferencia entre el manifestar y lo manifestado, entre el ver y lo visto. La verdad de la vida consiste en la captación de la auto-manifestación, que constituye en sí una materia fenomenológica pura de la cual toda esencia consiste en el aparecer en cuanto tal, en la fenomenalización de su fenomenalidad que ha de entenderse en términos de autorrevelación absoluta. En este sentido, la verdad de la vida, y no la verdad del mundo constituye la verdad fenomenológica primera²⁰.

¹⁹ Michel Henry, CMV, 22.

²⁰« Parce que la réalité se tient dans l'étroite invisible de la vie, le monde n'est plus le lieu où la chose se donne à voir dans sa nudité, ce n'est qu'une apparence, le contraire peut-être de ce qui est au fond » (Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, Tome IV : *Sur l'éthique et la religion*, Paris : Puf, 2004, 60).

La dualidad del aparecer establecida por el pensamiento henriniano podría dar lugar a la consideración de que las cosas se nos aparecen de dos maneras distintas, esto es, una misma realidad podría apreciarse bajo un doble aspecto. Piénsese, por ejemplo, la diferencia entre la mostración objetiva del cuerpo y su dimensión vital, la revelación en el cuerpo de su propia capacidad de poder, a la cual o de la cual no puede escapar²¹.

Ahora bien, en esa misma dualidad de apareceres, hay uno de ellos-defiende Henry-, el aparecer mundano que constituye una mera copia o ilusión del primero, la verdad fenomenológica pura de la vida, verdad primera. Todo ello porque si bien hay una dualidad de apareceres, ambos se refieren sin embargo a una única y misma realidad. Luego, uno de aquellos apareceres no es más que la copia del otro. Copia o imagen paradójica, porque siendo el puro aparecer de la vida su condición de posibilidad última, su condición de mostración, se separa de él aún presuponiéndolo. La propia vida abre la condición de posibilidad de una objetivación mundana, no por efecto de la propia vida, sino por el intento humano de superar su abrazo patético (*pathétique*) por y a partir de sí mismo, en la exteriorización de un *au dehors* por el cual todas las cosas se vuelvan visibles a la conciencia, que sería tanto como decir indiferentes a ella.

Por su parte, debe notarse que el modo de revelación propio de la vida, debido a lo que hemos señalado, se propone como una estructura antinómica que concierne a todo viviente, es decir, que todo viviente no puede escapar de la estructura auto-afectiva, auto-manifestativa de la revelación original y absoluta de la vida, independiente y más allá de toda oposición establecida por el aparecer mundano. Que el viviente no puede escapar a este modo de revelación universal que le concierne en lo más íntimo de la subjetividad se refleja perfectamente en la experiencia absolutamente pasiva del dolor, en la cual el viviente prueba su propia vida con la pasividad (afectividad)

²¹ Al cuerpo dedicaremos la parte última de este trabajo.

que le acompaña en el hecho de hacer la experiencia de probarse, sentirse a sí mismo en y desde la vida, y no por y a partir de sí mismo²², esto es, de una conciencia de poder que separa aquello que da (la vida misma) de aquello que se recibe (la vida misma). A continuación, procederemos a una elucidación sobre la experiencia del dolor en la filosofía henriniana, en la cual se nos muestra la efectividad de la vida en su mostración pura: es decir, con las notas de una afectividad y pasividad bien entendidas.

²² Michel Henry, CMV, 249.

1.2. El dolor en la vida: la efectividad de la vida en el viviente

La estructura interna de la inmanencia, es decir, el modo de revelación propio de la vida consiste en el puro hecho de probarse a uno mismo, o con otras palabras, en la pasividad del ser con respecto a sí, a saber, la pasividad absoluta originaria. La manera de probar esta pasividad en el viviente supone para éste ser absolutamente pasivo con respecto a la propia vida, en un sufrir más fuerte que su libertad, en un sufrir que consiste en un soportarse a sí mismo, única vía para acceder a la verdad más íntima de nuestro ser y también de la realidad. Debido a esto, la experiencia de sí como autorrevelación patética del ser en él mismo le constituye (al ser) y le hace ser esto que él es, de modo tal que, ligado a sí mismo en dicha experiencia trascendental, está desprovisto de todo poder concerniente a su ser propio²³. Dicha experiencia aparece definida por Henry en los términos propios de la pasión. La pasión constituye la experiencia de uno mismo de ser originariamente pasivo con respecto a uno mismo. Dado que la pasión instituye la experiencia fundamental por la que uno se prueba a sí mismo en la vida, la esencia de esa pasión vendría determinada por la afectividad.

En este sentido, la afectividad constituiría la revelación propia del ser en su pasión²⁴, tal y como lo prueba uno mismo en su propia experiencia, pasiva con respecto a la Vida. El hecho de percibir que la Vida uno no se la ha dado a sí mismo se convierte en otra forma de expresar esta misma idea: la

²³ Michel Henry, LEM, 585.

²⁴ Michel Henry, LEM, 586.

pasión de la Vida tal y como la prueba el viviente en el marco revelativo y constituyente²⁵ de la afectividad.

Ahora procederé a examinar la estructura interna de esa afectividad y su efectuación fenomenológica en la pasión propia del viviente, en la pasividad absoluta que este experimenta con respecto a su ser propio. Dado que la afectividad es el marco revelativo de la vida, el viviente con todos los sentimientos o más bien el sentimiento²⁶ que le proporciona su propia existencia se siente a sí mismo entregado a sí irremediamente para ser esto que uno es, un viviente en la vida. De esta manera, como ya hemos señalado, el viviente sufre su ser propio, hace la experiencia de sí en un sufrir más alto que su libertad. Antes ya hemos usado esta expresión. Ahora quiero analizarla un poco más, sobre todo el concepto de libertad que Henry nos está proponiendo.

Con su análisis fenomenológico, Henry trasciende el concepto de libertad como libertad de elección, en el sentido de libertad de autodeterminación que implica una cierta indiferencia con respecto a aquello que se elige²⁷. Y es que en la experiencia del sufrirse a uno mismo, se descubre que aquello hacia lo que apunta la libertad humana no se agota en la elección de un bien o de un mal en muchos casos ajenos a él mismo, sino en la desvelación de un destino que constituye su propio ser, que él mismo no se ha dado pero que le concierne absolutamente. Podemos decir que, para Henry,

²⁵ Marco constituyente y revelativo, dicha afectividad no constituye en ningún caso, una condición prescrita por análisis.

²⁶ El sentimiento de la propia existencia no es el contenido sentido ni el acto de sentir. Michel Henry, LEM, 579.

²⁷ Esta indiferencia aparece ya recogida en los clásicos. Cfr. Capítulo sobre la libertad de: Caffarena, J, *Metafísica fundamental*, Madrid: Revista de Occidente, 1969.

libertad no es por tanto libertad de elección sino que la libertad de elección sería una copia, imagen vacía, sin contenido de la propia libertad dada por la Vida, su materia fenomenológica pura. La libertad humana tiene una materia, la carne del viviente que se experimenta a sí mismo en el sufrir de una vida que él no se ha dado a sí mismo.

Ahora bien ¿cómo y cuándo se da ese sentimiento de la propia existencia en el viviente? El cómo ya lo hemos respondido en parte: a través del sufrimiento, que constituye, en palabras de Henry²⁸, la estructura fenomenológica (antinómica) de la vida, la manera en la cual esta se da en el viviente. La experiencia de la pasividad de uno mismo con respecto al propio ser se concreta así en la tonalidad fenomenológica del sufrir que determina así toda vida posible y a todo viviente.

A la segunda pregunta (¿cuándo?) responderé ahora: contesta Henry que el viviente en su pasión se encuentra marcado en su ser por un ya (déjà). El sentimiento de la propia existencia se da de una manera tal en el viviente que sólo puede interpretarse, expresarse como algo ya siempre dado a él mismo en una historia, la historia del absoluto, consistente en el abrazo de uno con la Vida según la modalidad fundamental de la Vida en el viviente: el sufrir²⁹. A mi modo de ver, esa historia del absoluto es la del ser ya dado a cada viviente. Ese ya tiene por objeto el fundamento último de toda realidad. Por eso ha de ser correctamente comprendido. Ese ya siempre dado a sí mismo no se descubre por medio de una mirada intencional que quiera hacerlo visible en el éxtasis de un “*audehors*”, de una visibilización temporal en el mundo, como si algo- dicha mirada- pudiera preceder al carácter siempre dado de dicho sentimiento. En este sentido, el ser ya siempre dado a sí mismo ha de interpretarse como puro poder, como pura pasión en el hecho de sentirse a uno mismo en el

²⁸ Michel Henry, CMV, 250.

²⁹ Michel Henry, *La Barbarie*, PUF, Paris, 2014, 123.

marco de una afectividad trascendental que le constituye y le define (al viviente), le relaciona con ella en el interior de un sufrir, que “funda” a su vez en el viviente la esencia de la afectividad³⁰.

Dada la importancia del sufrirse a uno mismo en la comprensión de la esencia de la afectividad, no es extraño que Henry afirme que en el sufrir considerado en cuanto tal nace y se forma la profundidad del sentimiento (el hecho sentirse a uno mismo radicalmente pasivo con respecto a su propio ser), su irreductibilidad frente a cualquier otra manera de mostración de dicho sentimiento. La profundidad alcanzada por medio del sufrimiento entendido en los términos descritos anteriormente funda lo que Henry llama la traslucidez de la conciencia que vive por y a partir de la Vida. Esa traslucidez hunde al viviente en la experiencia de su pasividad radical con respecto a su ser propio, no remite a nada externo que a esa revelación posibilitada por la afectividad de la pasividad originaria del sí mismo. De esta manera, en la inmanencia de ese sentimiento, no intencional, se lleva a cabo su rebasamiento del sentir a aquello que se siente, sin rebasarse a sí mismo. La acción propia del sentimiento de la propia existencia entendido en y desde la experiencia del sufrirse a uno mismo da lugar a una acción inmanente (práctica) y no transeúnte o procesual(poietica) , si hablamos en términos más clásicos³¹.

³⁰ Michel Henry, LEM, 590.

³¹ Véase diferencia entre *Kinesis* y *praxis teleia* en: Polo, L. *Presente y Futuro del Hombre*. Madrid: Rialp, 1993. 288p: “La teoría — el pensar — es la *praxis* por excelencia; es vida. Es importante entender la noción aristotélica de *praxis*. Para ello lo mejor es distinguirla de lo que Aristóteles llama *kinesis*: aquel tipo de movimiento que no es vital, porque está compuesto de acción y pasión. Este tipo de composición implica la exterioridad de la perfección acabada respecto del actuar.

Con otras palabras, el sentimiento enfocado desde el sufrirse nos hunde en la noche³² de la pasión, de la pasividad radical de nuestro ser. Nos hunde de modo tal que nos carga para siempre del peso de nuestro ser propio. Es así que encargados para siempre del propio ser, sin habernos dado

El movimiento vital, la *práxis*, no está compuesto de este modo, por cuanto es aquel movimiento que alcanza, en *pretérito perfecto*, el fin.

— *Kinesis* es la actividad cuyo término es exterior a ella misma.

— *Práxis teleía* es la actividad perfectiva en su ejercicio mismo.

Aristóteles lo dice con pocas pero exactas palabras:

Cuando veo, tengo lo visto. Cuando edifico, no tengo lo edificado. Cuando tengo lo edificado, dejo de edificar. Cuando tengo lo visto, sigo viendo.

El movimiento (*práxis atelés*) que se detiene en un término — en lo que Aristóteles llama *péras* — tiene razón de medio. Sólo es *actio* en la *passio*.

Consideremos los arquitectos o los obreros construyendo una casa: están construyendo *hasta* que la casa está construida. Distingamos el movimiento considerado en la casa, en cuanto está siendo construida, y el movimiento considerado en los artífices, en cuanto están construyéndola. Como este movimiento se comunica al móvil — es imposible sin la comunicación —, la casa se hace; sin embargo, dicha comunicación cambia el signo del movimiento: lo hace imperfecto. En cuanto la casa ha sido hecha, o es perfecta, el movimiento cesa. Los constructores no tienen ahí nada por hacer (si tienen algo más que hacer, la casa, como es obvio, no se ha terminado). Por lo tanto, ese movimiento tiene término. No tiene fin — *télos* — dice Aristóteles, no posee el fin, sino que “tiene” término, límite: se acaba. La *kinesis* transita hasta el hacerse de su efecto: ésta es su peculiar *movilidad*. En la *praxis* tal movilidad no se da: comparada con la *kinesis* la *praxis* es inmóvil”.

³² En determinados puntos de su obra Henry describe la subjetividad del viviente como la noche Michel Henry, *La Barbarie*, Paris: PUF, 2014, 126.

este ser a nosotros mismos, el ser dado a sí permite el rebasamiento del sí mismo (del ser radicalmente pasivo en su ipseidad) hacia aquello que realmente es. Declara Henry a este respecto: “Con la pasividad originaria del ser con respecto a sí mismo tal y como ella se realiza en el sufrir se cumple, como rebasamiento de la inmanencia, idéntico a ésta, el rebasamiento del sí mismo hacia esto que él es, la obtención a través de él de su ser propio e, idénticamente, el rebasamiento en la identidad del sentimiento hacia su propio contenido, su surgimiento en él mismo en la profusión de su riqueza interior”³³.

Como ya hemos señalado, la noche del viviente consiste en que el sentimiento de la propia existencia le es absolutamente entregado sin poder él ni contestarlo, ni negarlo, ni refutarlo, ni asumirlo tampoco por y a partir de sí mismo. En ese no poder, se refleja el sufrimiento, de tal manera que en el sufrir, tonalidad fenomenológica de la Vida, se anuncia la impotencia del sentimiento. Henry distingue esta impotencia de un sentimiento de impotencia que surge ante una determinada situación que a lo mejor en las circunstancias presentes no se puede transformar pero sí en el futuro o quizá no.

La impotencia del sentimiento que anuncia la noche del sufrimiento es la impotencia de ese sentimiento de librarse de sí, de romper el lazo que lo ata a sí mismo, en suma, la impotencia del yo para deshacerse de sí mismo como constitutivo de su ser radicalmente pasivo. El ser del sentimiento se refleja así desprovisto de poder propio en aquello que le concierne en lo más esencial, su ser propio. En ello el sufrimiento se revela como la noche de la que no se puede escapar, el don que no puede ser negado ni rechazado³⁴. El sufrimiento revela que la condición que somos

³³ Michel Henry, LEM, 591.

³⁴ Es más, el intento de romper este lazo acaba y se resuelve en el sentimiento de angustia que es descrito por Michel Henry en los siguientes términos:

viene a nosotros de forma inexorable, en suma, muestra la efectividad del ser puramente dado en el que el hombre consiste.

Y sin embargo, se plantea una paradoja: precisamente en la impotencia del sufrimiento, en la incapacidad del ser para escapar a su propio dolor, en la incapacidad del yo para deshacerse de sí, se da a luz la potencia, el poder del sentimiento, y el gozo al que este conduce. La potencia del sentimiento implica la impotencia, no como determinaciones mutuamente excluyentes, sino como una incluida en la otra, la potencia en la impotencia, la alegría en el sufrimiento. Henry explica esa potencia, poder del sentimiento: "El poder del sentimiento es el sentimiento mismo, el sentir como tal en su

« Se défaire de soi, se nier soi-même c'est là toutefois ce que ni la souffrance ni la vie en général ne peuvent faire, n'étant chacune rien d'autre qu'un s'éprouver soi-même en chaque point de son être et ainsi, comme effectuation phénoménologique de l'autoaffection dans le Souffrir primitif, comme passivité radicale et insurmontable de la vie a l'égard de soi et comme son essence, que le lien absolu du pathos, le lien qui ne peut être délié.

Vouloir briser ce lien, c'est en quelque sorte accroître son infrangibilité : l'éprouver plus fortement. La faiblesse de la vie consiste dans sa volonté de se fuir soi-même et c'est là une tentation permanente- mais la vraie faiblesse, c'est la impossibilité où elle se trouve de mener à bien ce projet, l'échec insurmontable auquel se heurte dans la vie son vouloir se défaire de soi. L'impossibilité de rompre le lien qui lie la vie à elle-même, c'est-à-dire aussi bien d'échapper à sa souffrance, redouble celle-ci, exaspère la volonté de lui échapper et, du même coup, en retour, le sentiment de son impuissance, le sentiment du Soi comme impossibilité principale d'échapper à soi, lequel sentiment culmine finalement et se résout dans la angoisse» (Michel Henry, *La Barbarie*, Paris : PUF, 2014, 127-128).

esencia, como sentirse a sí mismo, tal y como se cumple en su posibilidad efectiva, como sufrir”³⁵.

El sentimiento es, para Henry, esa energía original cuyo poder reside en su impotencia. Es más, se hace idéntico con ella. A través del sufrir, de su velo nocturno, en el seno de aquel, de su pasividad, se establece el conjunto de la edificación del propio ser. Esta no se consigue a través de una lucha, por la cual el propio ser desgarré, o, mejor dicho, se desprenda de aquello que es para llegar a ser lo que no era. Ningún esfuerzo, ninguna lucha permite ser lo que uno es, sino la noche oscura del sufrir en la que se asume no a partir de uno mismo el carácter absolutamente dado del propio ser.

Para Henry esa noche oscura del sufrimiento trae consigo, o lleva consigo una cierta dulzura. Esa dulzura consiste en la fuerza, la energía tranquila de la vida que se impone o más bien propone, o incluso que se incoa a los vivientes sin esperar a ver en la exterioridad una manifestación de su recepción, como si se tratara la vida de algo absolutamente pasivo que se recibe como si fuera externo a uno mismo, cuando constituye lo más íntimo a uno mismo. Con otras palabras, la dulzura se conjetura en el hecho de que el ser (la vida) se da sin esfuerzo, en un movimiento silencioso, en un sentimiento de esfuerzo en el que no hay esfuerzo, solamente el esfuerzo del yo que no puede verse más que entregado a sí en todo lo que siente, piensa, hace o dice. Así define Henry en qué consiste el ser del esfuerzo y el ser de la dulzura con la cual la vida se incoa a los vivientes en el seno de su impotencia en la cual reside toda potencia: “El ser del esfuerzo, realizándose en el sentimiento, es su pasividad original con respecto a sí mismo, su ser dado a sí mismo en el sufrir como sufrirse a sí mismo, es su dulzura”³⁶.

Pero hay una cuestión que no hemos abordado aún: de esta concepción del sufrimiento como tonalidad

³⁵ Michel Henry, LEM, 594.

³⁶ Michel Henry, LEM, 595.

fenomenológica de manifestación de la Vida al viviente, ¿qué clase de concepción se puede extraer de la subjetividad de aquel que recibe la vida y no puede desprenderse de ella? Pues bien, para Henry ser un sujeto quiere decir sufrir, esto es, recibir la vida sin habérsela dado uno a sí mismo y sin poder desprenderse de su abrazo patético en su modalidad existencial particular, a saber: el sufrirse uno a sí mismo. Así pues, la subjetividad, esto es, el ser del sujeto constituye el ser consigo, el llegar en sí mismo del ser tal y como se cumple en la pasividad originaria del sufrir³⁷.

De este modo, la vida tanto en el viviente como en sí mismo se llega a definir como la automanifestación absoluta y originaria, silenciosa y a la vez coherente con la impotencia de los vivientes para escapar a su abrazo patético. En suma lo que define a la vida es su carácter patético e inextático. Por su carácter patético, toda vida es afectiva. De otra manera, la afectividad es la esencia de la vida, y la esencia de la vida se revela radicalmente heterogénea a cualquier otra clase de manifestación que no sea su propia revelación, su autorrevelación como materia radicalmente pasiva con respecto a su propio ser, esto es, como carne invisible. Con otras palabras, la vida que se manifiesta por y a partir de sí misma y de la cual los vivientes experimentan su potencia en la impotencia o imposibilidad de librarse de ella es invisible. Ese carácter invisible suyo no es tal porque el ser de la vida, su afectividad, esté lejos de nosotros o se nos escape, sino precisamente porque nos afecta. Así pues, “Lo invisible es el ser comprendido como la afección, la afección original, su efectividad primera y la esencia de toda efectividad, la fenomenalidad misma”³⁸. Esa fenomenalidad misma, absoluta, constituye la afectividad en sentido estricto.

Nótese que como ya hemos apuntado el carácter absoluto de esta automanifestación funda toda manifestación posible. La

³⁷Michel Henry, LEM, 595.

³⁸Michel Henry, LEM, 594.

invisibilidad de su revelación viene dada porque ella misma es la condición que instituye cualquier otra clase de manifestación.

1.3. La revelación de la identidad humana en el dolor encarnado

Ya que -como hemos justificado en el apartado anterior- ningún viviente puede darse al margen o fuera del movimiento propio de la vida por la cual esta viene a uno mismo en el sentirse uno a sí mismo, y que esta ley (ningún viviente sin la vida) la hemos encontrado sellada en su corazón a través del sentimiento impotente del dolor, surge ahora la cuestión de si precisamente este sufrimiento tiene algo que ver con su condición propia, con aquello que hace de él un yo (*moi*) y no otra cosa. Michel Henry responde afirmativamente que sí, que todo sufrimiento lleva en sí un yo³⁹, el yo que sufre, esto es, el yo que vive no por y a partir de sí mismo sino de la Vida que le proporciona su condición peculiar, propia: la de ser engendrado en y por ella.

Toda una nueva fenomenología del nacimiento pone en juego Michel Henry. Las líneas fundamentales de esta fenomenología, del modo en cómo aparece el hombre a nuestra conciencia como ser viviente y no solamente como ser en el mundo, las vamos a esbozar a continuación simplemente para hundirnos más en la condición propia del hombre, para captar más el sentimiento de dolor (de impotencia) que se nos revela al reconocer o volver a recordar, en un recuerdo inmemorial⁴⁰, que somos seres que probamos nuestra vida como inmediatamente dada no a partir de nosotros y sin posibilidad de separarnos de ella por mucho que queramos o tratemos de pensar haciendo abstracción de la misma.

Partamos de la dualidad del aparecer: en la verdad fenomenológica mundana, todo hombre es el hijo de su padre,

³⁹ Michel Henry, I, 30.

⁴⁰ Michel Henry, I, 206.

de un padre que ostenta la condición paradójica de un viviente a su vez: ha dado vida, pero él la ha recibido a su vez, es decir, ha dado la vida al hijo pero no a partir de sí mismo. Luego solo puede ser calificado como padre imperfectamente. Según la verdad fenomenológica primera, no podría ser calificado como padre. Pero nótese que para la verdad del mundo un padre es padre en cuanto que se muestra en el horizonte de un mundo a través de un proceso objetivo⁴¹ de generación, a saber, la reproducción llevada a cabo con una mujer.

Pero no sólo eso. Analicemos también la clase de relación que se establece entre padre e hijo a partir de una fenomenología mundana. Haremos este análisis para resaltar precisamente la diferencia con el concepto de generación que mostraría una fenomenología de la vida.

Las notas de esta relación serían las siguientes:

1. La reversibilidad⁴² de esta relación: en el mundo, hay tantos padres como hijos, es más, el mismo individuo puede ostentar la condición de padre y a la vez de hijo. Esto quiere decir que cada hijo puede repetir la condición de ser padre. Esa reversibilidad no llega a tocar la irreversibilidad temporal (el hijo seguirá siendo hijo del mismo padre por mucho que él llegue a ser padre de otro hijo), pero sí hace que cada sujeto pueda ocupar la posición de padre o de hijo sucesivamente.

2. La exterioridad⁴³ de esa relación: en el mundo, toda relación paterno-filial es externa: el hijo constituye algo distinto del padre, y no solamente distinto sino opuesto a él. El hijo se definiría por oposición al padre y el padre por oposición al hijo. Esta exterioridad, distancia que se establece a la hora de definir las relaciones paterno-filiales corresponde al modo de aparecer propio al mundo, la aparición del mundo mismo.

⁴¹ Michel Henry, CMV, 92.

⁴² Michel Henry, CMV, 99.

⁴³ Michel Henry, CMV, 99.

En suma, nacer, adquirir la condición de nacido en el mundo, quiere decir venir al mundo, mostrarse en la luz de su horizonte. Tras esta concepción se ocultan según Henry todas las descripciones científicas que tratan de describir el origen de la vida en el hombre. Las dificultades que encuentra el hombre para integrar en sus actos procreativos la vida quizá vengan dadas precisamente por estas descripciones científicas dependientes de la aparición extático-temporal de un mundo que hacen de esta (la Vida) algo externo a él, sobre la cual puede ejercer el poder de librarse de ella cuando quiera, no alentando de esta manera más que la angustia vital, un sentimiento de impotencia sin más objeto que el propio sentimiento. Al final intentando hacer abstracción de la vida que uno recibe como condición de su propio ser, de su propia individualidad, el hombre no se libera de su condición, de la Vida, sino que hace mal uso de ella, o más bien trata de negarla tanto en el plano teórico como en el plano práctico, con la consiguiente consecuencia: una enfermedad creciente, un secreto descontento del individuo va anidando en su corazón, descontento que se traduce en un sobreexceso de energía vital no empleada, esto es, de una vitalidad que al no poder expresarse en sus formas más altas, se repliega en las más bajas dando lugar a actos desordenados, excesivos e incoherentes. Así explica Michel Henry este proceso:

“Cada repliegue en unas formas más frustradas de sentir, de pensar o de obrar suscita un flujo suplementario de energía libre, un descontento más grande y de nuevo cada vez más, la necesidad de deshacerse de él”⁴⁴.

Todo ello sirve para mostrar que en el negar su propia condición, la que le da la vida en su inmediatez e inextaticidad, esa Vida se sigue presuponiendo como condición fundante del yo (viviente) que elige ocultar ante su mirada el origen propio de su ser. En resumen, el hombre nace en la vida y no puede librarse de ese nacimiento en el sentido en que nacer quiere

⁴⁴ Michel Henry, *La Barbarie*, op.cit., 183.

decir para Henry la venida de cada viviente a la vida a partir de la Vida misma⁴⁵.

Con esta concepción del hombre como ser engendrado en la Vida, por Ella y a partir de Ella, estalla en pedazos la idea de este como ser del mundo. A partir de su nacimiento trascendental en la inmanencia de la vida, el hombre ya no puede concebirse de otra manera que como hijo de la vida, constatación que no puede hacerse sino desde el dolor y la alegría de quien sabe que todo lo ha recibido, en concreto, su propio ser.

Esto quiere decir básicamente que al no poder captar la esencia del hombre más que desde la condición que la funda, no podría presuponerse una naturaleza humana pura y preexistente a su condición más fundamental. Nótese que para Henry desde la verdad fenomenológica del mundo, se entiende al hombre como un ser del mundo provisto de facultades superiores a las del animal, un ser en suma dotado de razón capaz de formar significaciones intencionales y expresarse en un lenguaje conceptual. Esta verdad no sería más que una ilusión, una copia de la verdad primera ante la cual y solo ante ella el hombre responde con todo su ser, lo acepte o no lo acepte.

Ahora bien, el hombre puede hacerse la ilusión de que el fundamento de todo lo que hace, dice, piensa,... es su propio yo, es decir, aquel que se muestra en el horizonte extático de un mundo, y no tanto el yo recibido en el propio movimiento de la vida. Las consecuencias de este movimiento que se produce en el corazón, en un intento frustrado de olvidar la vida dan lugar a que el mal se asiente en su corazón. El mal consiste así en un corazón encerrado en un ego monádico⁴⁶ que se considera a sí mismo como criterio último y único de lo real⁴⁷.

⁴⁵ Michel Henry, CMV, 100.

⁴⁶ Yo= Yo puedo (Je= Je peux), cfr. Michel Henry, CMV, 172.

⁴⁷ Michel Henry, PC, 122.

Siendo esto así, el nacimiento del ser humano en la vida no se limita a ser una constatación de la vida invisible que lo transita en oposición a la visibilidad de un mundo que trata de eliminar de alguna manera su propia manera de manifestación peculiar conformando una visión reductiva de lo humano. Es decir, a pesar de esa dualidad, la condición humana no se define por oposición al mundo, sino que en el seno de lo invisible, cuando el hombre sabe que no puede escapar de su propia vida, una nueva relación se instaura. Esa relación no tiene nada que ver con el mundo, ni tampoco hace referencia directa a los otros vivientes, aunque de alguna manera oculta queden incluidos. Esa relación remite directamente al autor de la Vida, la Vida misma, que ve en lo secreto del corazón, aquel órgano con el cual se recibe a esa vida. De esta manera esa relación del viviente con la Vida, esa relación interior, refleja que el hombre está ligado, atado a su propia condición. En el momento en que el hombre se siente con el corazón atado a esa condición una nueva forma de pensar, sentir, relacionarse con los otros o con uno mismo se pone en juego. Así, la conmoción que se da en el hombre como resultado de la contemplación de su propia condición dada en el interior de una relación no generada por él mismo sino en la Vida da lugar a una nueva concepción de la praxis.

Por su parte, el intento de negación de la condición dada en el interior de esa relación fenomenológica tiene consecuencias dramáticas: da lugar más que a una negación, a una autonegación en los términos descritos por Michel Henry en *La Barbarie*. De esa autonegación de la vida, cuya condición de posibilidad es la propia Vida, es ejemplo la ciencia moderna galileana que constituye con su racionalidad abstracta que rechaza la afectividad un modo de la vida que se vuelve contra la vida misma⁴⁸.

De ahí que la afirmación del ser del hombre a partir del horizonte extático de un mundo lleve pareja consigo no sólo

⁴⁸ Michel Henry, *La Barbarie*, op.cit., 115.

una concepción reductiva de lo humano (reducción materialista, psicologista, sociologista,...), sino una negación de la relación interior que lo constituye en el ser. Esa negación implica una no aceptación de la propia condición, un intento de liberarse de esa relación interior. ¿Cómo? Mediante el olvido de esa condición por medio de la ilusión trascendental del yo, esto es, del enseñorearse de los propios poderes recibidos en la carne, que uno no se ha dado a sí mismo, y usarlos como si se tratara de una obra propia. En otras palabras, “la falsificación: hacer de la donación a sí mismo del yo y de todos sus poderes la obra de este yo. En la ilusión trascendental, el yo vive el hiperpoder de la Vida- la autogeneración en tanto que autodonación- como el suyo propio, transforma el segundo en el primero”⁴⁹.

Pero a esa ilusión trascendental contribuye en cierta manera el modo por el cual la vida se revela al viviente, la disimulación⁵⁰ con la que esta se presenta en su existencia. Cuanto más disimulada es esta vida en su forma de manifestación al viviente, más este tiene el riesgo de adquirir conciencia de su poder, de tomar ese poder como obra suya y arrojarlo de esta manera al mundo por medio del cuidado, de la preocupación. Preocupación (*Souci*) por todo aquello que se muestra en el mundo, interés por todo aquello que esté fuera de él pero no por su yo (*moi*) puramente dado. Para este yo que se ha empoderado de sí mismo, no hay nada deseable que no se muestre en la exterioridad del mundo y el deseo por apoderarse de aquello que codicia se puede únicamente concretar en los bienes del mundo, que sólo adquieren valor en la medida en que entran en relación con los poderes del yo que se considera obra de sí mismo⁵¹. Ejemplo de ello lo constituiría la satisfacción que se obtiene por un trabajo bien hecho, entendiendo ese trabajo como la consecución de un resultado fruto de un proceso objetivo de producción.

⁴⁹ Michel Henry, CMV, 177.

⁵⁰ Michel Henry, CMV, 179.

⁵¹ Michel Henry, CMV, 180.

Sin embargo, nos interesa ahora entrar en el carácter disimulado con el que se presenta la Vida al viviente. ¿Esa disimulación es una causa del olvido de la Vida en el viviente o más bien una consecuencia? La respuesta estaría más en la segunda parte de la disyunción. Se trata de una consecuencia, sobre todo, cuando ese olvido se produce por un movimiento del corazón que hace del yo el criterio de todo lo real, aunque Henry también reconoce que forma parte del mismo movimiento con el que se le manifiesta la vida al viviente. Esto es, la autodonación de la vida absoluta le da al yo engendrado en la vida el poder de disponer de sus poderes y usarlos a conveniencia. Para que esa autodonación sea efectiva, la disposición de esos poderes, su entrega al viviente ha de ser completa. Así pues, el modo en el cual la vida se da al viviente explica (no al modo exacto de causa-efecto) el olvido del viviente de la Vida, o, con otras palabras, la ilusión trascendental del yo.

Ahora bien, ¿en qué consiste esa disimulación? La disimulación de la vida consiste en la dulzura⁵², el movimiento silencioso con el cual la Vida se da sin esperar a recibir, sin el esfuerzo de aquel que espera una reciprocidad mundana, de aquel que lo da todo. Ejemplo análogo de este movimiento lo constituiría la propia sensación de apertura que experimenta la carne⁵³ humana hacia todas las realidades que le rodean, siendo esa sensación en el caso del hombre puramente dada. Me centro en este ejemplo en el movimiento propio de la

⁵² Para una descripción más detallada de esta dulzura me remito al 1.1.

⁵³ Nos referimos aquí a la carne autoimpresional y no a la carne intencional. Esta distinción la desarrollaremos con más profundidad al tratar el tema del cuerpo en Michel Henry. Falque distingue dentro de la concepción del cuerpo de Michel Henry tres tipos de mostración de una y la misma carne: cuerpo objetivo, carne trascendental (intencional) y carne autoimpresional. Véase Falque, E. *Le combat amoureux: Disputes phénoménologiques et théologiques*, Paris : Ed. Hermann, 2014, 209.

sensación y no en el hecho de querer adquirir un poder sobre ella por medio de la intencionalidad.

Pero ¿esa falta de reciprocidad no es inhumana?, ¿no niega todo aquello que percibimos de nuestra realidad?, ¿no forma parte la reciprocidad del tejido propio de todas las relaciones personales, sociales, culturales⁵⁴,...?, ¿no es necesaria esa reciprocidad para cualquier clase de relación? Entonces, si la vida constituye la condición del hombre y esa vida se caracteriza por la no reciprocidad, ¿cómo podremos concebir al hombre sin negarlo a sí mismo? Esto es, ¿es natural la no reciprocidad para el hombre?

Primero, hay que tener en cuenta que la no reciprocidad, la dulzura, la disimulación constituye el rasgo fundamental con el que la Vida se relaciona con el viviente (su relación puramente interior) y transforma a este a su imagen. De ahí el precepto cristiano impactante de amar a los enemigos⁵⁵, pero ¿por qué este precepto va a ser más “humano” que el de amar a la propia mujer, o a los seres queridos?

Quizá esta pregunta esté mal formulada por la siguiente razón. La no reciprocidad de la vida no ha de entenderse en términos de oposición, de dejar de querer a aquellos que nos quieren o querer por milagro a aquellos que no nos quieren⁵⁶,

⁵⁴ De hecho estas preguntas se vuelven más agudas e inquietantes cuando Michel Henry señala que:

« La prétendue autonomie de la relation humaine reposant sur la réciprocité qui met partout des hommes, des femmes, des enfants, des parents, au principe de cette relation, n'omet rien de moins que la relation interne de l'homme à Dieu » (Michel Henry, PC, 44).

⁵⁵ No pongo este ejemplo por mí mismo, Michel Henry lo utiliza a menudo. Véase: Michel Henry, PC, 46.

⁵⁶ Así dice Henry:

sino en términos de intervención de una otra relación por encima de aquella que se instaura entre los hombres. De esta manera, la no reciprocidad designa la generación inmanente de nuestra vida finita en la vida infinita de Dios: Todo viviente en el proceso de generación de su propia vida no interviene en el sentido de que todo su ser lo recibe de otro, o con otras palabras es pasivo con respecto a su propio ser, de tal manera que la relación entre la Vida y el viviente ignora toda clase de reciprocidad⁵⁷.

« L'action de Dieu à notre endroit ne se borne nullement à servir de modèle à notre attitude envers autrui. La non-réciprocité dont elle témoigne ne saurait s'entendre sur le plan humain, où elle se réduirait à la simple négation de la réciprocité qui caractérise les relations naturelles, comme si, cessant d'aimer ceux qui nous aiment, nous nous mettions à leur être hostiles. Ou comme si, cessant d'être hostiles à nos ennemis, nous nous mettions à les aimer, comme par miracle. La non-réciprocité de la relation intérieure qui nous lie à Dieu signifie l'intervention d'une autre relation que celle qui s'instaure entre les hommes, prenant son point de départ en nous, trouvant en eux le principe de ses vicissitudes. La non-réciprocité désigne la génération immanente de notre vie finie dans la vie infinie de Dieu. Elle ne prend son essence que référée au procès interne de cette vie absolue e infinie de Dieu lui-même. Car dans le procès interne de cette vie infinie chaque vivant est apporté dans sa propre vie, en sorte que la relation entre ce vivant et la Vie qui le fait vivre ignore toute réciprocité en effet. L'appellation de Fils de Dieu qui nous est décernée à travers tout l'Évangile n'est pas une métaphore, c'est notre condition réelle qu'elle qualifie. Sin dans les textes que nous commentons la condition de Fils qui nous est conférée relève d'un devenir dont les conditions sont fixées avec précision, c'est qu'il s'agit pour nous de retrouver une condition originelle qui a été dénaturée, oubliée mais jamais abolie ». (Michel Henry, PC, 46).

⁵⁷ Michel Henry, PC, 44.

Es precisamente esa no reciprocidad la que incoa el sufrimiento en el viviente, su sentimiento de impotencia a la vista de la pasividad de sí mismo con respecto a su propio ser, del que no se puede liberar de ninguna manera, porque su ser dado es más fuerte que su libertad como ya hemos apuntado antes. La no aceptación de ese sufrimiento, de esa impotencia con respecto al carácter pasivo por el cual se nos da la vida, aboca a la angustia, y al salto en el pecado⁵⁸, esto es, el intentar hacer, tratar, pensar y sentir el yo como si se tratara de una obra de sí mismo. De esta manera, se obra el olvido de la relación interior que constituye al hombre en el ser, un olvido que es casi irreversible (por concesión de la Vida).

En este sentido, dado que la Vida es la que se da a sí misma en todos los vivientes, y debido a este olvido casi irreversible, es necesario que la Vida genere un primer Viviente por el cual todos los vivientes puedan hundirse en el movimiento inmanente e inextático de esa Vida. De esta manera, por un lado, se establece, desde la verdad fenomenológica de la Vida, la necesidad de un primer Viviente en el cual se produzca la autogeneración efectiva y completa de la propia Vida, de una vida definida en términos de Ipseidad (el hecho de ser un Sí mismo), Ipseidad de ese primer viviente, ajena al mundo y a su verdad, de una vida que no va fuera de Ella sino que habita en Ella en el abrazo propio de la Vida. Ese primer viviente es el Verbo, en el cual no hay ninguna diferencia con la esencia de la Vida y por el cual todos los vivientes son lo que son. Henry lo identifica con el Logos Joánico:

“El Verbo designa la autogeneración de la Vida por lo que ella se cumple bajo la forma de una autorevelación, por lo que esta autorrevelación se cumple bajo la forma de una Ipseidad esencial y así del Primer Viviente. Porque no hay Vida que no se cumpla de esta manera, en la Ipseidad esencial del Primer Viviente, Aquel es tan antigua como ella. “En el principio era el

⁵⁸ Michel Henry, I, 284.

Verbo". Porque la Verdad de la Vida (esta verdad que es la Vida) es radicalmente extranjera al mundo, entonces esto que ella engendra en el abrazo inicial de su Ipseidad esencial- el Primer Viviente, no va fuera de ella sino que habita en ella, en este abrazo de la vida. "Y el Verbo esta junto a Dios". Porque este abrazo de la Vida en el cual el Verbo habita es la vida misma en su autorrevelación, entonces este Verbo no es diferente en efecto de la esencia de esta Vida"⁵⁹.

Por otro lado, dada la irreductibilidad entre los dos modos de aparecer enunciados, es o mejor dicho fue necesario que el Verbo se despojara de su autorrevelación⁶⁰, de la autorrevelación propia de la vida y adquiriera en el mundo la apariencia de un hombre y nada más, esto es, la apariencia objetiva de un hombre mundano. Sin embargo, a partir de esa apariencia mundana no se puede reconocer en el Verbo su verdadera condición al modo en que en y desde la apariencia objetiva de un cuerpo, su mostración, no se puede alcanzar por uno mismo la revelación de su carne originaria. Entonces ¿por qué se produce la mostración objetiva de Cristo en el "*au dehors*" del mundo?

La respuesta a esta pregunta es la siguiente: según Henry, el Verbo se hizo carne⁶¹, y no cuerpo. Luego para comprender la autorrevelación fenomenológica de la Vida cuya efectividad se alcanza en la Ipseidad del Primer viviente no es necesario un cuerpo. Es más, la contemplación del cuerpo del Verbo nos colocaría en el obstáculo insuperable de no poder reconocer la condición divina de Jesús, su engendramiento en y por la Vida, en el hombre Jesús.

Ahora bien, el hecho de que Jesús haya adoptado un cuerpo, tal y como reconoce implícitamente el propio Henry,

⁵⁹ Michel Henry, CMV, 101.

⁶⁰ Michel Henry, CMV, 112.

⁶¹ « Jean ne dit pas que le Verbe a pris un corps [...] Il dit qu'il s'est fait chair[...] Il es question de chair et non de corps ». (Michel Henry, I, 26).

refuerza o hace más patente la irreductibilidad entre los dos modos de aparecer descritos, hace más clara la condición paradójica de la persona humana y de la persona del Verbo, y se revela como una concesión a la carne humana que en el proceso de tomar conciencia de ella se ha olvidado de su autorrevelación en la Vida, de su generación inmanente en Ella. Dicha concesión no es más que una de las extensiones⁶² de la disimulación de la Vida en el viviente, sobre todo en Aquel Primer Viviente que constituye de forma efectiva la misma esencia de la vida.

Por su parte, el hecho de reducir nuestra carne a la mostración objetiva de un cuerpo supone un olvido de nuestra condición. En este sentido, la condición que asume y que viene a rescatar y glorificar el Verbo encarnado⁶³ es la de nuestra carne, la materia fenomenológica pura con la que se presenta la vida al viviente, pura y exclusivamente engendrada en y desde la Vida, sobre todo, en sus impresiones más humildes y con ello más pobres. Todas ellas constituyen modalidades que definen el ser de nuestra vida tal y como ella se nos da en su proceso de autogeneración inmanente en el viviente⁶⁴. De esta

⁶² Por aquí se podría abrir una explicación al problema de la incorporación y el cuerpo de carne del que habla Falque en su libro: E. Falque, *Le combat amoureux: Disputes phénoménologiques et théologiques*, Paris: Ed. Hermann, 2014, 197-238.

⁶³ El sentido y motivo último de la Encarnación es la deificación del hombre, la identificación del hombre con la vida invisible que lo transita. Michel Henry, I. 334.

⁶⁴ « L'impression la plus pauvre pourvu qu'elle en soit une et quand bien même nous n'y prêterions aucune attention, le plus humble désir, la première peur, la faim ou la soif dans leur aveu naïf, les plaisirs minuscules et les peines insupportables, chacune des modalités de notre vie la plus ordinaire peut la revendiquer comme la définition de son être. Aucune d'elles en effet n'est du

manera, el Verbo asume la finitud de nuestra carne. La no aceptación de esa finitud, el considerarse a uno mismo obra suya propia independientemente de la Vida, constituye el pecado, para Henry.

En este sentido, ahondemos en ambas cuestiones para tratar de elucidar los motivos de una Encarnación del Verbo, realizando así lo que Henry llama una fenomenología de la Encarnación.

En primer lugar, se ha señalado la idea de que para Henry el Verbo se hizo carne y no cuerpo. Cuando se hizo carne, asumió el sello de nuestra carne, a saber, el sello de la finitud. Esta no tiene que ver tanto con el pecado sino con la situación de contingencia que preside la forma en la cual la vida se revela en el viviente.

Dicha finitud se revela en múltiples signos. La carne humana está transitada por un conjunto de necesidades cuyo cumplimiento atestigua que ninguna carne se basta a sí misma. En el hecho mismo de decir: “tengo hambre” cuando esta se siente en su singularidad, por poner un ejemplo de impresión pobre, se produce una modalidad de revelación de la propia vida de la cual el viviente no puede escapar por mucho que quiera. Primero porque es incapaz de satisfacer el hambre por sí mismo, y segundo, porque la propia impresión expresada en un lenguaje hace que esta aparezca como irreal por invisible, ya que el lenguaje es incapaz de plantear en la existencia aquello que dice y mucho menos la singularidad de una impresión vital.

En suma, la carne caracterizada por su incapacidad para darse a sí misma la vida y mantenerse por sus propios medios, presenta una serie de impresiones cuyo tenor afectivo es en primera instancia negativo⁶⁵. Todas ellas constituyen matices

monde, aucune ne s'étreint là où le « hors de soi » a déjà défait toute étreinte »

(Michel Henry, I, 81).

⁶⁵ Michel Henry, PC, 7-8.

de la tonalidad afectiva fundamental: el sufrimiento. El sufrimiento expresa la falta fundamental que afecta a la carne en tanto que ella es incapaz de bastarse a sí misma, por un lado, y , por otro lado, de librarse de esas impresiones que siguen remarcando su radical indigencia. Es esa radical indigencia (sufrimiento encarnado) la que el Verbo encarnado asume⁶⁶ buscando que el hombre recuerde, asuma su condición en el corazón: aquella que le viene de su relación interior con la vida, y no de la apertura a un mundo (intencionalidad).

Cuando el hombre no asume su condición propia, y presta su carne al dinamismo de una actividad *poiética* con la cual y por medio de la cual pueda satisfacer la radical indigencia de su carne por y a partir de sí mismo, olvidándose de esta manera de la vida y haciendo abstracción de sus impresiones más pobres, entonces acontece el pecado, en el cual se hace patente que el hombre se enseñorea de sí mismo, de su propio poder dado, haciéndose de esta manera incapaz de reconocer

⁶⁶ « La souffrance n'est pas un donné qu'on devrait se borner à constater sans la comprendre, un contenu contingent, empirique, selon le langage qui sera celui de la philosophie classique. Tenant sa possibilité du souffrir primitif qui marque l'épreuve pure du vivre en laquelle pathos et Ipséité adviennent conjointement comme son effectuation phénoménologique originaire, la souffrance définit l'une des tonalités affectives fondamentales par lesquelles la vie touche à son propre Fond. Ce n'est pas un hasard si dans l'affirmation de la réalité de la chair, sa souffrance est placée au premier rang. Dans sa souffrance, la chair n'exprime pas une modalité affective quelconque de notre vie ; sa vérité n'est rien de psychologique ; elle ne tient pas seulement à ce qu'une telle modalité a d'incontestable, au fait que la souffrance est une *cogitatio*. Elle renvoie à la vérité absolue, au procès caché en lequel la vie advient originellement en soi dans son souffrir primitif, dans l'Archi-chair et l'Archi-Pathos de son Archi-révélation » (Michel Henry, I, 187).

en su corazón su indigencia radical con respecto a la vida. Esta situación de falta de reconocimiento conduce al hombre a la adoración de sí mismo con la cual va pareja la muerte, ya que el hecho de darse a sí mismo la vida por parte del hombre escapa a su propio poder, y en la no aceptación de que el propio ser no es obra suya, el individuo se confía a su propia finitud (impotencia) y a la muerte que esta trae pareja.

Así pues, el Verbo se encarna para hacer capaz al hombre de asumir su propia indigencia (pasividad) con respecto a su ser propio reflejada en el hecho de que la vida precede a toda clase de acción (racional, volitiva) que el hombre pueda emprender. Esto nos sirve para reconocer un aspecto crucial en el que Henry contradice a Husserl: a la vida no se accede por el pensamiento, sino por ella misma⁶⁷.

En conclusión, la carne sufriente del Verbo encarnado nos permite reconocer y aceptar con el corazón aquello que somos realmente: seres individuales, reflejado en el hecho de nuestras impresiones más puras y singulares que sentimos en nosotros mismos y solo en nosotros pero no en el otro, engendrados en y por la Vida, hijos de la Vida en el Primer-Viviente, hijos de Dios en el Hijo⁶⁸. Somos pura existencia engendrada en y por la Vida a partir del Primer Viviente. En su Archi-generación todos somos engendrados en la Vida bajo la condición de yoes dados a sí mismos, irreductibles en su manifestación pura y siempre nuevos, singulares: “Así la generación del Archi-Hijo en la autogeneración de Vida absoluta se reproduce de una cierta manera en cada nacimiento trascendental por lo que en aquella una sola misma Vida probándose en su Ipseidad original y por ella, da nacimiento a tantos yoes irreductiblemente diferentes y nuevos,- a tantos individuos de los cuales ninguno es semejante a otro, de los cuales ninguno ha sido precedido por un individuo que le fuera comparable en algún aspecto, de los cuales ninguno será seguido por otro que

⁶⁷ Apud. Falque, E, op.cit, 209.

⁶⁸ Michel Henry, CMV, 164

impida en algo o ponga en cuestión su irreductibilidad y su diferencia con todos los otros- Él que es este sí mismo singular, por siempre diferente, por siempre nuevo”⁶⁹.

⁶⁹ Michel Henry, CMV, 164.

2. La acción de la Vida en el viviente

2.1. Afectividad y acción: la imposibilidad de un obrar separado, o el obrar bajo la condición dada

Para Michel Henry, no cabe libertad sobre la acción, o de otra manera, la acción no es un proceso externo y objetivo al sujeto que la realiza. De hecho la acción corresponde a la condición propia del viviente (hijo de la Vida), de modo tal que su comprensión ha de tener lugar en y desde dicha condición. Estas afirmaciones se fundan en el hecho de que al hacer, o mejor dicho a la acción propiamente como tal le corresponde un modo de revelación cuya esencia no atañe al mundo, sino aquel modo propio de la vida. Dado que la esencia de la vida es la afectividad y la afectividad constituye el marco revelativo del ser, esto es, la revelación propia del ser tal y como esta se prueba en la pasividad, en la manera en la que el viviente se experimenta a sí mismo como pasivo con respecto a su propio ser, y que la acción constituye una modalidad de la vida y no puede ser reducida a su mera manifestación objetiva⁷⁰, hemos de profundizar en el significado de la relación que liga la afectividad, esta revelación radicalmente heterogénea con respecto al mundo, con la acción.

A la comprensión de dicha relación contribuye la mutación decisiva que se produce en la concepción de la acción a partir de su encuadramiento en la afectividad. De ella, se extrae la conclusión de que la acción constituye la existencia misma y el hecho de verse esta como no siendo de otra manera sino ya dada a sí misma en el Yo puedo de una revelación afectiva.

⁷⁰ De esta manera, Henry contradice al positivismo que trata de hacer de la acción humana un fenómeno objetivo análogo al resto de fenómenos del universo. Cfr. Michel Henry, CMV, 219.

Por lo tanto, el ser de la acción es la afectividad⁷¹, y el ser del “Yo puedo” (traducido en un querer) por el cual tiene lugar la efectuación de cualquier acción del viviente también está constituido por dicha afectividad.

Una vez comprendido que la esencia de la acción y del querer que realiza esa acción no pueden entenderse al margen de la afectividad y su modo de revelación propias, hay que elucidar la relación que se establece entre acción y querer. Esa relación no ha de entenderse en los términos de una relación entre opuestos, entre fines distintos, ni siquiera como la determinación de la acción por el querer que constituye el marco de las teorías clásicas sobre la acción humana, según las cuales:

“Obrar, hacer quiere decir dar a cualquier propósito interior, a cualquier proyecto subjetivo, a cualquier deseo, anhelo o querer- explícito o no, consciente o no- una realización externa, de tal manera que el peso ontológico de la realidad reside en la formación objetiva a la cual ha conducido la acción. Poco importa que esta formación objetiva no sea todavía más que un contenido mental, un contenido, como, por ejemplo, una figura geométrica, o que se trate al contrario de un objeto real, como, por ejemplo, un vaso fabricado por un artesano. En todo los casos, la realidad se sustenta en el producto de la acción la cual aparece como un contenido situado ante la mirada de la conciencia a título de objetivo-contenido que podemos tocar en el caso del vaso material, o al menos ver con los ojos del espíritu en el caso de la figura geométrica o de un objeto ideal cualquiera”⁷².

Frente al esquema de pensamiento clásico y moderno descrito por Henry, en la relación entre la acción y el querer no podemos reducir esta (la relación) a procesos de causalidad externa de un ser sobre otro, sean estos del tipo que sean y tengan las connotaciones que tengan y todo ello debido a que

⁷¹ Michel Henry, LEM, 811.

⁷² Michel Henry, CMV, 217.

esta relación aparece caracterizada por dos notas fundamentales que son las notas que definen a la afectividad: se trata de una relación interna e inmanente, que Henry define en los términos de ausencia de todo tipo de relación, si entendemos esta relación como apertura a algo distinto de sí que puedo manipular a mi antojo o, mejor dicho, distanciarme.

Desde esta perspectiva, la relación entre afectividad y acción no entraña una relación entre dos términos opuestos, es más, no es una relación de la acción con otra cosa distinta de sí, sino que más bien constituye una relación de la acción con ella misma, en cuanto que la condición y el marco de esa relación no vienen dadas por uno mismo, por el querer del “yo puedo”, sino por la propia afectividad, esencia de la acción. En este sentido, la afectividad determina la acción pero no como una causa determina un efecto, sino como su esencia más íntima, de la cual por mucho que quiera el viviente con su acción no puede escapar, librarse de ella.

A la luz de esta determinación del ser de la acción a partir del ser que se revela en la afectividad, ha de interpretarse, según Henry, la tesis luterana según la cual la bienaventuranza es la condición de todo acto bueno o más bien de la acción buena en su conjunto⁷³. Esta interpretación es correcta si se entiende a la luz de lo que antes señalábamos: la determinación interna del ser de la acción y del querer del viviente por la afectividad.

En este sentido, la bondad o maldad de las acciones no vendría determinada por los sentimientos malos o buenos, de culpa o de alegría que se generarían en la consecución de determinadas obras objetivamente buenas u objetivamente malas, ya sean estos sentimientos generados por las mismas acciones una vez realizadas o antes de realizarse, cuando se formulan en la conciencia, ante su propia mirada, como propósitos, deseos o designios. La bondad o maldad de las acciones y la necesidad de castigo o corrección sobre las

⁷³ Michel Henry, LEM, 812

mismas tendría lugar siempre como consecuencia de un olvido⁷⁴, de un intento de escisión por parte del sujeto entre su querer y afectividad, intento que en su imposibilidad conduce a la angustia y la desesperación: el querer ya no ser uno mismo, o el querer ser otro distinto que uno mismo o querer ser uno mismo por los propios medios como si el ser fuera el resultado de una obra propia. Frente a estas visiones, se ha de afirmar con total nitidez y siguiendo la perspectiva de Henry, la determinación del ser de la acción y del querer por el ser de la afectividad como ya hemos apuntado.

En cuanto que el ser de la afectividad determina el ser de la acción y del querer del Yo puedo, no podría entenderse el sentimiento de verse dado a uno mismo en la propia existencia y abocado a obrar ni como efecto del querer, ni como elección del mismo, ni como fruto o producto de la acción. Con otras palabras, el sentimiento de considerarse a uno mismo pasivo con respecto al propio ser no puede ser producido, modificado, o manipulado por el querer que se pone en juego en la acción, dado que su ser, el ser del querer y el ser de la acción le vienen dados por la propia vida, que escapa necesariamente al influjo y poder de manipulación de ese querer y esa acción, ya que los determina. En suma, la vida abraza la acción cuando y en el momento en que esta se realiza y precisamente posibilita que esta (el querer en la acción) se pueda realizar. De esta

⁷⁴ Olvido de que Dios ve en lo más íntimo de nuestro ser y de nuestra acción:

« Dieu est comme un Œil omni-voyant qui voit ce qui se passe dans chaque vie singulière et cela, encore une fois, parce que l'auto-révélation de celle-ci porte en elle l'auto-révélation de Dieu. Cette situation décisive et à peine pensable en vertu de laquelle notre vie s'accomplit sous le regard de Dieu-regard qui n'est pas un regard mais l'auto-sentir de la Vie absolue en toute vie singulière-, cette situation concerne chacune de nos actions dans la mesure où celles-ci ne sont plus dissociables de notre vie, pas plus que notre vie ne l'est de l'auto-révélation de la Vie absolue. (Michel Henry, CMV, 220).

manera, la vida con el sentimiento de pasividad que acompaña al viviente domina el querer en el sentido de que determina todo aquello que el viviente quiere y todo aquello que el viviente realiza. Es así como se funda la independencia absoluta de la afectividad que se revela al viviente en su querer y obrar acompañada esta de la incapacidad para el viviente de no poder obrar de otra manera que no sea en y desde la vida, desde la afectividad desde el sentimiento de que todo le viene dado en y por la vida. De esta manera, el sujeto se encuentra incapacitado para obrar sobre este sentimiento, que no es un sentimiento entre otros, o una tonalidad afectiva particular generada por acontecimientos, o circunstancias personales, psicológicas,....., sino el sentimiento de verse a uno mismo pasivo con respecto al propio ser, e incapaz de separarse de él por ningún movimiento del pensamiento, de la voluntad, del sentimiento o de la acción.

Por ello, Henry habla de la imposibilidad principal de obrar sobre dicho sentimiento⁷⁵. Con otras palabras, para Henry, el hombre no puede cambiar su ser por medio de su acción⁷⁶, que sería tanto como apuntalar la afirmación central según la cual el ser de la acción y el ser del querer se encuentran determinados por la afectividad y no a la inversa. En resumen, la determinación inmanente de la acción por la afectividad⁷⁷.

La determinación inmanente de la acción por la afectividad fundamenta a mi modo de ver no sólo la anterioridad ontológica de esta con respecto a la primera, sino también la independencia absoluta de esta con respecto a la acción de tal manera que cuestiones tan fundamentales en la vida de las personas, como el estado de bienaventuranza o la desesperación o perdición de alguien, dependen no tanto de sus acciones desarrolladas en una historia con acontecimientos contingentes, sino que aparecen subordinados a la estructura

⁷⁵ Michel Henry, LEM, 815.

⁷⁶ Michel Henry, LEM, 815.

⁷⁷ Michel Henry, LEM, 815.

fundamental de la afectividad, de cuyo ser dependen el ser de la acción y del querer, pero no al modo de una determinación causal extrínseca, sino al modo de una determinación inmanente intrínseca o íntima e interior. De este modo, Michel Henry apela a un nuevo concepto de predestinación filosófica desde su enfoque fenomenológico.

Este concepto de predestinación filosófica sirve a Henry para ilustrar la impotencia del hombre de operar una transformación de su ser por medio de su acción, una impotencia que se funda en el modo en que le viene condicionada la esencia de su acción y de su querer. La impotencia del viviente para probar la afectividad que constituye la estructura inmanente del ser experimentado en él mismo como pasivo no resulta solamente de la relación inmanente que se establece entre acción y afectividad, sino que precisamente a partir de dicha relación inmanente, ha de entenderse la condición de toda acción como entretejida, conformada por esa afectividad, interna a la acción y sin la cual la acción no es concebible en modo alguno, sea lo que sea sobre lo cual obra, sea lo que sea aquello que quiere conseguir o realizar con dicha acción.

Pero esta forma de entender el querer ¿no contradice el sentido natural, el sentido normal de entender sus propias acciones los individuos? Sin duda, puede parecer que sí. Y ello es de esta manera por una razón. Querer algo supone siempre querer algo distinto de sí en el horizonte extático de un mundo. Dicho de otra manera, ese querer siempre se prefigura en la conciencia bajo la forma de un deseo, o propósito (utilizar algo como medio para otra cosa) sobre los cuales se delibera hasta que la voluntad corta dicha deliberación y provoca la acción adquiriendo entonces ésta peso ontológico. Precisamente a este esquema de acción según el cual la acción se relaciona de manera intencional al objetivo que se fija de antemano, se resiste el ser de la acción determinado por la afectividad, que se da en el viviente bajo la forma de un sentimiento sobre el cual este no puede en ningún caso obrar. Dicho sentimiento

entonces se sustrae a la intencionalidad de la acción desvelándose entonces el significado de su inmanencia:

“Es esto, en efecto, lo que significa la inmanencia del sentimiento, la imposibilidad principal en la que él se encuentra para presentarse como un contenido trascendente. Por esta razón de entrada, porque él no es ni puede ser el correlato de un querer ni su objeto, el término o el fin de una acción, el sentimiento no podría ser producido”⁷⁸.

Dicho de otra manera, el sentimiento no puede ser afrontado por la voluntad como si de un objeto querido se tratara. Es más, el intento de someter dicho sentimiento a un tipo de relación intencional que haga del querer del viviente algo separado de dicho sentimiento contribuye a desrealizar el sentimiento, a volverlo irreal, esto es, a formar un concepto de dicho sentimiento, en el cual se prefigura solamente su negación⁷⁹.

Y todo ello debido a que en la independencia absoluta del sentimiento se esboza la imposibilidad para el viviente de hacer del sentimiento el correlato de un acto intencional de querer, ya que este sentimiento es precisamente el que constituye la realidad del querer, el que constituye su ley invisible, la cual se sustrae a su mirada, con otras palabras, no se exhibe en el medio del ser trascendente. Para ilustrar esta cuestión, se puede poner un ejemplo de la vida amorosa-afectiva: en la búsqueda uno de convertirse en ocasión de placer para el otro, el mismo hecho de tratar de generar ese placer produce una inhibición de la capacidad para sentir placer. Se da lugar a una situación forzada. No es solo una ley psicológica la que genera esta situación, una situación de inhibición del placer en el hecho de fijar la atención sobre él que llega a la máxima consecuencia: incapacidad de sentirlo tanto en sí mismo como en el otro. Es la estructura misma de la afectividad que se

⁷⁸ Michel Henry, LEM, 817.

⁷⁹ Michel Henry, LEM, 818.

sustraer a la mirada atenta del sujeto que trata de convertirlo en objeto de su querer.

Así se funda la imposibilidad para el sentimiento de constituir para siempre el objeto de una acción basada en el querer del Yo puedo. El sentimiento da lugar, determina un tipo de relación con el querer y el hombre, totalmente extranjera, radicalmente heterogénea e irreductible a cualquier forma de relación intencional que pueda establecer el querer como si este pudiera autofundamentarse al margen de su ser dado en el abrazo inmanente de la Vida en él. De ahí que Michel Henry apunte que el carácter paradójico de la relación entre nuestros sentimientos y la propia existencia se base en la determinación del querer y de la acción por la afectividad. De esta forma, en línea con el pensamiento del filósofo francés, podríamos decir lo siguiente; no podemos obrar sobre el amor, ni tampoco elegir sentirlo. Es más, todo lo contrario, no podemos sustraernos a la relación de amor que nos genera, aunque ello suponga que no podamos querer por nosotros mismos, es decir, por medio de una relación intencional, el querer del amor que nos determina, el querer propio de la afectividad o la afectividad del querer. Con otras palabras, la esencia del querer (la afectividad) permanece invisible. Así señala Henry:

“Que uno no pueda por ejemplo amar su amor, que el sentimiento no pueda tenerse por objeto a sí mismo, amarse a sí mismo, no significa seguramente que él permanezca privado de toda relación con el sí mismo sino que aquella, a saber, precisamente la afectividad, es irreductible a la relación intencional como a toda forma de trascendencia en general”⁸⁰.

Hemos hablado de la imposibilidad del querer para obrar o producir el sentimiento que lo determina. Ahora bien, esta imposibilidad también cuenta para Henry con otra lectura: la imposibilidad para destruir dicho sentimiento⁸¹. Cuando se ha apuntado que el tratar de convertir el sentimiento en objeto de

⁸⁰ Michel Henry, LEM, 819.

⁸¹ Michel Henry, LEM, 820.

un querer vuelve al querer de la afectividad irreal, esto es, el sentimiento como correlato intencional de un querer, nose ha querido decir en ningún caso que la acción querida en una relación intencional tenga la posibilidad por sí misma de provocar que el propio sentimiento desaparezca, se destruya. Esto es, la acción y el querer no tienen la capacidad para generar el sentimiento, pero tampoco para destruirlo.

En este sentido, la aparente autodestrucción que se produce en el sentimiento como consecuencia del intento de hacerlo correlato intencional del querer de una acción ha de entenderse en los siguientes términos, a saber, como la absoluta ausencia de relación⁸², la heterogeneidad radical entre el sentimiento y la acción que busca hacer de él el correlato de un querer intencional.

El ser del sentimiento, su imposibilidad de obrar resulta en último término de la pertenencia íntima del obrar y del querer a la inmanencia de afectividad. El sentir no se puede generar más que a través de la afectividad que lo genera. En este sentido, lo que se muestra en un sentir no puede convertirse en fundamento de la mostración misma del ser de la afectividad. La relación es a la inversa. El sentir en su pura mostración afectiva constituye el marco revelativo por el cual el que siente puede sentir lo que siente. Es así como la realidad del sentir no viene constituida o mejor dicho determinada por lo sentido, por el sentir que se muestra en el horizonte de visibilización de un mundo, sino por la independencia absoluta del sentir en su pura fenomenalidad, en su pura donación de sentir antes

⁸² Esta ausencia de relación es la ocasión propicia para el surgimiento de la hipocresía, fenómeno a su vez que se funda en la dualidad del aparecer y que aparece constantemente denunciado en el Evangelio. Por eso, para Henry, el valor de verdad del Evangelio es predicado constantemente precisamente porque la apariencia es mentirosa. Cfr. Michel Henry, A, 154.

(prioridad fenomenológica) de todo sentir efectivo y hecho visible⁸³.

En suma, la conclusión que se puede establecer acerca de la imposibilidad del obrar sobre el sentimiento y que permitirá continuar con el hilo argumentativo de este trabajo es la siguiente: la imposibilidad de generar el sentimiento, esto es, el hecho de que el viviente se pruebe a sí mismo como absolutamente pasivo con respecto a su propia existencia determina que la esencia de toda acción no sólo sea la afectividad sino el modo concreto bajo la cual esta se experimenta en el viviente: la tonalidad afectiva universal del dolor, del sufrimiento que conforma el tejido de la existencia. El sufrimiento que se genera a partir de la propia experiencia que el viviente hace de su ser en el marco revelativo de la afectividad no solo hace que el sujeto sea independiente con respecto a la acción, es decir, no solo hace que el sujeto no pueda obrar de otra manera que en y desde el sentimiento, sino que además hace posible la acción misma, esto es, engendra la acción en el viviente en su relación patética e inmanente con la vida. La acción se engendra por lo tanto en y desde el dolor del viviente por verse pasivo con respecto a su propia existencia y no poder librarse por medio de su querer de esa pasividad radical a la que se encuentra sometido su propio ser.

Todo ello se produce porque el yo, el Yo puedo, el sujeto del querer que actúa, no puede entenderse desde una

⁸³ « La possibilité d'une action indirecte sur le sentiment par la médiation de l'objet n'est rien d'autre cependant que la possibilité d'une détermination de l'affectivité dont la problématique a montré que son sens devait justement être inversé, qu'elle devait être comprise comme une détermination de l'affection par l'affectivité. L'indépendance absolue du sentiment à l'égard de l'action recouvre son indépendance absolue à l'égard de l'affection, la corrobore et lui est identique » (Michel Henry, LEM, 823).

fenomenología de la vida más que como la relación consigo mismo planteado por otro. El yo se define por una relación que no forma parte del objeto de un querer propio, sino que viene constituido y determinado por esa relación. En la imposibilidad del yo para superar, dejar a un lado la relación que lo funda y constituye, de escapar al sufrimiento que le incita a actuar en y desde esa pasividad radical sin poder cambiar nada de lo que se es, allí precisamente reside la desesperación, que Michel Henry va a analizar al hilo del pensamiento de Kierkegaard⁸⁴ sobre la cuestión.

Desesperación en este sentido y según mi visión consiste en la incapacidad del hombre para cambiarse a sí mismo, transformar su propio ser por medio de la acción. Cuando hablo de transformación del propio ser- y creo que en esto sigo fiel al planteamiento henriniano- no me refiero al cambio de pequeñas o grandes faltas cometidas con más o menos conciencia. Cuando hablo de transformación del propio ser, me refiero al movimiento propio de la vida que constituye la condición de su condición y sobre la cual el hombre no puede deliberar ni actuar, más que aceptando su radical pasividad por el modo en que esta (la vida) se da en él. La aceptación de esa radical pasividad abre al hombre a la obra de la misericordia donde se opera la transmutación decisiva por la cual el poder del yo es reconducido al Híper- Poder de la Vida absoluta en el cual el viviente es dado a sí mismo⁸⁵.

⁸⁴ Recordemos cómo Kierkegaard define lo que es el yo: “El hombre es espíritu. Mas, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma” (Kierkegaard, S. *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, Madrid: Ed. Guadarrama, 1969, 56.

⁸⁵ Michel Henry, CMV, 213.

Pero ¿cómo se produce esta aceptación? Michel Henry nos da una pista: en la impotencia de la acción de obrar sobre el sentimiento se fundamenta la potencia del sentimiento traducido en la alegría del que acepta que toda la capacidad de querer y obrar le vienen dados, es decir, determinados por la estructura afectiva del querer y en la relación inmanente que éste establece sobre el yo.

De esta manera, alegría (*joie*) y sufrimiento quedan ligados por una relación positiva, no pueden darse la una sin el otro en el movimiento inextático de la vida. La aceptación de esta relación positiva alegría-sufrimiento, es más, el hundimiento de la subjetividad en el movimiento de esta relación positiva (de la una al otro, del otro al uno) dada en y por la vida conduce directamente a la inversión radical de la actitud del hombre con respecto al sufrimiento⁸⁶, pasando de enemigo mortal a amigo del alma bienaventurada.

Pero ¿qué ocurre si el hombre trata de escapar a este movimiento, si trata de cambiarse a sí mismo por medio de la acción? Que deja de hundirse en el movimiento alegre, confiado, aunque también sufriente de la vida para hundirse en la desesperación. Ahondemos más en este fenómeno que Henry comenta al hilo de las reflexiones de Kierkegaard sobre esta cuestión.

En la desesperación, se produce un tipo de sufrimiento distinto al del movimiento vital que consiste o que conduce al querer de una acción que anhela, desea romper los lazos que le adjuntan a un ser cuya existencia no ha sido planteada por uno mismo. De esta manera, la desesperación trata de negar radicalmente la pasividad originaria del viviente con respecto a su propio ser, quiere romper la condición de su propia condición, no quiere seguir dependiendo de ella. Por eso, lo que quiere el que se desespera, el que desespera de sí es librarse de su propio yo, no ser ya más lo que es.

⁸⁶ Michel Henry, LEM, 845.

Sin embargo, esa separación que se traduciría en el anhelo de la efectividad de una no existencia resulta imposible. Por lo tanto, sus intentos jamás alcanzan sus fines, no puede uno desprenderse del propio yo, de la propia condición que le ha colocado en el ser. En este sentido, en esta impotencia del yo para desprenderse de sí se revela en la experiencia de la desesperación su carácter de experiencia en la Vida, de experiencia que no escapa a su abrazo inextático: el querer de la desesperación choca radicalmente con la estructura inmanente de la afectividad que constituye la esencia del querer y del obrar. En su mismo querer librarse de sí, el yo hace experiencia de la contradicción monstruosa que supone tan sólo el hecho de intentar eliminar la radical pasividad con la que él prueba su propia existencia y no poder hacerlo de ninguna manera.

De esta manera, la desesperación, o más bien de la desesperación deriva uno de los caracteres fundamentales del yo, su eternidad, dados en y por la vida. El lazo del que no puede desprenderse el yo es aquel que constituye la relación entre la estructura inmanente de la Vida y la propia vida que él prueba en su pasividad ontológica originaria bajo la modalidad afectiva del sufrir. Dado que dicha estructura se caracteriza por su inextaticidad, es decir, su modo de darse, revelarse no tiene nada que ver con el tiempo, es irreductible a él, con todo derecho puede calificarse entonces como eterna y puesto que esta estructura es la que determina la esencia del viviente, la que engendra el yo, entonces el yo (*moi*) puede ser calificado como eterno dado que se encuentra determinado en y por la vida y no puede escapar a su abrazo inextático. De esta manera, Henry explica el concepto de eternidad⁸⁷ tan manido en las obras de Kierkegaard.

⁸⁷ “Todo ser humano puede muy bien poseer las conmociones pasajeras de un corazón incierto; pero tener un corazón en este sentido, por naturaleza, es infinitamente distinto de asentar el corazón en el sentido de la eternidad”. (Kierkegaard, S. *Las obras del amor*, Salamanca: Ed. Sígueme, 2006,30).

Dicha eternidad en la cual el yo es dado a sí mismo, en la cual él es engendrado se constituye entonces- y este es el dato fenomenológico interesante- en la condición esencial de dicha desesperación. En este sentido la desesperación es el acto por el cual el viviente se hace consciente de que la relación que lo determina en el ser se sitúa en el fondo de su propia acción de querer librarse de su propia vida, la condiciona hasta el fondo, le mantiene muerto en vida. Por eso, como dice Kierkegaard, en palabras de Michel Henry⁸⁸, querer no vivir, morir la muerte es vivir su muerte⁸⁹.

En la desesperación se hace patente que el hombre no dispone de sí, que no puede romper la estructura interna de la inmanencia, su unidad absoluta, la unidad absoluta del yo, pues para ello sería necesario poder romper el lazo inextático

⁸⁸ Michel Henry, LEM, 854.

⁸⁹ Así Kierkegaard describe la desesperación de aquel que quiere dejar de existir, en suma, morir:

“Ese tormento contradictorio, esa enfermedad del yo que consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, muriendo la muerte. Pues morir significa que todo ha terminado, pero morir la muerte significa que se vive el mismo morir; basta que se viva la muerte un solo momento para que se la viva eternamente. Para que el hombre muriera de desesperación, como muere de otra enfermedad cualquiera, sería necesario que lo eterno en él- el yo- pudiese morir en el mismo sentido que el cuerpo muere a causa de la enfermedad. El morir de la desesperación se transmuta constantemente en una vida. El desesperado no puede morir. “Así como el puñal puede matar el pensamiento”, así también la desesperación, gusano inmortal y fuego inextinguible puede devorar lo eterno –el yo- que es el fundamento en que aquella radica. No obstante, la desesperación es precisamente una autodestrucción, pero impotente, incapaz de conseguir lo que ella quiere” (Kierkegaard, S. *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, Madrid: Ed. Guadarrama, 1969, 56).

que liga a la Vida con el viviente, su carácter engendrado, no creado.

Nótese que la desesperación no sólo trasluce en aquella forma de vida que quiera eliminarse a sí misma, sino en aquellos modos de vida que quieren establecer una distancia entre el yo vivido, tal y como se prueba a sí mismo, y la vida. Esa distancia que serviría al sujeto para descargarse de sí y no ser más ni concernido, ni llamado por la propia vida. Esa distancia se traduciría en una forma de conocimiento en la cual se trataría de objetivar la vida para ponerla a distancia de uno mismo. El hecho de creer que a la vida se accede por el pensamiento y no a la inversa se convierte en una forma de desesperación. Por eso, el conocimiento tomado en este sentido es desesperación en cualquier de sus formas, conocimiento de sí, humor o ironía⁹⁰, porque todas ellas constituyen determinaciones que tratan de relacionarse con la vida desde fuera no abandonándose al movimiento inéxtatico de su esencia propia.

También se observa la desesperación en el hecho de querer uno ser sí mismo por y a partir de sí mismo, considerar el propio ser como obra propia. Esta constituye otra de las definiciones de la desesperación. Pero en realidad ese querer por sí mismo constituye una ilusión, pues no se trata de querer ser uno mismo sino de querer ser otro yo distinto del que soy, mejorarme, cambiarme a mí mismo. En este sentido, el proyecto de querer ser yo, un yo distinto del que soy actualmente se encuentra con la barrera infranqueable e insuperable de no poder dejar de ser el yo que soy. El yo se encuentra consigo mismo sin poder deshacerse de sí. De una manera genuina, Henry recopila en este fragmento que recojo a continuación en qué consiste esa experiencia llamada desesperación y que ya hemos definido en parte:

“La pasividad ontológica originaria del ser con respecto a sí mismo en su unidad inmanente consigo es la condición una y

⁹⁰ Michel Henry, LEM, 855.

universal de la desesperación, la estructura en la cual se enraíza en cuanto que nace en ella, en el sufrimiento del sufrir, en tanto que él encuentra en ella la condición de esto que él es, una tonalidad, más general todavía una experiencia, en tanto que ligada y entregada a él mismo en el fondo en él de esta estructura y formando el proyecto de romper este lazo, de deshacerse de sí, no puede hacerlo y se choca con una contradicción insuperable, en tanto que esta contradicción es su tortura, lleva su sufrimiento a su paroxismo, prende el fuego en él, en el yo, a algo indestructible y que arde eternamente”⁹¹.

Así pues, la desesperación se puede definir como la acción imposible, la acción de querer transformar el yo pasivo con respecto a su propio ser por los propios medios, ya sea para que no exista más, ya sea para modificarlo a conveniencia. Nos preguntamos ahora entonces si la acción sexual no constituiría siguiendo el planteamiento henriniano un caso paradigmático de acción desesperada y si el impulso sexual que mueve al encuentro en el mundo entre hombres y mujeres no cuestionaría de algún modo estas reflexiones sobre la acción que hemos sacado a la luz a partir del planteamiento fenomenológico del filósofo francés.

⁹¹ Michel Henry, LEM, 857.

2.2. Fenomenología de la acción sexual: el encuentro paradójico con el otro y la experiencia del otro en la vida

Ya de entrada hemos de señalar que para Henry toda relación erótica ha de concebirse en y desde la inmanencia de la vida. Dicho dato resulta fundamental para comprender entonces el sustantivo que Henry usará para comentar el rasgo distintivo de toda fenomenología de la acción sexual, a saber: Toda relación erótica está terciada por el fracaso (*l'échec*)⁹². Se ha de entrar en los motivos de ese fracaso dejándonos alumbrar por la fenomenología de la vida que Henry nos propone.

Una descripción de la carnalidad vivida en la sexualidad, esto es, de la manera en que la carne de uno mismo y la carne del otro se prueban durante la realización del acto sexual, nos servirá para ilustrar esta cuestión. Luego, la primera tarea que hay que realizar consiste en una fenomenología de la carne que inmediatamente después nos conduzca a preguntarnos por el modo en que se produce la venida de la vida absoluta al viviente, cuestión que en parte ya hemos abordado en la primera parte del trabajo. En la contestación a ambas preguntas el problema decisivo es el siguiente: ¿es posible acceder a la carne del otro, tener experiencia del otro, una experiencia real y a la vez exclusiva, tal y como reclama el deseo erótico? Esto es, lo que pide el deseo erótico, ¿es algo que proviene de la vida, o de un deseo desesperado que quiere vivir en el otro por y a partir de sí mismo desintegrando la individualidad propia, de cada uno, del que desea, y del deseado?

⁹² Michel Henry, I, 298.

Primero, hay que partir de la distinción entre cuerpo objetivo (*Körper*), el cuerpo como simple sustancia material en un sentido natural incluso naturalista del término, y el cuerpo vivido o subjetivo (*Leib*), esto es, el cuerpo en cuanto poder de apertura a toda la realidad por medio de la intencionalidad, tal y como se vivencia en la propia experiencia⁹³. El cuerpo en esta segunda acepción, en cuanto sentido, expresa que en él hay una capacidad de sentir que es capaz de poner lo sentido frente al sentir mismo. De este modo, lo sentido se contempla en su oposición al sentir. Sin embargo lo sentido y el sentir mismo se prueban a sí mismos como absolutamente determinados por la afectividad del viviente⁹⁴, que constituye a la vez su fundamento, su modo de revelación peculiar y su condición, sin que ninguna de ellas ni el sentir ni lo sentido puedan colocarse de fundamento a sí mismas, es decir, sin que ninguna de ellas pueda probar la materia propia de esa sensación, de esa afectividad (el sentimiento de la existencia) más que por y a través de ella. A la materia de esa sensación Henry la llamó carne. Su irreductibilidad con respecto al cuerpo objetivo y el cuerpo vivido marca su carácter fundamental y no dependiente, aislado, de las sensaciones que se experimentan en el cuerpo con base orgánica. Si esto es así, ¿cómo acceder entonces de la carne al cuerpo? En suma ¿Cómo acceder de la carne al cuerpo del otro? ¿Qué es lo que lleva a hombres y mujeres a unirse entre sí por medio de la consecución del abrazo sexual?

La pertinencia de esta pregunta obedece al requerimiento siguiente: el movimiento por el cual al sentir le es dado precisamente eso: sentir y precisamente por sentir, sentir algo, escapa a la propia capacidad de sentir, en el sentido de que dicha capacidad de sentir no es capaz de sustraerse por sí misma a dicho movimiento. Por lo tanto, la capacidad de sentir solamente se prueba en la inmanencia radical del “Yo puedo”,

⁹³ Falque, E. *Le combat amoureux*, op.cit., 197.

⁹⁴ Esto es, el sentir del cuerpo se siente a sí mismo sin poder no sentirse.

esto es, de un viviente al cual la Vida se le da (pasividad radical) sin que éste pueda escapar a su abrazo y sin que esta pueda tener lugar sin precisamente esto: darse al viviente en la forma de una entrega incondicional.

Ahora bien, dentro de esa afectividad primordial que determina al yo como su condición de posibilidad última y en ningún caso, lógica, sino más bien carnal ¿viene incluida la distinción sexual, la diferencia sexual? Con otras palabras, ¿forma parte la condición sexuada de aquella condición dada en y por la Vida en la cual estriba el ser íntimo del hombre? Como señala Michel Henry, lo que se trata de saber con esta pregunta es: “si la verdad esencial del ser humano, puesta al desnudo en su condición de Hijo, deja fuera de ella la determinación sexual”⁹⁵.

Y la respuesta a esta cuestión parece ser negativa. Efectivamente la condición sexuada por la cual se tiene acceso al otro no forma parte del don de la vida al viviente. Sin embargo, entonces ¿qué ocurre con la apariencia objetiva del hombre y de la mujer, su modo de mostración eminentemente sexual? Henry lo califica de radicalmente heterogéneo a la carne por la cual el hombre es constituido como Hijo de la vida, o hijo de Dios. Esto es, la carne del hombre-mujer como Hijo es completamente irreductible a su masculinidad-feminidad con la que su cuerpo se presenta en el horizonte del mundo.

Pero de esta manera parece condenarse al hombre a la soledad insoportable de la condición sin poder acceder al otro sexuado por y a partir de sí mismo, a partir de su tocar, de su acariciar, del movimiento propio y específico de la sexualidad. La oscuridad propia de la vida incapacita al hombre y a la mujer para captar en y por sí mismos el movimiento por el cual ellos vienen dados en y por la vida. Por lo tanto, no es la determinación sexual lo que permite el acceso y la relación con el otro, sino que es la Vida en su modo de mostrarse peculiar la que tiene un papel determinante en el acceso al otro.

⁹⁵ Michel Henry, CMV, 312.

En el acto sexual, la propia inclinación siente, tiende al otro a través de la excitación previa, da lugar a un movimiento que en ningún caso se disuelve en la intencionalidad de un ver. Es más, no puede, está marcado por la radical imposibilidad del mostrarse de tal movimiento, incluso aunque se aspire a ese mostrarse radical en el ver que cristaliza en la desnudez del cuerpo⁹⁶. Es más, cuanto más muestran el hombre y la mujer sus cuerpos, más quieren hacer ver lo que no son, meros seres ahí, en el mundo, sin capacidad de sentir y ser sentidos en el sentir primigenio de la vida. De ahí la paradoja señalada por Henry: que, queriendo ambos, varón y mujer, sentirse allí donde son sentidos, los movimientos no alcancen su objetivo, a saber: el de alcanzar la vida del otro en ella misma, allí donde se alcanza ella misma en su propia carne originaria⁹⁷.

⁹⁶ Ver que en la extrema posesión (decisión) de sí lleva contigo una potencia “nihilizadora” de la carne del otro. Así lo explica Henry:

« Puisque la visée possessive n’atteint pas la vie de l’autre sur son corps exhibé en toutes ses potentialités sensuelles et proposés en celles-ci au désir, reste une sorte de décision métaphysique abrupte qui est en même temps une forme de violence. De cette vie réelle, qui fait la réalité d’autrui comme la mienne, de cet objet du désir, il faut affirmer catégoriquement qu’il n’est que cela : un corps naturel exhibant dans le monde ses propriétés sexuelles. La sensualité de cette vie, sa capacité de sentir et de jouir sont écrasées sur ce corps, incorporées en lui, identifiées à lui, unes avec lui ; elles sont devenues cela qu’on touche, qu’on caresse et qu’on fait jouir en le touchant, cela qui est là, dans le monde en effet, cet objet placé devant le regard, à portée de la main. La relation érotique se réduit à une relation sexuelle objective ; elle s’accomplit désormais comme celle-ci, comme un comportement et un ensemble de phénomènes objectifs » (Michel Henry, I. 311).

⁹⁷ Michel Henry, I, 301.

Así pues, en la noche⁹⁸ de los amantes, ambos en sus movimientos respectivos no consiguen llegar al placer del otro tal y como lo siente el otro y es sentido por él, a saber, en su carne originaria. De ahí el fracaso de todo deseo erótico que en el caso del acto sexual da lugar a la sensación paroxística del orgasmo, dos espasmos en coincidencia cronológica incapaces de remontar su propia división, esto es, incapaces de probar el del otro tal y como él lo prueba.

Si esto es así, ¿no parece encerrado cada uno de los amantes en su propio placer? ¿No nos condena la actitud fenomenológica henriniana a una especie de autoerotismo sin posibilidad de apertura al otro?

La reducción fenomenológica planteada por Henry parece en este sentido conducir a una menoscabación del significado sponsal⁹⁹ del cuerpo humano, esto es, de la capacidad de apertura del cuerpo para abrirse a otra realidad personal, asumirla y aceptarla en el tiempo. Esta reducción consiste en una concepción del cuerpo, o mejor dicho, de la carne, en la que la determinación sexual no juega ningún papel. Es decir, todo lo que el cuerpo siente con respecto al otro sexo, tanto su capacidad de sentir como lo sentido, reposa en una condición que determina al sentir y a lo sentido y provoca una consideración absolutamente pasiva del que siente con respecto a sus propios poderes de sentir y percibir lo sentido. Así pues, el sentir como ya hemos señalado, o más bien el poder de sentir lo sentido es sentido a su vez, lo cual no puede ocurrir con ningún objeto cuya mostración tenga lugar única y exclusivamente en el mundo. Así en palabras de Henry,

⁹⁸Recuérdese que Henry califica también la subjetividad propia del viviente como noche, véase Michel Henry, *La barbarie*, op.cit., 171.

⁹⁹Cfr. Granados, José, y Andersen, C. *Llamados al amor*. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2012, 53.

parafraseando a Heidegger, la mesa no toca nunca el muro contra el cual es colocada¹⁰⁰.

Así es como en la fuerza revelativa de ese sentir primordial dado en esa carne originaria se funda la impotencia del viviente tanto para escapar a ese sentir como para sentir cómo se siente el otro, en cuanto alcanzado por la Vida, allí donde es alcanzado por ella, en su autodonación pasiva. En este sentido, reducir el fenómeno de la sexualidad a la estructura de la inmanencia radical, dada en una afectividad primigenia parece levantar una valla, un muro infranqueable para acceder desde el cuerpo del otro a su carne. El hombre parece quedar así encerrado en una soledad relativa a su condición de viviente en la Vida, de ser puramente dado a sí mismo en la autodonación de la Vida absoluta, por la cual y en la cual se puede relacionar con los demás, pero en la impotencia de no poder él fundar ni establecer por sí mismo esa relación con los otros, ni mucho menos poder transformarla o llevarla a plenitud por los propios medios.

Llegados a este punto, es necesario indicar que si bien Henry maneja esta concepción del acto sexual y su fenomenología habla del fracaso de dicho acto precisamente por pretender alcanzar la vida tal y como la experimenta el otro, no es menos cierto que el filósofo francés trata de establecer una diferencia entre, por un lado, el acoplamiento pulsional erótico que conduce a la unión de dos cuerpos movidos por la atracción sexual y , por otro lado, un acto autoerótico cualquiera en el cual un solipsismo real y no condicionado (relativo a) tiene lugar.

En la noche de los amantes, en la realización de su acto sexual, se manifiestan más allá de los movimientos pulsionales propios de dicha acción, una serie de signos o señales¹⁰¹ que implican un reconocimiento por parte de los dos de una fuerza revelativa a la obra extranjera o totalmente extraña a su

¹⁰⁰ Michel Henry, I, 8

¹⁰¹ Michel Henry, I, 303.

acoplamiento carnal. Luego, como podemos observar, hay en Henry una cierta concesión, que no es más que una concesión de la Vida, en su autodonación absoluta al viviente. Concesión que se traduce en una aceptación del papel revelativo de la sexualidad que manifiesta, hace visible en su invisibilidad, esto es, permite describir lo que ocurre en dicho acto como una revelación de lo que es el hombre, sin dejar que este (el hombre) quede reducido a lo que acontece.

En suma, la sexualidad, a mi modo de ver, muestra de una manera genuina en Henry la paradoja de que lo invisible se confíe a lo visible¹⁰², no para justificar lo invisible mostrándolo en lo visible, sino para poder describir¹⁰³ la potencia de la vida tal y como esta se da al viviente. Por ello, es necesario que la sexualidad acontezca como una concesión de la condición. Sin esta concesión de la condición, sería muy extraño y difícil que la gran mayoría de los hombres llegara a captar la fuerza revelativa de lo extraordinario, y absoluto en sus vidas, tal y como reconoce el propio Henry parafraseando a Merleau-Ponty¹⁰⁴.

Esta concesión de la condición dada al hombre se refleja, o tiene su correlato ineludible en el hecho de que el ser humano se presente a sí mismo o en su condición masculina o en su condición femenina. Esto es, la condición masculina o femenina constituyen modos de esa vida absoluta tal y como se le entrega al viviente, modos por concesión, pero modos por los cuales el viviente puede captar de una manera más “clara” no por y a partir de sí, sino por y a partir de la vida la pasividad de sí con respecto a su propio ser.

Ello conlleva que la autodonación de la vida en el viviente adquiera los tintes de la paradoja: paradoja expresada en la

¹⁰² Michel Henry, I, 370

¹⁰³ Como declara Henry: « Les phénomènes de l’invisible sont descriptibles ». cfr. Michel Henry, I, 301.

¹⁰⁴ Michel Henry, I, 297.

condición sexual, condición que se requiere como necesaria para comprender el modo en que la vida se le entrega al viviente. Esto es, de una manera necesaria forma parte de la identidad del hombre como Hijo en la vida su condición sexual. La necesidad de dicha condición viene articulada por la forma en la que la vida se da al viviente. No es que la vida exija la sexualidad y su lenguaje, su acción como requisito ineludible, la vida se manifiesta en el viviente por la potencia del propio sentimiento, el sentimiento de la propia existencia, del cual el viviente no puede librarse por mucho que quiera.

Ahora bien, para considerar el carácter dado de su propia existencia, el hombre, por culpa propia, por olvido de la condición que le ha venido siempre dada en el abrazo inextático, necesita que “acontezca” algo distinto, algo que active en él el recuerdo inmemorial de aquello para lo que ha sido llamado desde siempre: en la Vida, por la Vida y con la Vida. Ciertamente que ese “acontecer” no daría lugar al sentimiento ni mucho menos, el sentimiento está ya ahí dándose desde siempre y funda cualquier clase de afección, capacidad de sentir y de sentir lo sentido. Es precisamente el sentimiento en su afectividad el acontecimiento que hace posible tanto el sentir como el sentir lo sentido, los funda y los determina¹⁰⁵. A su vez funda la capacidad de relación erótica basada en la diferencia sexual y la atracción instintiva varón-mujer como bien podemos deducir.

Ahora bien, esa clase de relación, con su lenguaje propio, solo puede contar con una forma de expresión paradójica, una forma de expresión en apariencia mundana pero en la cual sobrepaja realmente la revelación propia de la Vida. Tanto la condición sexual del hombre como su diferencia, así como su anhelo de unión culminado en el fracaso se convierte así en una paradoja fundada por la Vida para expresarse al mundo,

¹⁰⁵ « L' affectivité cependant n' est pas la condition abstraite de l' affection, elle est l' événement où vient et rassemble tout ce qui vient, la venue comme telle, comme venue originelle, et son effectivité phénoménologique » (Michel Henry, LEM, 612).

esto es, el acontecimiento por el cual la Vida expresa que todo viviente se engendra en ella y por ella misma.

Así pues, la condición sexual del hombre es testigo de esa paradoja, no la funda, tampoco la genera, solo la manifiesta, la hace visible respetando su invisibilidad, al modo en que los amantes sienten en sí mismos tras su fracaso al realizar el acto sexual que algo ha acontecido y acontece más allá de ellos, conduciéndolos a esa unión no por y a partir de ellos, esto es, no queriendo transformar su ser por medio de esta acción entendida esta en los términos de un proceso objetivo.

En este sentido, la paradoja la funda la Vida. El sexo es así el resultado de la paradoja de una Vida que quiere darse a los vivientes solo por y a partir de sí misma, sin la intermediación de ninguna circunstancia ni de ninguna acción a la que el Yo del viviente pueda dar lugar por y a partir de sí mismo. Es por ello que la condición propia del hombre que este recibe de la vida funda a su vez su mostración paradójica al mundo ya sea como varón, ya sea como mujer. Masculinidad y feminidad constituyen por lo tanto dos modos de la vida que son testigos de la paradoja de su existencia cuando estos tratan de expresarse al mundo por medio de un lenguaje cargado de significado pero sin capacidad para plantear en la existencia aquello que se dice¹⁰⁶. Por tanto, tratar de mostrar la masculinidad y feminidad por medio de mostraciones objetivas de la misma supondría vaciar tanto a la masculinidad como a la feminidad de su contenido real que solo se muestra en la Vida y con ella. De ahí que Henry señale que:

“Ser un hombre o una mujer, es otra cosa que presentar un cierto aspecto externo, unas propiedades naturales reconocibles, tales como un cuerpo objetivo sexualmente diferenciado. Aquí incluso, esto que decimos ser natural u objetivo no puede definirse más que a partir de un cierto número de experiencias subjetivas trascendentales como, por

¹⁰⁶ Michel Henry, CMV, 18.

ejemplo, el despliegue interior y vivo de la sexualidad femenina y más en general, el despliegue interior de un cuerpo, que es originalmente en la posibilidad misma de su obrar y su sentir un cuerpo subjetivo y viviente. Por qué entonces Pablo piensa poder descartar tales determinaciones al más alto punto reales de esto que hace la realidad verdadera y la condición del hombre?

Porque esta condición es aquella de un hijo. Cada una de las determinaciones reales que son aquellas de un Hijo no son tales- reales, vivientes- más que dadas a ellas mismas en la autodonación de la Vida absoluta”¹⁰⁷.

Entre esas determinaciones esenciales juegan un papel destacado tanto la masculinidad como la feminidad que comparten una verdad esencial común, la verdad de que ambas son dadas a ellas mismas en la Vida de la misma manera. Es decir, que su donación se cumple de la misma manera tanto en el hombre como en la mujer. Pero que la donación se cumpla de la misma manera no quiere decir que la manera de abrazar la vida en su ser masculino por parte del hombre y en su ser femenino por parte de la mujer sean iguales. Es decir, que la recepción de esa donación se produzca de la misma manera y en igual condición es algo que desde el propio pensamiento de Henry podemos poner en duda.

A este respecto y como prueba de lo que venimos a decir, podemos traer a colación un texto de Henry en el que explícitamente se habla de la superioridad espiritual de la mujer sobre el hombre. Partiendo del ejemplo del bailarín que pone su mano sobre la mano de la bailarina que reposa en la barandilla del balcón, Henry ilustra esa superioridad. El deseo del bailarín de poner su mano sobre la mano de la bailarina da lugar al proceso por el cual dicha mano se posa de forma objetiva, en un proceso observable desde fuera, en la otra mano. De esta forma, se adquiere una conciencia de poder que

¹⁰⁷ Michel Henry, CMV, 313.

a un tiempo manifiesta y disimula el origen de esa conciencia, su ser ya siempre dado a sí mismo en un “Yo puedo” que al final ejerce ese poder.

Ahora bien, la caricia es sentida tanto por el bailarín como por la bailarina, pero en distinta modalidad, uno activo, la otra pasiva. Sin embargo, ambos se tocan o pueden sustraerse a ese tocarse como proceso que tiene lugar en el mundo, porque a su vez pueden ser tocados, es decir, que son radicalmente pasivos en lo que se refiere a su ser propio. Por lo tanto, ambas modalidades, activa o pasiva, hacen referencia a una misma capacidad de poder, hasta el punto de que las manos en su proceso objetivo pueden intercambiar sus papeles, volviéndose una activa y la otra pasiva, sin que por ello dejen de ser radicalmente pasivos en lo que se refiere a cómo el sentimiento de la propia existencia les viene dado. En suma, el que toca, toca porque es tocado, la que es tocada, puede ser tocada, porque precisamente es tocada en el sentido más radical y primigenio del término.

En el momento de ser tocado en el sentido más absoluto de la expresión, la vida funda la paradoja de la expresión sexual. La mujer abraza más esta paradoja, porque en el hecho de ser tocada no solamente percibe la consecución de un proceso objetivo de movimiento, sino que en ella se activa más, de una manera cualitativa superior su conciencia de ser tocada en lo más radical de su ser, no tanto por el hecho de ser tocada por el bailarín, sino por su capacidad de sentirse a sí misma como puramente dada en su existencia, sin poder escapar de ella de ninguna manera. De ahí la angustia, signo de espiritualidad que experimenta la mujer: el hecho de no querer ya ser sí misma, o el hecho de querer ser sí misma pero en otro por y a partir de los propios medios,...

El hecho de que la paradoja fundada por la vida adquiere con la mujer su expresión más sublime y angustiosa se revela (aunque a la vez ocultándose, disimulándose) de una forma genuina en el cuerpo de la mujer. El cuerpo de la mujer, dice Henry, se encuentra mucho más marcado por la determinación

sexual¹⁰⁸. Todo ello hace que en el ser de la mujer la vida se de de un modo especial, se engendre en ella de una forma mucho más marcada que en el hombre y que en su constitución y condición la mujer se encuentre más marcada por la paradoja en grado proporcional a la conciencia (absolutamente dada) de su propia condición: de ser puramente dada en la vida sólo y a partir de ella. En este sentido, la mujer es más sensual que el hombre, y precisamente porque es más sensual, se encuentra más angustiada. Y dado que se encuentra más angustiada, experimenta más problemas- tentaciones- en la recepción del don, de su ser ya siempre dado a sí misma en su propia existencia.

Esa dificultad para recibir el don y las paradojas en las que se ve envuelta la existencia femenina (su propia forma de expresión corporal, de decir, y de obrar con el cuerpo, hasta el punto de generarle angustia tener tal cuerpo¹⁰⁹,...) provoca que la mujer cuando pierde de vista, o mejor dicho olvida el carácter absolutamente dado de su propio ser, se pruebe a sí misma, se experimente a sí misma como sumamente culpable. Sin embargo, esa culpabilidad que la mujer experimenta en sus tentaciones para con el don no tiene nada que ver con un sentimiento de inferioridad (tantas veces interpretado por el hombre cuando contempla a la mujer), sino que constituye un signo de su angustia, testigo de que la paradoja está asentada en ella en un nivel proporcional a cómo la vida abraza inextáticamente al viviente. Es más, es la vida la que funda esta paradoja en la que consiste la mujer, en su mostración objetiva, aunque puramente dada¹¹⁰.

¹⁰⁸ Michel Henry, I, 296.

¹⁰⁹ Michel Henry, I, 296.

¹¹⁰ Recogemos el texto íntegro de Henry para que se vea el carácter fundamentado de estas reflexiones que acabamos de llevar a cabo:

Una descripción de cómo la mujer sufre su dimensión sexual en un grado proporcional a su conciencia dada de sí la he encontrado en la obra de teatro Barioná, hijo del Trueno del filósofo Jean Paul Sartre. En ella se describe a la Virgen María contemplando al niño Jesús y la conciencia de la Virgen puramente dada en su modo de expresión sexual de haber recibido todo de la vida, sobre todo, a aquel Hijo con sus angustias correspondientes. Dejemos hablar a este fragmento:

“La Virgen está pálida y mira al niño. Lo que habría que describir de su cara es una reverencia llena de ansiedad que no ha aparecido más que una vez en una cara humana. Y es que Cristo es su hijo, carne de su carne y fruto de sus entrañas. Durante nueve meses lo llevó en su seno, le dará el pecho y su leche se convertirá en sangre divina. De vez en cuando la tentación es tan fuerte que se olvida de que Él es Dios. Le estrecha entre sus brazos y le dice: ¡mi pequeño! Pero en otros momentos, se queda sin habla y piensa: Dios está ahí. Y le atenaza un temor reverencial ante este Dios mudo, ante este niño que infunde respeto. Y es una dura prueba para una madre tener vergüenza de sí y de su condición humana delante

« Or le corps de la femme est bien davantage marqué par la détermination sexuelle. Le paradoxe de la synthèse du corps et de l'âme dans l'esprit revêt ainsi chez elle une tension infiniment plus grande. Elle est plus sensuelle que l'homme, et parce qu'elle est plus sensuelle, elle est plus angoissée. Son angoisse est plus « féminine », encore que celle de l'homme, si le caractère féminin de l'angoisse désigne non le fait qu'elle est celle d'une femme mais le moment propre à toute angoisse où, submergé par celle-ci, le Soi perd toute initiative, part à la dérive et s'abandonne à la tentation. C'est pourquoi Kierkegaard loue le récit de la Genèse pour avoir « contre toute analogie fait séduire l'homme par la femme ». Ce qui ne signifie pas non plus qu'elle est inférieure mais au contraire, ici, spirituellement supérieure- si l'angoisse est le signe de l'esprit-, le signe de notre hétérogénéité » (Michel Henry, I, 296).

de su hijo. Aunque yo pienso que hay también otros momentos, rápidos y resbaladizos, en los que siente, a la vez, que Cristo, su hijo, suyo, es su pequeño, y es Dios. Le mira y piensa: Este Dios es mi hijo. Esta carne divina es mi carne. Está hecha de mí. Tiene mis ojos y la forma de su boca es la de la mía. Se parece a mí. Es Dios y se parece a mí. Y ninguna mujer, jamás, ha tenido así a su Dios para ella sola. Un Dios muy pequeñito al que se puede coger en brazos y cubrir de besos, un Dios caliente que sonrío y que respira, un Dios al que de puede tocar; y que sonrío. Es en uno de esos momentos cuando pintaría yo a María si fuera pintor. Y trataría de plasmar el aire de atrevimiento tierno y tímido con que ella adelanta el dedo para tocar la piel pequeña y suave de este niño-Dios cuyo peso tibio siente sobre sus rodillas y que le sonrío”¹¹¹.

Lo dicho se podría aplicar al hombre en igual condición, pero el ser del hombre participa menos de esa paradoja, es menos deudor de la condición, lo cual no quiere decir que el don de la vida no se cumpla de la misma manera en él que en la mujer pero con la peculiaridad que hemos señalado.

A la superioridad espiritual de la mujer sobre el hombre nos ha permitido acceder una fenomenología de la vida a partir de una fenomenología de la acción sexual. La vida funda de una manera eminente la paradoja del modo de ser en el cual consiste el ser de la mujer, puramente dado en el abrazo de la Vida.

Y precisamente en esta suerte de jerarquía espiritual fundada por el carácter absolutamente dado en la vida de masculinidad y feminidad, se introduce ya una distinción entre la Vida y el modo de darse a esta al Viviente. Cierto es que Henry señala que la Vida abraza de igual modo, determina de igual modo al ser masculino y el ser femenino, pues ambos compartirían la esencia de común de ser hijos engendrados en y exclusivamente por la Vida. Ahora bien, al igual que el acto sexual con todas sus implicaciones constituiría signo y señal de

¹¹¹ Sartre, J-P. *Bariona, el hijo del trueno*, Madrid: Ed. Voz de Papel, 2012.

un acontecimiento de tipo superior, la revelación de la vida al viviente, la mujer en su feminidad es más signo que el hombre para hablar no por y a partir de ella del carácter absolutamente pasivo del ser con respecto a sí mismo. Además la consideración de esta diferencia sexual por y a partir de la Vida podría constituir una necesaria e imprescindible matización de la condición humana y su aparente disolución en una esencia divina (una revisión de la *Imago Dei*).

Una vez más, en este punto, la tonalidad básica por la cual el viviente se prueba a sí mismo en la vida, el sufrimiento, abre este camino, a saber, el camino para una consideración de la diferencia sexual hombre-mujer en el marco revelativo de la afectividad. Pero no sólo eso: parece claro que el probarse a sí mismo en la pasividad radical del ser, esto es, en el sufrirse a sí mismo, lo experimentan tanto el hombre como la mujer. Ahora bien, la mujer, como ya hemos indicado y descrito de forma bella por Sartre, lo prueba de una manera más genuina. Esto es, el sentimiento de impotencia, la imposibilidad de sustraerse a su propio ser, de cambiarlo por medio de la acción está más como posibilidad experimentada a la vez que dada en la mujer. De ahí que el sufrirse a sí mismo, modalidad en que el viviente experimenta su verdad fenomenológica primera, la de su autodonación absoluta, tenga un rostro más femenino que masculino. No es extraño, por ello, que la revelación bíblica presente en algunos casos a la sabiduría bajo esa apariencia femenina.

A esto que estoy apuntando se podrían objetar dos cuestiones:

1. La objeción ya consabida según la cual Henry jamás coloca la determinación sexual como la condición propia del hombre, como la condición del viviente en la autodonación absoluta a él de la Vida.

2. La segunda objeción es o tiene un calado más teológico, pero no por ello carece de interés y de fundamento dada la importancia que Henry concede al cristianismo como modo de corroboración de su propia fenomenología en la

medida en que este defiende y pregona el valor de la verdad a partir de la dualidad del aparecer. Y ella (su fenomenología) parte de que nuestra condición de seres engendrados puramente en la Vida pende de nuestro engendramiento en la Ipseidad del primer Viviente en el que se realiza de forma efectiva la esencia de la Vida. De esa Ipseidad del Primer Viviente, en la cual y por medio de la cual todos los vivientes son llamados a ser lo que son, esto es, son engendrados y abrazos por la Vida, no forma parte de su condición específica la determinación sexual. Como señala Henry, “el Cristo, Dios. Ni hombre ni mujer: hijo de Dios”¹¹². Y sin embargo, la Escritura, que testimonia la revelación de Dios, nos habla de Jesucristo como hombre con cuerpo objetivo de hombre. ¿Forma parte de la condición de Cristo su ser objetivamente hombre?

No, contesta Henry, aunque no deje de ser aplicable a Jesucristo lo mismo que decíamos del ser humano en su determinación masculina o femenina. Recordemos que ambas existían como determinaciones puramente dadas en la autodonación absoluta de la Vida. Lo mismo sucede con la manifestación objetiva de Cristo como hombre, esta ha de entenderse desde su condición de Hijo de la Vida en sentido eminente, a saber, como la Ipseidad del Primer Viviente.

Ahora bien, la Ipseidad del Primer viviente ¿no podría incluir en sí la determinación sexual femenina, dado que en ella y por ella todos los vivientes masculinos son lo que son? No, según lo que testimonia la Escritura¹¹³. En el fondo de este no, se encuentra la paradoja que envuelve al Primer Viviente encarnado en la modalidad de un hombre. Pero si es el Primer Viviente, ¿cómo no iba a poder incluir en sí la feminidad en su ser dado absolutamente y efectivamente por la Vida?

Para mostrar la importancia de la objeción, hemos de recordar que en el abrazo de la Vida a todos los vivientes, esta

¹¹² Michel Henry, CMV, 314.

¹¹³ Michel Henry, CMV, 7.

juega un papel fundamental en el encuentro de unos con otros en la Vida. La misma ley rige, a mi modo de ver, para el Primer Viviente que tiene acceso al encuentro a los demás en y a partir de la Vida absoluta completamente contenida en él. El papel insustituible de ese encuentro queda subrayado por la Encarnación. Por medio de ella, el Verbo se hace carne y no cuerpo¹¹⁴ para conducir al hombre a la divinización (fin último de la Encarnación).

A su vez, la extensión de la condescendencia de la Vida, es decir, su disimulación en la manera en que esta se da al viviente a través del sentimiento de impotencia que este tiene con respecto a su ser propio, unida al olvido del hombre de su condición más propia (la de Hijo de la Vida) dan lugar a la ascensión por parte de Cristo de un cuerpo objetivo de hombre, eso sí, formando parte de una modalidad suya propia como Hijo de la Vida.

Ese cuerpo objetivo de hombre en ningún caso funda la esencia humana de Cristo, pero constituye el correlato necesario de aquella, por las razones que hemos aducido (condescendencia de la Vida y olvido del hombre). Con ese cuerpo de hombre la Ipseidad del primer Viviente queda limitada en su poder de manifestación, en su poder de mostración como ser puramente dado en y desde la vida. Dicha limitación no ha de entenderse como una limitación objetiva sino como una expresión de condescendencia del Hyper-Poder de la Vida que quiere realizar su obra en el hombre, llevarla a plenitud en su condición originaria. Así pues, el poder de manifestación de la Vida se autolimita en beneficio del hombre.

Sin embargo, dicha limitación, expresión de la condescendencia, no queda sin subsanar. La adopción de Cristo de un cuerpo objetivo de hombre puramente dado en la Vida y por ella como expresión de su condescendencia ilimitada necesita del encuentro con una mujer, dado que como

¹¹⁴ Michel Henry, I, 31.

hemos señalado en el modo de darse la vida la feminidad cuenta con una superioridad espiritual sobre la masculinidad. En la mujer, y en el encuentro sexual y paradójico con ella se dejan traslucir de una forma más patente los signos, señales de otra revelación, la de la vida que da la condición¹¹⁵.

La disimulación de la Vida en la expresión de su condescendencia más ilimitada y absoluta no sólo hace que el Primer Viviente generado efectivamente en y desde ella adquiera la condición dada de su masculinidad, sino que además permite que esa masculinidad le venga dada a partir de otra feminidad absolutamente dada en la Vida también. De esta manera, la feminidad mantiene su jerarquía superior no en la mostración absoluta de la Vida, sino en la recepción de dicha mostración en el viviente, sobre todo, en ese Primer Viviente, Cristo, nacido de mujer, para la salvación del género humano. De otra manera, por la Vida y en la Vida el Primer viviente es engendrado por una mujer, la cual a su vez es engendrada por la Vida de forma absoluta.

En su relación con dicha mujer, el Primer Viviente, llegado a ser hombre objetivo, deviene lo que es y lo que manifiesta, no porque dicha mujer le muestre la vida, sino más bien porque le permite recibirla tal y como la acoge en su existencia, marcada

¹¹⁵ La misma idea remarca el filósofo Yves Semen quien en sus comentarios a la teología del cuerpo de Juan Pablo II apunta que: « l'homme n'est pas encore complètement image de Dieu; il ne le sera qu'avec la création de la femme ». E incluso añade: « Lorsque l'homme et la femme, dans cet état de pureté et d'innocence originelle qui nous est à tout jamais inaccessible, se donnent totalement dans la joie de la fusion et de la communion des corps, ils sont image de Dieu. C'est seulement quand ils deviennent une seule chair que la création est achevée et que l'image de Dieu est totalement inscrite, incarnée dans la matière » (Cfr. Semen, Y. *La sexualité selon Jean Paul II*, Paris : Ed. Presses de la Renaissance, 2004, 80, 93).

por la paradoja de la sexualidad, de la diferencia sexual y su jerarquía¹¹⁶. Esto es, por medio de dicha mujer, el Verbo va adquiriendo conciencia de su carne que constituye la verdadera condición de su humanidad, de su carne sufriente, es decir, de su carne puramente dada en la Vida de la que no puede librarse por mucho que quiera o desee. La adquisición de esa conciencia a través del encuentro con la mujer María permite que el Verbo pueda probar de una manera radical, esto es, no por y a partir de sí mismo, su propia condición.

Esta prueba de sí que realiza el Primer Viviente en su carne sufriente mostrada objetivamente en la apariencia del hombre posibilita que, por un lado, el Primer Viviente recuerde en una memoria intemporal que su modalidad masculina al ser puramente determinada en y por la Vida no se corresponde con lo que realmente es, y que, por otro lado, este pueda a través del encuentro con la femineidad de su madre en la Vida asumir plenamente su carne y extender la condescendencia de ella (dado que ella recibe todo de la Vida de forma plena) hacia las

¹¹⁶ Que en la mujer se opera de forma cualitativamente superior la recepción del don de la existencia, es decir, que tiene una modalidad más activa en la recepción de la existencia, queda claro en la experiencia primordial del hombre por la cual este se ve a sí mismo incapaz, impotente frente al cumplimiento o realización de su deseo de dar vida, cuando este deseo brota de sí mismo o mejor dicho intenta hacerlo suyo. Esto mismo señala Hans Urs Von Balthasar: “La impotencia del hombre sin la mujer se manifiesta claramente en el proceso de formación del niño: aquí la mujer realiza una obra incomparablemente mayor que la del hombre. Pero no se debería separar el aspecto fisiológico del espiritual e integralmente humano. Proporciones iguales pueden y deberían reinar en todos los contextos culturales. Una vez más la Iglesia debe aparecer como modelo: por insustituible que pueda ser el papel de Pedro para el ordenamiento de la Iglesia, tanto o más lo es el de María, porque sin ella no existirían ni Cristo, ni su cuerpo místico, la Iglesia” (Von Balthasar, H. *María, Hoy*, Madrid: Ed. Encuentro, 2012, 5).

modalidades de lo masculino y lo femenino, determinándolas a ambas plenamente desde dentro.

2.3. La crítica henriniana a la concepción moderna de la acción: Kant y el sentimiento de respeto

Una vez llevado a cabo un análisis pormenorizado de la determinación del ser de la acción por la afectividad, pasaré a iluminar aún más esta relación inmanente del ser y de la acción, defendida por Henry, desde la crítica a la teoría moderna de la acción, tomando como caso paradigmático la moral kantiana.

Para proceder a la comprensión de esta crítica, primero debemos elucidar el concepto de acción y de obrar que Kant maneja. Para Kant, que entiende al hombre como un ser racional, obrar significa llevar a cabo una acción conforme a la representación de una ley¹¹⁷. Esa ley no ha de entenderse en Kant como fruto del arbitrio de una voluntad humana, ni mucho menos tiene su sede en las inclinaciones patológicas de un sujeto. Se funda en un deber ser¹¹⁸ al que el hombre accede por el sentido moral común con el que cuenta¹¹⁹, el cual le

¹¹⁷ “Un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios; posee una voluntad”. Kant, GMS, Ak. IV, 412.

¹¹⁸ “Todos los imperativos se expresan por medio de un «debe ser» y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por tal ley”. Kant, GMS, Ak. IV, 413.

¹¹⁹ Incluso Kant se refiere a esta conciencia como un instinto en sus *Lecciones de ética*. La presencia de esa conciencia moral en el hombre también es recogida en la *KrV* y Kant la compara con ese hombre divino que llevamos todos dentro: “no tenemos otra norma de nuestras acciones que la conducta de este hombre divino (que llevamos en nosotros), con la que nos comparamos, nos juzgamos y con ella nos hacemos mejores, aunque nunca podamos alcanzarla”. Kant, I. *KrV*, Ak. A 569, B 597.

viene absolutamente dado y se le presenta como absolutamente heterogéneo a su propia realidad empírica, a los condicionantes propios de su sensibilidad. En este sentido, si bien Kant concibe la sensibilidad como una facultad aparte¹²⁰, sin embargo su no vinculación a la razón, es más, su sometimiento necesario a la ley de la razón por la cual el hombre conoce su libertad¹²¹ provoca una concepción reductiva de la sensibilidad, a saber, una interpretación de esta a partir del contenido de la sensibilidad empírica. Dicha reducción conlleva una comprensión restrictiva de la vida afectiva del sujeto moral que a partir de ese momento interpretará sus afectos como estados sujetos a patrones básicos, entre los cuales destacarán en Kant el placer y el dolor, ligados de una manera indisoluble a la naturaleza empírica y finita del hombre y sus condiciones psicofísicas. De esta manera, la afectividad aparece ligada al orden de la naturaleza y a su mecanismo y no al orden de la libertad y el horizonte que este despliega en la existencia humana.

La determinación del ser del sentimiento por y partir de la naturaleza empírica del hombre conduce a una dificultad sobre la que Henry nos pone en guardia: si bien los sentimientos no intervienen en la construcción de la moralidad- ya sabemos que para Kant la moralidad se basa en la representación pura de la ley moral-, Kant habla de un tipo particular de sentimiento: el sentimiento moral del respeto, que se define como un sentimiento moral y por lo tanto a priori, es decir, al margen de toda experiencia empírica.

Ahora toca explicar el papel que este sentimiento juega en la moralidad. Y no es poco importante dicho papel, ya que en

¹²⁰ Herencia de Tetens.

¹²¹ La ley moral como *ratio cognoscendi* de la moralidad: "Pues si la ley moral no estuviese en nuestra razón, pensada anteriormente con claridad, no podríamos nunca considerarnos como autorizados para admitir algo así como lo que la libertad es (aun cuando esta no se contradice)". Kant, KpV, Ak. VI, 16.

él, en el sentimiento de respeto estriba el reconocimiento de la receptividad de la moralidad en el sujeto concreto. Esto es, sin el sentimiento de respeto no podríamos captar si el hombre concreto ha cumplido la acción exclusivamente por mor del deber o en función de sus inclinaciones. Con otras palabras, el respeto vuelve al fundamento objetivo de la ley moral fundamento subjetivo del obrar moral del agente. En su sentido negativo, da lugar a una humillación del sujeto moral en su propia persona y en la de sus inclinaciones, humillación que se convierte de esta manera en piedra de toque para comprobar si la acción se está realizando solamente por deber (acción moral, ética) o por inclinación (acción legal)¹²².

Y es que cuando el sujeto hace de sus inclinaciones el criterio de su obrar, es decir, adopta como principio de su máxima el obrar conforme a sus inclinaciones, cae en el amor de sí y la presunción que se convierte en la expresión del mal radical en el hombre, sobre todo cuando éste convierte a la ley moral o la pone al servicio de sus tendencias¹²³. De esta manera, con el respeto, Kant enfatiza el hecho de que la moralidad no puede llevarse a cabo más que como oposición a la naturaleza¹²⁴, con otras palabras, la moralidad tiene por tarea constreñir la presunción humana cuando este hace del amor de sí el principio de todas sus máximas. Pero la contradicción no ha acabado: ¿cómo podemos concebir que un sentimiento como el respeto pueda entrar en el sistema puro de la moralidad, es decir, ser un sentimiento a priori?

Ya de entrada señalar que Kant dio por imposible la respuesta a esta cuestión¹²⁵. Michel Henry habla de esta presencia del respeto como un enigma, una paradoja

¹²² Kant, KpV, Ak. VI, 84.

¹²³ Idea muy repetida en el capítulo 1 de: Kant, R (*Die Religione*).

¹²⁴ Michel Henry, LEM, 651.

¹²⁵Kant, R, Ak VIII, 88.

incomprensible¹²⁶. Lo único a lo que apunta es que para que la ley se vuelva móvil de la voluntad es necesario dicho sentimiento, intelectual, positivo, y a priori, que combate a las inclinaciones. Con lo cual el papel del sentimiento parece ser nuclear en la moralidad, no porque este funde a aquella, sino porque precisamente la moralidad “reside toda entera en la intencionalidad (respeto) del sujeto como esencialmente sometido a la ley y deseoso de cumplirla por ella misma”¹²⁷.

Así pues, en el propio sistema de la moralidad, el respeto constituye la esencia de aquella, dado que pone de forma efectiva a la existencia concreta del sujeto bajo el influjo de la ley moral. Debido a ello, aunque Kant coloque el origen del respeto en la representación de una ley externa al propio sentimiento, sin embargo, dado el papel que juega dicho sentimiento en la construcción de la esencia de la moralidad, el Regiomontano, en palabras de Henry, incluye de forma absolutamente paradójica la afectividad en la moralidad. Es decir, un sentimiento patológico en su contenido¹²⁸ (véase el efecto negativo(humillación) que la ley moral ejerce sobre las

¹²⁶« L'appartenance d'un sentiment au système pur de la moralité subsiste cependant comme une énigme, celle-ci, bien plus, se transforme en un paradoxe incompréhensible quand il apparaît que le rôle de ce sentiment est en réalité loin d'être secondaire » (Michel Henry, LEM, 652)

¹²⁷ Michel Henry, LEM, 652.

¹²⁸ Como señala Henry, parafraseando un texto de Kant del cual no apunta la referencia exacta, Kant dice que:

« Le sentiment sensible, qui est le fondement de tous nos penchants est sans doute la *conditio* du sentiment (*Empfindung*) que nous nommons respect, mais la cause de la détermination de ce sentiment réside dans la raison pure pratique et, par suite, ce sentiment ne peut, à cause de son origine, s'appeler pathologique, mais doit être appelé un effet pratique » Michel Henry, LEM, 654.

inclinaciones¹²⁹) sirve para dar consistencia al sistema entero de la moralidad. He ahí la incongruencia kantiana destacada por el filósofo francés.

La incongruencia kantiana se da en el hecho de, por un lado, su defensa del carácter puramente intelectual del sentimiento de respeto, de su origen a priori, y de, por otro lado, y en consecuencia, su disociación con respecto a toda clase de sentimientos que tienen su fundamento en la naturaleza empírica. De esta manera, según Henry, se da lugar a una disociación ontológicamente imposible entre el ser del sentimiento moral y el ser de los sentimientos empíricos, privando a ambos de su fuerza revelativa manifestada en el marco de su afectividad primigenia.

Así pues, y por estos motivos, Henry considera que Kant ha vaciado al sentimiento de respeto de su realidad interna, aquella que constituye la condición de posibilidad propia de su manifestación. Así el respeto se vuelve un concepto vacío cuya función se disuelve en entretejer una serie de relaciones ideales con la ley moral, que constituye su fundamento último, pero con la cual no comparte la misma naturaleza ontológica.

En este sentido, el poder revelativo del respeto queda así indisociablemente vinculado a la representación de la ley moral, dando lugar a un contrasentido, a saber: el querer defender desde un sentimiento moral fundado en una ley universal la naturaleza singular, especial (moral) de ese sentimiento y su capacidad para desvelarnos la individualidad y dignidad de todos los sujetos. Recuérdese que, según Kant, el respeto se dirige a las personas y no a las cosas. En suma este procedimiento no sólo contradice la experiencia de nuestros sentidos, la forma en que estos se prueban y se sienten a sí mismos, sino que también intenta deducir la individualidad y dignidad de todos y cada una de las personas a partir de una ley universal que, como ya hemos dicho, necesita ser concretizada por medio de la asunción en la máxima de dicha

¹²⁹ Kant, KpV, Ak IV, 83.

ley, es decir, por medio de acciones realizadas por mor del deber. En esa concreción como ya hemos visto, incluso ya no solo en la comisión de acciones realizadas por deber, sino en el reconocimiento de la dignidad del otro, el respeto aparece como la clave fundamental.

Todo ello conduce a Henry a dirigir la siguiente crítica contra Kant: bien que el respeto tenga un origen meramente a priori, la defensa del carácter singular de dicho sentimiento, y su papel en la constitución de la esencia entera de la moralidad, presupone ya en sí un modo de revelación afectiva. Esto es, la representación de la ley moral indisociablemente unida a la representación del individuo sometido a la ley moral conduce inevitablemente a la consideración de ambas representaciones desde su condición ontológica más radical y fundamental, la autoafección, el ser del individuo dado ya siempre a sí mismo y no pudiendo darse de otra manera. He ahí la raíz de este modo de revelación que constituye la posibilidad más interna de la representación de la ley moral en el sujeto.

Por ello, a la cuestión planteada por Kant de cómo un sentimiento puede ser moral o más bien de la influencia particular y especial de una idea (la idea de la ley moral) sobre el sentimiento, Henry responde que al sentimiento de respeto le corresponde una manifestación particular, no por su ligazón con la idea de la libertad, sino en virtud de su propia potencia autorrevelativa en la afectividad. Con otras palabras, dice esto mismo el filósofo francés:

“A la cuestión propuesta por Kant como un enigma impenetrable para la razón especulativa, aquella de saber cómo una representación pura puede estar ligada con una tonalidad determinada, cómo es posible “la influencia de idea meramente intelectual sobre el sentimiento”, se responde cuando la afectividad es comprendida, no sólo como ligada con esta idea pura, sino como perteneciendo a la estructura de su representación y como la posibilidad más interior de esta. Así la relación con la ley en la representación reviste en virtud de una

necesidad eidética, la forma de la afectividad, la cual constituye la realidad de esta relación, la realidad del respeto definido como representación de la ley”¹³⁰.

Luego, en línea con el pensamiento de Henry, para Kant, habría dos tipos de afección o sensibilidad: la afectividad determinada por la conciencia del deber, y la afectividad derivada de sentimientos patológicos con base en la naturaleza empírica del hombre. Esta división da lugar a una concepción de la sensibilidad empírica no ontológica, a saber, una sensibilidad sin poder de manifestación, sin poder ontológico de ser afectada en general por cualquier cosa (en este caso y especialmente por la ley moral). Precisamente esta concepción de la sensibilidad empírica, como opaca, irracional, ajena al espíritu, dificulta la concepción de una afección pura fundamentada en la ley moral y sin base en la sensibilidad. Una afección de la ley sobre la sensibilidad resultaría en este caso un absurdo. De esta manera, Henry pone en jaque la concepción kantiana del respeto como sentimiento racional, trata de mostrar su incoherencia.

Pero Henry no sólo se limita a esta crítica de la absurdez que supondría una concepción no ontológica de la sensibilidad tal y como Kant sostiene, sino que trata de sacar las consecuencias antropológicas básicas de esta manera de pensar: una de ellas, afecta a la identidad humana, otra de ellas, a su acción en el mundo. Ya hemos visto que ambas cuestiones aparecen íntimamente relacionadas en el pensamiento de Henry. Así pues tratemos de cada una de estas conclusiones, con las rectificaciones iluminadoras de Henry:

a) Conclusión antropológica: La concepción no ontológica de la sensibilidad empírica implica la división del ser del hombre en dos elementos heterogéneos: la sensibilidad extrayendo su capacidad de su contenido y no tanto de su capacidad de ser afectada, por un lado, y por otro lado, la

¹³⁰ Michel Henry, LEM, 657.

razón, el elemento puro que da la forma, esto es, la universalidad y necesidad profesadas para garantizar la moralidad de las acciones. ¿Cómo se lleva a cabo la acción de la ley sobre el sentimiento? Ya hemos señalado que el respeto, el respeto como sentimiento con base en la sensibilidad pero causa racional tiene un papel central en la constitución de la esencia de la moralidad, la que lleva al acto la moralidad en la existencia concreta del sujeto. Pero la pregunta es: ¿cuál es la forma concreta en la que acontece esa ley en la sensibilidad?

La manera concreta en la que el respeto actúa sobre el sentimiento (empírico) del individuo es bajo una lucha. El dualismo de facultades (razón, sensibilidad) presupuesto por Kant, su heterogeneidad radical plantean la moralidad del individuo como un combate entre la atracción sentida por los objetos propios de nuestras inclinaciones y la representación de una ley totalmente extraña al mundo empírico y cuyo origen tiene lugar más allá de, o, mejor dicho, con independencia de los contenidos propios de la sensibilidad empírica.

Sin embargo, el hecho mismo de la oposición entre ambos elementos en su heterogeneidad radical provoca que se plantee el interrogante por la posibilidad misma de un combate o conflicto entre ambas, combate traducido en una sensación de humillación por parte del sujeto que quiere obrar moralmente, esto es, conforme a la representación de la ley. Si la sensibilidad empírica del sujeto, como señala Henry, fuera opaca, contingente, sin posibilidad de captar la revelación de él, tampoco se podría sentir el peso de la ley moral en nosotros. Es decir, la ley moral no tendría posibilidad de ejercer ninguna influencia sobre la realidad concreta del sujeto determinada por su naturaleza empírica.

Dado que Kant con su descripción fenomenológica del respeto parece negar esta última posición, resulta necesario entonces conceder una afinidad básica entre el poder de manifestación propio de la razón pura práctica y de la sensibilidad empírica, entendiendo ambas desde la co-

pertenencia esencial a la unidad de la misma dimensión ontológica.

¿Cuál es esta dimensión a la que ambas, razón y sensibilidad, pertenecen? La afectividad que constituye la esencia y la condición de posibilidad de toda afección. En este sentido, dado que la moralidad entera se realiza en el sentimiento de respeto, se ha de conceder una cierta afinidad entre el sentimiento, su poder de sentir y la representación de la ley. Precisamente si la ley moral determina al sentimiento empírico, lo constriñe y lo controla es porque este en su esencia más radical, en su posibilidad última de manifestación tiene la capacidad de ser determinado, afectado.

Ello elimina la concepción no ontológica de la sensibilidad defendida por Kant. Esto es, la sensibilidad no extrae su poder de lo sentido (contenido empírico) ni tampoco de la relación de este contenido con una tendencia basada en la naturaleza empírica. En este sentido, el contenido de una tendencia no puede provocar una sensación más que si esta ya contiene en sí la capacidad de sentirse, de ser sentida. Si esto es así ya en el plano de la sensibilidad o afectividad empírica, podemos decir lo mismo entonces de la sensibilidad pura. Ambas se presentan como determinaciones de la afectividad. Por ello, se ha de concebir el respeto como un sentimiento cuya posibilidad radical de manifestación se da en el mismo marco de la afectividad que el resto de sensaciones empíricas (por ejemplo, de placer y dolor). Por ello y solo por ello, porque el respeto y el resto de las sensaciones constituyen tonalidades sentidas correspondientes a la revelación propia de la afectividad, queda alumbrado entonces la posibilidad misma de su oposición, esto es, por la forma de probarse el ser de la sensación tanto en su dimensión empírica como en su dimensión pura, a saber, por y a partir de la estructura ontológica de la afectividad.

La consecuencia que se deriva de esto, esto es, de la determinación de todo ser de la afección por la afectividad, convierte cualquier motivo del obrar de un ser racional en un móvil. Muy importante resulta esta apreciación para

comprender que cualquier acción emprendida por el sujeto que tenga como motivo la representación de la ley moral no puede entenderse más que desde y en su acción por y partir del poder propio de la sensibilidad, a saber, como móvil y nunca motivo puro, escindido de la realidad empírica y contingente del agente, o mejor dicho, de su naturaleza.

A este respecto, Henry critica a Kant por el hecho de querer escamotear al sentimiento de respeto su carácter ineludible de móvil. Ciertamente Kant trata de separar ambos aspectos: la ley moral no es un móvil sino la moralidad ella misma, considerada subjetivamente como un móvil. Ahora bien, sigue resultando incoherente para Henry que Kant requiera que la ley moral adquiera la forma subjetiva de un móvil a través del sentimiento de respeto, si es que Kant, por otra parte, no acepta la determinación del ser de la afección, de toda afección, por la afectividad. Por eso, concluye Henry:

“La ley moral no nos determina a la moralidad más que por lo que nos afecta: lejos de oponerse a aquella, la afectividad resulta su condición”¹³¹.

De esta manera, frente a la ficticia escisión kantiana de la humanidad del hombre en una dualidad de sensibilidad y razón, Henry defiende la unidad de la determinación del sujeto en y a partir de su afectividad. De ahí se deducirá en el hombre una unidad de ser y acción, no posible en y desde la filosofía kantiana.

b) Conclusiones en torno a la teoría de la acción:

La teoría kantiana de la acción resultante de la división del hombre entre razón y sensibilidad presenta los mismos rasgos de escisión: el hombre debe realizarse a sí mismo en la acción pero sin albergar la esperanza de poder encontrarse.

En Kant, la conciencia del deber, ni siquiera la obligación contraída por esa conciencia de obrar solo y exclusivamente por deber, permite albergar la más mínima esperanza de saber

¹³¹ Michel Henry, LEM, 662.

si alguna de nuestras acciones se ha cumplido solamente por deber. En suma, para Kant, podemos tener conciencia del deber pero no conciencia de haber cumplido con el deber¹³², y ni mucho menos, albergar algún sentimiento de haber cumplido con el deber. Así Kant justifica en la Fundamentación la imposibilidad de tener conciencia de haber cumplido con el deber:

“Es, en realidad, absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber. Pues es el caso, a veces, que, a pesar del más penetrante examen, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso, independientemente del fundamento moral del deber, para mover a tal o cual buena acción o a este tan grande sacrificio; pero no podemos concluir de ello con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso secreto del egoísmo, oculto tras el mero espejismo de aquella idea; solemos preciarnos mucho de algún fundamento determinante, lleno de nobleza, pero que nos atribuimos falsamente; mas, en realidad, no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores; porque cuando se trata de valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven”¹³³.

A este respecto, comenta Henry que dado que Kant comprende la moralidad como la sumisión de la naturaleza sensible del sujeto a una realidad heterogénea a aquella, la ley moral, lo único que puede experimentar el sujeto ante el cumplimiento del deber por deber es una vaga consolación. Todo ello debido a que su personalidad inteligible, adquirida

¹³² Ello implicaría en Kant una experiencia de libertad que Kant declara imposible de probar por un ser finito determinado por su sensibilidad.

¹³³ Kant, GMS, Ak. IV, 407.

por y a través de la conciencia de la ley, nada tiene que ver con lo que siente y prueba en sus inclinaciones, en los contenidos propios de su sensibilidad empírica. Por eso, como dice Henry, Kant se esfuerza constantemente sin éxito por mantener que esa consolación no constituye ningún bien, es simplemente un sentimiento negativo que nada tiene que ver con la vida, es decir, con la manera en la que el sujeto se prueba a sí mismo como puramente dado en la existencia, como afectado, es decir, con capacidad de ser afectado. De esta manera, lo mismo que ocurría que cuando hablábamos del respeto, acontece ahora mismo con la consolación.

De ambas, de la concepción del respeto y de la consolación en la ética kantiana se deduce el mismo problema: la incapacidad del sujeto para probarse a sí mismo como absolutamente dado a sí a partir de la autodonación de la vida en la acción constituye en este sentido la aporía insalvable en la que el sistema kantiano viene constantemente a tropezar ya sea para definir la moralidad, ya sea para conducir a esta al plano de la existencia sin dividir al sujeto. Esta incapacidad para captar al hombre en su unidad, en su esencia originaria tal y como esta se desvela en la afectividad, funda a mi modo de ver y contribuye a un mejor encuadramiento de los principales problemas clásicos asociados a la ética del Regiomontano: el formalismo bien entendido, el rigorismo moral, el anti-eudemonismo,...

En suma, la incapacidad de Kant para captar al hombre en la unidad de su ser y acción determinadas por la afectividad contribuye a una desvalorización del papel de la Vida. De hecho, recordemos que para el filósofo alemán la vida no tiene ningún valor más que cuando se vive por deber. Es más, el hombre moral vive solo y exclusivamente por deber. La incapacidad del hombre para aceptar la dimensión dada de su propia existencia golpea en este planteamiento con inusitada violencia. Para Kant, la vida tiene que tener un porqué dado por la forma de una razón autónoma y autolegisladora, que no dependa del carácter dado de la existencia, sino que de forma a esa existencia para que de esa manera la vida merezca ser

vivida no por esperanza de obtener algo de ella, sino por y en sí misma sin asumir nada de lo que ella nos da gratuitamente.

Con dicha concepción, la ética kantiana rechaza la configuración de toda moral en la experiencia más básica y fundamental del hombre: la del amor. En su intento de sustituir una moral del amor por una moral del respeto Kant pone de manifiesto, hace visible la desvalorización de la vida tal y como se deduce de su planteamiento. Para entender la crítica de Henry a Kant, expliquemos en este sentido el motivo por el cual Kant trata de sustituir una moral del amor por una moral del respeto.

Ya de entrada señalar que para Kant, el amor tiene una acepción básica: la de sentimiento patológico, basado en la espontaneidad de nuestra naturaleza. Forma parte de nuestras inclinaciones, y por ello, difícilmente puede conformarse, o mejor dicho, adecuarse a la formalidad del deber, dado que nos hace adoptar una mirada particular sobre la realidad, poco acorde con las exigencias de universalidad con las que se presenta la ley moral a nuestra conciencia.

Ciertamente este amor puede dirigirse a personas o incluso a Dios mismo, pero la pregunta es: ¿se debe? ¿se puede ordenar el amor?, ¿el amor puede convertirse en objeto de obligación, en objeto de mandamiento tal y como postula el cristianismo? Desarrollemos esta cuestión.

Kant se plantea si tiene sentido una ley que nos ordene o amor (*Liebe*) a Dios o amor al prójimo, según la frase del Evangelio: “Amarás al Señor, tu Dios, [...] y [...] a tu prójimo como a ti mismo”.¹³⁴ Nótese que, como ya hemos dicho, Kant entiende el amor como una inclinación (*Neigung*) sensible. Por eso, lo denomina *pathologische Liebe*.

Partiendo de esta premisa, en lo relativo a un mandamiento de amor a Dios sobre todas las cosas, éste resulta imposible, porque Dios no puede ser objeto de

¹³⁴ Mt 22, 36-40.

inclinación, ya que, como objeto, no comparece en el ámbito de nuestra sensibilidad. No es que ya no se pueda ordenar un mandamiento de amor a Dios, según Kant, sino que es imposible amar a Dios como objeto por el cual podamos sentir algún tipo de inclinación. Por tanto, amar a Dios es imposible (*unmöglich*) para el hombre.¹³⁵

Por otra parte, en lo relativo a un mandamiento del amor al prójimo, sí que resulta posible hacer del prójimo objeto de nuestra inclinación sensible, es decir, sí se le puede amar. Ahora bien, el problema estriba en considerar si ese amor puede ser realmente ordenado. La razón de esta duda se halla en que Kant cuestiona si realmente está en la facultad del hombre amar en el sentido de inclinación sensible a otro sólo por deber.

De este modo, parece Kant declarar la inconsistencia racional del propio mandamiento del amor, tal y como aparece recogido en el Evangelio. Ahora bien, esta inconsistencia no se da, si entendemos que para el Regiomontano no existe sólo un sentido de la palabra amor. Es más, Kant habla de un concepto de amor práctico (*praktische Liebe*), que convierte en la noción clave para interpretar el mandamiento evangélico desde el punto de vista de la razón pura práctica.

Este amor práctico consiste en “hacer el bien por deber, aun cuando ninguna inclinación empuje a ello y hasta se oponga una aversión natural e invencible”.¹³⁶ Por lo tanto, no es de tipo patológico, es decir, no tiene su sede en las tendencias o inclinaciones del sujeto, sino que se fundamenta en su voluntad. Ésta es la única clase de amor que puede ser ordenado.

En este punto se nos presenta una especie de aporía: por una parte, según Kant, hacer algo por inclinación –en este caso, por amor– sería algo contradictorio en sí mismo, debido a

¹³⁵KANT, KpV, Ak, V, 83.

¹³⁶KANT, GMS, Ak, IV, 399.

que efectuar algo por amor patológico implicaría hacerlo con gusto. Por otra parte, hacer algo con gusto no comporta ningún deber para la conciencia, entre otras cosas, porque el incumplimiento de un mandato de amor no conlleva ningún castigo, tal y como recoge Kant en unos apuntes: “La [conciencia moral (*Gewissen*)] castiga sólo en vistas de la infracción de la obligación; se declara inútil en lo que a la infracción de deberes de amor respecta”.¹³⁷ En otras palabras, la conciencia de hacer algo con gusto (*gerne*) no trae consigo la conciencia de una obligación ni la conciencia de una coacción. Por consiguiente, el no hacer algo con gusto, por inclinación, no entraña en ningún caso para el sujeto la conciencia de incumplimiento de un deber moral absolutamente incondicionado. De otra manera, la conciencia de hacer algo con gusto no necesita de ningún mandato (*Gebot*), porque no puede traer consigo ninguna coacción.

Por otra parte, el mandamiento del Evangelio ordena amar por inclinación al prójimo. Ahora bien, traducido en términos kantianos, esto quiere decir que el mandamiento del amor ordena tener una determinada disposición de ánimo para con Dios y para con los hombres, que de por sí es imposible para el ser humano. Recuérdese que si la criatura racional pudiera adquirir esta disposición por sí mismo, el mandamiento como tal le resultaría superfluo. A esto se añade otra cuestión: si realizáramos el mandamiento no por gusto, sino por deber, incluso aunque ese deber fuese contra nuestras inclinaciones, estaríamos también incumpliendo el contenido de lo que se nos ordena: la disposición moral de llenar con gusto los mandatos de Dios, y amar los deberes para con el prójimo. Por lo tanto, el motor de la máxima (hacer algo por deber y no por inclinación, gusto) obraría contra la disposición de ánimo ordenada (hacer algo con gusto por Dios y por el prójimo).

¹³⁷KANT, *Reflexiones sobre filosofía moral*, Salamanca:Ed. Sígueme, Traducción de José G. Santos Herceg, 2004, & 7183.

Para salvar esta dificultad, Kant interpreta que el mandamiento evangélico no ordena que tengamos de facto la disposición de ánimo ordenada, sino más bien que tendamos a dicha disposición,¹³⁸ la cual, por otra parte, constituye un ideal de santidad inasequible para toda criatura. El proceso de tendencia a dicha disposición es infinito, es decir, no se puede encontrar en ningún hombre un cumplimiento gustoso del deber, pues esto sería tanto como decir que en dicho individuo no habría ni inclinaciones ni deseos.

Por ello, esta disposición de ánimo que la ley moral evangélica nos ordena no puede ser alcanzada por ninguna criatura racional humana. Y ello por dos razones:

1) Como el hombre es criatura perteneciente a la naturaleza, su estado de satisfacción global, su felicidad (*Glückseligkeit*) no se da con independencia de la satisfacción de sus deseos e inclinaciones. Estos deseos e inclinaciones tienen su fundamento en la causalidad de la naturaleza, y por ello no coinciden siempre con la ley moral, que cuenta con su propia causalidad, es independiente de la naturaleza, a saber: la causalidad de la libertad. Por eso, como los deseos e inclinaciones no concuerdan con la ley moral, la relación entre ambas a la hora de que el sujeto establezca la intención de sus máximas ha de estar basada en la constricción moral y en el respeto a la ley.

2) El respeto a la ley es requerido aun cuando éste vaya en detrimento de nuestras inclinaciones. De otra manera, el amor gustoso por el deber no trae consigo el cumplimiento del deber, sino más bien todo lo contrario: la conciencia gustosa del deber conllevaría la desaparición de toda virtud verdadera.¹³⁹ Bien es cierto que el sujeto puede tender a esa

¹³⁸KANT, KpV, Ak, V, 84.

¹³⁹ Dicha tesis podría ser matizada, ya que Kant señala en la *Metafísica de las costumbres* que en cierto modo es un deber para el hombre encontrar placer en la consecución del bienestar de su prójimo. Sin embargo, ese deber, como señala el regiomontano, no ha de

disposición de ánimo que le lleve a hacerse digno de cumplir con gusto los deberes morales. Pero la consecución de dicha disposición ha de verse más como una esperanza (un progreso *ad infinitum*) que como algo alcanzable o exigible por el sujeto en la vida presente.

Con esta interpretación del mandamiento del amor, Kant trata de prevenir tanto el misticismo religioso –que consiste en convertir a Dios en objeto de una inclinación sensible del sujeto, con los peligros que eso conlleva–, como el misticismo moral –que consiste en mezclar los deberes morales para con los demás con mi inclinación sensible al bien–; es decir, “traspasar los límites que la razón en su uso práctico me impone”. Una visión más equilibrada del mandamiento evangélico como la que Kant propone nos permite evitar ambos escollos y reafirma al Regiomontano en su idea: “el grado moral en que está el hombre es respeto hacia la ley moral”.¹⁴⁰ De este modo, la ley moral, formulada en el imperativo categórico, se convierte, según Paolo Pagani, en: “la chiave per riscattare filosoficamente la Regola stessa [Regola d’oro]”.¹⁴¹

entenderse como amor de complacencia en los hombres, sino como una benevolencia activa, referida a la máxima de las acciones (Kant, MdS, Ak. V, 450). Aun así, sostengo que, debido a la humana imperfección y la tendencia del hombre a sutilizar contra la ley moral para hacer a ésta dependiente de la satisfacción de sus inclinaciones (el problema de la dialéctica natural o mal radical), conviene más la tesis anunciada: la conciencia gustosa del deber (de llenar con gusto el mandamiento de amor por el prójimo) conllevaría la desaparición de toda virtud verdadera. Dicha afirmación es realizada desde el punto de vista de una razón práctica, válida para todo ser racional en general. De ahí el carácter aparentemente “inhumano” que parece traslucirse de la tesis que he anunciado, pero que es desde esta perspectiva perfectamente concorde con el pensamiento kantiano.

¹⁴⁰KANT, *KpV*, Ak, V, 84.

¹⁴¹ZANARDO, S. y VIGNA, C., “*La regola d’oro come etica universale*”, Milano: Vita e Pensiero, 2005, 173-227.

En conclusión, la pregunta de la cual partíamos (¿puede el amor convertirse en objeto de obligación?) es respondida de forma negativa por Kant, si entendemos este amor sólo como amor patológico, sensible. Cabría hablar pues de un amor práctico, pero éste se basaría en el puro respeto a la ley, en el hacer el deber por deber con la esperanza de que al final el sujeto se haga digno de que en él coincidan la satisfacción global de sus inclinaciones y el cumplimiento del deber.

Ahora bien, volvamos a insistir en la pregunta: para el Regiomontano, ¿puede la propia experiencia subjetiva del amor ser fundamento de una moral absolutamente incondicional, es decir, que no dependa de condicionantes de ningún tipo? La respuesta de Kant a esta cuestión sería claramente negativa, si se entiende el amor como *pathologische*, es decir, como la capacidad del sujeto de ser afectado por la realidad en su dimensión sensible. En este sentido, la moral kantiana no parte de la experiencia sensible, sino de la voluntad, una voluntad que es razón práctica, y que cuenta con una causalidad exclusiva, distinta de la causalidad natural, además de con principios, y conceptos e ideas (sobre todo, la idea de la ley moral) no deducidos de la experiencia, sino de la razón pura práctica. Esta concepción queda confirmada en la introducción a la *KpV*, donde Kant expone el motivo de la idea de una crítica de la razón práctica en general.¹⁴²

De hecho, no hay más que ver el orden que sigue Kant a la hora de estudiar la razón pura en su uso práctico. Comienza por una Teoría Elemental, que incluye a un tiempo una Analítica de la razón pura y una Dialéctica. La Analítica se constituye en la regla de verdad de la razón práctica, de tal modo que, si en la Analítica de la razón pura especulativa se empezaba por los sentidos y se acababa en los principios, en la Analítica de la razón pura práctica se comienza por los principios y conceptos y se termina en los sentidos y la relación

¹⁴²KANT, *KpV*, Ak. V, 15.

entre éstos y los conceptos. Así, los contenidos de los sentidos quedarían no negados, sino más bien en una relación de subordinación con los principios y conceptos de la razón pura práctica.¹⁴³ Éste debe ser el modo de acceso cognoscitivo del hombre a su realidad moral, según el pensamiento del regiomontano. Desde mi visión, Kant piensa que esto debe ser así por varias razones que aduciremos a continuación:

1) “Una crítica de la razón práctica tiene la obligación de quitar a la razón empíricamente condicionada la pretensión de querer ser ella sola y de un modo exclusivo el fundamento de determinación de la voluntad”.¹⁴⁴ Una razón empíricamente condicionada tiene la tendencia a un uso trascendente, el cual da lugar a exigencias que no nacen del propio sujeto (de su razón práctica) y que, por tanto, no le hacen autónomo e independiente. De esta forma, se originarían mandatos extraños e incluso irracionales a la voluntad del sujeto. Por ejemplo: tener que cumplir un deber hacia alguien con gusto. El gusto, la tendencia, la inclinación o la afición a algo no pueden ser el fundamento de una obligación, porque éstos no tendrían la capacidad de autodeterminar a la voluntad, sino que provocarían que ésta se volviese heterónoma, incapaz de autodeterminación y por ello inmoral.

2) Existe el problema de la dialéctica natural señalado por Kant en la *Fundamentación*.¹⁴⁵ Éste consiste en la tendencia del hombre común a sustraer contra la ley moral adoptando máximas basadas en la inclinación, que introducen ambigüedad en los principios de la moralidad. De esta forma,

¹⁴³ Esta idea recogida en la introducción de la *KpV* es desarrollada de forma coherente por Kant, incluso en obras, como la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, en la que establece una relación de *subordinación* de los motivos de las inclinaciones a la ley moral, que debe ser el único motivo impulsor necesario y suficiente en la máxima del sujeto moral.

¹⁴⁴KANT, *KpV*, Ak, V, 16.

¹⁴⁵KANT, *GMS*, Ak, IV, 405.

se hace necesario, por motivos prácticos,¹⁴⁶ dar un salto a una filosofía práctica que aclare los principios de la moralidad que puedan haberse visto afectados o puestos en peligro por la experiencia humana.

3) No es posible pensar nada dentro del mundo ni fuera del mundo que pueda ser tenido por bueno sin restricción (*ein Schränkung*) alguna, salvo una buena voluntad,¹⁴⁷ declara Kant. Una buena voluntad no es buena por lo que realiza o efectúa, ni tampoco por la adecuación a un fin que se ha propuesto. Es bueno en sí mismo sólo el propio querer, porque es el querer lo único que posee valor interno. El principio subjetivo del querer es la máxima, y el principio objetivo del querer es la ley práctica. La voluntad será buena si en su máxima adopta la ley moral como regla universal para todas sus acciones.

4) Las inclinaciones, que miden el contacto subjetivo e individualista del hombre con la realidad, pueden ser adoptadas como máximas, pero no podrán constituirse nunca en principios objetivos del querer, leyes prácticas, que se da el sujeto a sí mismo como autolegisador universal, ser autónomo y libre, ya que estas no son susceptibles de ser universalizadas ni pueden convertirse en fundamento de obligación. De tal modo que hacer algo con gusto, por afición o incluso por amor (*pathologische Liebe*) no puede convertirse en fundamento objetivo de moralidad, porque esa misma acción moral (hacer algo con gusto) no tiene valor interno, incondicional, y por lo tanto, tampoco posee valor moral.

A partir de este razonamiento, se puede deducir que Kant declara la imposibilidad de fundamentar la moral en la experiencia del amor. Pero si no se puede fundamentar la moralidad en la experiencia humana, ¿cuál es entonces el fundamento de la moral kantiana?

¹⁴⁶KANT, GMS, Ak. IV, 405.

¹⁴⁷KANT, GMS, Ak. IV, 393.

Kant encuentra dicho fundamento en la conciencia de una ley moral, formulada bajo un imperativo que dice: “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal”.¹⁴⁸ La conciencia de esta ley en nosotros se convierte en el nuevo *faktum* de la razón en su uso puro práctico para Kant. Esta ley de la que tenemos conciencia directa es el nuevo fundamento (*Grund*) que establece Kant para la reconstrucción de una moral estrictamente racional.

El fundamento de la moral kantiana, por lo tanto, no sería la conciencia de la libertad, porque no tenemos experiencia directa de ella. Esto quiere decir lo siguiente: podemos entendernos como libres, pero no conocernos directamente como seres libres, debido a que la libertad no es un fenómeno, sino algo nouménico, un noumeno en sentido negativo. Y este entendernos como libres puede darse porque somos capaces de autodeterminarnos según el imperativo categórico que muestra nuestra libertad.¹⁴⁹

Así, de la conciencia de la ley moral formulada en el imperativo categórico, se puede explicitar tanto la libertad como la autonomía de la voluntad. De esta forma, podemos entendernos según el imperativo categórico como miembros pertenecientes a un reino de fines, a un mundo inteligible, esto es, como seres capaces de autolegislación universal. De ahí, la explicitación de la tercera formulación del imperativo categórico que aparece en la *Fundamentación*: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”.¹⁵⁰

La conciencia del deber permite entender al sujeto como capaz de una causalidad propia, que es completamente

¹⁴⁸KANT, GMS, Ak, IV, 421.

¹⁴⁹ Cf. KANT, GMS, Ak, IV, cap. 3.

¹⁵⁰KANT, GMS, Ak, IV, 429.

independiente de la causalidad de la naturaleza. Esta capacidad que tiene el hombre indica que él es el responsable de sus acciones, y que no puede atribuir ni la maldad ni la bondad de sus acciones a causas extrínsecas a su propio querer, que de por sí es capaz de la legislación universal exigida por la ley moral.

De esta manera, Kant ha encontrado un nuevo fundamento de la moral que no tiene en cuenta la experiencia subjetiva del hombre, si se entiende ésta como algo que tiene su base en inclinaciones o tendencias. De ahí que el amor como sentimiento patológico no pueda constituirse ni en criterio ni en principio de lo específicamente moral en el planteamiento kantiano.

Aquí es donde entra la crítica de Henry: según el filósofo de Lovaina, si bien Kant con su moral fundamentada únicamente en el respeto ha creído acercarse a la moral cristiana y estar de acuerdo con ella, su movimiento de inversión del amor por el respeto es contrario al cristianismo, en tanto que este opera bajo la sustitución contraria. El amor es justamente sustituido por la ley, ya que esta sólo adquiere “sentido” desde el amor, desde la unidad del viviente con la Vida, esto es, desde el abrazo inextático de la Vida al viviente. La condición del amor, traducido en la unidad con la vida, no es un pensamiento, una determinación de la existencia conforme a la representación de una ley totalmente extrínseca a la dinámica propia del viviente, sino que constituye una determinación de muy otro orden, a saber, “una nueva determinación de la existencia afectiva, y en consecuencia, de la acción misma como modalidad de dicha existencia”¹⁵¹.

Todo ello nos lleva a concluir que la determinación a obrar conforme a una ley de la razón presupone la afectividad del viviente, su ser absolutamente determinado por la obra de la afección o mejor dicho, de la vida. A esto hay que añadir lo siguiente: dado que la moralidad toda entera reposa sobre la

¹⁵¹ Michel Henry, LEM, 666.

posibilidad del hombre de ser afectado por la ley moral, Henry defiende que en Kant el fondo de la razón práctica en cuanto tal también se sitúa en el marco de dicha afectividad que constituye su posibilidad última e intrínseca. En este sentido, afirma Henry que la afectividad es la condición de la moralidad¹⁵² y es la condición de la moralidad en la medida en que lo es de toda acción, que solamente se vuelve moral, adquiere el cariz de moral, cuando la representación de dicha ley deviene fundamento subjetivo del obrar moral del sujeto, como ya hemos señalado. De ahí que dicha ley no pueda considerarse como un motivo extrínseco al sujeto, sino intrínseco (móvil) en el movimiento en el cual y por el cual este se revela, la afectividad, forma y condición de toda experiencia y no contenido de la misma¹⁵³.

En suma la acción determina la moralidad, la efectuación de un obrar conforme a la representación de una ley (móvil) en el marco proporcionado de la estructura de la vida misma. En este sentido, la acción debe ser considerada como afectiva también en Kant no sólo porque el sujeto se encuentre a sí mismo con la sensación de estar determinado a obrar conforme a esa ley por mucho disgusto que esta le produzca, sino porque en tanto que acción real, la posibilidad del querer de dicha acción (y dentro de ese querer de todos los móviles que pueda proporcionarnos la experiencia a título de contenido) se halla indisolublemente vinculada y determinada por la subjetividad, que tal y como dijimos, consistía en la venida en sí mismo del ser tal y como se cumple en la pasividad originaria del sufrir, a saber, en la autodonación absoluta de la Vida.

Dicha afectividad, la experiencia del ser tal y como se revela al viviente en su pasividad absoluta con respecto a su ser propio, su pasión, funda una concepción unitaria de la acción, o mejor dicho la unidad ontológica de la acción, por la cual el viviente en la Vida prueba siempre su obrar no como

¹⁵² Michel Henry, LEM, 662.

¹⁵³ Michel Henry, LEM, 666.

escindido, tal y como sucedería con el esquema kantiano de la acción, esto es, como división entre afección y acción, sino como radicalmente unido en la Vida, por la cual el sujeto prueba en sí la unidad de todas las cosas en nuestra acción en sus distintas modalidades, esto es, en la forma y manera que éstas llegan a nosotros, nos tocan, nos afectan y nos mueven a actuar. Así lo apunto Henry:

“La acción misma, no obstante, es afectiva, no solamente en razón del interés al cual ella obedece, de su móvil, sino precisamente en ella misma, como acción real, en tanto que ella es, en su efectuación misma una determinación de la subjetividad absoluta, es decir, de la afectividad. Existe una unidad de todas las cosas, de todo lo que viene a nosotros, nos toca, nos afecta y nos determina a la acción, una unidad ontológica de la acción misma como unidad de todas nuestras acciones posibles, una unidad en suma de la afección y de la acción, como unidad de la acción de las cosas sobre nosotros, y de nuestra acción sobre las cosas. Semejante unidad es aquella de la vida y no es posible más que a partir de la unidad original que constituye la estructura interna de la vida misma, a partir de la afectividad”¹⁵⁴.

Frente a una disgregación de obrar y ser, defendido en y desde el modelo antropológico propuesto por Kant, Henry propone una unidad de ser y acción bajo la condición de la subjetividad, del ser ya siempre dado al viviente de sí mismo en el abrazo de la Vida. Desde esta concepción nueva de la acción que surge, se establece una nueva manera de integración del sujeto con sus actos. La imposibilidad del hombre para reconocerse en la acción como ser libre que Kant trata de mostrar a través de sus desarrollos argumentativos¹⁵⁵ contrasta con la actitud henriniana frente a la acción. Primero por una concepción no reductiva de la sensibilidad (sensibilidad

¹⁵⁴ Michel Henry, LEM, 660.

¹⁵⁵ En suma, la imposibilidad en Kant de defender una tesis en y por la cual se adquiere conciencia de haber cumplido con el deber.

solamente empírica), pero sobre todo porque Henry frente a Kant defiende la posibilidad del hombre de integrarse con sus actos, de reconocerse en ellos como sujeto vivo y operante, eso sí, no por y a partir de sí mismo, sino desde su imposibilidad radical de no captarse a sí mismo en la absoluta determinación de su ser por la Vida.

En conclusión, con la crítica henriniana al concepto de acción en Kant, estamos ya en condiciones de subrayar la importancia de la acción en su dimensión viva, subjetiva, y de captar la tesis inicial de Henry en toda su amplitud, con la cual comenzábamos el primer apartado de la segunda parte de mi trabajo: la determinación del ser de la acción y del querer del “Yo puedo” por la afectividad.

3. Lenguaje y vida: la posibilidad “imposible” de expresar lo inaudito

Hasta ahora, hemos desarrollado un tipo de discurso en el cual y por el cual hemos querido manifestar el modo propio de revelación de la vida. ¿Hasta qué punto este discurso es legítimo? La respuesta a esta cuestión resulta fundamental para poder concluir el trabajo emprendido. Pero no sólo fundamental, sino que además es pertinente dada la oscuridad propia en la que se revela el sentimiento moral, y la incapacidad del lenguaje humano (que los hombres utilizamos como instrumento para comunicarnos unos con otros) de plantear en la existencia aquello que se dice por las razones que aduciremos a continuación (1). Lo que se trata aquí es de saber si aparte de la palabra humana existe otra palabra (2) en la cual y por la cual la Vida se autorrevela al viviente, y actúa como condición última de su propia palabra, de la palabra en y por la cual uno se comunica con los demás.

3.1. La oscuridad del sentimiento y el lenguaje mundano

Dado que la afectividad constituye la revelación tal y como ésta tiene lugar en la pasividad originaria del ser con respecto a sí mismo, el modo de presentación fenomenológico en el cual y por el cual se cumple la Vida en el viviente tiene lugar en el ámbito de la invisibilidad¹⁵⁶. Nótese que en la Vida no hay diferencia entre el ver y lo visto, característico del ver que requiere de un horizonte para que lo visto devenga un objeto ante su mirada. De ahí que el modo de revelación propio de la Vida, radicalmente heterogéneo al aparecer mundano, acontezca en lo invisible, es decir, en el lugar en el que la Vida abraza al viviente, lo engendra.

Entiéndase bien esto, no es que la afectividad haga referencia a un ámbito de invisibilidad, en oposición a lo visible y como determinación dialéctica contraria a lo visible, esto es, como un concepto vacío de contenido en su oposición a lo visible, único ámbito de realidad, sino todo lo contrario: la invisibilidad funda el modo de aparecer primordial y su ley¹⁵⁷. De este modo, la ley de la revelación de la vida, la ley del aparecer en y desde la vida constituye una revelación oculta, una revelación acontecida en el secreto de la Vida por y a partir

¹⁵⁶ Michel Henry, LEM, 679.

¹⁵⁷ Por eso, en este sentido, « Invisible ne désigne donc pas une dimension d'irréalité ou d'illusion, quelque arrière-monde fantastique, mais précisément son contraire. C'est l'apparaître du monde, on l'a vu, qui, jetant toute chose hors de soi, la dépouille du même coup de sa réalité, la réduisant à une série d'apparences extérieures dans lesquelles il est impossible de pénétrer parce qu'elles n'ont aucun « intérieur », chacune se bornant à renvoyer à une autre, aussi vide et privée de contenu qu'elle, dans ce jeu de renvois indéfini qu'est le monde » (Michel Henry, A, 33).

de ella y que funda en el viviente el sentimiento de su propia existencia, un sentimiento por el cual éste se prueba a sí mismo como absolutamente dado en y por la Vida.

La invisibilidad como modo de aparecer propio de la Vida fundamenta la imposibilidad de cualquier sentimiento de ser visto en y desde la percepción de un “yo puedo”. En el dejar ser al sentimiento lo que realmente es sin querer hacerlo perceptible tiene lugar el hecho de que el sentimiento se presente ya como siempre absolutamente dado al viviente sin necesidad de esperar que este lo reciba. Ese dejar ser, por el cual el viviente abre el espacio de una manifestación distinta de aquella de que es capaz por y a partir de sí mismo, constituye la oscuridad del sentimiento.

Así pues, la oscuridad del sentimiento muestra el lugar donde dicho sentimiento crece y se desarrolla en y por sí mismo, es decir, en y desde el abrazo de la Vida al viviente, fuera del mundo, donde éste puede manifestarse tal y como es. En este sentido, el pudor¹⁵⁸, determinación particular y paradójica del sentimiento de la propia existencia, puramente dada por la Vida, constituye el signo de una revelación fuera del mundo, a saber: aquella obrada por la afectividad.

Como ya habíamos apuntado, la imposibilidad de percibir los propios sentimientos se fundaba en el modo de revelación de la Vida aconteciendo en la invisibilidad. Dicha imposibilidad, que se traduce en un sentimiento de impotencia al tratar de poner a distancia lo sentido del sentir, y fundar este (el acto de sentir) en el contenido de aquel, constituye el fundamento por el cual en el orden psicológico resulta casi imposible expresar aquello que sentimos sin desrealizar el contenido propio de la sensación que vivimos en el acto de expresar, es decir, de hacerla explícita y visible en el horizonte de un mundo.

Con desrealizar nos referimos al hecho de intentar hacer perceptible aquello que constituye el fundamento mismo de la

¹⁵⁸ Michel Henry, LEM, 680.

percepción, fundamento que ante dicho movimiento, el de la percepción, se sustrae a su mirada y a las perturbaciones que esta pueda introducir en la propia experiencia. Ejemplo de ello constituye una persona que intente expresar su dolor con palabras humanas tal y como lo siente en sí mismo. Cuanto más trate de hablar, de su dolor, de demostrarlo ante la mirada de sí mismo o de los demás, menos real aparecerá tanto a sí mismo como a los demás. Esto no quiere decir que el dolor sentido por él deje de ser real ni mucho menos, sino que en su expresión, en su tratar de hacer explícito por y a partir de sí mismo aquello que él mismo no se ha dado, se produce una mala recepción de dicho don que da lugar a una expresión desajustada, desafortunada, incoherente, desmesurada. Es dicha forma de expresión, deudora del mundo y su aparecer propios, el motivo de la sensación de irrealidad que su discurso produce tanto en él mismo como en los demás.

En suma, la persona que intenta hablar de su dolor, del sufrimiento que le causa su propia existencia como si él mismo pudiera plantear su realidad, la existencia de dicho sufrimiento a partir de la fuerza de su palabra, no sólo entrega su forma de expresión a un ejercicio presuntuoso y destructivo (a una forma de lenguaje desabrida y quejumbrosa), sino que además niega aquello que es, pasivo con respecto a su ser propio, esto es, engendrado en y por la Vida. Quiere revelar su ser por y a partir de sí mismo sin aceptar el don de su propia existencia. En definitiva, cae en lo que señalaba Henry como la ilusión del egoísmo trascendental¹⁵⁹. Y todo ello porque dice su dolor como si se tratara de una obra propia, ya sea porque interprete ese dolor como resultado de la acción de los demás, de acontecimientos azarosos o de circunstancias contingentes, ya sea porque ejerza una hermenéutica de su propio sufrimiento en la cual este ha de ser asumido en y por uno mismo. Dicho esto, no se puede decir que el sujeto consiga disolver su sufrimiento, sino que la única acción que realiza es la de angustiarse en su intento de mostración objetiva, adquiriendo

¹⁵⁹ Michel Henry, CMV, 178.

cada vez más conciencia de estar desnudo, esto es, desprovisto de realidad¹⁶⁰.

Ahora bien, para poner de manifiesto los motivos, o más bien explicar en qué sentido un intento de expresión por medio de un lenguaje hecho por hombres y dirigido a hombres de impresiones simples y pobres (como el amor, el dolor, ...) nos deja al desnudo nuestro ser más propio, aquel que viene revelado en y por la afectividad, es preciso profundizar en una fenomenología de la palabra humana, del lenguaje humano, que nos permita captar su insuficiencia, su incapacidad para responder ante su ser absolutamente dado:

Primero, el lenguaje humano (el *legein*) se presenta con un carácter referencial: el ser de cada palabra se refiere a una cosa real de la cual se presupone en parte su existencia, una existencia en relación con el hombre que la concibe en su acto de aprehensión, esto es, como interviniendo en cada momento sobre ella. El conjunto de todas las cosas reales conceptualizadas mediante palabras por las cuales se hace referencia no sólo a las cosas mismas sino a las cosas en cuanto que estas se encuentran en relación con el hombre (sus necesidades y trabajos) constituyen el mundo humano¹⁶¹. Distintos ejemplos que pone Henry ahondan en esta cuestión:

“Es así que un barco de pesca remite a la existencia de su propietario o a aquel que ejerce el uso y disfrute sobre ella así como a aquellos que la han construido. Un campo, una viña no pueden ser percibidos sin la representación potencial del trigo y del pan, de la uva y del vino, de aquellos que consumirán estos

¹⁶⁰ Así podrían interpretarse las palabras del Génesis a partir de la fenomenología de la vida en las cuales Adán y Eva tras pecar se dieron cuenta de que estaban desnudos. Para una fenomenología de la desnudez y su poder de nihilización, véase Michel Henry, I, 311-318.

¹⁶¹ Michel Henry, PC, 89.

frutos de la tierra, de los agricultores y de los viñadores que los han producido”¹⁶².

Ahora bien, para que podamos dirigirnos a las cosas por medio de la palabra, es necesario que estas se nos muestren. ¿Cómo? Ya lo hemos apuntado, en el horizonte de visibilidad de un mundo, de tal manera que la relación entre las cosas y el mundo resulta insuperable, por la inseparabilidad e insuperabilidad que se da en el hombre entre su modo de concebir las cosas y su referencia ineludible a ellas. Con cosas percibidas en y desde el mundo, desde su horizonte de visibilización no sólo nos referimos a objetos sensibles, de los que podemos captar por medio de sensaciones empíricas no sólo su realidad misma sino también sus cualidades, sino también los objetos inteligibles, como las propiedades geométricas, los objetos matemáticos,... cuya realidad es visible cuando la volvemos perceptible por medio de la percepción o puesta a distancia de dichos objetos con respecto al propio acto de captarlos, de modo tal que puestos ante nuestra mirada como objetos podemos determinar su evidencia en la exterioridad de un mundo. De esta manera, podemos referirnos a ellos, llamarlos, nombrarlos a partir del aparecer primero del mundo por el cual estos objetos referidos a realidades aprehendidas al modo humano se muestran, esto es, a partir de lo que en Henry se da en llamar el *Logos* griego cuya influencia se extiende hasta la filosofía moderna.

En este sentido, las propiedades asociadas a la palabra humana, siguiendo este planteamiento, dependerían radicalmente de las propiedades asociadas al aparecer del mundo. Luego nos corresponde para elucidar los rasgos de la palabra humana analizar los rasgos de la aparición mundana, de su modo de aparecer. Ellos son los siguientes:

1. Todo aquello que se muestra en el aparecer mundano se manifiesta en el horizonte de una exterioridad, es decir, como algo que se pone como objeto ante la vista del que

¹⁶² Michel Henry, PC, 88-89.

realiza el acto de aprehensión de dicho objeto. Por ello, lo manifestado aparece como desligado, desvinculado, diferente en definitiva a aquello que lo hace manifiesto, el acto mismo de percibir, que solo tiene sentido en su referencia completa a un horizonte del cual depende, a saber, el mundo.

2. Esa suerte de distancia que se establece entre el manifestar y lo manifestado, entre el aparecer y lo aparecido hace que el acto mismo de concebir cualquier clase de realidad (ya sean estos objetos sensibles u objetos inteligibles) al depender del horizonte extático y temporal de un mundo se vuelva absolutamente indiferente, terroríficamente neutral frente a aquello que se manifiesta en el acto mismo de hacerlo explícito, de ponerlo delante de uno mismo. En ese ser puesto delante de uno mismo en el horizonte de una exterioridad pura consiste el aparecer propiamente como tal, la verdad fenomenológica del mundo, de la cual también es deudora el lenguaje humano.

Ese aparecer es precisamente el que funda en sí y por sí mismo la neutralidad de todo aquello que aparece en el acto de concebir la realidad, esto es, en el acto de la reflexión. De modo tal que se acaba hablando de toda clase de realidades de la misma manera, como si no hubiera ninguna diferencia entre un acto caritativo o un acto genocida¹⁶³, entre un ser lleno de bondad y un ser que sólo busca su propio beneficio en el ejercicio de su acción. Lo mismo ocurre con el lenguaje gestual que se dedican los amantes, por ejemplo, en el acto de besarse. Desde una fenomenología mundana que se mantiene neutral ante aquello que aparece, el gesto mismo del beso¹⁶⁴ podría ser interpretado tanto como una destrucción de la propia individualidad como un mero intercambio fisiológico con el cual

¹⁶³ Michel Henry, PC, 91.

¹⁶⁴ Michel Henry, I, 315. O: « Dans un tel monde, le baiser qu'échangent les amants- d'où est évacué tout ce qui es de l'ordre du désir, de l'émotion, de la sensation – se réduit à un bombardement de particules ! » (Michel Henry, A, 117).

se obtienen ciertas sensaciones placenteras que cubren necesidades naturales del hombre y de la mujer. Detrás de estas interpretaciones, en muchos casos defendidas y promovidas por la supuesta objetividad de las ciencias modernas, se esconde una fenomenología mundana incapaz de entender la irreductibilidad de las sensaciones a un modo de aparecer mundano, neutral, exterior.

3. La neutralidad terrorífica con la cual y por la cual el aparecer mundano muestra todo lo que aparece de la misma manera vienedada por su incapacidad por sí misma de plantear en la existencia aquello que se dice, en definitiva, por su incapacidad para crearlo. Ya que el mundo sólo se limita a mostrar aquello que se puede constatar en el acto mismo de concebirlo, el mundo es un medio vacío, privado de contenido. Su exterioridad, es decir, el hecho de poner ante la mirada algo es indiferente frente a aquello que se pone ante la mirada, es decir, aquello que se dice. Por eso, se muestra como radicalmente impotente, impotente para realizar aquello que se dice, impotente, por ejemplo, a la hora de hablar del bien, porque hablar del bien, mostrarlo en la exterioridad del mundo no me hace bueno, es más, hablar demasiado del bien implica desrealizarlo, es decir, volverme neutral frente a ese bien, de modo tal que ya no importe la relación de ese bien realizado conmigo y el modo en que su realización me afecta.

Ya señalaba Kierkegaard, parafraseando a Sócrates, que: “buscar el bien de verdad significa también que se ha de evitar la apariencia de hacerlo”¹⁶⁵. Detrás de este dicho, se esconde el problema sobre cómo se recibe el don del bien para que el sujeto beba siempre de su fuente, de la que brota siempre el agua limpia y purificada del bien sobreabundante y no de nuestro propio bien. Dicho problema sólo puede ser elucidado por una filosofía del lenguaje. Con otras palabras, la cuestión sobre cómo concebir un actuar bueno que evite la apariencia de bien es puramente lingüística. Y todo ello porque el bien

¹⁶⁵ Kierkegaard, S. *Ejercitación del Cristianismo*, Madrid: Ed. Trotta, 2015, 140.

concebido desde un aparecer mundano, desde un aparecer en el que simplemente se muestran las cosas, no constituye ningún bien real. Su significación está vacía porque precisamente el aparecer que lo ha hecho posible, el hacer-ver, no puede hacer aquello que dice, no puede crear el bien que ha sido designado como tal, dada su indiferencia frente a él, su necesidad de mostrar objetivamente (poner delante de sí) aquello que aparece, al modo en el cual y por el cual el que obra un mal se justifica diciendo que no podía haber obrado de otra manera.

De esta manera, se puede decir que, en cierto sentido, el hablar del bien como si el poder de su mostración pudiera tener lugar en y desde el hecho de la revelación (mundana) dependiente de un poder del Yo que se ha hecho autosuficiente, contribuye a su desaparición¹⁶⁶, esto es, a una

¹⁶⁶ Hablar del bien y de su realización sin la dimensión de afectividad que este comporta contribuye a hacerlo irreal, en el sentido de darle una expresión y una realización absolutamente incongruente e irracional. En este sentido, se habla de desaparición, no porque se atribuya al hablar o al hacer el poder de desprenderse del sentimiento de la existencia y de la afectividad en el que éste se enmarca. Por eso, señala Henry:

« Évanouissement, disparition, sont d'ailleurs des termes impropres, traduisant la manière essentiellement inadéquate dont la pensée, fût-elle psychologique, se représente les choses dès qu'elle parvient dans le domaine du fondement. Ce n'est pas devant le regard de l'attention, en réalité, que le sentiment s'évanouit, le thématisme de ce regard ou encore d'une considération proprement théorique et scientifique n'est pour rien sa « disparition ». Le sentiment ne disparaît pas du monde ouvert où le cherche la pensée lorsqu'elle le cherche, lorsqu'elle se dirige vers lui, pour cette raison qu'il ne s'y est jamais trouvé. Là où il se trouve toutefois, et quand bien même un regard le chercherait pendant ce temps dans le monde, il ne disparaît pas non plus mais subsiste, indifférent à ce regard qui ne peut le

forma de expresión que no realiza lo que dice, y que no sólo no realiza lo que dice, sino que además se cree más rica, exuberante y variada de lo que en realidad es o puede realizar por y a partir de sí misma, de la misma manera que el artista o el escritor se forjan la ilusión de ser creadores de un mundo mucho más rico, sorprendente y novedoso que la naturaleza creada por Dios¹⁶⁷. El resultado de la desproporción de un decir y un obrar deudores de su propio poder de manifestación es la confusión. La confusión expresa, en palabras de Henry, el intento por parte del viviente de reducir el ser del sentimiento a su mostración en la luz del mundo, “luz que brilla en la claridad pero que puede también apagarse y ocultarse, disminuir progresivamente y degradarse”¹⁶⁸.

En y por medio de esa reducción, el viviente confuso por la negación de su condición propia se puede llegar a jactar durante un tiempo indefinido de un conocimiento más profundo, de una capacidad mayor de captar lo real que precisamente aquella que le proporciona la revelación de la condición endonde estriba todo su ser y obrar¹⁶⁹. ¿En dónde se sustenta

concerne ni l’atteindre, car, comme la problématique l’a montré, un sentiment ne peut être perçu ». (Michel Henry, LEM, 681).

¹⁶⁷ Michel Henry, CMV, 276-277.

¹⁶⁸ Michel Henry, LEM, 681-682.

¹⁶⁹ Los argumentos que cuestionan la existencia de Dios a partir del mal sufrido o del mal cometido, íntimamente ligados, parten de esa jactancia. Privan a Dios de su existencia por medio de una palabra incapaz de plantear en la existencia aquel sufrimiento que se ha vivido, fruto de las acciones malas de los demás, o de circunstancias adversas. Resulta interesante a este respecto la forma en la que Camus describe en su libro *La Peste* los sufrimientos de un niño en la cama de un hospital como modo de cuestionar la existencia de Dios. Dada la extensión del pasaje recogeremos solamente la conclusión de los protagonistas (en este caso, Paneloux y Rieux) una vez acontecida la terrible escena:

« - Je comprends, murmura Paneloux. Cela est révoltant parce que cela passe notre mesure. Mais peut-être devons-nous aimer ce que nous ne pouvons pas comprendre.

Rieux se redressa d'un seul coup. Il regardait Paneloux, avec toute la force et la passion dont il était capable, et secouait la tête.

- Non, mon père, dit-il. Je me fais une autre idée de J'amour. Et je refuserai jusqu'à la mort d'aimer cette création où des enfants sont torturés.

Sur le visage de Paneloux, une ombre bouleversée passa. - Ah ! docteur, fit-il avec tristesse, je viens de comprendre ce qu'on appelle la grâce.

Mais Rieux s'était laissé aller de nouveau sur son banc. Du fond de sa fatigue revenue, il répondit avec plus de douceur :

- C'est ce que je n'ai pas, je le sais. Mais je ne veux pas discuter cela avec vous. Nous travaillons ensemble pour quelque chose qui nous réunit au delà des blasphèmes et des prières. Cela seul est important.

Paneloux s'assit près de Rieux. Il avait l'air ému.

- Oui, dit-il, oui, vous aussi vous travaillez pour le salut de l'homme.

Rieux essayait de sourire.

- Le salut de l'homme est un trop grand mot pour moi. Je ne vais pas si loin. C'est sa santé qui m'intéresse, sa santé d'abord.

Paneloux hésita. - Docteur, dit-il. Mais il s'arrêta.

Sur son front aussi la sueur commençait à ruisseler. Il murmura : « Au revoir » et ses yeux brillaient quand il se leva.

Il allait partir quand Rieux, qui réfléchissait, se leva aussi et fit un pas vers lui.

- Pardonnez-moi encore, dit-il. Cet éclat ne se renouvellera plus.

Paneloux tendit sa main et dit avec tristesse : - Et pourtant je ne vous ai pas convaincu !

- Qu'est-ce que cela fait ? dit Rieux. Ce que je hais, c'est la mort et le mal, vous le savez bien. Et que vous le vouliez ou non, nous sommes ensemble pour les souffrir et les combattre. » (Camus, A. *La Peste*, 238-239)

La incapacidad de contemplar el sufrimiento como don es el problema del viviente que trata de hacer suya la condición (la afectividad que constituye su ser), de transformarla en y por medio de su palabra (y acción). El resultado de esta incapacidad: la negación de todo lo humano (cuyo ser siempre le viene ya dado a sí mismo en todo momento) traducida en una insensibilidad hacia todas las cosas y hacia todos los hombres. En suma, una experiencia de nihilismo que comienza y termina con el lenguaje, esto es, las premisas de un lenguaje mundano llevadas hasta el extremo. Incluso la solidaridad humana que parte de esta forma de usar el lenguaje no constituye al final sino una modalidad más de la desesperación, que al final no puede dar el ser a nada sobre lo que actúa, esto es, no hay palabras humanas que puedan por y a partir de sí mismas consolar a unos padres que han perdido a su hijo.

Por su parte, se pueden poner más ejemplos de esta forma de lenguaje rebelde que se usa para cuestionar la existencia de Dios a partir del mal cometido o sufrido.

Así,

« Schopenhauer: A supposer que Dieu a fait ce monde, je n'aime pas être ce Dieu-là, car la misère du monde me déchirerait le cœur.

Beckett : Dieu a bâclé l'homme de façon scandaleuse.

Dostoievski : Si le monde permet le supplice d'un enfant par un brute, je ne m'oppose pas à Dieu, je lui rends mon billet » (Apud. Le Guillou, M.J. *Du scandale du mal à la rencontre de Dieu*, Paris : Spiritualité Saint Paul, 2014, 12).

Apunte: sobre estas maneras de hablar y de decir no se puede emitir un juicio prematuro, creyendo que en y por medio de una palabra humana o de varias se pueden poner al descubierto las actitudes profundas del corazón. Nótese que el corazón del hombre pertenece a la Vida y ningún lenguaje puede sustraerle esa

esta jactancia? En el poder que tiene la palabra mundana de dar el ser retirándolo¹⁷⁰, esto es, en su incapacidad para plantear en la existencia aquello que dice. Jactancia contradictoria cuya máxima expresión culmina en la concepción de la libertad como autonomía, como posibilidad para llevar a cabo tanto el bien como el mal en la mutua indiferencia a la que se puede someter a ambos, bien y mal, por medio de la palabra mundana. Debido a esa concepción, debido al hecho de querer poner a distancia el querer de su fuente, a saber, de la pura posibilidad de querer, la libertad del viviente queda objetivada, su poder privado de sentido al depender de un aparecer mundano que pone en la exterioridad, que somete al descarte el poder íntimamente vivido por el viviente en su ser radicalmente pasivo con respecto a sí.

En suma, el lenguaje mundano no hace sino más que dar a ver una apariencia vacía, en y por la cual los hombres pueden llegar a entenderse y comunicarse. En terminología kierkegaardiana, fiel al pensamiento de Henry, el lenguaje mundano propiciaría una suerte de comunicación directa, de adoctrinamiento¹⁷¹, en el cual y por el cual el hombre se olvida de lo que es existir, esto es, que toda comunicación requiere para que sea verdadera que el comunicante se revele a sí mismo. Desde una palabra cuyo horizonte es el aparecer

condición aun cuando quiera hacerle ver que en el fondo no la está aceptando, pues el hecho de que lo vea, o mejor dicho que lo pruebe en sí depende estricta y radicalmente de la condición.

¹⁷⁰ Michel Henry, CMV, 274.

¹⁷¹ Kierkegaard, S. *Ejercitación del cristianismo*, Madrid: Ed. Trotta, 2014, 144: “Pero nuestro tiempo no conoce propiamente otra forma de comunicación que esa perezosa del adoctrinamiento. Se ha olvidado totalmente lo que significa existir. Toda comunicación referente a la existencia exige un comunicante; el que comunica es concretamente la reduplicación de la comunicación; existir en lo que se comprende, eso es reduplicar”.

mundano ¿se puede acceder a semejante modo de comunicación? De entrada, hemos de contestar que no, aunque con matices, como veremos a continuación. Por eso, Henry apela a un lenguaje de la Vida, en el cual y por el cual la Vida se revela a sí misma al viviente.

3.2. El lenguaje de la vida

La tesis defendida por Henry es que otra palabra existe al margen y con independencia de la palabra mundana. Se trata de la palabra de la Vida. Esta se caracteriza por ser fuente de otra manifestación distinta de la revelación acontecida en la visibilidad de un mundo. En suma, la palabra de la Vida hace manifiesto, revela, muestra.

Para concebir dicha palabra, resulta necesario perder de vista la forma en la cual se revelan las cosas en el mundo, cuyos rasgos ya hemos comentado en el anterior apartado. En la palabra mundana, lo que se revela resulta indiferente al hecho de su mostración objetiva. Sin embargo, no ocurre esto mismo con la Palabra de la vida. La palabra de la Vida constituye un acontecimiento (intemporal) por el cual la Palabra habla, se revela a sí misma no siendo más que el hecho de su autorrevelación¹⁷², de su pura mostración en y desde la Vida.

El modo en el que acontece dicha revelación es a través de su fenomenalidad propia en el sufrir y gozar de su Vivir, esto es, en su fenomenalidad patética, en la esencia de la afectividad, fundamento tanto de la afección, como de la acción, y de la palabra. Dicho carácter de fundamento funda a su vez la imposibilidad para el viviente de hablar sobre el sentimiento como si este se tratara de una obra propia, esto es, la impotencia original del sentimiento con respecto a sí. Por eso, toda labor de clarificar u organizar las propias sensaciones resulta un proyecto estéril y vacío de sentido: “El proyecto de aclarar nuestros sentimientos tal y como se da habitualmente como aquel del pensamiento precisamente, como el proyecto de exhibir en el medio en el que ella se mueve el contenido del sentimiento mismo, está vacío”¹⁷³.

¹⁷² Michel Henry, CMV, 276.

¹⁷³ Michel Henry, LEM, 686.

Es más, este proyecto no puede conducir más que al fracaso, fracaso que no es más que la expresión del intento absurdo de hacer explícito lo que de ninguna manera puede explicitarse por y a partir de uno mismo: el sentimiento de la propia existencia.

Es, por ello, que debemos señalar que, según Henry, la determinación del sentimiento por la afectividad fundamenta a su vez su carácter particular, es decir, el modo concreto en el cual y por el cual se prueba la Vida a sí misma, tanto en ella misma como en el viviente, en el sufrirse a sí mismo, sentimiento de impotencia que hunde raíces en la potencia del propio sentimiento, su ser siempre ya dado a sí mismo, esto es, su alegría¹⁷⁴. Es decir, la particularidad del sentimiento no viene dada por una elucidación racional, del pensamiento en y por la cual la mostración de un sentimiento como particular tendría lugar por medio de una determinación extrínseca a la propia fenomenalidad de la afectividad¹⁷⁵, ya sea esta una afección, una acción o una circunstancia. Por ello, se puede decir que la Vida se prueba a sí misma en el sufrirse a sí mismo del Primer Viviente, que constituye a la vez su alegría. La alegría constituye la esencia de la afectividad que al hacerse efectiva deviene sufriente. Por eso, sufrimiento y alegría componen juntos y designan el modo en el cual se cumple el acontecimiento de la fenomenalidad de la Vida¹⁷⁶.

¹⁷⁴ « L'impuissance du souffrir, la souffrance, est l'être-donné-à-lui-même du sentiment, son être-rivé-à-soi dans l'adhérence parfaite de l'identité et, dans cette adhérence parfaite à soi, l'obtention de soi, le devenir et le surgissement du sentiment en lui-même dans la jouissance de ce qu'il est, est la jouissance, est la joie ». Michel Henry, LEM, 830.

¹⁷⁵ Michel Henry, LEM, 825.

¹⁷⁶ De ahí la legitimidad que existe para hablar sobre el dolor de Dios, siempre y cuando no se haga desde un lenguaje mundano, esto es, siempre que no se hable del dolor de Dios como una determinación extrínseca al ser de su afectividad.

Dado que la revelación de la Vida consiste en el hecho de su autorrevelación, esto es, en el sufrir y gozar de su fenomenalidad propia en la cual esta consiste, aquello que se revela en la Vida es ella misma en su efectividad concreta y no otra cosa, o contenido distinto de ella. Y esta palabra se revela a ella misma entre otras cosas porque se da a sí misma, se da en la fenomenalización de su fenomenalidad concreta, en el gozo de sí. Esa autodonación constituye su autorrevelación.

Debido a esto que hemos dicho, al lenguaje de la vida le corresponde un poder del cual no se puede enseñorear ninguna palabra humana, a saber: el poder de dar vida antes de que se reciba, el poder de plantear en la existencia, de instituir en el ser, en suma, de crear, entendiendo esta creación como una generación inmanente en y desde la Vida. En resumidas cuentas, la Vida no dirige una palabra al viviente cuya existencia presupone para que esta palabra le pueda alcanzar, sino que la Vida engendra al viviente por medio de la Palabra, del Verbo y en su engendramiento funda también la posibilidad de su respuesta. No hay persona antes de que la Palabra se pronuncie, hable, con lo cual el esquema comunicativo básico por el cual un interlocutor espera que una palabra le sea dirigida no se cumple en el caso de la comunicación en y por la Vida¹⁷⁷.

Porque en la interlocución vital el viviente resulta engendrado por la Vida, la primera consecuencia que se deriva de esto es que Vida y viviente se co-pertenecen esencialmente, es decir, palabra y respuesta en la Vida pertenecen a la misma dimensión ontológica. Su afinidad no deriva de una capacidad contenida en el viviente de captar aquello que se le comunica, sino que resulta del abrazo patético por el cual la Vida habla al viviente dándose a sí misma¹⁷⁸, esto es, sin esperar su respuesta. La condición del lenguaje humano no se la proporciona él a sí mismo, sino que en el reconocimiento de su

¹⁷⁷ Michel Henry, CMV, 280.

¹⁷⁸ Michel Henry, CMV, 283.

carácter dado el lenguaje puede alcanzar la verdadera altura a la que ha sido llamado. Desde este punto, el lenguaje de la vida permite entender al viviente que su ser, palabra y acción son siempre ya respuesta dada a sí misma por una llamada primordial sin la cual la respuesta no puede ser lo que es.

De esta manera, la segunda consecuencia que deriva de la co-pertenencia esencial entre palabra y respuesta es la siguiente: el esquema comunicativo clásico por el cual un emisor se dirige a un receptor presuponiendo su existencia y este puede o no recibir esta comunicación sometiéndola a una exterioridad en la interpretación queda abolido desde la comunicación vital. Llamada y respuesta se entienden desde el lenguaje humano cuyo aparecer es aparecer del mundo como radicalmente distintos e incluso opuestos. Y esto es así porque el que llama para llamar necesita separar, mostrar su llamada, el contenido por el cual llama, del acto mismo por el que llama para que el que es llamado, en definitiva, el que responde, pueda recibir esa llamada como un contenido distinto de la llamada primordial, como un contenido que se le muestra en la exterioridad de un mundo- en el escuchar que constituye la apertura al mundo- que le permite entonces concebirla, o, con otras palabras, ser alcanzado por dicha llamada.

Desde el lenguaje humano no se entiende que la palabra funde la respuesta y constituya una única esencia con él. Es más, el lenguaje, incluso en el sentido más habitual y corriente del término, parece presuponer la exterioridad mundana como condición de posibilidad última de su mostración. En este sentido, esa exterioridad en la que tanto la palabra de la llamada como la palabra de la respuesta se muestran exige la puesta a distancia, la diferencia entre ambas. De una manera más clara, la palabra para ser escuchada requiere ser pronunciada. Su pronunciación exige su articulación sonora, su articulación sonora manifiesta una palabra cuya esencia sólo puede comprenderse en y a partir de esa mostración en el mundo que no se agota en su manifestación sonora pero que la requiere, ya que a la manifestación sonora le sigue la apropiación por parte del que escucha de las palabras que le

han sido dirigidas, y todo ello pende, en primer lugar, de su capacidad auditiva, y posteriormente, de su capacidad para incorporar el significado de las palabras que se le dirigen en un horizonte de comprensión. El mismo esquema se aplica al que habla cuyo hablar no se agota en la articulación sonora de lo que dice, sino que se pone de manifiesto, se muestra en su intencionalidad, esto es, en la forma y manera en que se dirige al receptor para comunicarle un mensaje lleno de significados que al receptor le corresponde, en este caso, desvelar en un horizonte de mostración mundano¹⁷⁹.

¹⁷⁹ En este sentido, la metáfora del escuchar tampoco resultaría muy afortunada para hablar del modo de conocimiento propio de la fe, que resultaría más bien del abrazo inextático de la Vida, de la relación inmanente con ella. Todo ello si entendemos el entender, escuchar en un sentido ingenuo:

« Entendre, écouter, veut dire pour nous entendre avec nos oreilles, avec le sens de l'ouïe. Le sens de l'ouïe cependant ne peut entendre que ce qui résonne hors de nous, dans le monde : les sons, les bruits de ce monde ou les mots qu'échangent les humains et qui eux aussi sont des complexes sonores perçus dans le monde. De même avec la vue, on ne voit que ce qui devient visible devant nous, dans le monde. Avec le sens du toucher, on ne touche que ce qui se donne à sentir, à toucher hors de nous, dans le monde. Nos sens sont autant de pouvoirs qui nous jettent au monde, nous ouvrant à lui, et à tout ce qui se montre en lui, hors de nous. Entendre, écouter, ainsi compris, sont des modalités de la parole du monde qui nous parle de ce qui se montre à nous hors de nous dans le monde. Avant que nous puissions entendre ce qu'elle nous dit de cette façon, en le donnant à entendre dans le monde, la parole du monde parle. Parler veut dire en ce cas proférer des sons grâce à l'organe de la phonation. C'est seulement lorsque de tels sons ont été produit par nous et par d'autres que nous pouvons les entendre, éventuellement les écouter. Au même titre qu'entendre ou écouter, parler est ici une modalité de la parole du monde. Parler, en effet, c'est prendre la parole,

Dicho proceso que hemos descrito parece un requisito ineludible para que toda comunicación humana tenga lugar. Así pues, diferencia entre palabra y respuesta, a la vez que contingencia de la respuesta con respecto a la palabra, o llamada que se le dirige parecen constituir condiciones indispensables para formular la verdad relativa al lenguaje. Esa contingencia depende de la capacidad del oyente en las dos dimensiones que hemos señalado, a saber, su capacidad para escuchar en un amplio sentido de la palabra (hacer-oír sensible e intelectual, que se traduce en un hacer-ver sensible o intelectual). He aquí la esencia de la libertad entendida desde el aparecer mundano. La libertad, la contingencia de la respuesta con respecto a la palabra, condiciona la capacidad humana de comunicación a los límites de su mostración objetiva (poner frente a). Sólo es verdadero lo que se puede comunicar, lo que se puede hacer visible frente al sujeto que recibe la comunicación y ante lo cual éste es presuntamente libre para llevar a cabo su asentimiento.

A este respecto, el asentimiento tiene que ver con el contenido objetivo del acto comunicativo, y resulta absolutamente indiferente con respecto a aquel que lo comunica, por supuesto aún más si aquel que se comunica no forma parte del horizonte de la experiencia visible, sino que su mostración acontece en lo invisible de una revelación que no tiene nada que ver con la revelación mundana. Desde aquí creo que han de ser interpretadas las afirmaciones del positivismo lógico, según el cual únicamente deberían ser tenidos por científicos aquellos enunciados verificables, repetibles, intersubjetivamente válidos y en contacto con los hechos empíricos. De esta manera, cualquier enunciado metafísico o religioso acerca del hombre y su condición

élever la voix, la faire retentir dans le monde de telle façon que, sonnante et résonnante en lui, elle puisse y être entendue. Dans tous les cas, l'apparaître qui est la condition de la parole, de celle qui parle aussi bien que de celle qu'on entend ou écoute, n'est autre que cet apparaître du monde » (Michel Henry, PC, 133).

carecerían de sentido al no contar con ninguno de esos requisitos¹⁸⁰.

Con esta concepción del lenguaje, ¿qué se olvida de él, qué se pone entre paréntesis? Su carácter de acontecimiento. ¿En qué consiste el carácter de acontecimiento del lenguaje? Fundamentalmente en su carácter no sólo constatativo, o informativo, sino también performativo¹⁸¹. El carácter performativo del lenguaje se refiere a su capacidad para crear una realidad por medio de una acción lingüística. Por ejemplo, cuando los esposos se pronuncian el “sí, quiero” mutuamente, allí acontece algo por medio de su acción lingüística, una nueva realidad se funda, una nueva comunión de vida y amor queda realizada por el consentimiento expresado en y desde la palabra. Con ello, se expresa que el fin último al que tiende el lenguaje, es decir, aquello para lo que está hecho, es para que tenga lugar aquello que se dice, para que palabra y acción se funden en una misma realidad. Y, añadido a todo ello y como conclusión lógica de lo anterior, en la función performativa del lenguaje se pone de manifiesto que no se pueden separar la persona del hablante y el contenido de lo que se habla.

¹⁸⁰ Las afirmaciones de Wittgenstein en su *Tractatus* ilustran la posición propia del positivismo lógico, máxima expresión de un lenguaje cuyo aparecer se restringe de forma radical al aparecer del mundo: “Lo que se puede decir es formulable con claridad, y de lo que no se puede hablar hay que callar”, “la mayoría de los enunciados que se han formulado sobre asuntos filosóficos no son falsos, sino carentes de sentido. Por eso no podemos responder en absoluto preguntas de esta clase; lo único que podemos hacer es constatar su sinsentido... Y nada tiene de sorprendente que los problemas más profundos no sean en realidad problemas” (cfr. Wittgenstein, L. *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 2012, 4116, 4003).

¹⁸¹ Tomamos esta distinción de usos del lenguaje de: Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Barcelona: Ed. Paidós, 2013.

Pero ¿esta función performativa del lenguaje que muestra su carácter de acontecimiento es una función propia del lenguaje humano?, ¿no habíamos declarado la incapacidad de la palabra humana para plantear en la existencia aquello que se dice?, ¿no era esta incapacidad una consecuencia de la indiferencia necesariamente requerida por el lenguaje para que este pueda mostrarse, ser recibido en la escucha?

Precisamente por ello, Henry defiende que hay que comprender el lenguaje en su dimensión puramente dada. El lenguaje también es acontecimiento para Henry, pero su capacidad para realizar aquello que dice le viene siempre dada por la condición, es decir, por la co-pertenencia esencial de lenguaje y vida. De esta manera, la capacidad que el lenguaje tiene para crear realidad no ha de ser interpretada como un acontecimiento generado por el propio lenguaje humano, sino porque en él resuena otro tipo de lenguaje en el que el hombre no habla por y a partir de sí mismo sino en función de la Vida que se le da, independientemente de su capacidad más o menos refinada para expresarlo. De esta manera, no es el “sí quiero” de los esposos el que genera su nueva comunión de vida y amor, sino que es precisamente el carácter dado de esa pura expresión del querer el que actúa como condición de posibilidad última y fundante del querer por el cual los dos esposos se pueden unir no por y a partir de sí mismos (de su propio impulso sexual, de la afectividad y su lenguaje, o de querer afirmar el ser del otro por los propios medios), sino por y a partir de la Vida que los abraza, y los sumerge en el movimiento eterno del amor por el cual ambos, marido y mujer, pueden probarse a sí mismo como puramente dados en su existencia, con la consiguiente forma de expresión particular de esa experiencia radical.

Así pues, el lenguaje humano es acontecimiento porque pertenece a la Vida que se da a sí misma, que se autocomunica a sí misma posibilitando que el viviente pueda probarse en su lenguaje como lo que es: ser engendrado y no creado.

Ahora bien ¿cómo se prueba el viviente como puramente dado en su expresión lingüística? Por medio del lenguaje del dolor. Lenguaje puramente dado que no proviene de ninguna representación sensible o intelectual del dolor, sino del acto por el cual el viviente se prueba a sí mismo como no dado de otra manera que en y por la Vida. Cuando el viviente se prueba a sí mismo de esta manera, entonces es el dolor el que habla por él y a través de él sin esperar a que éste lo conciba¹⁸². Así se descubre la simplicidad de la palabra de la Vida frente a la palabra del mundo. ¿Pero esa especie de simplicidad no se expresa por medio de palabras mundanas? ¿Y esas palabras humanas no impiden en cierto modo dejarse abrazar por dicha simplicidad?

Estas cuestiones nos muestran la pertinencia de la tesis que vamos a defender: la imposibilidad para el viviente por y partir de sí mismo de la comunicación directa con la vida, debido a la dualidad del aparecer. Dicha tesis es parecida a aquella sostenida por Kierkegaard según la cual la imposibilidad de la comunicación directa entre el maestro (aquel que da la condición de la relación) y el discípulo (aquel que recibe la condición) constituye el misterio del sufrimiento al que se ve abocado el Primer Viviente, Cristo, es decir, aquella primera Ipseidad en la que se hace completamente efectiva la condición.

¿Cuál es ese misterio de sufrimiento que aparece esbozado tanto por Kierkegaard como por Michel Henry? El misterio del sufrimiento es la incapacidad para el Primer-Viviente y para todos los vivientes que son y llegan a ser lo que son por Él, de expresar dicho sufrimiento. La frase “yo sufro” da lugar a una significación irreal, cuanto más se expresa, se trata de hacer objetivo, por medio del lenguaje humano, el sufrimiento, más desrealizado se vuelve dicho sufrimiento, más visos de irrealidad adquiere. Esto quiere decir que el sufrimiento no puede expresarse por medio de una

¹⁸² Michel Henry, PC, 94.

comunicación directa. Esto es, no puede hacerse explícito lo que está absolutamente implícito en la forma de una donación radical. Por ello, el sufrimiento más radical no se expresa por el contacto con circunstancias concretas, ni por dolores físicos cuya causa sea uno mismo o los demás.

Ya percibió esto de una forma genuina Kierkegaard quien para hablar de los sufrimientos de Cristo no se centró en aquellos que poseen una fuerza más demostrativa, a saber, el hecho de cómo fue azotado, burlado o crucificado. Todo lo contrario: Kierkegaard habla de un sufrimiento de la interioridad ante el cual todos esos sufrimientos palidecen¹⁸³ y no porque ese sufrimiento tenga un poder de mostración objetiva cualitativamente mayor que los sufrimientos antes anunciados, sino porque ese sufrimiento no se muestra. Su revelación acontece en lo invisible de la Vida. Lo mismo que ocurre en Cristo acontece en el resto de los vivientes.

La descripción de los sufrimientos de Cristo por medio de una mostración objetiva, cuanto más radical se vuelve, más indiferencia requiere de aquel que los contempla. Pero esto que digo, ¿no contradice la experiencia?, ¿no son

¹⁸³ “Especialmente en los primeros tiempos del cristianismo se habló mucho y frecuentemente de los sufrimientos de Cristo, cómo fue burlado, azotado, y crucificado. Pero aparte de éstos parece que se olvida un sufrimiento completamente distinto, el sufrimiento de la interioridad, el anímico, o lo que tendría que llamarse el secreto de los sufrimientos, que era inseparable de su vida de incógnito, desde que apareció en el mundo hasta el último suspiro.

Siempre es doloroso tener que ocultar una interioridad y tener que aparecer como otro distinto- esto acontece ya en las relaciones meramente humanas. Éste es el sufrimiento más pesado de todos; y quien sufre de este modo, ¡ay! Con frecuencia sufre más en un solo día que lo que podrían suponer todos los dolores corporales juntos”. (Kierkegaard. *S. Ejercitación del cristianismo*, Madrid: Ed Trotta, 2014, 146-147).

precisamente muchos de estos discursos conmovedores los que provocan la conversión de muchas personas? Parece que sí, pero resulta que no. La indiferencia requerida para la mostración objetiva de los sufrimientos de Cristo por medio de un lenguaje humano provoca que la capacidad performativa de esas descripciones, su carácter de acontecimiento, no beba de su fuente sino que adquiera la fuerza de una momentaneidad efervescente (determinada por afecciones particulares) por la cual el sujeto se olvida del carácter dado de ese sufrimiento dándole a este una expresión cada vez más exagerada y exuberante hasta el punto de tornarse dicho sufrimiento en algo completamente irracional, falta de sentido. Es el lenguaje el que, por hacerse deudor de un modo de manifestación mundano y querer hacer explícitos y performativos los sufrimientos de Cristo por y a partir de sí mismo, ha operado precisamente lo contrario: su nihilización. A la pregunta entonces de por qué Cristo sufrió tantos ultrajes, se responde por nosotros y por nuestros pecados.

Ante esta respuesta, se pueden adquirir dos actitudes básicas (actitudes del corazón) que luego tienen su correspondiente formulación lingüística, deudora del aparecer mundano. Por un lado, el decir: yo no pedí que nadie sufriera tanto por mí. Inmediatamente la descripción de esos sufrimientos deja de tener la fuerza de acontecimiento en mí, dado que su descripción resulta tan inverosímil que puedo y además me resulta lícito separarme de ellos. No tiene sentido esa representación del sufrimiento, porque no es más que eso: una representación sin significado, es decir, vacía de contenido y cuanto más se afirma, más vacía la podemos percibir. De esa manera, ese sufrimiento representado pasa a ser contrario a la autonomía de mi libertad, a mi propia capacidad para recibir aquello que yo quiero recibir según lo que considere.

Por otro lado, se puede expresar: dado que Cristo sufrió tantos ultrajes por mí, los cuales yo me represento por medio de mi imaginación con la colaboración de todas mis potencias anímicas, yo he de cambiar de vida. Aquí el lenguaje se vuelve acontecimiento en mí porque yo quiero que se vuelva

acontecimiento, sin saber, es decir, olvidando que es el propio “acontecimiento” el que determina el querer. Aquí se opera la obra de la desesperación: querer cambiar el ser por y a partir de sí mismo que se traduce en querer contemplar los sufrimientos vividos por Cristo en su historia e incidir en ellos como modos para provocar un cambio en el corazón. Sin embargo, el cambio en el corazón no se genera por y a partir de uno mismo, dado que ese corazón con el que se recibe la vida pertenece esencialmente a ella y el lenguaje del corazón no se puede generar, solamente se puede recibir.

Por su parte, en el corazón es donde se funda la realidad del sufrimiento, su interioridad dada por la condición. Por lo tanto, el sufrimiento forma parte de aquel carácter del lenguaje del corazón por el cual este solamente se puede recibir, aceptar pero no dominar, ni expresar por los propios medios. Ni incluso la aceptación se produce por y a partir de uno mismo.

Luego, como ya podemos observar, resulta imposible tanto la comunicación directa de los propios sufrimientos, como la comunicación directa de los sufrimientos de Cristo, el Verbo. Y sin embargo, ¿con qué fin se nos describen esos sufrimientos en la Sagrada Escritura? Y no sólo en la Escritura ¿por qué muchas veces las personas realizan una historiografía de sus sufrimientos si su expresión contribuye constantemente a su irrealidad?

Henry responde a esta cuestión apelando a la relación entre la Sagrada Escritura y la Palabra de la Vida. Ya Henry deja claro que su propósito con estas reflexiones no es desvelar la verdad contenida en las Escrituras, dado que están construidas en y desde un lenguaje humano, mundano, que no puede fundar la verdad fenomenológica primera de la Vida¹⁸⁴.

Precisamente porque están construidas en y desde un lenguaje que presupone la exterioridad de un mundo, cada una de las palabras de la Escritura no puede por sí misma plantear

¹⁸⁴ Michel Henry, CMV, 286.

en la existencia aquello que dice. Pero, a pesar de que Henry apunta esto de forma reiterada y constante, sí concede al lenguaje humano de las Escrituras cierta capacidad de girarse, de hacer accesible otra palabra: la de la Vida. Ella puede cumplir aunque no sea a partir de sí el desplazamiento al lugar donde sí habla la Vida. Extraña paradoja que un lenguaje compuesto de significaciones ideales como el de la Escritura sea capaz de operar ese giro, de expresar el querer de la Vida sobre el viviente, su amor eterno con el que se ama a sí mismo, cuando dice: “Vosotros sois hijos”¹⁸⁵.

El matiz se encuentra aquí en el hecho de que no es la palabra de la Escritura la que nos abre a la palabra de la Vida, es la palabra de la Vida la que nos permite reconocer en las palabras de la Escritura la Palabra que constituye nuestra condición, que nos engendra en cada instante, haciendo de nosotros lo que somos: vivientes en la Vida y no al margen de ella.

Ahora bien, al hilo de lo expuesto se nos plantean dos preguntas: ¿De qué naturaleza es este reconocimiento? y ¿qué necesidad habría de las Escrituras para recordar aquello que realmente somos?

A la primera pregunta, hemos de notar que Henry rechaza la interpretación platónica¹⁸⁶ del reconocimiento según la cual conocer la verdad no sería más que recordarla, esto es, la tesis de la reminiscencia. Si efectivamente conocer o reconocer la verdad de la Escrituras no fuera más que recordar la verdad que estaba en nosotros y que habíamos olvidado, ello haría innecesaria la presencia de la condición (Vida) en el origen del conocimiento, una acción derivada de la Vida. Es decir, si el paradigma del reconocer viniera dado en y por la reminiscencia, todo podría ser conocido desde esa condición previa del conocimiento sin ninguna necesidad de otra

¹⁸⁵ Michel Henry, CMV, 287.

¹⁸⁶ Michel Henry, CMV, 288.

condición, y por lo tanto, pudiendo prescindir de ella¹⁸⁷. En este sentido, sería la contemplación temporal de las Ideas, arquetipos de las cosas, la que nos haría posible el conocimiento efectivo de todo aquello que podríamos captar. Así todo conocimiento verdadero que pudiéramos sacar de la Sagrada Escritura no constituiría más que la reminiscencia de aquel conocimiento primero, el de las Ideas, se encuentren ellas en un ámbito nouménico o sea el yo el portador de ellas a la manera de ideas innatas entendidas estas como la luz natural de la razón (el sentido común, deudor del aparecer mundano).

Pero si ese re-conocer primordial no viene dado por la reminiscencia, ¿por qué y cómo viene dado? Por la presencia íntima de la condición en el viviente, esto es, por su condición de hijo en y por la Vida. Por lo tanto, el reconocimiento en las Escrituras de la verdad de dicha condición se cumple en la autorrevelación de la Vida al viviente, esto es, en la autodonación absoluta de la Vida a este, en su ser ya dado a sí mismo en cada instante de su vida, y no por una acción propia del yo, que por un pensamiento o por un querer podría desvelar por y a partir de sí mismo el carácter dado de ese yo. Es más, el movimiento de ese querer y de ese yo acabarían negando tanto a la condición como al yo, negación que no resultaría más que de la negación primera: negación de la condición filial del hombre.

Por tanto, la naturaleza de ese reconocimiento se encuentra absolutamente determinada por la Vida, y en la impotencia del viviente de verse libre de esa prueba patética de sí mismo, de esa pasividad radical con respecto a su propio ser, se revela que otra palabra habla en el viviente, no por y a partir de sí mismo, de su propia capacidad de expresar, sino de

¹⁸⁷ Véase la exposición de Kierkegaard sobre el maestro y el discípulo, en una línea también crítica con el pensamiento de la reminiscencia platónico. Cfr. Cap. 1, Kierkegaard, S. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid: Ed. Trotta, 2014.

su pura posibilidad dada de poder comunicarse en cada momento, instante como hijo de la Vida.

Ahora bien, resta la segunda pregunta, que sólo puede ser contestada de forma cabal, una vez que se ha respondido a la primera cuestión: ¿qué necesidad hay de una palabra mundana para recordar al hombre su propia condición si esta ya le viene dada al hombre en todos los momentos de su existencia?

Dos respuestas da Henry a esta cuestión, parecidas a las que hemos venido dando a lo largo de la exposición de este trabajo:

1. El hombre ha olvidado su condición de hijo de la Vida. Dicho olvido se sostiene en la preocupación, cuidado del mundo que el viviente ha dejado albergar en su corazón. Por eso, ha sido necesario el lenguaje de la Escritura para permitir el acceso efectivo del hombre a la verdad de su condición propia. Ha sido necesario un lenguaje humano que hablara en términos mundanos, es decir, con palabras llenas de significaciones irreales, para que el hombre tuviera otra vez recuerdo de la Vida que lo engendra en el ser.

2. Pero no sólo el olvido del hombre ha sido motivo y ocasión de la necesidad de una Escritura divina, es la esencia fenomenológica de la Vida, su modo de autorrevelación al viviente la que ha dado lugar en el viviente al más grande Olvido, el olvido inmemorial de esto que le hace ser lo que realmente es¹⁸⁸. Precisamente por este olvido que genera la

¹⁸⁸ Como señala Henry, « L'Oubli constitutif de l'ipséité du Soi ne porte-t-il pas en lui cependant comme l'ombre d'un oubli plus ancien-zone plus obscure dans l'obscurité de la Nuit de la subjectivité absolue? L'Immémorial en effet ne circonscrit pas seulement le domaine d'une phénoménologie spécifique : ce pathos inextatique où dans l'immanence de son Ipséité sans mémoire et sans Soi le Soi s'accomplit comme un « vivre ». Immémorial ne désigne donc pas en premier lieu ce rapport sans mémoire du Soi à lui-même mais, plus essentiellement, son rapport

Vida en su modo de automanifestación absoluta, esta (la Vida) se presenta con un carácter ambiguo. La ambigüedad es otra de las notas distintivas de la esencia fenomenológica de la Vida. Esta consiste en el hecho de que la Vida es lo que es sin saber por qué lo es¹⁸⁹. Y ello es así porque la Vida no se puede comprender desde fuera de sí misma, no hay nada externo que permita explicarla, o hablar de ella como si fuera ajena al propio hablar o explicar que tratan de hacerla explícita.

En resumidas cuentas, el saber por el cual se llega a la Vida parte de la propia Vida y no del propio pensamiento y aparece descrito por Henry como una conmoción patética por la cual el viviente se prueba a sí mismo como dado ya siempre a sí en la autodonación absoluta de la Vida. Esta conmoción patética se presenta como la condición siempre abierta por la Vida, como la pura posibilidad abierta por el don que deja, permite que el hombre pueda experimentarse como absolutamente dado en su ser propio. Pero la pregunta que se plantea entonces es la siguiente: ¿Cuándo y cómo se produce esa conmoción patética por la cual el viviente adquiere, o más bien recibe el acceso efectivo a la esencia fenomenológica de la Vida?

La respuesta de Henry a esta cuestión es clara: cuando y como la vida quiera. Es decir, la conmoción patética por la cual el viviente accede a la comprensión fenomenológica de la esencia de la vida depende absolutamente del querer de la

à la vie ». Por eso, « à l'oubli de soi dans lequel le Soi est donné à lui-même comme un Soi sans Soi se surajoute l'Oubli de la Vie, lequel est le plus grand oubli, l'Immémorial en lequel seulement nous sommes des vivants, où s'accomplit notre naissance transcendante » (Henry, M. *Phénoménologie de la vie : Tome IV, Sur l'éthique et la religion*, Paris : Puf, 2004, 192-193).

¹⁸⁹ Michel Henry, I. 320.

Vida¹⁹⁰. El viviente no puede decidir en ningún caso cuándo y cómo la condición va a determinar su conmoción, es decir, la recepción efectiva de su condición. Tampoco las palabras de la Escritura pronunciadas pueden generar por y a partir de sí mismas dicha conmoción en el sujeto, por mucho que este se predisponga a sentir, pensar o querer dicha conmoción, pues dado que la condición es ambigua y su autorrevelación efectiva en el viviente depende de sí misma, no hay lenguaje que pueda expresar la disimulación propia de la vida y su condescendencia para con el hombre.

Aún así, las Escrituras por disimulación vital y condescendencia con el hombre permanecen ahí para él como el modo paradójico dado en la vida por la cual el viviente puede volver a escuchar o mejor dicho autoescuchar en él¹⁹¹ la Palabra que le instituye en la vida, a saber, la Palabra de la Vida. En este sentido, las Escrituras forman parte de la dinámica de la Encarnación tal y como la hemos descrito. De ahí que Henry señale que sólo la Vida puede generar su reconocimiento, solo Dios puede desvelarnos lo que realmente somos, pero¹⁹² habitando nuestra carne y por extensión nuestro

¹⁹⁰« Mais le bouleversement de la vie qui l'ouvre émotionnellement à sa propre essence se passe aussi bien de toute condition au sens d'une rencontre, d'une circonstance ou d'une occasion, de toute forme de culture de quelque ordre qu'elle soit. Elle naît et peut naître de la vie elle-même comme cette re-naissance qui lui donne d'éprouver soudain sa naissance éternelle. L'Esprit souffle où il veut » Henry, M. *Phénoménologie de la vie : Tome IV, Sur l'éthique et la religion*, Paris : Puf, 202.

¹⁹¹ Michel Henry, CMV, 288.

¹⁹² Con la conjunción adversativa se expresa de una manera genuina también el modo en cómo Dios transmite la condición. La condición la pone quien la da, pero en su dar sin esperar a recibir, se da sin condiciones, se pone al servicio de lo humano (el Verbo se hizo carne), de lo cual tiene que asumir también como

cuerpo objetivo, ya la vez morando en nuestro lenguaje tanto el puramente dado como, por extensión, el que contiene palabras con significaciones irreales incapaces de plantear en la existencia aquello que dicen o apuntan, nuestro lenguaje humano que para Henry constituye el mal universal¹⁹³. Solo si el Verbo ha asumido nuestro lenguaje, nos puede rescatar del mal que se encierra en él, que nos encierra en nosotros mismos, que no solamente nos cierra a la realidad, sino que

contingencia su olvido de ese dar primigenio, su olvido de que todos los modos y determinaciones de su ser vienen dados en y por la vida, también su lenguaje que cuando trata de hablar por y a partir de sí mismo vacía a todas las cosas de su realidad, las disuelve en significados vacíos, en representaciones irreales. También el Verbo adquirió ese lenguaje, permaneció en él, no porque desde él se pudiera revelar mejor a sí mismo y a la condición propia del hombre derivada, engendrada desde su Ipseidad, (desde su ser plena y efectivamente dado por la Vida), sino para buscar al hombre allí donde se había perdido, en su propio olvido en función del cultivo de una preocupación mundana, para expresarle el amor eterno de Dios que solo puede probar si acepta el movimiento de la vida, es decir, si sufre la conmoción de verse ya dado enteramente a sí mismo en todas las partes de su ser. Que el lenguaje por el cual se exprese esto se vuelva efectivo depende absolutamente de la condición. Ahora bien el desprendimiento exigido al hombre por el cual este se ve remitido a una Escritura como modo por el cual puede tener lugar la revelación inexpressable de la Vida acontecida en lo invisible pone al hombre frente a la condición en el sentido de prepararle para recibir su abrazo. No es que el ponerse frente a la Escritura genera la revelación, no, es que la revelación de la Vida, su modo de abrazar al viviente se ha autodeterminado para expresarse de modo paradójico de modo tal que quien tenga oídos para oír, quien autoescuche en él la palabra que le instituye en la Vida, oiga. Michel Henry, CMV, 291.

¹⁹³ Michel Henry, CMV, 16.

además niega la fuente de nuestra apertura a ella, nuestra verdad fenomenológica primera: la Palabra de la Vida que nos funda en el ser, en el sí mismo de todos y cada uno.

4. Temporalidad y mundo

En un pasaje curioso de *C'est moi la vérité*, Michel Henry enuncia que tanto al lenguaje como a la historia le corresponden una misma verdad fenomenológica¹⁹⁴, viniendo ésta dada en y desde el aparecer del mundo. A fin de continuar con el hilo de este trabajo, ya que antes hemos procedido a un análisis sistemático sobre la verdad del lenguaje, y su capacidad para manifestar en él la verdad fenomenológica primera, ahora nos corresponde realizar un examen acerca del papel de la temporalidad en la condición humana. En suma, trataremos de responder a la siguiente cuestión: ¿es que existe alguna verdad revelada y proferida al hombre que no acontezca concretamente, históricamente?

¹⁹⁴ Michel Henry, CMV, 19.

4.1. Verdad del mundo y su tiempo propio

En el acceso a la verdad de un objeto resulta siempre imprescindible considerar el modo en que este se nos da. Así, podemos encontrarnos con diferentes tipos de verdad: unas son a-posteriori, porque su formulación tiene lugar en contacto con la experiencia empírica (tocar, ver, oír,...), otras son a-priori, porque su verdad no se deriva de la propia experiencia sino de las exigencias de la razón (Ejemplo: la ley moral). Ambos tipos de verdad se califican como verdad. ¿En qué sentido? O mejor dicho, ¿por qué?

Porque la verdad sobre la que ambos tipos de verdad reposan no es su manifestación objetiva, esto es, el hecho de ser objetos frente a un sujeto, sino en el puro hecho de mostrarse, de aparecer. El puro hecho de aparecer constituye la verdad del objeto, verdad que el objeto no se proporciona a sí mismo. En el objeto afrontado por un sujeto no se puede hablar de verdad más que en un sentido derivado. Precisamente porque se muestra, o mejor dicho, se puede mostrar en el sentido más estricto y puro de su posibilidad, entonces el objeto es verdad. De ahí que, para Henry, haya que hablar de un desdoblamiento del concepto de verdad.

En la verdad, una cosa es aquello que se muestra y otra cosa es el puro hecho de mostrarse. El puro hecho de mostrarse, la verdad fenomenológica en la cual reposa el objeto, no tiene nada que ver con lo que se muestra, es decir, la verdad de lo mostrado no funda la esencia de la verdad, sino a la inversa: la verdad del mostrar constituye la esencia de la verdad y fundamenta la verdad de lo mostrado. En suma, la verdad primera sobre el ser de las cosas no puede ser óptica sino que reenvía ineludiblemente a una verdad fenomenológica primera, el acto puro de mostrarse, en el cual y por el cual acontece la verdad. En y por las cosas la verdad no acontece. Dicho apunte resulta importante para comprender cómo las diversas verdades ópticas jamás pueden dar cuenta de la dimensión existencial de la verdad que estamos poniendo de

manifiesto a través del enfoque fenomenológico tal y como lo explica Henry.

Ahora bien, la distinción radical entre el objeto y su verdad y el acto de mostrarse, y su verdad plantea la cuestión de la verdad de un modo radical¹⁹⁵, mejor dicho, experiencial. Muestra al fenómeno, al objeto, en su luz, una luz que él no se da a sí mismo sino que se la proporciona su pura posibilidad de aparecer. Una luz que muestra pero no puede ser sentida, percibida porque es indiferente a aquello que se siente de forma concreta, que aparece de forma concreta en el campo de nuestra conciencia. Todo pensamiento, todo querer, toda sensación se vuelven indiferentes cuando se los considera en su dimensión manifestativa pura. Y esa dimensión manifestativa pura que muestra todas las cosas en y por su luz es el mundo.

El mundo no viene dado por el conjunto de cosas que contemplamos, o sentimos, sino que constituye el horizonte por el cual esas cosas se pueden manifestar, dar a conocer en la luz que las baña. Por ello, el mundo no constituye una verdad más entre las cosas, sino que resulta ser la Verdad, presuponiendo que la Verdad acontezca en función de una distinción radical entre objeto y modo de darse el objeto. Cuando esa distinción se quiere establecer por y a partir de uno mismo, en el desarrollo de una fenomenología radical que crea poder desvelar por sí misma el fondo de la experiencia humana, el mundo constituye la única Verdad. Es este tipo de fenomenología cuyo aparecer se hace deudor de la mostración mundana el que Henry criticará.

¹⁹⁵ Radical, porque provoca que el hombre bucee en su experiencia, se hunda en ella, no para encontrar y discernir objetos y determinar su verdad por y a partir de ellos en una especie de realismo ingenuo, sino para considerar y preguntar por o sobre su pura capacidad de considerarlos, de hacerlos presentes. Ese es el objeto propio de la fenomenología. Michel Henry, I, 37.

Sin embargo, continuemos con las consecuencias de una fenomenología mundana una vez establecidos sus presupuestos básicos. Desde la distinción radical entre el objeto mostrado y el puro mostrarse, se da lugar a la interpretación de todo lo que es como aquello que aparece, que cuenta en sí con la posibilidad de mostrarse por y a partir del mundo. Así pues, la verdad de lo que es solo puede venir dada por la verdad en su aparecer puro, tal y como esta se muestra en la conciencia.

Y la conciencia ¿qué es, sino el puro acto de mostrar el objeto independientemente de él? El objeto en la conciencia se muestra en cuanto que es exterior, es decir, en cuanto se hace visible, y se hace visible, porque es mostrado, y es mostrado no por sí mismo sino por el mundo, que es el horizonte de exterioridad por el cual las cosas son lo que son. De esta manera la conciencia aparece referida intencionalmente a la verdad del mundo, en el cual y por el cual se muestra la verdad de las cosas, no porque ellas determinen su verdad, sino porque quedan exteriorizadas, objetivadas en su manera de darse, de desvelarse. En suma, la conciencia no es sino otra manera de decir: verdad del mundo.

Luego, a la verdad del mundo parecen estar sometidas, en relación de dependencia todos los objetos, ya sean estos sensibles, ya resulten de naturaleza completamente inteligible. Es decir, todas las cosas que somos capaces de concebir como objetos, haciéndolas explícitas por medio de un lenguaje humano, corresponden o, mejor dicho, sustentan su verdad primera en la verdad del mundo. Luego, la verdad del lenguaje, su pura posibilidad de manifestar viene dada por la verdad del mundo.

Dado que las cosas encuentran su posibilidad de mostrarse en el mundo, en el horizonte de exterioridad por el cual ellas llegan a ser visibles, lo que se revela en ellas es indiferente con el hecho de que puedan mostrarse, con el hecho de su mostración. De esta manera, lo que aparece ante el hecho puro de aparecer aparece como un contenido

contingente, abandonado a sí mismo¹⁹⁶, perdido en el horizonte de las interpretaciones que tratan de hacerlo explícito.

Pero la indiferencia entre lo aparecido y el aparecer mismo establecida no es el único rasgo característico del aparecer mundano. Hay que hacer notar otra característica: el mundo, es decir, el horizonte de exterioridad por el cual todas las cosas se muestran como lo que son, no ha de entenderse tampoco en un sentido realista, a saber, como un medio inerte que preexiste a las cosas y en el cual las cosas sólo tendrían que entrar para de esta manera ser aclaradas por su luz. Esta interpretación del mundo resulta del todo incorrecta. Es más, el mundo ha de ser comprendido, según Henry, tal y como lo hace la filosofía moderna, como un horizonte de exterioridad activo, esto es, el mundo como productor de un horizonte que arroja más allá el horizonte por el cual cualquier objeto podrá ser visible. Es aquí donde el mundo adquiere ese aspecto de horizonte por el cual no deja de tender, de moverse hacia lo que se proyecta sin detenerse en la consecución de ninguna forma. Es aquí donde el mundo se puede identificar con el tiempo: tiempo y mundo constituyen la producción de un horizonte de exterioridad en el cual y por el cual las cosas pueden desvelarse sin llegar a manifestar plenamente lo que son.

La experiencia humana radical, de las cosas dadas en el cómo de su aparecer puro, nos habla de ello, a saber, de que la verdad de las cosas se nos muestra progresivamente, en el sentido de que su ámbito de manifestación es el tiempo, el mundo. La relatividad de las cosas proviene así tanto de su modo de mostrarse que es indiferente con respecto a lo que muestra como de que ese modo de mostrarse se va mostrando en su puro poder de mostrarse. Con otras palabras, no constituye un horizonte estático, sino dinámico¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Michel Henry, CMV, 26.

¹⁹⁷ De esta manera en el mundo nace la ilusión de un flujo fenomenológico homogéneo, esto es, una donación extática de la impresión cuya presentación en

La dinamicidad de ese horizonte aparece ya presupuesta en la experiencia más irreflexiva que tienen todos y cada uno de los individuos: vivimos proyectados hacia lo que constituyen nuestros planes de futuro, de tal manera que no podemos entender nuestra vida al margen de esa proyección. Pero lo importante no lo constituye el que se alcance a realizar, a llevar a cabo efectivamente algo por medio de esa proyección, sino la proyección misma del propio ser hacia la consecución de una serie de actividades objetivas, mostrables sin término ni fin. El ámbito mismo de nuestra proyección aparece constituido no sólo por ese futuro, sino que ese futuro viene condicionado por un pasado, por el cual podemos interpretar lo que nos ocurre formando nuevas interpretaciones, proyecciones que nos permitan vivir de cara a un futuro hacia el cual nos vemos irremisiblemente abocados.

También está el presente, pero en el mundo, en su verdad, no hay presente como tal propiamente hablando¹⁹⁸. Solo hay devenir, o mejor dicho, despliegue del tiempo bajo la forma de sus tres dimensiones temporales, a saber, pasado, presente y futuro. Lo que Heidegger da en llamar los tres éxtasis temporales¹⁹⁹. Bajo estos tres éxtasis temporales se constituye la visibilidad del mundo, su verdad, la esencia propia de su manifestación. Es decir, lo que constituye el poder de manifestación de la cosa no viene dado en y por la cosa misma sino por el flujo continuo del tiempo que nos muestra la cosa tal

la conciencia originaria del ahora, a la cual se unen la retención y la protención, es el proyecto del futuro. Michel Henry, PM, 39, 43.

¹⁹⁸ Cfr. Michel Henry, A, 45-63.

¹⁹⁹ Michel Henry, CMV, 28. También Husserl según Henry habla de este triple éxtasis temporal: « Conscientes du maintenant, du passé et de l' « à venir » constituent ensemble la structure unitaire d'une triple ek-stase- laquelle définit le comment de toute donation de phénomènes telle que le conçoit Husserl ». (Michel Henry, PM, 43).

y como es, si entendemos ese ser como fruto del aparecer y no a la inversa.

Dicho apunte resulta importante no solo para poder fundamentar las cosas mismas en su modo de aparición, sino para entender el modo en que aparece el objeto en su mostración pura. La verdad del mundo consistente en el aparecer funda la fuerza de su manifestación en el hecho de poner frente a la mirada la cosa misma, de hacerla visible. Esa obra no es subjetiva sino que viene conformada en el horizonte por el cual todos los objetos se despliegan. El horizonte no es la suma de todos los objetos yuxtapuestos unos a otros, sino la forma pura de la temporalidad en el despliegue de sus tres éxtasis que arroja fuera de sí los objetos, los despoja de su realidad en el acto puro de mostrarlos²⁰⁰.

Con otras palabras, la venida al mundo no muestra el ser de los objetos más que retirándose, “haciendo de este ser su contrario, una suerte de nada de él mismo, privando a cada cosa de su sustancia para entregárnosla, pero bajo la forma de una aparición extraña a la realidad y de entrada a esta realidad

²⁰⁰ Por ello, el proceso de temporalización mundana aparece definido por Henry como un proceso de irrealización en relación con el tiempo de la Vida:

« Quel est maintenant le rapport entre le présent vivant et le temps phénoménologique et le temps phénoménologique que le présent vivant constitue en tant qu’il s’auto-constitue, en tant qu’il se temporalise ? Le Je, en tant qu’il se temporalise, se présente à lui-même dans le temps phénoménologique. Ce Je qui apparaît est-il alors identique au Je du présent vivant qui constitue le temps phénoménologique ? Il est le même et il en diffère pourtant foncièrement. Il en diffère en effet car, par rapport au présent vivant, le processus de temporalisation est un processus d’irréalisation, de la même manière que la retombée rétionnelle constante dans la passé signifie une irréalité par rapport à l’être- par rapport à l’être et par rapport au Je qui en lui-même, en tant qu’il est vivant, ne se temporalise pas ». Michel Henry, A, 59.

que debía ser la suya y que ella no puede hacer ver más que destruyéndola”²⁰¹. El tiempo es el responsable de esta manifestación extranjera a la realidad de la cosa que se muestra, el tiempo es el responsable de su destrucción aparente, o mejor dicho de la apariencia vacía con la que se nos muestra la cosa en el aquí y el ahora.

Pero aunque esto sea así, ello no nos faculta para entender el tiempo como un *fatum*, como una suerte de destino inexorable y misterioso. La venida a la apariencia de todo aquello que es en el puro aparecer mundano exige la precipitación de todo aquello que se muestra en la nada como condición imprescindible para su plena mostración. Es decir, todo aquello que nace en el mundo, que se muestra en él debe aparecer como ya muerto, sin realidad alguna en sí. Su materia en sí misma ciega no puede constituir la fuente de su mostración, pero aquello que lo hace manifiesto no lo revive, sino que lo muestra tal y como es, como ser arrojado en el mundo, hecho manifiesto en su verdad que lo destruye a la vez que lo desvela, ya sea ese un objeto intelectual o sensible.

Bajo la ley del mundo, y de su modo de aparecer fundamental por el cual las cosas se nos muestran en su pura posibilidad, se da la aparición de todas las cosas en su imagen derivada del flujo de la temporalidad. Jamás se nos muestran las cosas en su realidad propia sino desprovista de ella. De esta manera, la presentación de las cosas en su realidad efectiva, su presentificación, destruye la realidad de su presentación fenomenológica efectiva en el puro hecho de presentar la cosa. Así pues, toda cosa aparece en el mundo de manera a priori en un estado de irrealidad originaria, es decir, cualquier acontecimiento, objeto, persona en su aparecer

²⁰¹ Michel Henry, CMV, 29.

mundano aparece sometido a la neutralidad terrorífica del aparecer como tal²⁰².

Ahora bien, si bien el poder atribuido al mundo de mostrar las cosas, de presentarlas, las destruye en el hecho de su mostración, quizá haya que entender esa destrucción en unos términos más adecuados, esto es, no como disolución de todas las realidades en su aparecer, a pesar de que Henry defina la destrucción y la muerte como las obras de la manifestación mundana²⁰³. Y ello es así, precisamente porque hay un matiz que se ha pasado por alto en la verdad del mundo entendida como tiempo: el poder que hace manifiestas las cosas, el poder del tiempo permanece en su pura posibilidad incomprendido, oculto. La naturaleza oculta de ese poder que precisamente muestra las cosas en el horizonte dinámico de su visibilidad conduce a una aporía casi insalvable.

Y ello acontece de esta manera, porque el poder por el cual las cosas mismas se muestran no puede dar cuenta de su propia potencia de manifestación. De esta manera, la impresión del flujo temporal en el despliegue de sus tres éxtasis por mucho que disuelva la realidad de los objetos que en ella se presentan no puede en ningún caso disponer de sí misma, librarse de su propia autoimpresionalidad. Así, más allá de la concepción del mundo como despliegue del horizonte de la temporalización de la temporalidad permanece latente una fuerza: el puro poder de su mostración aparece sustraído a su capacidad de hacer visible, en resumidas cuentas, a su intencionalidad²⁰⁴. En suma, la impresión de verse a uno mismo como algo “referido a” como condición previa a toda comprensión tanto de sí como de todas las realidades es una

²⁰² Henry llama a esta neutralidad el “hay” (*il y a*) infinitamente repetido en la filosofía occidental cuyo logos es el aparecer del mundo y reposa en él. Michel Henry. PM, 130.

²⁰³ Michel Henry, CMV, 30.

²⁰⁴ Michel Henry, I, 54.

impresión que se halla ya siempre presente a sí misma y que no se puede destruir en función del poder de mostración mundana²⁰⁵. Se trata de una impresión que no es del mundo, y cuyo aparecer es irreductible al de este. No es, por tanto, una impresión sometida al tiempo, sino fundamento mismo del tiempo. ¿En qué sentido? Lo veremos a continuación.

²⁰⁵ En este sentido, señala Henry que: « L'intentionnalité elle-même est auto-donnée à elle-même dans l'invisible avant de faire voir dans le hors de soi ». Michel Henry, A, 166.

4.2. La vida y su temporalidad propia

La fuerza de la manifestación que obra de manera oculta en el poder de visibilización atribuido a la verdad temporal del mundo nos permite hablar de otro modo de revelación que acontece en la fuerza de una impresionalidad ya no entendida en los términos de la intencionalidad, sino siempre dada a sí misma de modo tal que su verdad no depende en ningún caso del aparecer mundano sino de su propia automanifestación. Ello funda la originariedad de la impresión, además de su pobreza, pobreza y originariedad que se dan como consecuencia de que su verdad (la verdad de dicha impresión) acontece antes de e independientemente de toda intencionalidad²⁰⁶.

Esta anterioridad e independencia de la propia impresión no han de entenderse desde un poder de manifestación que los haga visibles, esto es, como una situación de anterioridad temporal de dicha impresión que desencadenaría un proceso por el cual el poder de manifestación de dicha impresión se acabaría perdiendo en el flujo temporal de su mostración efectiva, al modo en el cual unos padres generan a un hijo en el tiempo, pero pueden desaparecer, no estar ya a su lado o morir y el hijo, por su parte, seguir viviendo. Por tanto, la anterioridad e independencia de la impresión originaria ha de considerarse más bien como la condición permanente de toda mostración de la esencia de todas y cada una de las impresiones originarias²⁰⁷. En resumidas cuentas, la impresión originaria no puede mostrarse en el mundo, dado que ella constituye su condición de posibilidad más íntima, más interior.

Por tanto, la cuestión no está en asumir el presupuesto fenomenológico de un poder de mostración dado a sí mismo en la intencionalidad de un ver, esto es, de un hacer visible por el

²⁰⁶ Michel Henry, I, 82.

²⁰⁷ Michel Henry, I, 82.

cual las cosas son lo que son²⁰⁸, sino en preguntarse, o más bien, en hundirse en la oscuridad de la pregunta por el fundamento más íntimo, interior de dicho poder de mostración ya siempre dado a sí mismo, al margen de, con independencia de, antes de toda manifestación mundana, o, mejor dicho, de todo poder dado a la intencionalidad.

El aspecto central reside en comprender que el poder de dicha manifestación, de la mostración de la impresión originaria no reside en ningún caso en ella misma, sino en su ser puramente dado. Ninguna impresión, incluso la más pobre y humilde se ha aportado el ser a ella misma. De esta consideración nace la constatación de un hecho muy simple: las impresiones más simples y singulares que nos acontecen en nuestra vida diaria se sustraen en sentido último al poder de nuestra intencionalidad. Los géneros de sentimientos que nos generan las cosas no nos las damos a nosotros mismos, pero más que los géneros, lo que fenomenológicamente podemos decir que jamás nosotros nos damos, es el ser de esas impresiones, las cuales probamos en nosotros mismos sin necesidad alguna de constatarlas, es decir, de hacerlas explícitas.

De entre esas impresiones, la constatación del paso del tiempo, la impresión que el paso del tiempo genera en nosotros, y su poder de manifestación no ha de atribuirse al poder de manifestación del mundo, sino al poder ya siempre dado a sí mismo de la impresión, su impotencia para librarse de sí, que da lugar a una nueva concepción de lo histórico, es decir, a la incorporación del viviente al movimiento por el cual la Vida se autorrevela a sí misma en lo que en Henry da en llamar la historialización del absoluto.

²⁰⁸ Aquí ha de encuadrarse la crítica de Henry a Husserl por su intento de rescatar el ser de la impresión originaria por y a partir de la intencionalidad. Véase Henry, M. I. 83.

¿Ese tiempo del absoluto tiene que ver algo con el tiempo mundano, con el flujo de la temporalidad por el cual todo lo que se muestra acaba destruido? Esta es la tarea que me propongo elucidar a continuación. A ella van asociadas otras preguntas: ¿en qué sentido acontecimientos históricos contingentes mantienen una relación con el tiempo propio de la Vida?

Para hablar de la temporalidad propia de la Vida, de su historialización, no hemos de prescindir en ningún caso del modo en que esta se revela al viviente, y en concreto, al Primer Viviente. Este modo concreto viene dado en la estructura interna del sufrimiento, modo concreto por el cual el viviente prueba el carácter dado de su Vida, y tonalidad afectiva particular de todos y cada uno de los vivientes en su modo de recibir el abrazo inmanente de la Vida. Esto es, la verdad fenomenológica de la Vida tiene una historia y esa historia consiste en el abrazo consigo misma según las modalidades fundamentales del Sufrir, del sufrirse a uno mismo²⁰⁹, en el ser ya siempre dado a sí mismo de su propia autoimpresionalidad.

Esta temporalidad dada su anterioridad e independencia con respecto a toda forma de temporalidad mundana poco o nada tiene que ver con el intento de hacer visibles determinados acontecimientos ocurridos en el día a día con el objetivo de atribuirles a estos un significado trascendente, y de esta manera, vaciándolos de sentido, privándoles de su realidad propia, que no estriba tanto en lo que se muestra en el horizonte de visibilidad de un mundo sino en su puro poder dado de mostración.

Así, podríamos poner como ejemplo de ello para iluminar esta cuestión el trabajo humano, tantas veces citado por Henry al hilo de sus análisis sobre Marx y el marxismo. El trabajo humano requiere de tiempo para ser realizado. Esa exigencia de tiempo viene dada al margen y con anterioridad de todo esfuerzo de concretización por el sentimiento primordial de que las cosas para ser realizadas cuestan un esfuerzo no dado por

²⁰⁹ Michel Henry, *La Barbarie*, 123.

uno mismo. La impresión primordial del trabajo, al igual que la impresión de la temporalidad, vienen dadas en y por la Vida y en ningún caso se derivan de su mostración objetiva en el mundo. De ahí que la medida propia de la temporalidad no tenga lugar como consecuencia del número de horas requeridas para la realización de un trabajo como si del cumplimiento de esas horas se derivara una actividad laboral satisfactoria que luego habría de ser recompensada por medio de un salario objetivo, o con el cumplimiento de una finalidad cuyos efectos pueden ser visibles para la sociedad en su conjunto (aumento del bienestar y calidad de vida de las personas,...) o como medio para autorrealización del yo o de entrega de sí a una finalidad trascendente, divina, sobrenatural. Cuando el trabajador cree que por y a través de sí él puede transformar el mundo u ofrecer su trabajo como medio de acceder a su divinización, deja de contemplar la condición de su ser meramente dado, empieza a atribuirle a su trabajo un valor desmedido y en consecuencia enajenante tanto para él mismo como para los demás (todo ello reflejado en la importancia desmedida, exagerada que concede a su propio tiempo como si él se lo diera a sí mismo como modo y medio de transformar las cosas a su antojo). Igualmente si ese trabajo se ofrece, o se realiza por Dios, esto es, si se pone a Dios como fin trascendente de ese trabajo, como medio por el cual yo me santifico a mí mismo y a los demás, dicho trabajo cuenta con el mismo tipo de consecuencias: una sobreestimación de las horas de trabajo como si de estas resultara el amor del sujeto a Dios y en consecuencia a los demás, o bien una importancia desmedida concedida al tiempo humano en el cual se manifiestan las obras de santidad al mundo, sin tener en cuenta que la obra de la santidad acontece en lo invisible, en la impresión más pura y desapercibida que acontece a la hora de ponernos a trabajar, impresión ya siempre dada a sí misma, paradójica en su pobreza, es decir, en su no intencionalidad. No es que esa impresión no tenga como consecuencia un proceso objetivo de una *poiesis*, es que ese proceso objetivo en su mostración objetiva no puede dar lugar en ningún caso al

carácter dado de la impresión, al sentimiento de que yo mismo me estoy dando el ser que ya me viene dado. Así pues, no es el trabajo bien hecho el que santifica²¹⁰, es el trabajo ya siempre dado a sí mismo en el sentimiento de esfuerzo el que santifica, el que imprime a las obras un tamiz nuevo, fruto de una concepción de la temporalidad que no atribuye al aparecer mundano la condición de su mostración. De esta manera, el mundo no se transforma por y a partir de uno mismo, sino en función de la aceptación de la condición, en la cual no se transforma tanto el mundo, sino que se acepta que la realidad de lo que aparece depende de lo que no se ve. Con otras palabras, se asume que la verdad de lo que aparece no depende tanto del aparecer del mundo, sino del aparecer de la Vida, única verdad y única realidad. De aquí se deduce la siguiente consecuencia para el trabajo humano: la perfección del trabajo depende única y estrictamente de la condición que le permite al sujeto trabajador ser lo que es, de modo tal que la acción laboral tal y como la prueba el viviente cuando acepta

²¹⁰ Resulta discutible cuanto menos esta afirmación enunciada por determinadas espiritualidades del trabajo que tratan de unir el trabajo bien hecho con la conciencia de la propia santificación:

“No es posible, en efecto, que un motivo sobrenatural seriamente asumido no tienda *per se* a un trabajo humanamente perfecto: lo contrario sería una imposible negación del principio según el cual lo sobrenatural es *elevación* de lo natural, y no algo simplemente yuxtapuesto a la naturaleza.

El «motivo sobrenatural», como esencia del trabajo santificado, tiende, pues, a la perfección natural de la obra realizada, dentro de las posibilidades y limitaciones de la persona. Un trabajo santificado puede ser humanamente defectuoso, pero sólo *per accidens* tal imperfección no sólo no podrá ser consecuencia de la intención del sujeto, ni directa ni indirectamente, sino que será directamente contraria a esa intención”. Cfr. Fernando Ocáriz, *Naturaleza, Gracia y Gloria*, Pamplona: Eunsa, 2000, pp. 261-271.

su condición nace del sufrimiento, esto es, de probar su acción absolutamente determinada por la afectividad. De ese dolor nace la perfectividad de las acciones y no de una buena formación profesional que crea que por y a través de su ejercicio puede obtener el resultado de su condición, a saber, su divinización. No es requisito de la condición la perfección en el obrar, sino el obrar desde la autorrevelación de la Vida por la cual nos viene dado todo aquello que somos y podemos hacer²¹¹.

Dado que el trabajo constituye uno de los espacios paradójicos de la existencia, esto es, uno de aquellos lugares donde se revela la Vida tal y como esta se da al viviente, a saber, en su abrazo invisible, el ser de la actividad laboral no es o, mejor dicho, no se puede reducir a su mostración objetiva. Es más, el ser de la actividad laboral, su realidad, revela de una forma genuina la esencia de la Vida, su último fundamento. De esta manera, la realidad, o mejor dicho la esencia de la realidad no contiene así nada de económico. Ningún objeto formado por la economía, ninguno de sus conceptos (salario, precio,...) se pueden llegar a encontrar en la esencia de las cosas. Las cosas no tienen precio porque tengan valor en sí, sino que su valor depende estricta y radicalmente de una capacidad ya dada al hombre para poder proporcionarlo. En suma, la realidad económica es fruto de la invención del espíritu humano²¹², de modo tal que la economía y todos los productos que se puedan deducir de ella dependen de dicho poder. Cuando ese poder se quiere atribuir a sí mismo la capacidad para proporcionar valor, el trabajo y su realidad

²¹¹ Por ello, Henry define el trabajo no sólo como una modalidad de la vida: « Mais le travail est une modalité de la vie, celle qu'elle revêt lorsque le désir souffrant se change en l'effort pour se satisfaire» (Michel Henry, *La Barbarie*, op. cit., 154). Sino también como uno de los modos fundamentales de la acción individual, subjetiva, viviente. Cfr. Michel Henry, A, 162.

²¹² Michel Henry, LEM, 306.

dejan de ser considerados en su verdadera esencia, y el trabajo pasa de subjetivo, real, viviente e individual, a objetivo, ideal.

Así pues, con lo visto hasta ahora sobre el trabajo, se pone de manifiesto una verdad esencial: que en la capacidad que el hombre tiene para transformar la realidad, en la relación que se establece entre el ser del hombre y su historicidad por medio de la acción, no hay que atribuir al poder de la acción misma en su dimensión procesual-objetiva la prerrogativa de cambiar la realidad, de transformarla, de generar un tiempo “nuevo”, ajeno a la temporalidad propia de la vida. En este sentido, Henry señala que la historia del progreso técnico-científico (aplicado a la economía) no ha conducido al hombre a un conocimiento más profundo de sí²¹³, sino que las grandes cuestiones que afectan a la vida del hombre han quedado oscurecidas hasta el punto de generar una acción sin límites, amorfa y sin control, por tratarse de una acción incapaz de plantear en la existencia aquello que se ha propuesto realizar, llevar a cabo.

Ejemplo de ello lo constituye el problema del reconocimiento de acciones históricas malas. Un pueblo, unos individuos que olvidan su historia están condenados a repetirla, reza un famoso dicho. Interpretemos esta sentencia según el filósofo francés. En realidad, en esta sentencia van implicadas dos cuestiones: la esencia misma de lo histórico y su influencia en la Vida humana. La influencia en la Vida humana de lo histórico afecta a su modo de transmisión, al modo de transmisión peculiar que afecta a todo saber, y, en concreto, al saber histórico.

Si la esencia de lo histórico consistiera en un referirse a hechos o acontecimientos del pasado tratando de describirlos tal y como fueron, en su pura mostración objetiva, reduciendo el ser de las acciones de aquellos que las realizaron a aquello que se muestra en el horizonte dinámico de visibilidad de un

²¹³ Cfr. Michel Henry, *La Barbarie*, op.cit.

mundo, tanto lo histórico como la acción llevada a cabo en su marco se mostrarían totalmente ineficaces con respecto al “presente”²¹⁴ del sujeto, ineficaces por la neutralidad en la que acontecería su mostración. Resultaría imposible con la descripción de hechos, con la concepción científico-actual de lo histórico hacerse contemporáneo²¹⁵ de esos hechos. La contemporaneidad se convierte así para Henry en un concepto clave de su pensamiento para entender de qué modo lo histórico ha de comprenderse a fin de que este afecte a la propia vida o, mejor dicho, revele la propia Vida en su afectividad y en la pasividad con la que el propio individuo experimenta, prueba su ser propio.

La contemporaneidad es, a su vez, dependiente de otro concepto: la repetición. La repetición sería el “acto” por el cual se cumple la transmisión patética de un saber, de cualquier saber, ya sea este de índole teórica o más bien práctico. La repetición patética de un saber afecta así tanto a la donación del acto por el cual se hace evidente un determinado contenido de una ciencia cualquiera, es decir, el acto de hacer visible una determinada verdad científica, como a la adquisición del *pathos* que ha hecho posible semejante acto de apropiación de una verdad. Por ejemplo, la investigación del Jesús histórico viene dada por el hecho de querer saber quién fue realmente Jesús. Luego la pasión por la verdad, el *eros*, pone en marcha la investigación. Así pues, la investigación real sobre el Jesús histórico acontece en medio de una pasión real que cuando

²¹⁴ El modo en cómo se dan los objetos en la conciencia, u “objetos en el cómo”, esto es, « objets considérés non plus dans leur contenu particulier mais dans la manière selon laquelle ils se donnent à nous et nous apparaissent- dans le Comment de leur donation ». Michel Henry, I, 36.

²¹⁵ No podemos dejar de hacer notar las resonancias kierkegaardianas de este término “contemporaneidad”, clave de la filosofía del filósofo danés. Véase capítulo 4, Kierkegaard, S. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid: Ed. Trotta, 2014.

trata de hacerse efectiva por los propios medios, busca cristalizarse en actos por los cuales se hagan visibles, evidentes aquellos contenidos que permitan la plena comprensión de la figura de Jesús. Así se aplican al conocimiento de Jesús todos los métodos de las ciencias positivas. Ahora bien, cuando las ciencias positivas devienen ideología y se olvidan del fundamento que las puso en búsqueda, en camino, esto es, se olvidan, por un lado, que la propia pasión que incitó su búsqueda no se la han colocado ellas a sí mismas y que, por otro lado, la propia evidencia generada por sus actos de apropiación intelectual no deriva del propio poder de mostración ya sea este atribuido a la conciencia en cuanto referida al mundo o al mundo en cuanto productor de horizonte, tiene lugar lo que le ocurrió al famoso investigador, Albert Schweitzer, de la primera fase de la "*Lebens-lesu- Forschung*", quien llega a la conclusión de que después de un siglo de estudios de este tipo sobre Jesús realmente no se llega a conocer quién es Jesús. Por eso decide dejar el estudio, la exégesis, y se va a ayudar a los necesitados en África. Él viene a certificar el fracaso de este enorme proyecto cultural y religioso que durante un siglo, sobre todo en Alemania, quería salvaguardar lo que se pudiera del cristianismo, reconduciendo la universalidad de Jesús a algún aspecto de la universalidad de lo humano. Por eso, habrá interpretaciones de Jesús donde se pretende afirmar que Jesús es una figura universal. Para Kant, por ejemplo, Jesús realiza el ideal de la conciencia moral²¹⁶. O, por ejemplo, de la religión natural, según Lessing. Jesús realiza la religión natural²¹⁷. Y Schleiermacher dice que Jesús realiza en plenitud el sentimiento religioso²¹⁸. El propio Strauss dice que Jesús es la

²¹⁶ Kant, R, Ak. VIII, 34.

²¹⁷ Por eso, Lessing distingue netamente entre la religión de Cristo y la religión cristiana. Véase. G E Lessing, *Die Religion Christi*, en WW XVI, Leipzig, 1902, 518.

²¹⁸ Cf. F. Schleiermacher, *Der Christliche Glaube II* (ed. por M. Redeker), Berlín, 1960.

realización del anhelo de trascendencia humana²¹⁹. El más ambicioso de todos, Hegel, afirma que Jesús anticipa en la historia el sujeto infinito. Son todas estas explicaciones variantes de un mismo modo de entender: Jesús es figura universal porque representa algún valor universal de lo humano en cuanto tal. En suma, son las únicas interpretaciones posibles de la figura de Jesús a raíz de reducir toda posibilidad de mostración a su aparecer mundano.

Dice pues Schweitzer al final de su libro: “con la investigación sobre la vida de Jesús ha sucedido algo admirable. Arrancó buscando el Jesús histórico para traerlo a nuestro tiempo tal y como era: maestro y salvador. La ciencia histórica desató las correas con las que Él había sido atado durante siglos a la roca de la doctrina eclesial. Y se alegró la ciencia cuando vio que esta figura recuperaba vida y movimiento. Y vio que el hombre histórico Jesús venía hacia ella, pero Él no se detuvo, sino que pasó de largo por nuestro tiempo y volvió al suyo”²²⁰. Así se declara la propia autodestrucción tanto de la pasión por su búsqueda como de la propia evidencia generada por los actos de apropiación intelectual.

Así pues, el modo de transmisión de la Verdad acontece o, mejor dicho, debe acontecer de un modo radicalmente heterogéneo. El modo de aparecer las cosas en la conciencia no ha de reducirse a una suerte de conocimiento objetivo y representativo deudor del aparecer mundano, como si el modo de donación de las cosas se realizara con ese aparecer en su desrealización. Es más, si las cosas se muestran es porque ellas deben su verdad no a ellas mismas ni tampoco al aparecer que las muestra en la intencionalidad de un ver, sino a la autodonación absoluta de la Vida a todos y cada uno de los vivientes. Ella, la Vida, constituye la realidad primigenia y el reconocimiento del viviente de su autorrevelación primigenia

²¹⁹ D F Strauss *Das Leben Jesu Kritisch*, Bearbertet I, Tubingen, 1835,469.

²²⁰ Cfr. A Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen ,1913.

permite comprender la transmisión de saberes primitivos ajenos al conocimiento representativo u objetivo. Como ejemplo de esos saberes primitivos, en los cuales se transmite la revelación propia de la Vida sin representación, se encuentran los primeros intercambios que se producen entre madre e hijo al nacer el niño, la adquisición de los movimientos corporales, el aprendizaje en todas sus formas,... Todos esos fenómenos se producen en el interior de una esfera de afectividad que determina al viviente, es decir, que entregándose al viviente le permite realizar aquello que es, sin necesidad de esperar a que este lo reciba. De esta manera, comienza la historia en el viviente, en la determinación absoluta de su ser por la afectividad, esto es, en la existencia de una transmisión del saber afectivo sin necesidad de representación, y de una representación que no tiene lugar sin la afectividad. Es a esto a lo que Michel Henry llama repetición, a saber, la condición dada ya siempre al hombre en la cual y por la cual se cumple en él, o mejor dicho, en todos y cada uno, toda entrega y adquisición de conocimiento posible, sea este del tipo que sea: corporal, sensible, intelectual, o afectivo.

La contemporaneidad, por su parte, no constituiría más que la realización efectiva de esa transmisión, comunicación o revelación en el viviente, tal y como este lo prueba en sí mismo, en la experiencia de la pasividad de su propio ser con respecto a sí, y en la impotencia para librarse de esa sensación, esto es, en el sufrirse a sí mismo en todas y cada una de las partes de su ser.

Así pues, todo aquel que entra en relación con una verdad cualquiera lo hace en virtud de la repetición, esto es, de la condición dada a todo viviente de ser precisamente eso: un viviente en la Vida. En este sentido, ya sea esta verdad teórica o práctica, una vez que entra en contacto con ella en virtud de la condición se hace contemporáneo con ella, llega a identificarse con ella no en virtud de sí mismo, sino por la fuerza de la condición que la hace posible, esto es, que lleva a cabo su mostración efectiva.

El tema de la contemporaneidad tiene mucha importancia para el problema del hombre y su aprehensión histórica de las verdades, esto es, para el papel de lo histórico en el conocimiento. Dado que en la contemporaneidad el que se relaciona con una verdad, ya sea esta acaecida hace 2000 años, ya se encuentre situada en el ámbito intemporal de las ideas, llega a ser uno con ella, el tiempo al que da lugar dicha verdad o en el que acaece no se produce en el momento histórico concreto (contingente) en el que uno contacta con ella, sino todo lo contrario: la contemporaneidad tiene su propia temporalidad y ella le viene dada en la forma de una omnitemporalidad²²¹ que coincide con la transmisión de un saber en la efectuación fenomenológica de la Vida, en su pura autostrucción que llega a ser efectiva en la capacidad plenamente dada a un viviente de formarse una representación o de sentirse plenamente dado a sí mismo en su ser propio, en la experiencia ética, estética o religiosa.

“Hacerse contemporáneo de” implica, por tanto, una nueva concepción de la historia, que no tiene tanto que ver con la temporalidad del éxtasis, sino con el Historial del absoluto tal y como este se revela al viviente en la Vida. Así pues, la vida tiene su propia historia, o mejor dicho, la fuente de toda historia. En ella se funda la omnitemporalidad, que constituye la esencia propia del tiempo. Así pues, la esencia propia del tiempo no viene constituida por el despliegue de acontecimientos objetivos hechos visibles en la exterioridad de un mundo, sino que viene dada con el movimiento propio de la Vida por el cual esta se revela a sí misma, se autorrevela a sí misma de manera absoluta en el viviente en la experiencia del probarse a sí mismo como absolutamente dado en la Vida.

Pero ¿cuándo comienza esa experiencia en el viviente? , ¿cuándo comienza la experiencia de la omnitemporalidad? Sin

²²¹ Michel Henry, *La Barbarie*, 218.

duda en el "ya"²²², en el comienzo de toda vida humana en la Vida, en el hecho mismo de nacer²²³, el bebé se prueba a sí mismo como absolutamente dado en la Vida, y como no pudiendo escapar de ella por ningún movimiento que pueda realizar. Quizá esta experiencia se refleje de forma concreta en el signo visible del llanto²²⁴, por el cual el niño exterioriza, trata de explicitar su experiencia puramente dada, afectiva, de ser ahí, pero no como un ser más en el mundo, sino como un hijo de la Vida.

Sin embargo, es cierto que la captación completa de dicha experiencia, la conmoción patética que esta cumple en la experiencia solo puede tener lugar si algo de fuera o más bien alguien de fuera nos toca, nos afecta. Determinados acontecimientos y determinadas personas tocan nuestra existencia, nos llegamos a hacer contemporáneos con ellas, al igual que con las verdades, por un cierto interés que nosotros no nos damos, sino al que nos vemos impulsados. Sin embargo, no toda clase de acontecimientos y verdades ponen en juego tanto nuestra existencia como las verdades del amor, es decir, aquellas que implican el encuentro real y efectivo con el otro, esto es, probarlo allí donde él se prueba a sí mismo, en su ser puramente dado.

En este sentido, el eros humano en su carácter puramente dado se ve impulsado, incoado por una fuerza o movimiento que él no se ha suministrado. Sin embargo, esa fuerza o movimiento necesita de una expresión, de una

²²² El ya constituye el don, esto es, la experiencia de verse uno siempre ya siempre dado a sí mismo. La conmoción patética de la omnitemporalidad tal y como la vive el viviente la expresa en el ya.

²²³ Entendiendo este nacer no como venida al mundo, sino como engendramiento en la Vida. Michel Henry, CMV, 136.

²²⁴ Cfr. Buber, M. *Yo y tú*, Buenos Aires:Ed. Nueva Visión, 1974.

exteriorización, de otro distinto de mí que se me muestre como “objeto” al cual puedo tender. Dicha tendencia reflejada en el impulso sexual y en el deseo de afectividad ha de entenderse desde su dimensión de autodonación absoluta, y es precisamente su carácter de autodonación absoluta el que impulsa a tender hacia algo, desearlo como algo distinto de mí, pero no al modo en que uno satisface una necesidad básica (interpretándola como carencia), sino que en ese deseo va inserto otro tipo distinto de movimiento. Se experimenta como un acontecimiento del que uno no puede librarse, en el cual y por el cual el tiempo con el otro adquiere unos tintes absolutamente novedosos, de manifestación vital, de hiperpoder de la vida, de obra de misericordia. Es precisamente en la amistad, pero sobre todo en la amistad erótico-sexual donde se puede vislumbrar, en el sentido de sentir de forma efectiva la conmoción patética que supone el hecho de verse a uno siempre dado a sí mismo en la autodonación absoluta de la vida.

Así pues, cuando decíamos en el capítulo anterior que la Vida se revelaba cómo y cuándo ella quería, dicha afirmación era verdadera por el carácter ambiguo de la esencia fenomenológica de la Vida. Ahora bien, me veo ahora obligado, en línea con los pensamientos de Henry, de establecer una matización en ese planteamiento: el encuentro sexual con el otro activa de alguna manera, de la manera determinada por la Vida, el carácter de la experiencia puramente dada de la propia existencia. Por ello, estableceremos a continuación una fenomenología de la amistad sexual, como modo privilegiado aunque puramente determinado de darse la revelación de la Vida en el viviente.

4.3. La temporalidad y exclusividad del eros amistoso

La concepción de la amistad desde el punto de vista de la benevolencia, a saber, el querer el bien del otro, adolece, según mi visión de un ingrediente fundamental, necesario para que una relación sea plenamente humana: la pasión. Ciertamente querer el bien del otro es algo bueno y deseable, pero desde un determinado punto de vista la inclinación/pasión por el otro, la atracción que ejerce su corporalidad en sus más variadas formas (la cual constituye una de las dimensiones de esa inclinación) parece quedar al margen. De hecho esa atracción parece más bien que debe ser anulada o puesta entre paréntesis como condición previa para la realización de toda clase de amistad. De esta manera el bien dirigido al otro en el amor de benevolencia juzga dejar a un lado un componente fundamental de las relaciones humanas: esa capacidad que el hombre tiene de ejercer una adoración, o más que una adoración, de considerar al otro como suyo, como exclusivo para él, como absolutamente dispuesto para estar ahí, en su compañía dedicándole algo más que un tiempo y un trato amistoso en orden a una finalidad que les trasciende, a saber: la consecución de los bienes más deseables de toda amistad verdadera, entre los cuales se colocaría de forma eminente el desarrollo y la promoción de la virtud, según la concepción clásica aristotélica²²⁵.

²²⁵ Como señala Josef Pieper : “ Los amigos no se miran a los ojos y, a diferencia de los amantes, apenas hablan nunca de su amistad ; su mirada está dirigida a las cosas que a los dos interesan. Por eso, según se ha dicho y parece ser cierto, las personas que buscan un amigo, generalmente, no lo encuentran. Para ello es preciso, antes que nada, interesarse por algo. Aunque en la amistad no se da verdadera intimidad (es necesario subrayar esto), es quizá el amigo la única

La sujeción de la amistad de benevolencia a dicho fin trascendente convierte o dirige la mirada de los amigos: ya no se miran mutuamente, el uno al otro, sino que miran ambos en la misma dirección²²⁶, haciendo de esta dirección (la consecución del bien en sus múltiples manifestaciones) el criterio y el fin de su amistad. Con este fin y para este fin se dedican tiempo, tiempo que sólo adquiere sentido en y desde esta finalidad trascendente. Sin embargo, con esta concepción de la amistad se puede producir un olvido de lo que significó la aparición del otro en la vida, la aparición adonada (es decir, no dada por uno mismo) de su ser y su manifestación corporal, la cual constituye su correlato inexorable e ineludible.

La amistad humana comienza por un mirar al otro, un mirar que no busca poseer sino que deja que el otro se muestre con toda la patencia de su ser. En el comienzo de toda amistad se encuentra uno con un eros, con una cierta forma de mirar que se dirige al otro en cuanto otro, a él exclusivamente y no a otro. El problema de esta mirada es que no se puede mantener por mucho tiempo, sólo tiene lugar en el instante²²⁷

persona con la que se habla sinceramente y se piensa en alto" (Pieper, *J.Las virtudes fundamentales*, Madrid: Ed. Rialp, 2000, 542-543).

²²⁶ Así define Aristóteles la amistad: "Se define al amigo como el que quiere y hace el bien (o lo que parece un bien) por causa del otro, o el que quiere que su amigo exista y viva por amor del amigo mismo" (Aristóteles, *EN*, IX, 4).

²²⁷ ¡Qué importancia tiene el instante cuando este revela toda la fuerza de su revelación en el hecho mismo de percibir que la existencia uno no se la ha dado a sí mismo!. Así interpreto yo en línea con el pensamiento de Michel Henry las palabras de Kierkegaard sobre el instante, concepto muy propio de su pensamiento y que yo me he permitido apropiarme bajo condiciones muy particulares. Así dice el filósofo danés: "si el instante decimos, ha de tener valor decisivo, entonces la ruptura está hecha y el hombre no puede volver atrás, no puede jugar a recordar lo que trae la memoria en el recuerdo y es absolutamente incapaz con las propias

(comienzo intemporal, comienzo sin comienzo) en el que el otro se nos presenta en nuestra vida. Es así como la exclusividad de esa mirada que tiene lugar en el corazón en el momento mismo (instante) en el que se produce en él un vuelco deja paso a otra forma de mirar que quiere dar al otro algo de sí, fijarlo en la donación propia de un bien sin esperar a recibirlo, aceptarlo. Supuestamente ya se le ha aceptado, ya se le ha recibido. Pero ese supuestamente hace gala de la falta de sutileza necesaria para acceder al otro, para amarle en sí y no en función ni del propio bien ni del bien que esperamos alcanzar de o con él.

Esto ocurre en la amistad de benevolencia. Ahora bien, en la amistad erótica, basada en la diferencia sexual, en la atracción sexual, esa mirada del corazón que hemos descrito se puede mantener en el sentido de actualizar indefinidamente. La exclusividad que reclama el amor hombre-mujer, la amistad entre ellos acaba resistiéndose de alguna manera a esa finalidad trascendente de la amistad basada en la benevolencia. La puede incluir, pero no es ella la que sirve para actualizar su amor, su querer el bien del otro. Es el otro en cuanto otro en su suma expresión paradójica, es decir, a través de su condición corporal, el que incita a hacerse el bien mutuamente, el uno al otro.

La condición del ejercicio de ese bien, la atracción que ellos sienten mutuamente a realizarlo no proviene de sí mismos, sino de su mera cualidad de seres dados ahí en la pura afección. Ambos seres se afectan mutuamente sin esa afección poder ser generada por o a partir de sí mismos, sino en función de algo que los supera, pero a la vez los incluye, esto es, en virtud de una suerte de finalidad inmanente (y no trascendente como la de amistad *benevolentiae*) que les hace sentirse a sí mismos, a cada uno de ellos como puramente afectado por la presencia del otro. Sobre todo, por su

fuerzas de poner a Dios de su parte" (Kierkegaard, *S. Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Ed Trotta, 2007, 35).

carnalidad, que es aquella materia en la que se pone de manifiesto la suprema pasividad de su ser dado, de su capacidad de sentirse mutuamente sin haberse generado esa sensación por y a partir de sí mismos. A esto nos referíamos con pasión cuando hablábamos del ingrediente fundamental que faltaba a las relaciones de amistad basadas en la pura y exclusiva benevolencia. Esto es, que la pasión por el otro, el mirar al otro en cuanto otro consiste en la no reducción de su aparición a aquello que se muestra objetivamente ante los ojos sino en la mostración de un tipo superior de aparecer, que en su condición puramente dada se muestra a sí mismo en una suerte de Archi-Inteligibilidad. Llamaremos a esa Archi-Inteligibilidad vida²²⁸ y al órgano u órganos con los que se capta: los ojos del corazón²²⁹.

La identificación entre dicha archi-inteligibilidad y su modo de revelación peculiar y la vida aparece explicada por el filósofo Michel Henry en los siguientes términos: « Archi- inteligibilidad designa una Inteligibilidad de otro orden intrínsecamente diferente de esta que viene de ponerse en cuestión, y que se cumple antes de ella : antes de la visión de las cosas, antes que la visión de los Arquetipos según las cuales las cosas están construidas, antes de toda visión, antes del acontecimiento trascendental del cual toda visión saca su posibilidad, antes de la venida del afuera fuera de sí, del horizonte de visibilización de todo visible concebible [...] Una inteligibilidad que, habiéndose revelado a sí antes de todo pensamiento e independientemente de él, no le debe nada, no debe más que a sí misma el hecho de revelarse a sí. Una Archi-inteligibilidad que es una Auto-inteligibilidad, una autorevelación en este sentido radical: la Vida”²³⁰.

²²⁹ Cfr. Michel Henry, PC, 134.

²³⁰ Michel Henry, I, 124-125.

La condición sexuada del ser humano que habla de esa archi-racionalidad, mostración de la vida por y a partir de sí misma, constituye a su vez el lenguaje paradójico en el cual y por el cual el hombre ha sido generado en y por la vida, la cual se le da sin esperar a recibir, aunque espere esa recepción en el corazón de todos y cada uno de los vivientes generados en esa vida. El corazón con sus ojos es el órgano con el cual se capta la vida, su carne (materia de la vida), con el cual se aprehende la condición sexuada no en su mostración meramente objetiva. Esta mostración objetiva fruto de haber adquirido conciencia (poder) sobre el cuerpo del otro reduciría su cuerpo a un mero objeto ante la vista. La asociación al cumplimiento de meros deseos objetivos (no los deseos del corazón) no sería más que la consecuencia lógica de esa objetivación primera, de ese intento de captar la vida del otro en su cuerpo desnudo ofrecido en el aparecer del mundo²³¹.

Ciertamente, la probación de la carne del otro sexuado en su pura dimensión adonada conlleva de facto una incapacidad para probar por uno mismo la vida que transita en la carnalidad del otro. Una fenomenología del acto sexual prueba esto, según Michel Henry. En la noche de los amantes, cuando ellos tratan de experimentar el placer tal y como el otro lo experimenta, se encuentran con una imposibilidad, a saber, la imposibilidad de alcanzar el placer del otro sentido en su propio cuerpo²³². Ambas carnes en su dimensión de donación se encuentran incapaces de superar su separación. Solo prueban su propia capacidad de moverse. Luego en la experiencia adonada de la pasión, cuando el deseo alcanza su punto paroxístico, con el orgasmo, podemos observar que toda la tensión del deseo culmina en un fracaso, en un fracaso que da lugar a dos espasmos en coincidencia cronológica incapaces de superar la barrera misma que los franquea. Con otras palabras, señala esto Michel Henry: “La impotencia de

²³¹ Michel Henry, I, 311.

²³² Michel Henry, I, 301.

cada uno para alcanzar al otro en él mismo exaspera la tensión del deseo en la sensación paroxística del orgasmo de tal manera que cada uno tiene el suyo sin poder probar el del otro tal y como otro lo prueba. Si tal es el deseo erótico en el acto sexual, allí incluso se da el fracaso”²³³.

Todo ello se produce no a causa de una supuesta maldad inherente del acto sexual, que promete mucho sin dar aquello que promete, sino que precisamente la cuestión fundamental es que en dicho acto se produce un encuentro de libertades, de ipseidades (seres dados a sí mismos en su propio existir) que han recibido todo de la vida y lo prueban de una manera tal que su acción queda oscurecida, que no negada por el propio fracaso de su deseo, llamado angustia²³⁴, en la cual se traduce una vez más la propia experiencia inmanente de la donación de la propia vida a cada uno de los vivientes, en este caso, a aquellos implicados en una relación erótica, con su carácter totalizante. Totalización que se traduce en el ejercicio de una exclusividad, una exclusividad que se prueba en una simple caricia de ternura dirigida por parte del amante a la amada. La incapacidad de captar el temblor de la amada ante la propia caricia activa, promueve la experiencia adonada de la propia vida tanto en uno mismo como en el otro, entrañando el recuerdo inmemorial²³⁵ en ambos amantes de que la propia

²³³ Michel Henry, I, 302.

²³⁴ « Car l'angoisse n'est que l'expression paroxystique de l'essence du Soi, du pathos en lequel, joint à soi et devenu ainsi ce Soi qu'il est, il se trouve investi à jamais de cette possibilité de pouvoir qui est sa liberté infinie ». Michel Henry, I, 302.

²³⁵ Se trata de la memoria inmemorial de una carne que guarda en sí todos los poderes, que se mueve antes de captar incluso su movimiento, de tal manera que su propio movimiento, su automovimiento constituye ya en sí un modo de revelación, “c'est l'auto-mouvement d'un pouvoir de préhension révélé à soi dans l'auto-donation pathétique de ma corporéité originaire”. (Michel Henry, I, 207).

condición de su relación, no solo de su relación mutua sino de su capacidad de relacionarse, no se encuentra en ellos mismos, aunque les venga de alguna manera dada, y por lo tanto puesta a su disposición. En suma, la vida posibilita a los amantes su propia relación, constituye la condición de su condición sin la cual ellos no pueden probarse a sí mismos en la alegría, y la angustia que producen la contemplación con su corazón de su ser puramente dado, generado en la vida.

Bien es cierto que ahora podría plantearse: ¿es que en la amistad de benevolencia, o simplemente en la amistad entendida en términos puros y corrientes, la amistad incluso verdadera no es fuente o más bien no puede serlo de este tipo de experiencia, del mostrarse de la vida en su pura dimensión adonada, esto es, de un tipo de querer basado en la carne y no desligado de ella? Sin duda, sin embargo, resta una diferencia: la paradoja según la cual a lo visible (la carnalidad de la relación erótica que pone en juego dos corporalidades) se confía la manifestación de lo invisible (el carácter donado de la vida) se hace más patente en la relación erótica hombre-mujer encuadrada esta en un contexto de exclusividad total, en el cual ambos, hombre y mujer, se entregan el uno al otro dando lugar a la forma de amistad más alta y más plena. Esa forma de amistad puede definirse en los términos de una cooperación o ayuda mutua. Tanto el hombre como la mujer y sus respectivas corporalidades constituyen una ayuda, una ayuda para recordar aquella condición de la que son deudores y sin la cual no serían aquello que son actualmente.

En la mera amistad esta paradoja no se pone tan de manifiesto, aunque sí que es cierto que podría adquirir los rasgos de la amistad erótica en función de la intervención de la vida, de la sobreabundancia de vida mejor dicho que proporciona precisamente ella, en suma que da la condición. De esta manera, querer a cada uno y poder transmitir ese

También cfr. Henry. Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, 2014.

querer según los rasgos de una amistad erótica (totalidad, exclusividad) se convierte en un acto de soberanía de la propia vida que en su heterogeneidad radical con respecto al hombre y su forma habitual de conocer las cosas puede sobrepasar los cauces de la manifestación habituales en función de una intervención especial que de alguna manera anticipa el ἔσχατον el fin de los tiempos. Sin embargo, ese fin de los tiempos, esa anticipación del ἔσχατον por parte de quien da la condición no puede separarse de la aceptación de la propia condición dada en la carnalidad, es decir, aceptación de que el vehículo de expresión del amor es la carne y no sólo el alma, sino el espíritu y la carne, que en su síntesis paradójica (alma y cuerpo en el espíritu)²³⁶ constituyen la condición de una automanifestación legitimada y justificada en sí misma que se pone en manos del hombre para ser asumida en el recuerdo del corazón.

Es precisamente en la amistad erótica exclusivizante donde se expresa de una manera más genuina la encarnación paradójica de la condición y el hecho de “tener que” (expresión de la angustia) asumirla en un tiempo sin tiempo, en el tiempo del instante de forma creciente e irrestricta. Sin dicha aceptación, el aceptar que la manifestación de lo invisible se ha entregado por completo a lo visible²³⁷ resultaría sospechosa toda forma de amistad. Es más una amistad basada incluso sólo y exclusivamente en la virtud, en definitiva, basada en el querer el bien del otro, faltaría a la condición fundamental: la del amor.

²³⁶ Michel Henry, I, 284.

²³⁷ Michel Henry, I, 370.

5. El juicio sobre el viviente: el problema del mal

Para llevar a cabo un análisis del problema del mal en Michel Henry, resulta absolutamente imprescindible responder a la pregunta siguiente: ¿Qué hace del yo precisamente eso,

un yo? Así pues, es en la génesis trascendental del yo donde hay que encuadrar el problema del mal en el hombre. La condición propia del hombre, su ser plenamente entregado a sí en y por el modo en el cual lo recibe, se convierten así en una causa fundamental del mal en el hombre.

Dicha tesis resulta importante para desde la antropología henriniana y su concepción del mal ver cómo se puede pensar y defender una tesis clásica según la cual hay que separar a la persona que comete el mal de su mal cometido. ¿En qué sentido la antropología henriniana da cuenta de esta cuestión? Esto es lo que me propongo justificar a continuación.

Ciertamente la pregunta por la esencia verdadera del yo parece del todo trivial. Su respuesta viene dada por el sentido común, pero ese mismo sentido común, sin embargo, no es capaz de determinar exactamente en qué consiste ese yo. Como señala Henry: “Tan trivial que sea esta cuestión, no hay nadie que sea capaz de responderla”²³⁸. El modo habitual en el cual las cosas nos aparecen tal y como nos aparecen, esto es, en la exterioridad de un mundo no es capaz de dar cuenta de lo que somos. Con otras palabras, la referencia a algo distinto de sí no permite al hombre comprenderse en su esencia verdadera. Es más, cuanto más intenta conocerse el hombre por sus propios medios, como si conocerse fuera una obra suya, menos idea tiene el hombre acerca de lo que es realmente, lo cual se muestra en los progresos engañosos que realizan las ciencias positivas y los sistemas filosóficos en el conocimiento de la humanidad del hombre²³⁹.

Y ello es así, porque lo que hace del yo un yo no es él mismo, sino la Vida que lo posee, que se autorevela en él determinándole. Si la Vida es la que hace que el yo sea un yo, y esta se le da al hombre sin esperar a que la reciba, ¿qué ha acontecido para que el hombre haya olvidado su verdadero yo,

²³⁸ Michel Henry, CMV, 168.

²³⁹ Michel Henry, CMV, 169.

la esencia en la que reposa su Ipseidad, su ser ya siempre dado a sí mismo?

La respuesta de Henry es sorprendente a este respecto: no ha acontecido nada externo al hombre, ninguna causa contingente o pasajera que pueda explicar el origen de ese olvido. La explicación acerca de ese olvido ha de buscarse más bien en el proceso por el cual la Vida llega a ser uno con el viviente, por el cual esta se da de forma absoluta al viviente.

Por lo tanto, es este proceso de generación del viviente en la Vida el que ha de convertirse en objeto de una reflexión más pausada, ya que es en la venida en sí del viviente por y a partir de la Vida donde acontece paradójicamente el olvido de su condición propia, la que le hacer ser lo que es.

Para entender este proceso resulta útil llevar a cabo una distinción lingüística entre dos sentidos del yo: el yo en acusativo (*moi*) y el yo en nominativo. El yo en acusativo constituye la verdadera esencia del yo, en cuanto que este se considera como objeto de un dar, de un don primero y es absolutamente indisociable de ese don. Así, como apunta Henry, “que el Sí mismo singular se diga de entrada y deba decirse en acusativo, esto traduce precisamente el hecho de que es engendrado, no habiéndose aportado él mismo en la condición que es la suya, no probándose a sí mismo como un sí mismo y no sacando esta prueba de sí más que de la autoafección eterna de la Vida y de su Ipseidad original”²⁴⁰.

Así pues, con el yo expresado en acusativo se expresa de alguna manera el carácter puramente dado del yo, esto es, que el yo no procede de sí mismo, sino de la Vida. Sin embargo, en el yo, en la forma por la cual el yo se recibe a sí mismo, puede acontecer precisamente por la inseparabilidad don-dado una mutación decisiva: la transformación del yo dado en un yo (ego), un yo que entra en posesión de sí mismo justamente en el instante en el que prueba su ser como absolutamente dado.

²⁴⁰ Michel Henry, CMV, 171.

Al entrar en posesión de sí mismo, el yo se ve en condición de ejercer por y a partir de sí mismo cada uno de los poderes que ha recibido. De esta manera, una nueva capacidad que trasciende la de ser meramente colocado en y por la Vida le es conferida al viviente. Esa nueva capacidad es la de pura posibilidad de considerar el poder que me ha venido dado en sus múltiples y variadas expresiones (poderes del cuerpo, o poderes del espíritu) como radicalmente mío, como fruto y obra de mi yo, de lo que Henry da en llamar un “Yo puedo”.

Notemos cómo todo ese proceso encuentra su posibilidad pura de cumplirse en la génesis trascendental del yo (*moi*). De esta manera, por y en virtud de esa génesis el yo dado a sí mismo deviene un *ego*, que está a disposición de ejercer todos y cada uno de sus poderes como si se tratara de una obra propia. Esto es lo que define en último término la esencia del “yo puedo”, a saber, la esencia de un yo plenamente entregado a sí por la Vida y fruto de esta entrega puesto a disposición de sí.

Así pues, podemos distinguir dos tipos de poderes: por un lado, la capacidad plenamente dada al viviente de ser lo que es y ante la cual el viviente no puede probarse a sí mismo más que en una impotencia radical con respecto a su ser propio. Por otro lado, la capacidad del viviente para realizar aquello que desea por medio del cuerpo o por medio del espíritu cómo y cuando él quiera. Este segundo poder se opone de manera radical al primero, aunque sea precisamente la impotencia respecto a ese primero por parte del viviente la que funde su capacidad para querer y obrar. Así, “toda posibilidad de poder implica que este poder esté en posesión de él mismo, dado a él mismo – allí donde se cumple toda autodonación: en la Ipseidad original de la Vida”²⁴¹.

Entrar en posesión de sí mismo es la capacidad añadida al yo puramente dado por la Vida y que se muestra en el ejercicio del “yo puedo”, que no, por ello, deja de estar

²⁴¹ Michel Henry, CMV, 174.

plenamente determinado por la Vida. Dicha venida en sí de la Vida al viviente hasta la llegada a su estar en posesión de sí elucida o sirve para aclarar lo que significa el poder, que no se refiere tanto a poderes particulares, sino a la pura capacidad de poder tal y como esta es entregada al viviente, esto es, en el Olvido insuperable de la Vida, que permite que el viviente llegue a esa posesión plena de sí mismo como si este se hubiera puesto a sí mismo en la existencia. Esa posesión plena de sí mismo significa ser libre²⁴² si entendemos esa libertad desde la génesis trascendental del yo y la impotencia del yo para plantearse a sí mismo en la existencia.

Es esa génesis trascendental del “yo puedo” entendida en y desde el proceso por el cual la Vida abraza al viviente lo que permite entender la intrínseca dignidad de la persona humana, y la dignidad que acompaña al ejercicio de su libertad. Desde aquí, se pueden entender varios aspectos que aportan a la antropología henriniana una visión bastante equilibrada de la humanidad del hombre:

1) El hombre no es más libre por ser capaz de ejercer el mal, sino precisamente porque la Vida lo ha puesto todo en sus manos. Con otras palabras, la apertura al mal no constituye la esencia de su libertad. Todo lo contrario: es la condición, de la cual no puede librarse el hombre, la que incoa, fundamenta y alienta la libertad del hombre para obrar desde sí (aunque no a partir de sí) más allá de los defectos o males que puedan resultarse de la acción.

2) Precisamente porque el ejercicio de toda libertad pende de la condición por la que cada ser es dado a sí, jamás se pueden disolver o confundir el mal y la persona que lo realiza. Por ello, la realización efectiva del mal no despoja a la persona ni de su dignidad (por la simple razón de que el hecho de que pueda probar su libertad como suya y ejercerla depende de la condición) ni de su capacidad para retornar al bien. Por eso, resulta necesario entender a partir de lo dicho cómo en la

²⁴² Michel Henry, CMV, 175.

naturaleza humana nunca desaparece la capacidad de superar el error, de trascender el propio mal para ahogarlo en abundancia de bien.

Ahora bien, ante este enfoque demasiado optimista acerca del hombre y deudor de un esquema antropológico, se podría contraponer una visión más negativa o pesimista acerca de la humanidad: ¿no es la maldad del hombre demasiado terrible para considerarla como una consecuencia de un proceso de generación del viviente en la Vida no bien asumido por éste?, ¿no cuestiona el mal, especialmente el sufrido por el inocente, precisamente la existencia de esa autorrevelación absoluta de la Vida²⁴³? En definitiva, ¿hasta qué punto el sistema de pensamiento henriniano da cuenta del mal en el hombre?

Para explicar esta cuestión, hemos de continuar en el punto en el que nos habíamos quedado: la venida en sí de la Vida al viviente por la cual esta se da hasta el extremo, esto es, hasta ponerse en posesión del “yo puedo” de tal forma que este pueda disponer de ella a su arbitrio culmina en la interpretación que hace el yo acerca de su propia capacidad de poder, interpretación que lleva a cabo por medio de la imaginación, en y por la cual él se toma a sí mismo como fuente y origen de todos sus poderes. Así acontece, se da a luz, nace en el mundo la ilusión trascendental del yo, de la cual ya hemos hablado en otras partes de este trabajo.

La ilusión trascendental del yo se convierte en una de las causas por las cuales el hombre se olvida de la Vida, y de su condición de Hijo de la Vida. Pero no constituye ni mucho menos la única causa ni tampoco la más importante, y fundamental. Que el yo se tome a sí mismo como fuente y origen de su poder resulta de una confusión acontecida también en y desde la esencia fenomenológica de la Vida. Luego, una parte de realidad conduce al “yo puedo” a esa interpretación de su poder, a saber, la entrega absoluta de la Vida a él hasta el punto de encontrarse a su disposición. Esa

²⁴³ Kasper, W. *El Dios de Jesucristo*, Santander: Ed. Sal Terrae, 2013, 263.

entrega absoluta corresponde a la esencia de la afectividad que se revela en la absoluta pasividad del ser con respecto a sí, es decir, sin esperar a que este la reciba bajo la forma de una representación deudora del aparecer mundano, es decir, en el horizonte de visibilidad del mundo. Luego dado que la revelación de la Vida acontece con anterioridad, su revelación tiene lugar en la invisibilidad, y es precisamente su invisibilidad, o, si se quiere decir mejor, su disimulación la causa del olvido más radical²⁴⁴ por parte del hombre de la Vida que le está ya siempre siendo dada a sí mismo en la pasividad radical en la que este la prueba.

Así, el mal en el hombre tiene como causas no externas o contingentes sino internas: por una parte, el olvido de la Vida de sí por contar con una esencia fenomenológica ambigua fruto de la disimulación en que acontece la Vida, y por otra parte, el olvido por parte del viviente del proceso por el cual ha llegado a tomar posesión de su poder propio. A ello se añade la ilusión trascendental del yo en la cual y por la cual este se imagina a sí mismo como la fuente y el origen de todo su ser y obrar.

Una vez explicado en qué consiste la maldad en el hombre, se entiende mejor cuál es el motivo fenomenológico por el cual Henry nos permite con su filosofía distinguir el pecado del pecador. Pero el pensamiento de Henry no solo faculta al viviente que sufre un mal para distinguir entre el error y el hombre que lo profesa, también nos proporciona la clave para afrontar el mal de los otros que sufrimos en las múltiples contingencias de nuestra vida histórica.

¿Cuál es la actitud del hombre que sufre el mal y la injusticia en el mundo? La tentación permanente del hombre que padece el mal ajeno es la de entrar en plena posesión de su yo como si este fuera obra suya y desde ahí cuestionarlo todo y a todos. No es extraño entonces que el hombre sufriente se cuestione tanto la existencia de Dios como la posibilidad de bien tanto en sí como en los demás.

²⁴⁴Michel Henry, CMV, 190.

Ya hemos visto cómo es la revelación propia de la Vida, la que pone al viviente plenamente en sus manos sin que realmente este sepa qué hacer con su vida. Dicha revelación en su carácter disimulado permite este cuestionamiento por parte del viviente que sufre, que constantemente, cuando se deja apoderar de la ilusión transcendental del yo, trata de exteriorizar, de poner ante su mirada el sufrimiento y hacerlo visible. Por eso, pregunta por los motivos objetivos, por las razones que le han conducido a esa situación, tratando de escrutar en los hechos y circunstancias para poder ver desde fuera el porqué de su situación actual, de su infortunio, de su malestar. Conforme más va tratando de buscar explicaciones, de explicitar el dolor, más inhumanas le parecen las explicaciones que se da tanto a sí mismo como aquellas que los demás le proporcionan de su miseria actual.

Una de las explicaciones más utilizadas para poder explicar la inquietud del mal sufrido en las circunstancias actuales proviene de la teoría de la retribución, que en la Sagrada Escritura tiene su máxima expresión en el libro de los Proverbios y que es puesta en jaque por el libro de Job. La teoría de la retribución reza así: si obras bien, las cosas te irán bien en la vida; si obras mal, es decir, desobedeces a Dios en alguno de sus preceptos, las cosas te irán mal²⁴⁵. Sin embargo, esta teoría es desconfirmada frecuentemente en la experiencia humana en la cual y por la cual se puede observar que en múltiples ocasiones y de muchas maneras los que realizan el mal se salen con la suya, mientras que los que obran el bien acaban siendo despedidos completamente vacíos.

Dicha experiencia es análoga a aquella otra que Henry califica como sentimiento de impotencia frente a la propia existencia. Dicho sentimiento no tiene que ver con circunstancias histórico- concretas. Pero resulta que en la fórmula de la experiencia básica de la disimetría que se da entre buenos y malos relativa a la consecución de bienes y

²⁴⁵ Cfr. Von Rad, G. *Sabiduría en Israel*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2014.

males en la vida se atisba algo, es decir, se barrunta una capacidad en el hombre de asumir una revelación que él no se da a sí mismo. También es cierto que ante dicha experiencia el hombre puede llegar a la plena posesión del movimiento por el cual la Vida se revela al viviente en su carácter disimulado. Aún así, la capacidad que el hombre tiene para asumir la revelación de la Vida en sus circunstancias concretas no proviene de su propia capacidad. Cuando trata de hacerlo, acontece el mal. Y cuanto más se forja el hombre la ilusión de poder o, mejor dicho, tener que realizar todo debido a la experiencia del mal sufrido, más se acaba desconociendo el hombre, más se acaba angustiando, y más sus formas de expresión y de acción se vuelven irracionales debido a una incorrecta asunción del modo de manifestación propio de la Vida.

De esta manera, la incapacidad para asumir un mal sufrido constituye la incapacidad para asumir la revelación de la Vida, o con otras palabras, el hecho de querer asumir esa revelación como si se tratara de una obra propia (esto es, por y a partir de uno mismo) proyectándola de ese modo en la exterioridad del mundo.

Es así como podemos entonces pasar a reconsiderar el papel del bien y del mal en la vida humana o de lo que se da comúnmente en llamar bienes y males. Bienes y males no deben su ser a ellos mismos, sino que ambos dependen del poder de una manifestación ajena a ellos. Cuando el poder de esa manifestación a la obra se encuentra incapaz de plantear en y desde sí la existencia del bien y del mal, dicha manifestación exige entonces la exterioridad como condición indispensable para poder revelar aquello de lo cual tiene que separarse, suponer como no existente, para aportarle en y desde el poder de visibilidad de esa manifestación una nueva "existencia": una existencia desrealizada²⁴⁶. En este sentido, tanto la esencia del bien como la esencia del mal quedan

²⁴⁶ Michel Henry, CMV, 184.

vacíos de contenido a causa de la codicia²⁴⁷ del viviente que se ha apoderado de la esencia de su manifestación propia para hacerla deudora de su propio poder para “hacerlos visibles”, tanto al bien como al mal.

En este sentido, cualquier mal que reciba el viviente en su situación particular al deber su esencia a la Vida no puede calificarse estrictamente bajo la cualidad de algo malo²⁴⁸. De ahí la famosa imprecación que Job dirige a su mujer y que explicaremos a continuación a la luz de una fenomenología de la Vida: “Entonces su mujer le dijo: “¿Todavía perseveras en tu entereza? ¡Maldice a Dios y muérete!”

Pero él le dijo: “Hablas como una estúpida cualquiera. Si aceptamos de Dios el bien, ¿no aceptaremos el mal?” En todo esto no pecó Job con sus labios” (Jb 2, 9-10).

De esta manera, Job refleja una actitud del corazón: la actitud de quien sabe que todo le viene dado en y por la Vida, y que la Vida se le da sin esperar a recibir. La aceptación del modo por el cual la Vida se revela a sí misma en su total soberanía, esto es, en total contraposición y exclusión al otro modo de revelación que consiste en la preocupación, esto es, en el arrojarse del sí mismo hacia fuera de sí para poder llegar a ser en y por sí mismo lo que realmente quiere ser, convierte a Job en un hombre de fe, en un hombre que cree que la verdad de las cosas no viene dada por uno mismo, sino que la esencia de dicha verdad se enmarca dentro de la autodonación absoluta de la Vida al viviente. Por eso, cuando Job realiza un acto de fe

²⁴⁷ La codicia constituye la preocupación desrealizante. Michel Henry, CMV, 184

²⁴⁸ « Un malheur est arrivé »- dit-on. Ce qui signifie qu'un événement objectif- accident, maladie, deuil- a produit une souffrance au point d'être identifié à celle-ci. Un tel événement, si dramatique soit-il, ne peut toutefois produire un sentiment de souffrance que chez un être susceptible de souffrir, c'est-à-dire, chez un vivant donné à lui-même dans une vie dont l'essence est l'Archi- passibilité ». (Michel Henry, A, 38).

en Dios a pesar de las calamidades que está sufriendo (enfermedad, muerte de seres queridos, contradicciones morales...), en realidad lo que Job quiere decir es que está cierto, seguro de que la revelación que acontece en la Vida tiene lugar al margen de o con independencia del sujeto y su capacidad de representársela a partir de un aparecer mundano²⁴⁹. En este sentido, Job está seguro de que el significado último de sus males, la esencia de ellos vienen absolutamente determinados por la Vida, y por eso, en este sentido, reprende a su mujer y le hace ver que eso que llama mal, no es en realidad un mal, sino que coopera a la obra de su divinización, al recuerdo inmemorial de lo que es, por medio del acto de fe en el que se reconoce no sin dolor (pero no un dolor circunstancial) que todo proviene de la Vida y que nada tiene el hombre que no haya recibido.

En la actitud del hombre sufriente, como Job, en la actitud del corazón de quien acepta todo de la Vida, acepta su determinación por la Vida, sin preguntarle el porqué, se le abre al hombre la posibilidad dada de adquirir una nueva capacidad: la de recibir y aceptar la Vida en su automanifestación absoluta, en su movimiento inmanente por el cual la Vida siendo recibida por el viviente con dolor, con sentimiento de impotencia se torna inmediatamente en alegría, produciéndose entonces la inversión radical de la actitud del hombre frente al sufrimiento. El hombre que sufre de verdad se da cuenta de que su sufrimiento no proviene tanto de males circunstanciales sino de su vínculo indisoluble con la Vida, que en su esencia es alegría y sufrimiento unidos en una relación positiva, acaecida sólo y exclusivamente en la inmanencia de la Vida²⁵⁰.

Así pues, cuando el hombre acoge los bienes y los “males” en su existencia como venidos de la mano misma de la Vida, entonces puede aceptar su condición propia, la de Hijo de la Vida, sin desesperar, sin desconfiar, o sin confiar demasiado

²⁴⁹ Michel Henry, I, 371.

²⁵⁰ Cfr. Michel Henry, LEM, 845.

en su sinceridad²⁵¹, esto es, en su capacidad para expresar aquello que le afecta sin o prescindiendo del marco de la afectividad, a la hora de explicitar una serie de quejas ante Dios o los demás.

Esa confianza en la fuerza propia de la manifestación de la Vida le permite reconocer también en los demás su carácter dado en y por la Vida, en la cual se funda la común posibilidad trascendental de su relación²⁵².

A la luz de esta afirmación, se puede ya entender o vislumbrar el sentido de una operación como la que hemos enunciado, a saber: la de distinguir entre el ser de la persona y su error. Esa distinción no es obra de una intencionalidad mundana, esto es, de un “yo puedo” capaz de realizar semejante distinción. Esa distinción acontece en la Vida, no es que uno tenga que proponérsela en la acción como una suerte de intención²⁵³ moral a la que resulta conveniente dar un cumplimiento adecuado, sino que constituye la obra de la misericordia en la propia existencia, esto es, la obra de la condición que reconduce el poder del yo al híper-poder de la Vida²⁵⁴ en la cual y por la cual él es dado a sí mismo, y tan dado a sí mismo que puede olvidarse de sí²⁵⁵ (un olvido dado y no generado por

²⁵¹ En este sentido, la exégesis kantiana del libro de Job destaca su sinceridad que describe en los siguientes términos: “Job habla tal como piensa, y siente como sentiría probablemente cualquier hombre en su situación” (Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Ed. Encuentro, 2011, Madrid, 43).

²⁵² « Toute relation d'un Soi à un autre Soi requiert comme son point de départ non pas ce Soi lui-même, un moi- le mien ou celui de l'autre-, mais leur commune possibilité transcendante qui n'est autre que la possibilité de leur relation elle-même : la Vie Absolue » (Michel Henry, I, 347).

²⁵³ Michel Henry, PPC, 135.

²⁵⁴ Michel Henry, CMV, 213.

²⁵⁵ Michel Henry, CMV, 214.

uno mismo) con el fin de dar cumplimiento efectivo a la venida de la Vida al viviente.

De esta manera, el viviente se empapa de los rasgos fenomenológicos que rodean su fenomenalidad propia: disimulación y condescendencia, rasgos que corresponden a la esencia fenomenológica de la Vida y que adquieren su cumplimiento efectivo en la venida en la Vida del Primer Viviente, esto es, en la Encarnación del Verbo. Igualmente en la carne humana se expresan estos dos rasgos: disimulación y condescendencia. Es precisamente dicha condescendencia de la carne, fruto de la disimulación de la Vida en el viviente, la que permite a este adoptar una corporalidad objetiva, como veremos a continuación.

La actitud del corazón con la que podemos afrontar el “mal” ajeno una vez que se ha operado en nosotros el olvido de sí en la Vida permite no sólo que podamos distinguir entre el ser de la persona y el error que ha cometido, sino que también podamos pensar el pecado no como algo malo acaecido en circunstancias históricas contingentes y azarosas, sino como una determinación absolutamente positiva de la Vida aunque en contradicción absoluta con su esencia²⁵⁶. El pecado viene dado en la Vida y por ella. Por eso, aquel que realiza el mal no queda despojado por ello de la condición dada de su humanidad, jamás pierde su dignidad. De esta manera, Michel Henry recoge en su pensamiento una de las líneas maestras del magisterio de San Juan XXIII²⁵⁷, y permite generar una actitud de apertura y condescendencia hacia el mundo, a pesar de su estricta oposición a la revelación de la Vida, muy propia de la línea de pensamiento iniciada en el Concilio Vaticano II.

²⁵⁶ « Le péché doit être pensé par nous, et cela en dépit de sa finitude, comme une qualification absolument positive de l’existence » Michel, PPC, 302.

²⁵⁷ Juan XXIII, *Pacem in terris*, &158.

6. Una filosofía de la carne

Dos cuestiones trataremos en este apartado: por un lado, el descubrimiento de un tercer tipo de corporalidad revelada en y por la Vida, y a la que Henry da en llamar carne. Por otro lado, el cómo compatibilizar la revelación absoluta de la carne con la presencia de la finitud en ella

6.1. Carne y cuerpo propio

El párrafo 21 de Encarnación trata la polémica mantenida entre Michel Henry y Merleau- Ponty acerca de la recuperación de las descripciones de Husserl sobre el cuerpo propio y la inadecuada absolutización de lo Sensible hecha por Merleau-Ponty con sus consecuencias que Henry rechaza con claridad

Con el fin de aclarar el contexto de la polémica e iluminar el texto que es objeto de comentario, me propongo analizar el concepto de carne de Merleau- Ponty en relación con las objeciones de Michel Henry a este respecto.

La crítica de Michel Henry tiene por objeto la recuperación que Merleau- Ponty lleva a cabo del concepto de cuerpo propio en Husserl. Es necesario tener en cuenta el hecho de que, aunque Henry está de acuerdo con la consideración merleau-pontiana del cuerpo como carne (*Leib*, en alemán), es decir, del cuerpo sensible, como cuerpo a la vez que siente y sentido (*sentant-senti*), o , si se quiere decir de otra manera, como cuerpo subjetivo, frente a una consideración del cuerpo como objeto, vacío, desprovisto del poder de sentir, sin embargo, el filósofo de Lovaina no comparte con Merleau- Ponty el tratamiento inmediatamente intencional del cuerpo, derivado de la herencia husserliana de la intencionalidad subjetiva o mejor dicho de la subjetividad en términos de intencionalidad.

Para sostener esta crítica, Michel Henry va a mostrar que la absolutización de lo Sensible como medio para superar la oposición cuerpo que siente-sentido no logra eliminar las paradojas. Es más, él considera que al hablar Merleau-Ponty de una carne que no es la carne de nadie, sino la carne del mundo, ésta queda despojada de todo aquello que puede considerarse como su esencia más íntima. Así, para mostrar esta idea se puede analizar el tratamiento que Henry da al ejemplo de las manos que se tocan recogido en la obra “Lo

Visible y lo Invisible” de Merleau Ponty. Merleau- Ponty toma este ejemplo de la descripción magistral de Husserl. En la descripción de las manos que se tocan, Husserl explica que el tocar tiene una primacía, una suerte de privilegio sobre los otros sentidos, porque a través de él el que siente y el sentir forma una unidad de tal manera que el que siente no puede sentir sin sentirse. Merleau- Ponty va a utilizar este ejemplo y va a extender los análisis fenomenológicos de Husserl aplicándolos a su concepto de carne, que supera así el concepto de cuerpo propio para llegar a ser el “tissu soutenu au être”²⁵⁸. Explicaré mejor esta idea al hilo de las argumentaciones sucesivas.

Según Michel Henry, dicho ejemplo mostraría los absurdos a los cuales conduciría la exposición merleau-pontiana: mi mano derecha con capacidad o poder de sentir y sin embargo abierta intencionalmente al mundo toca mi mano izquierda. Si bien la mano izquierda constituiría el cuerpo trascendental, la mano derecha constituiría el cuerpo constituido, es decir, aquello que no es sentido más que por el primero. Entre ambos cuerpos hay una estructura contradictoria cuya relación empero es reversible. Esto quiere decir que la mano derecha podría llegar también a ser el cuerpo constituido y la mano izquierda el cuerpo constituyente o trascendental, en función de que la mano derecha pierda su papel de tocante para pasar a ser tocada ahora por la mano izquierda.

Desde la filosofía de Merleau- Ponty, a partir del ejemplo aportado, podríamos decir que la mano derecha con capacidad de sentir no constituiría solamente una parte del cuerpo propio, sino también una parte del mundo en general y en consecuencia homogéneo con él, y a la inversa, si la mano izquierda fuera aquella que llega a adquirir la capacidad de sentir, sería así el cuerpo trascendental.

²⁵⁸ Bellvedere, C. “The constitution of the own body and description of the flesh in Henry’s critique of Merleau Ponty”, en *Universitas philosophica*, 31 (63), Bogotá, 2014, 119-142.

Por eso Henry considera que Merleau- Ponty ha desarrollado contra toda lógica una descalificación absurda de la estructura intrínsecamente contradictoria cuerpo constituyente- cuerpo constituido. La razón de dicha descalificación es clara: la relación tocante-tocado es característica del cuerpo propio y no se produce nunca en otra parte sino en él²⁵⁹.

Sin embargo, en Merleau- Ponty, el poder trascendental del sentir de la mano que toca, es decir, su capacidad de sentir, llega a ser ya por sí mismo una parte del mundo en general y no solamente una parte del cuerpo propio. Y a su vez, cuando la mano que es tocada llega a ser aquella que toca comparte con el mundo una nueva condición, la condición de cuerpo trascendental, constituyente y constituido. Así, “de esta doble posibilidad inherente al cuerpo trascendental de hacerse mundo- de hacerse tocado de tocante que él era- y al mundo de hacerse cuerpo trascendental- tocante de tocado que él era, resulta el sensible merleau-pontiano: Sentiente/ Sentido, Tocante/ Tangible, Vidente/ visible, todo a la vez y unido, entrelazados, esta entidad tan ecléctica como inconcebible que pretende definir la única realidad, aquella del mundo- aparecer y contenido confundidos- el mundo sensible, la carne del mundo²⁶⁰.

Desde esta manera de comprender las cosas, Michel Henry entiende que el poder trascendental de constitución del cuerpo constituyente queda reducido al cuerpo constituido, identificado con él e incluso perdido, de tal manera que el “estatus fenomenológico del poder de constitución queda sin pensar”²⁶¹.

Sin embargo, la razón por la cual es imposible extender al universo la estructura contradictoria tocante-.tocado debe ser

²⁵⁹ Michel Henry, I, 165.

²⁶⁰ Ibid. 165-166.

²⁶¹ Ibid, 166.

elucidada un poco más no sin antes hacer una reflexión sobre ella.

En el parágrafo 22 de Encarnación Henry va a alejarse del análisis fenomenológico merleau-pontiano, y va a examinar las condiciones de posibilidad del conjunto de nuestros sentidos, es decir, del cuerpo trascendental, que no puede mostrarse en el aparecer del mundo, “en la luz, en la luz del horizonte extático de visibilización hacia el cual la intencionalidad se proyecta cada vez”²⁶², sino “en la autorrevelación de la intencionalidad en la vida”²⁶³.

Con esto Henry quiere decir que el comienzo de nuestra experiencia, esto es, el lugar donde las cosas aparecen ante nosotros no son las sensaciones como tales, sino las impresiones de nuestra carne. El concepto de carne en el cual se apoya aquel del cuerpo trascendental que a su vez nos abre al cuerpo sentido da cuenta de la idea de una corporeidad más original, trascendental, no sensible ni intencional, cuya esencia es la vida²⁶⁴.

Así la posición de Michel Henry se resumiría en la idea según la cual el tocar originario (en el fondo, ser tocado), no podría ser tocado por el tocante, esto es, el ejercicio del sentido del tacto. A este respecto, podemos comprender la razón por la cual Michel Henry se aleja de manera decisiva de los análisis de Husserl y Merleau- Ponty, al quitar al tacto el estatus privilegiado en la constitución del cuerpo propio.

En definitiva, para Henry, nuestra corporeidad más original, nombrada por él carne, es esta la que obra en nuestro cuerpo trascendental que a su vez nos abre al cuerpo sentido. La automanifestación de la vida en la carne hace posible al cuerpo trascendental una apertura real, vita, desde la interioridad al cuerpo sensible y con él al mundo sensible sin

²⁶² Ibid, 167-168.

²⁶³ Ibid, 168.

²⁶⁴ Ibid, 168-169.

entrar en confusión con él, es decir, manteniendo la diferencia entre cuerpo sensible y cuerpo sentido. De esta manera, se puede ver que el cuerpo sensible no es el cuerpo sentido, y a su vez el cuerpo sentido presupone el cuerpo sensible así como, por ejemplo, todo cuerpo visto presupone un poder de visión, etc.

Y todo esto a causa de que la intencionalidad del cuerpo trascendental, que hace posibles los cuerpos sensibles y el mundo sensible en general, no puede garantizar al abrirnos al mundo, “la obra de la manifestación con respecto a sí mismo, la obra de revelarse a sí”²⁶⁵.

La razón es la siguiente: dado que el poder de sentir no se muestra nunca en lo sentido, y sin embargo presupone en su ser radicalmente dado una vida que se da al poder de sentir y de la cual el “yo puedo”²⁶⁶ dispone como dada, él no puede olvidar- aunque de facto lo haga- que su poder de sentir no procede de él mismo, de su propia capacidad de sentir lo sentido mostrándolo por y a partir de sí. Con otras palabras, “cada de las prestaciones trascendentales intencionales de nuestros diversos sentidos no puede cumplirse, darnos esto que ella nos da- la visión esto que es visto, la audición esto que es escuchado, el tocar esto que él toca, el gusto esto que él gustp, el olor que se respira- más que si ellas se revelan originariamente a sí mismas en la efectuación fenomenológica de la donación que ella cumple, en tanto que donante. Es así, digámoslo en línea con Descartes, como una visión que no se sintiera a sí misma vidente, en una revelación diferente por naturaleza del aparecer en el cual se descubre a ella esto que

²⁶⁵ Ibid, 168.

²⁶⁶ Le « je peux » qui prends conscience de son pouvoir de sentir, c’est- à-dire, qui entre en possession de soi grâce à l’épreuve pathétique qu’il fait de lui-même dans l’Ipséité originelle de la Vie absolue. Michel Henry, CMV, 172.

ella ve, sería para siempre incapaz de ver fuera lo que fuese”²⁶⁷.

La apelación a Descartes aquí merece que nos detengamos. La interpretación que Michel Henry hace del cogito cartesiano a partir del *videre videor*: “il me semble que je vois” hace manifiesto que según su visión la reducción radical que Descartes opera, es decir, la *epojé* consiste en la visión pura (sensación), la visión como fenómeno dado que aparece en la autorevelación de la vida de una carne no sensible, no visible en el sentido antes mencionado y en consecuencia, “abstraída” de toda relación con los ojos del cuerpo.

Así se abre ante nosotros la nueva visión que Michel Henry anuncia: la comprensión del cuerpo no a partir del mundo, sino a partir de la vida, de la vida de la carne que constituye nuestra esencia más íntima, y el origen de todas nuestras experiencias. Para el filósofo de la vida al no concebir ya al hombre como un ser en el mundo, lo hemos visto antes, todas nuestras experiencias- sobre todo las del cuerpo, dado que el sujeto de estas experiencias no es ya un sujeto trascendental a la manera kantiana, sino un sujeto encarnado, la contribución fundamental de la filosofía fenomenológica según Henry- no nos son dadas en el horizonte de un mundo, que las hace visibles o les proporciona un ámbito de visibilidad sin el cual no nos pueden aparecer, aunque sea a partir de la intencionalidad de nuestra sensaciones, sino que son las impresiones de esta carne que las hace posibles en un cuerpo sensible que a su vez nos abre al cuerpo sentido, es decir, a las impresiones de la vida de esta carne patética que es la sustancia fenomenológica de la cual la vida del viviente está hecha, realizada.

Por eso, dichas experiencias deben ser consideradas de entrada como unas experiencias puramente interiores, experiencias espirituales, aunque también carnales, en las cuales y por las cuales yo me pruebo a mí mismo como un ser

²⁶⁷ Michel Henry, I, 168.

capaz de poder sentir en el fondo absolutamente pasivo de una autoafección originaria anterior a mí mismo y a mi capacidad de poder disponer de mi cuerpo propio.

La última parte del párrafo 12 tiene por objeto una serie de críticas al monismo metodológico al cual conduce la fenomenología de Merleau- Ponty. Frente a Merleau- Ponty, Michel Henry quiere establecer una distinción radical entre cuerpo subjetivo y cuerpo objetivo. En definitiva, entre carne y cuerpo sentiente-sentido. La razón ya la he esbozado antes: en esta última parte, él pretende mostrar que la renovación fenomenológica de la cuestión del cuerpo permanece muy relativa. Dicha relatividad obedece a que la interpretación del cuerpo a partir de la visibilidad del mundo convierte a aquel en un cuerpo intencional, sometido al mundo, justo porque este mundo nos abre a él. Entonces, “el “hors de soi” determina el cuerpo en cuanto que nuevo sujeto del mundo sensible, como el cuerpo tradicional situado en este mundo bajo la condición de objeto y sentido en él”²⁶⁸.

Sin embargo, según Henry, un cuerpo subjetivo, vivido en la inmediatez de la experiencia afectiva, de la sensación pura, no se relaciona nunca extáticamente consigo mismo, porque entonces él dejaría de sentirse a sí mismo para llegar a ser la sensación de alguna cosa externa, de una cualidad sensible, que sustraería la vida al cuerpo, es decir, el carácter dado de su poder de sentir para dejarle sometido al mundo y su temporalidad²⁶⁹.

Así entonces, en el pensamiento de Henry, el concepto de cuerpo se desdobra: por una parte, un cuerpo trascendental que encuentra su esencia en el éxtasis. Por otra parte, un

²⁶⁸Ibid. 170.

²⁶⁹ La temporalité empêche l’immédiateté de l’expérience affective pure en lançant le sujet au « hors de soi », le « hors » de le mouvement intérieure de l’auto-affection de la vie. C’est pourquoi, Henry la identifie avec le monde. Michel Henry, CMV, 201.

cuerpo primitivo, originario, no sensible, opuesto a él y que, al sentirse a sí mismo, excluye el éxtasis de la manifestación mundana y encuentra su esencia en la inmediatez de la automanifestación de la vida, a saber, la distinción cuerpo objetivo-cuerpo subjetivo que Henry radicaliza en función de los presupuestos fundamentales de su fenomenología.

A su vez, la distinción radical cuerpo objetivo-cuerpo subjetivo al ponerse de manifiesto en y desde la revelación de la Vida, hace posible una consideración del cuerpo como perteneciente a la esencia del hombre y su verdad fenomenológica primera: su ser ya absolutamente dado a sí mismo en la automanifestación absoluta de la Vida. La autorevelación del cuerpo en la Vida funda la incondicionalidad y absolutez de esa carne, ya que la condición no se la ha aportado ella a sí misma. Así pues, el carácter absoluto del cuerpo y su capacidad de obrar quedan revelados en la carne de la Vida. Desde esa carne, verdad fenomenológica primera, se ha de determinar la verdad tanto de lo que se es capaz de sentir como también de lo sentido.

Sin embargo, esa verdad fenomenológica absoluta, la verdad de nuestra carne, ¿no contradice nuestra experiencia?, ¿no aparece todo aquello que sentimos en el cuerpo y por el cuerpo marcado por el sello de una finitud insuperable? E incluso más, ¿no son los órganos sensibles de nuestro cuerpo los que nos permiten acceder a lo real y sin ellos poco o nada podríamos sentir? Y a esta otra añadimos otra cuestión, ¿no procede Henry con su filosofía de la carne a una espiritualización del cuerpo haciéndolo a este incapaz de incorporarse y vivir en el tiempo? A estas cuestiones responderemos en el siguiente apartado.

6.2. La finitud de la carne y su incorporación

El problema de que la carne devenga objeto de una revelación absoluta, esto es, el descubrimiento por parte de Henry de una carne absolutamente originaria, no visible, dada por la condición absoluta de la Vida, nos ha hecho plantearnos el problema de la finitud de dicha carne, es decir, nos ha hecho preguntarnos por el origen de la finitud en nuestra forma de percibir las cosas que nos rodean. ¿Es ella una determinación

de la propia revelación de la Vida, constituye uno de los modos en los que esta se nos da²⁷⁰?

La respuesta de Henry a esta cuestión resulta afirmativa. El modo en el cual la vida se le entrega al viviente permite que este pueda ponerse en posesión de dicha vida de modo que pueda restringir dicha vida al ámbito propio de su poder, esto es, creer que esa vida es obra suya. En el momento en que el viviente se cree que la vida es obra suya, en el momento en que hace suya la capacidad para abrirse a la realidad (la intencionalidad) acontece el pecado, esto es, un modo finito de la existencia que descarta al viviente de la omnitemporalidad propia de la vida, para entregarlo de esta manera a la destrucción y la muerte de una temporalidad mundana, en la que todo lo que aparece se muestra en una neutralidad terrorífica.

¿Cómo se puede dar este modo de existencia finito a partir de la autorrevelación absoluta de la Vida? Esta es la tarea que me propongo realizar a continuación: determinar la esencia de la finitud en la corporalidad. ¿Con qué objetivo? Con el objetivo no sólo de mostrar que la finitud es una determinación o modo de la vida, sino también de hacer ver en qué sentido Michel Henry hace justicia a la corporalidad propia del hombre (su ser meramente material). Para ello, resulta imprescindible recoger una serie de puntos sobre la finitud:

1. La finitud viene definida por el ser ahí de algo que se muestra en el acto mismo de mostrarse. No nos referimos tanto a la realidad de la cosa, sino al modo de su mostración. Esto es, no nos referimos tanto a la realidad del cuerpo antes de su mostración, sino al cuerpo en su mostración. ¿Y cómo se nos muestra nuestro cuerpo? Estando ahí, esto es, ocupando un lugar determinado en el espacio y el tiempo²⁷¹, sobre todo, el

²⁷⁰ Michel Henry, PPC, 291.

²⁷¹ Michel Henry, PPC, 292.

tiempo, que es el modo en el que se nos aparece el cuerpo en el mundo. Así pues, el aparecer del cuerpo acontece en el horizonte extático, trascendente de un mundo. Sólo desde ese horizonte extático se puede entender la finitud en la cual y por la cual se muestra la corporalidad humana.

2. Ahora bien el ser ahí en el cual y por el cual se nos muestra nuestra corporalidad ha de entenderse no como un modo de manifestación originaria, sino más bien derivada. La razón de ello estriba en el propio poder de mostración de las cosas en el ser ahí. ¿De dónde proviene ese poder, el poder de hacer visible aquello que se muestra? Solo se puede atribuir derivadamente al mundo, ya que el poder de la intencionalidad es irreducible tanto a aquello que se muestra como a su capacidad de mostrarlo. Es precisamente su capacidad para manifestar la que escapa al horizonte de una visibilización. Con otras palabras, la intencionalidad escapa siempre por principio a la esfera del ser trascendente²⁷² y, por ello, su ser no puede convertirse en algo trascendente.

Cierto es que podemos tratar de representarnos la intencionalidad con la cual y por la cual nos hemos referido a un objeto, sea este el que sea. Sin embargo, dicha capacidad queda impotente con respecto a sí, esto es, aparece en la experiencia como puramente dada. Esto quiere decir que la intencionalidad solo puede realizarse en el viviente en el plano de una experiencia interna trascendental, esto es, una experiencia en y por la cual lo vivido sólo puede revelarse a sí mismo en una esfera de inmanencia radical, esto es, conforme al proceso ontológico fundamental de la autoafección.

Así pues, aunque el modo finito en que se nos dan las cosas aparentemente proviene de su objetivación en el mundo, sin embargo, la finitud con la que estas se nos muestran no ha de atribuirse ni mucho menos al mundo, sino solamente (e incluso paradójicamente) a la Vida, aunque sea la propia Vida la que permite considerar a las cosas como radicalmente

²⁷² Michel Henry, PPC, 293.

finitas. Esto se puede entender de dos maneras que elucidaremos a continuación aunque de una de ellas ya hemos tratado.

3. Ya hemos señalado que la finitud de la intencionalidad aparentemente tiene lugar en la relación con un mundo. Si esto fuera así, el ser toda intencionalidad tendría que ser declarado como radicalmente infinito, esto es, como radicalmente referido a un mundo en el cual la verdad no es sino la producción de un horizonte dinámico de sentido en el cual y por el cual se muestran las cosas. Sin embargo, ¿Por qué el ser de la intencionalidad aparece como absolutamente referido al mundo?, ¿qué es lo que le empuja a abrirse? Por la determinación del hombre y de su ser por la intencionalidad, por su ser referido al mundo, por su ser en el mundo, esto es, por el presupuesto de la verdad fenomenológica del mundo.

En este sentido, la determinación del ser del hombre por la intencionalidad en función de su visibilidad en un mundo hace que este no pueda ser considerado sino finito. De ahí nacen las concepciones acerca de la naturaleza del hombre que consideran a este como un ser radicalmente finito. Sin embargo, el estatuto fenomenológico de la finitud permanece impensado, así como la condición que ha hecho posible semejante concepción del hombre.

4. Ahora bien, también puede concebirse la intencionalidad como finita a partir de una intencionalidad determinada que se muestra en un mundo. Al asumir esa intencionalidad determinada, el viviente acoge por su esencia un modo de vida que no le corresponde esencialmente, esto es, que no constituye más que una modalidad de su existencia que tan solo le pertenece accidentalmente. De esta manera la finitud no puede plantearse ya más como calificación esencial del ser del hombre. Se trata esta de una interpretación más concreta de la finitud, la que se le pone de manifiesto más al hombre en su sentir, pensar, y obrar.

¿Cómo puede llegar el viviente a conocer que el modo finito de su existencia adoptado en sus diversos actos intencionales no le pertenece por esencia? Precisamente a partir del fracaso, del fracaso que se da en el mundo²⁷³ cuando las cosas se muestran en él, esto es, la indiferencia y neutralidad con la que aparecen en el “*hors de soi*”, en la producción del horizonte. Es en y desde ese fracaso donde la finitud encuentra que su ser es plenamente recibido, donde el viviente descubre que “esta finitud era ya la suya en tanto que carácter subjetivo inmanente”²⁷⁴.

En suma, la finitud es un modo determinado por la Vida en el cual el viviente se prueba a sí mismo como absolutamente dado en y por Ella, hasta el punto de llegar a olvidar que es en ella y por ella por la cual se produce esa revelación.

Dado que el poder de mostración de la intencionalidad no proviene de sí mismo, pero queda totalmente puesta a disposición del viviente la intencionalidad, este (el viviente) puede dirigir la intencionalidad hacia cualquier objeto como si la obra de su manifestación fuera resultado de su propia acción.

En la fenomenología de la sexualidad, esto quedaba particularmente claro. Los distintos actos intencionales dirigidos al cuerpo de la amada, por el cual su ser pasa a estar radicalmente marcada por el ser puramente ahí en la desnudez del espacio y del tiempo, no conducen más que al fracaso. Cuando el amante toma posesión de todas esas intencionalidades para generar placer en la amada, o, mejor dicho, para alcanzar el placer allí y donde lo prueba ella, solo experimenta el fracaso: es decir, la consecución de dos orgasmos incapaces de remontar su división. En resumen, la experiencia de la finitud.

²⁷³ El mundo es la falta, el pecado. Michel Henry, PPC, 296

²⁷⁴ Michel Henry, PPC, 296.

Ahora bien ¿por qué puede dirigir todas esas intencionalidades a esa amada considerándola como un absoluto, es decir, considerando poder modificar su ser constantemente a partir de su acción²⁷⁵? Precisamente por el estatus del cuerpo de la amada. El cuerpo trascendental objetivo de la amada oculta un elemento ambiguo. Ciertamente en su mostración objetiva, en su ser plenamente ahí ante la vista, la única experiencia que puede obtenerse del cuerpo propio y del de la amada es la experiencia de la finitud. Sin embargo, detrás de esa finitud, se encuentra a la obra un elemento ambiguo que hace posible al cuerpo trascendental objetivo, pero que lo habita en lo secreto. Dicha ambigüedad, puesta en las manos del viviente (en este caso, los dos vivientes que participan de dicho acto), provoca que el fracaso de todo acto sexual no suprima precisamente su intencionalidad, sino que constituya el principio de su renovación constante²⁷⁶.

A partir de las elucidaciones que hemos realizado del concepto de la finitud, estamos en condiciones de descartar toda concepción ontológica de la misma, derivada de un aparecer mundano. Así pues, la finitud de un cuerpo humano no tiene un significado ontológico, sino existencial, en cuanto modo puramente dado por la Vida y a través de ella. Si se hiciera al cuerpo deudor del aparecer mundano, su verdadera naturaleza quedaría oculta, cosa que ocurriría si aplicáramos sobre el cuerpo los conceptos 1, 2, y en gran medida 3. El concepto 4 nos ha permitido a través del fracaso de todo

²⁷⁵ La repetición del acto sexual parece dar cuenta constante de esta cuestión, del intento de modificar el ser de la amada por medio de la acción, de probarla allí donde ella se prueba a sí misma. Dicha repetición no puede entenderse, no puede realizarse a partir de un simple aparecer mundano, al modo en que la desnudez completa de un cuerpo humano (la mostración del cuerpo en su dimensión objetiva) no constituye ni mucho menos el fundamento de la atracción sexual.

²⁷⁶ Michel Henry, PPC, 298.

aparecer mundano entender la finitud como un modo de la vida de la subjetividad absoluta. La finitud no se define así en función de un elemento trascendente a ella misma (1, 2) sino en virtud de la condición que pone en manos del viviente el ejercicio de su propio poder plenamente dado a sí (lo cual sí se pone de manifiesto en 3 y 4).

Así pues, cuando Kant analiza las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible, las liga al acontecimiento de su mostración en la objetividad de un mundo, de modo tal que el hombre no puede conocer aquello que sobrepasa su capacidad de mostración, su capacidad de hacer visible aquello que no se puede visibilizar²⁷⁷. De esta manera, al instituir las condiciones que se establecen al conocer para que este acceda a algo distinto de sí, Kant une de una manera genuina finitud y trascendencia(o mejor dicho, capacidad humana para referirse a algo distinto de sí) fomentando el olvido del fenómeno más originario que ha hecho posible dicha ligazón²⁷⁸, a saber, la autorrevelación absoluta de la Vida en el viviente y la fundamentación de la finitud en dicha autorrevelación y no en la mostración objetiva de un “*au dehors*”.

Una vez elucidado el concepto de finitud, podemos subrayar su intrínseca relación con el mal²⁷⁹. Esto es, la finitud constituye el pecado por el cual el hombre trata de convertir en obra propia la realización de su existencia como si esta no le fuera ya dada en cada momento, y en todo momento. Y precisamente por ello, el intento de mostración objetiva de un cuerpo no puede venir más que determinado en la Vida por y a partir de ella misma.

²⁷⁷ De ahí que Kant declare la imposibilidad de conocer por ejemplo a Dios desde la razón pura, y convierta a Dios en un postulado de la razón práctica. Kant, KpV, Ak. V, 16.

²⁷⁸ Michel Henry, PPC, 304.

²⁷⁹ Michel Henry, PPC, 302.

Dado que el modo en el cual se revela la Vida, hace que esta habite en lo secreto del cuerpo, esta, la Vida que transita al cuerpo, no puede manifestarse en una exterioridad, hacerse finita más que por permisión de la propia Vida, por el modo de manifestarse de ella en el cuerpo.

Ahora bien, ¿cómo explica Henry que tengamos cuerpo²⁸⁰? En suma, ¿que tengamos órganos de sentidos por los cuales y con los cuales percibimos las cosas? Si la realidad del cuerpo viene dada por una revelación absoluta anterior a toda experiencia concebible, esto es, si la Vida se transmite al viviente en la Ipseidad de una carne, cuyo poder de manifestación queda ya dado completamente al viviente, ¿de qué le sirve tener un cuerpo material? Es decir, ¿cómo se accede de la carne al cuerpo de tal forma que no se produzca una espiritualización (o espiritualismo de la carne)?

La respuesta a esta cuestión última que se podría plantear a Henry en el uso indiscriminado de su método fenomenológico es teológica. Es decir, solo Dios puede dar cuenta del fenómeno de la incorporación humana. El mismo Henry apunta esto cuando señala:

1. Que entre filosofía y teología no hay ninguna diferencia de método²⁸¹.
2. Que la Verdad es criterio de sí misma, que la Verdad de la Vida se da sin justificación, sin esperar a que el hombre la reciba o la pueda concebir, o justificar en y desde la exterioridad de un mundo²⁸².

²⁸⁰ Falque ha llamado la atención sobre el problema de la incorporación que se pone de manifiesto en la fenomenología de la Vida. Falque, E. *Le combat amoureux: Disputes phénoménologiques et théologiques*, Paris : Ed. Hermann, 2014, 197-238.

²⁸¹ Michel Henry, I, 362.

²⁸² Michel Henry, I, 362.

Aunque entre filosofía y teología no haya ninguna diferencia metódica, sí que la hay en el punto de partida: si bien la teología parte de la Escritura, la palabra de Dios encarnada en las circunstancias histórico-concretas del hombre, la filosofía constituye un movimiento del pensamiento que no accede a la verdad de la Vida por y partir de sí mismo, del propio movimiento, sino en virtud de la Vida.

Esto quiere decir que a nivel filosófico es necesario establecer una distinción más radical entre el aparecer del mundo y el aparecer de la Vida, de tal forma que la Verdad de la Vida no quede desprovista de su realidad en una forma de expresión deudora del aparecer mundano. Por ello, la dualidad del aparecer en su oposición irreductible constituye un postulado del pensamiento humano tolerado en su condescendencia por la Vida.

Ahora bien, dicha dualidad puede ser matizada en el momento en que la condescendencia de la Vida ha puesto a nuestra disposición una Escritura que es santa no en virtud de sí misma, sino en virtud de que Dios, la Vida, habla en ella. Es la Escritura la que nos habla de que tenemos un cuerpo material, de que Cristo al encarnarse adquirió la modalidad vital masculina.

El movimiento del pensamiento que se alimenta de la Palabra de Dios puede llegar a hablar con más facilidad al hombre de la disponibilidad de un cuerpo por y para sí, y todo ello por condescendencia. El olvido insuperable por parte del hombre de la Vida hace necesario no solamente que el Primer Viviente en el cual la Vida se realiza plenamente adquiera nuestra condición, la condición de seres ya siempre dados a sí mismos en su existencia, sino que además éste se entregue completamente al aparecer mundano, esto es, a la capacidad humana de explicitar lo que nunca los hombres pueden por y a partir de sí mismos, a saber: la Vida.

Así pues, la razón por la que tenemos un cuerpo es, para Henry, teológica, hace falta una intervención especial de la condición (reflejada en la Encarnación y sus continuaciones,

Escritura e Iglesia) para que el hombre adquiriera el saber del cuerpo, de que tiene un cuerpo, y que ese cuerpo que se presenta ante su mirada cuenta con una dignidad.

Así pues, por la esencia misma de la Verdad, en su dimensión teológica, acontece la paradoja en y por la cual la revelación de lo invisible, el secreto de la Vida, se confía a lo visible. Esa paradoja da lugar a una duda, la duda de Felipe, que solo se puede superar o mejor dicho asumir mediante la fe, la fe no identificada con un acto del pensamiento²⁸³, capaz de generar por sí mismo motivos o razones para no dudar, sino como un acto por el cual se acoge la Vida tal como esta se revela a mí: en la absoluta pasividad de mí mismo con respecto a mi ser propio. Ahora bien, dado que la Vida no la puedo acoger por mí mismo, es necesaria la venida en sí por y a partir de la Vida de un Primer-Viviente que experimente su propio ser desde una carnalidad sufriente, constitutiva de la condición humana. Solo así, por medio de la fe en ese Primer Viviente, se puede considerar esta como un acto humano plenamente dado en y por la Vida. En suma, como un acto humano y sobrenatural, propio de la condición, capaz de transformar la condición humana. ¿Cómo? Asumiéndola en plenitud. Y ¿en qué consiste asumirla en plenitud? Divinizarla. Y ¿cómo se opera esa divinización en el hombre? Mediante su redención, que supone la condescendencia y destrucción del imperio del pecado, al cual el hombre se ve sometido, desprovisto, con conciencia de su desnudez, cuando deja de confiar, cuando ya no cree que todo le viene dado en y por la Vida.

Así pues, el hombre puede decir que tiene un cuerpo, porque lo es, pero lo es hasta tal extremo que todo aquello que constituye su aspecto material más absurdo queda asumido, divinizado y redimido por el acto soberano de la Encarnación, en el cual la Vida se revela al Primer Viviente como lo que es, como dulzura, amor, dolor y alegría, y condescendencia. Estas son las notas de la vida y las que constituyen su esencia

²⁸³ Michel Henry, I, 371.

ambigua, ambigüedad que es “causa” o determinación paradójica del último de nuestros cabellos. Todos están contados, así dice la Escritura en palabra del Primer-Viviente. Por lo tanto, no hay problema de incorporación si se asume y acepta la esencia fenomenológica de la Encarnación hasta en sus últimas consecuencias.

CONCLUSIONES

La naturaleza y el modo en el cual y por el cual hemos llevado a cabo o más bien desarrollado esta investigación nos permite establecer una serie de conclusiones para esta tesis muy relevantes a nivel antropológico, esto es, para entender qué es lo que hace al hombre precisamente eso, hombre:

1. Precisamente que el hombre no pueda concebir su existencia por y a partir de sí mismo, sino en estricta dependencia de aquel que proporciona la condición, nos permite entender el importante papel que juega el dolor en la constitución de la esencia humana. Dado que en él y por él tiene lugar la autorrevelación absoluta del Absoluto, el dolor constituye a su vez no solo la tonalidad afectiva particular con la que todo viviente se prueba a sí mismo en la existencia, sino que el mismo Absoluto en el mismo movimiento de su manifestación aparece teñido por ese dolor expresado concretamente en la realización efectiva de su esencia, la esencia de la Ipseidad del Primer Viviente, cuyo ser aparece como absolutamente dado a sí. A partir de esa comprensión, la fenomenología de Henry nos permite comprender al Absoluto con una serie de rasgos absolutamente novedosos teñidos por la estructura inmanente de la afectividad: dulzura, condescendencia, alegría, dolor, amor de sí para otros. Dichos rasgos permiten entender el Absoluto y su relación con Él de una manera más sobrenatural, pero a la vez más humana, dado que en la esencia del Absoluto cada viviente dado en y por la Vida encuentra la fuente de su ser y su obrar. La esencia del hombre es así una carne sufriente.

2. De la esencia del hombre planteada en estos términos, se deriva una nueva concepción de la acción. Frente a los esquemas clásicos de teoría de la acción, que planteaban al hombre como un ser dividido (entre intenciones, deseos y su realización efectiva por medio de la voluntad), la fenomenología de la Vida enseña que la acción se encuentra absolutamente determinada por la afectividad. Esto es, lo que revela el ser real de la acción no es ni su realización efectiva, ni la consideración de los motivos que la han puesto en marcha, sino la verdad fenomenológica primaria de la Vida. Ahora bien, que el ser y el querer de toda acción se enmarquen en la Verdad de la Vida, pone en cuestión el papel de la relación erótica dado el fracaso al que parece conducir esta. Sin embargo, los rasgos fenomenológicos con los cuales hemos descrito la Vida nos

han permitido encuadrar la relación erótica en el ser de la afectividad, y entender su papel importante e incluso el papel privilegiado de la diferencia sexual en el modo de revelación atribuido a ésta.

3. La posibilidad de expresar la revelación del Absoluto por medio de un lenguaje humano nos ha llevado a reflexionar sobre el estatus del lenguaje en la filosofía fenomenológica de Michel Henry. Dada la oscuridad e invisibilidad en la que parece acontecer la Revelación de la Vida, Ella misma parece incapacitarse para expresarse en un lenguaje humano incapaz de plantear en la existencia aquello que se dice. Siendo esto así, también está claro que el lenguaje humano en su propio eros aspira a ser acontecimiento. Ahora bien, este acontecimiento no puede ser realizado por y a partir de uno mismo, sino en función de su carácter puramente dado por medio de una comunicación indirecta. En definitiva, que el lenguaje sea capaz de expresar la Vida es una pura condescendencia de ella.

4. La relación entre la verdad del lenguaje y la verdad de la historia establecida por Henry nos ha permitido una vez aclarado el concepto de tiempo desde su aparecer mundano, declarar la existencia de otro tiempo, la omnitemporalidad de la Vida, que constituye el historial del Absoluto en su forma y manera de darse al viviente. Dicha omnitemporalidad constituye la fuente misma de la temporalidad, su verdad como condición última, y bajo esta condición se puede comprender cómo en el hombre se puede en último término cumplir una transmisión efectiva del saber, de tal forma que el cognoscente y lo conocido lleguen a ser uno, esto es, se hagan contemporáneos en y por medio de la repetición. La idea de un tiempo de la Vida tiene su importancia para entender el proceso por el cual y en el cual se integran ser y acción.

5. Las consecuencias derivadas de la antropología henriniana afectan también al problema del mal. En la exposición de este problema, se ha podido comprobar que Henry cuenta con una concepción equilibrada del pecado humano. Su concepción del hombre a partir de la condición permite distinguir entre el mal realizado y aquel que lo realiza, todo ello partiendo sobre todo de la asunción de lo que el hombre considera males en su propia vida. Esto tiene su importancia sobre todo para contrarrestar el influjo de corrientes de pensamiento que tratan de definir al hombre en y por su maldad natural, provocando así una escisión entre el ser del hombre y su acción, una parálisis, ocasionada por el miedo, que hace que el hombre pierda la confianza en que todo le viene dado en y por la Vida.

6. El descubrimiento de una carne originaria, distinta del cuerpo intencional y del cuerpo material, operado por y a partir de los presupuestos de una fenomenología de la Vida, nos ha llevado a cuestionarnos el problema de cómo se lleva a cabo la incorporación de la carne, cuestión que hemos tratado de aclarar a la luz de una elucidación de la esencia de la finitud. Ya hemos subrayado cómo la solución a este problema tiene una respuesta fundamentalmente teológica. En este sentido, la Sagrada Escritura, como extensión de la Encarnación con su lenguaje mundano, constituye un modo de presencia corporal y nos permite²⁸⁴ decir que efectivamente tenemos cuerpo.

7. Una última conclusión ha de ser extraída y, a mi juicio, resulta fundamental como clave hermenéutica para la obra henriniana. Las afirmaciones radicales de Henry a propósito de la esencia humana (el hombre como ser engendrado, no creado) y otras asociadas a ella (el lenguaje constituye el mal universal, la incapacidad de la historia para mostrarnos lo que somos) han de entenderse en el sentido siguiente: apuntan a un movimiento del pensamiento que trata de darse Vida por y partir de sí mismo. Dicho movimiento puede ser explicado en

²⁸⁴ Todo ello, nótese, expresiones de condescendencia vital.

otros términos: como expresión de una condescendencia vital, que a su vez ha de ser contrapesada por otra condescendencia mediante la entrega del Verbo encarnado extendido en la Palabra escrita como si se tratara de una obra propia del viviente. De esta manera, se pueden entender y encuadrar mejor los movimientos propios del eros y el ágape. A mi juicio, Henry por medio de la descripción de la esencia fenomenológica de la Vida consigue una integración dinámica.

APÉNDICE:

La esencia “diabólica” de la Vida

Un último apunte añadido a forma de apéndice resulta necesario hacer para adquirir una visión integral tanto del hombre como de su relación inmanente con la Vida, en la cual aparece fundada no sólo su realidad sino toda realidad antes de que esta pueda llegar a ser concebida. Este último apartado

quiere remarcar, por tanto, aquello que no se ha dicho explícitamente y quedaba en el aire a partir de los análisis descriptivos de la esencia fenomenológica de la Vida tal y como la concibe Henry, a saber, el carácter diabólico con la que esta se presenta en la Vida del hombre.

Este carácter diabólico de la Vida se funda en el hecho de que en su Revelación acontece algo más que la pura donación de su condición al viviente: la plena puesta a disposición del viviente de su propia Vida. Esta plena puesta a disposición por la cual el viviente puede (casi con un poder omnímodo) enseñorearse de su propia vida, de la vida que ha recibido de modo completo, requiere a su vez como condición necesaria el olvido de la Vida por parte del hombre. Ahora bien, ¿cómo y por qué acontece ese olvido?

Ya hemos respondido a esta cuestión a lo largo de todo este trabajo: Por la Vida. Es decir, por la Vida, acontece la escisión ilusoria, representativa, por la cual el viviente puede dejar de contemplarse como un ser ya siempre dado a sí en su pasividad originaria.

Pero dicha explicación ¿resulta convincente?, ¿puede atribuirse a la Vida un papel activo y protagonista en el olvido operado en el viviente a partir de ella misma? Nos encontramos aquí en el umbral aporético de una cuestión a la que trataré de dar respuesta usando las herramientas fenomenológicas de la filosofía de Henry, pero a la vez proponiendo una interpretación de la esencia de la Vida, tal vez no recogida en dichos términos por el autor estudiado, pero sí deducible y coherente con las líneas maestras de su pensamiento.

Cuando la Vida se pone a disposición del viviente, se expone a sí misma, queda a merced del ser del yo que se puede apropiarse de ella y hasta considerarla como una obra propia. Sin duda este movimiento de exposición de la Vida no significa un ponerse delante de sí, sino que constituye el movimiento por el cual la Vida se da en su abrazo inextático fundando el verdadero yo del hombre (*moi* y no el “yo puedo” (*Je peux*)). Sin embargo, a pesar de que la Vida no funda al

viviente en la oposición con respecto a sí, su propio modo de darse (en su dar sin esperar a ser recibida) da lugar a la posibilidad en el viviente de considerar la Vida como opuesta a sí. En su sobreabundancia vital, en su deseo de darse completamente, la Vida queda a disposición de, sin que tenga que interpretarse ese “a disposición de” como caer “bajo el dominio de”, pero condicionando su posibilidad: la posibilidad arriesgada de ser poseída como si esta no fuera dada al viviente.

En la condición abierta por la Vida, es decir, por su propio modo de entrega, el viviente puede oponerse a esa Vida que le viene dada como si se tratara de un contenido ajeno a su experiencia. Sin embargo, la posibilidad de esa oposición, según las posibilidades hermenéuticas que nos ofrece la fenomenología henriniana, no puede explicarse ni desde la pura posibilidad abierta por la Vida que se pone a disposición del viviente, ni desde la mera capacidad del sujeto viviente para hacerse con ella, para considerarla suya, como obra propia, de la que puede desprenderse cuando quiera.

Con otras palabras, desde los análisis fenomenológicos henrinianos, no se puede explicar la capacidad del viviente para verse como opuesto a la Vida que siempre recibe y está recibiendo. Ni siquiera la propia esencia fenomenológica de la Vida, terciada por su ambigüedad, podría dar razón de esta cuestión: la posibilidad para un viviente de enseñorearse de sí, y considerar y poder decir que todo lo recibido es suyo. Esto es, la pura posibilidad de expresar: “esto es mío” no puede explicarse ni deducirse de la esencia fenomenológica de la Vida, ni mucho menos de la capacidad del viviente, que por otra parte, como ya hemos visto, siempre reposa en un querer ya siempre dado a sí, y, por lo tanto, incapaz de desprenderse de lo que realmente es en el fondo de su ser.

Ahora bien, como ya hemos señalado, en el puro modo por el cual la Vida se da al viviente (en su darse a sí misma sin esperar a ser recibida) acontece no sólo la revelación inextática de la Vida, sino la posibilidad de que esa Vida se de de forma

tan completa que permita al viviente olvidarse de ella. Hablamos ahora del olvido del viviente y no tanto del Olvido de la Vida con respecto a sí, que obedece a la superación del límite sujeto-objeto propio de la acción procesual cognoscitiva o representativa. Este olvido del viviente aunque posibilitado por la Vida no puede explicarse a partir de ella. Tampoco puede resultar elucidado a partir del propio esfuerzo del viviente que al final devendría culpable al tratar de apropiarse de algo que realmente no es suyo, y que tampoco constituye un algo en el sentido óntico del término.

Es necesario, por lo tanto, un término de mediación o mejor dicho la efectuación cumplida de una esencia fenomenológica en la cual y por la cual el ser de esta esencia no sólo quede entregado completamente a sí, como ocurre con la Ipseidad del Primer-Viviente, sino también completamente enseñoreado de sí, en el sentido de completamente opuesto a la Vida, aunque abrazado por su movimiento. La Ipseidad de este ser completamente enseñoreado de sí es lo que puede dar en llamarse la esencia diabólica. Dicha esencia lo ha recibido todo de la vida, pero de una forma tal que la Ipseidad de este Primer-Viviente diabólico ha realizado el movimiento de rechazo, de oposición a aquella Vida que le ha venido dada.

De esta manera, lo que comúnmente ha dado en llamarse diablo enseñoreándose de sí, oponiéndose a la Vida, por condescendencia de ella, ha intentado imitar la efectuación fenomenológica de la esencia de la Vida en la Ipseidad del Primer Viviente. Su generación es paralela, pero radicalmente diversa, diversa porque en el caso del diablo su esencia opuesta, extática trata de cumplir en la objetividad de una oposición aquello que se cumple en la Vida y sólo por ella. Todo ello, la efectuación de la esencia fenomenológica de la Vida en su puesta no sólo a disposición, sino también bajo la propiedad de un Primer Viviente, acontece en la condescendencia de la Vida.

Dicho esto, comienza a entenderse cómo y por qué la fe yavhista durante los primeros estadios de su desarrollo, sobre

todo, en la época de los patriarcas, barruntó la esencia de Dios como jaloneada por rasgos diabólicos²⁸⁵. Incluso la propia historia de Jacob nos habla de la lucha de este con Dios en la oración, presentando a Dios con unos distintivos claramente demoníacos. Así, desde una fenomenología de la Vida, se revela la verdadera naturaleza de la oración. La oración al consistir en una inmersión en el movimiento de la Vida, pone al hombre a disposición de sí. Hasta tal punto lo pone en esa disposición, que allí donde comienza la oración, comienza la tentación, la lucha, la prueba por la posibilidad permitida por el movimiento de la oración de ponerse uno frente a sí mismo, como si su ser fuera no dado. Sin embargo, ese ponerse uno frente a sí no es tampoco obra del que reza, sino tanto de la inmersión en el propio movimiento vital, como de la efectuación de la esencia del Primer-Viviente diabólico. Por eso, el que ora está sometido a tentación. La Vida lo prueba por medio de esa esencia fenomenológica diabólica, que imita la esencia fenomenológica del Primer- Viviente (trata de imitar su generación), pero cuyo movimiento es completamente opuesto.

Para decir esto, me apoyo en el propio Henry que al hablar de Descartes, en su comentario de la duda metódica prescrita por él, el filósofo de Lovaina trata de salvar la hipótesis del genio maligno tal y como fue formulada por Descartes. Según Henry, con la hipótesis del genio maligno lo que Descartes ha pretendido demostrar es la irreductibilidad del aparecer vital a toda clase de aparecer que se haga deudor de la evidencia de una visión que tenga en cuenta la exterioridad de un mundo. Así, señala Henry: “Esto que la hipótesis del genio maligno conlleva de decisivo sin embargo, a pesar de su carácter extravagante o en razón de aquel, es hacer levantarse ante nosotros la idea de una posibilidad, la

²⁸⁵ Cfr. Haag, H. *El problema del mal*, Barcelona: Herder, 1981.

posibilidad de que una visión, y en consecuencia toda visión, así como la visión como tal, sea considerada falaz”²⁸⁶.

De esta manera, se atribuye incluso al genio maligno la posibilidad de hacer volver al viviente al aparecer en el cual estriba la esencia de su ser. Es decir, que en cierto modo para llegar a la comprensión de la esencia fenomenológica de la Vida es necesario en un sentido traslaticio esa lucha con el poder diabólico que pone al hombre frente a sí, frente a su ser radicalmente dado, y al ponerlo frente a sí, lo deja a merced de la tentación, todo ello enmarcado en y desde la condescendencia de la Vida, desde su afectividad primordial y originaria.

Todas estas reflexiones tienen una importancia capital para comprender en qué consiste el ser del hombre y su capacidad de actuar. En el hombre, en el viviente, acontece o se lleva a cabo una revelación, la de la Vida, que en su seno alberga tanto lo que ella es en el modo propio de su ser y obrar y según sus tonalidades afectivas propias (alegría y dolor unidos) como lo que ella no es, no tanto porque ella genere dicha oposición sino que por su modo de darse se ve limitada, constreñida por su propio poder a verse opuesta, contradicha. No es extraño que la propia Sagrada Escritura haya presentado en el libro de Job a Dios y al diablo hablando en el mismo plano, en una revelación oculta²⁸⁷ que no tiene lugar en un aparecer mundano, sino fuera de toda visión en la extaticidad de un mundo. El diálogo entre Dios y el diablo a propósito de la fidelidad de Job expresa de forma simbólica la esencia revelativa de la Vida y su confianza a pesar de su oposición en

²⁸⁶ Michel Henry, I, 99. En otra obra, Michel Henry vuelve a destacar la importancia de la hipótesis del genio maligno: « la thèse du Malin Génie repose sur cette idée: ce que je vois en toute clarté et en toute nécessité est peut-être faux » (Michel Henry, A, 185).

²⁸⁷ Cfr. Von Rad, G. *Sabiduría en Israel*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2014.

su propio ser y obrar, en el propio modo de darse, de darse al viviente sin esperar a que este lo reciba y tenga la oportunidad de representárselo.

Por su parte, el diablo simboliza lo contrario: la desconfianza radical en la esencia revelativa de la Vida, desconfianza que acontece en ella de forma completa en el marco fundamental y originario de la afectividad. Por eso, el diablo desconoce²⁸⁸ lo que es en su ser más radical. Su ser es solamente negación, estriba en la negación, tal y como recoge el *Fausto* de Goethe.

A partir de estas consideraciones, podemos deducir una serie de consecuencias antropológicas interesantes que sirvan para dar realce al realismo radical en el que se sustenta la filosofía henriniana:

1. La distinción entre dos yoes: el yo real, verdadero dado en y por la Vida en la efectuación fenomenológica de este en el Primer Viviente, y el yo imaginario, puesto en sí, enseñoreado de sí, que sólo adquiere su sentido más profundo en la presuposición de una esencia diabólica a la obra que introduce confusión en el viviente.
2. Esta confusión del viviente, originada por la mediación de este espíritu de negación, se ve sobrepujada por la afirmación libre y gratuita del propio ser llevada a cabo por la Vida. De modo tal que cuanto más oído preste el hombre a ese espíritu de negación que trata de presentar todas las cosas en la oposición de un ver radicalmente enseñoreado de sí (enseñoramiento que ni siquiera la visión extática del mundo es capaz de generar de por sí) más irracional, o mejor dicho, más problemático verá el hombre a su propio ser. Sin embargo, si ocurre a la inversa, si el hombre presta oídos a la revelación propia de la Vida incluso ayudándose del movimiento propio de la confusión, más

²⁸⁸ Más que lo desconoce, es que no lo acepta.

afirmativo, simple y sencillo se volverá su propio ser y eso se traslucirá en su obrar y decir.

3. La confusión ejercida en el ser del hombre por la presencia de un principio diabólico que busca que todos y cada uno de los vivientes se enseñoreen de sí, revela la existencia de una historia, la de la Vida, una omni-historia que acontece antes de que el hombre venga a la Vida, pero que luego exhibe sus consecuencias en la historia humana. Así pues, la rehabilitación de una esencia diabólica a partir de una fenomenología de la Vida nos permite comprender que la verdadera historia, la historia real de la cual la historia humana no es más que el signo visible aparece transida por el movimiento de una vida sobreabundante que en su magnanimidad tolera una oposición: la efectuación fenomenológica por y a partir de ella de una anti-esencia, que precisamente por su oposición libremente querida y mantenida hasta el extremo pierde su relación con la Vida. ¿Cómo? No aniquilándola (eso no entra dentro de su poder), sino pervirtiéndola hasta el extremo. ¿Y cómo la pervierte? Invertiendo las obras del amor, poniendo en cuestión, duda, la esencia fenomenológica de la Vida no en sí, sino en sus vivientes, aquellos que nacen en el dolor de verse ya dados siempre a sí mismos. Con otras palabras, buscando que no acepten ese dolor que es la raíz de su alegría verdadera, de su confianza en que todo les viene dado por la Vida.

Para ello, dicho espíritu diabólico propone la tentación, el intento de que el viviente se enseñoree de su propia vida, mediante el recurso a la intencionalidad, a un hacer ver por y a partir de uno mismo, cuya actividad desmesurada no puede entenderse en y desde el ejercicio mero de la intencionalidad.

4. Con lo dicho hasta ahora, podemos salvar un poco el ejercicio de la intencionalidad y la crítica que Henry opera sobre ella como mera extaticidad, exterioridad.

Según mi visión, lo que Henry trata de proponernos es que la intencionalidad no es mala en sí. Sin embargo, su poder de mostración está sometido a la tentación constante, a la tentación de pensar que la obra ejercida por medio de la intencionalidad es algo que se encuentra al alcance de la mano y no depende de otro modo de revelación peculiar: el de la Vida. Esa tentación es la tentación diabólica, la tentación acontecida por medio de ese espíritu negador de la Vida que si no es afrontado²⁸⁹ con el modo de revelación peculiar de la Vida acaba volviendo a los vivientes contra ella dando lugar a concepciones reductivas de lo humano que desfiguran su condición de imagen de Dios.

A partir de todo lo dicho, y siempre según mi visión, puedo definir la esencia humana de la siguiente manera: El hombre es un ser engendrado por la Vida. Nótese que digo engendrado, con el mismo tono provocador de Henry. Ello no constituye la negación de su condición creatural, sino más bien el hecho o el peligro e incluso la tentación que constituye para el hombre la consideración de su propia condición creatural, causa de su deseo de oposición a la Vida, causa de su deseo de vivir por y a partir de sí mismo al margen de la Vida. Por lo tanto, el hablar del hombre como un ser engendrado obedece a un intento de evitar una consideración meramente autónoma del hombre sugerida por un espíritu diabólico, espíritu que también cuenta con su carne propia. En suma, obedece a un modo de decir no óptico, sino fenomenológico, y por lo tanto hundido en el movimiento de la Vida que nos lleva a afrontar de modo real la esencia de toda tentación: el vernos apartados de Dios, de la Vida, bajo la creencia de que todo bien a realizar y toda verdad a concebir dependen estrictamente de nuestra acción representativa.

²⁸⁹ No en la forma de una oposición, sino en la inmersión en el movimiento oscuro (no tenebroso) de la Vida.

Así pues, aunque el hombre sea un Hijo de la Vida, es también un ser sujeto a tentación, tentación enmarcada en un contexto afectivo, de condescendencia que el hombre no puede hacer explícita pero que vive en lo más íntimo de su experiencia. Cuando el hombre trata de explicitar todo el movimiento de la Vida por y a partir de sí cae bajo el dominio de la tentación y del tentador y hace todo poder de revelación puesto en sus manos deudor de un aparecer mundano que poco o mejor dicho nada tiene que ver con la esencia del ser que lo funda y lo mantiene en la existencia.

Todo este movimiento acontece en una carne que jamás puede identificarse con un cuerpo no tanto por una maldad radical del mismo en su mostración objetiva, sino por la tentación perenne de considerar ese cuerpo como obra propia que acontece cada vez que el viviente trata de o tiene la intención de mostrar por y partir de sí mismo. Esa tentación es obra del tentador.

Para poder afrontar la acción del tentador, es necesario sumergirse en el movimiento de la Vida y hablar con el lenguaje que ella nos propone, esto es, aceptar la existencia en nosotros de una Palabra radicalmente heterogénea a nuestra palabra y su poder de mostración, incapaz, por otra parte, de plantear en la existencia aquello que dice, aunque muchas veces adquiera la apariencia de creadora e incluso de más creadora que la acción de la Vida tan limitada en su movimiento de darse sin esperar a recibir. Desde aquí han de interpretarse todas las descripciones en apariencia exageradas, esto es, el lenguaje que Henry utiliza para referirse al hombre. Lenguaje que queda enmarcado dentro de la condescendencia de la Vida que nos sumerge en su movimiento en el momento en que aceptamos con dolor no solo nuestro ser ya siempre dado a sí, sino el entero movimiento de esa Vida que contempla incluso la oposición no como obra de sus manos, pero sí como acto de misericordia.

Henry nos enseña que todo en el hombre ha de mirarse bajo la perspectiva de la Vida, de su modo de aparecer

peculiar, y dentro de los rasgos que más definen la esencia de la Vida, se encuentra esa condescendencia, la obra de la misericordia por la cual todas las cosas son lo que son y la que explica que el hombre se encuentre inmerso siempre en un movimiento en que desde la máxima expresión del ser puede atisbar con un rabillo del ojo la nada²⁹⁰, aquella nada que no es objeto de miedo para la Vida, sino que constituye parte de su misterioso plan, de su misterioso movimiento.

BIBLIOGRAFÍA

Recogemos, a continuación, una pequeña muestra bibliográfica de las obras de Michel Henry, aunque su consulta completa puede realizarse en el *Fonds Michel Henry*, el cual

²⁹⁰ Karl Barth ha puesto de manifiesto que la esencia del pecado es la nada. Cfr. Barth, K, *Carta a los romanos*, Madrid: BAC, 2012, 149.

dispone de un catálogo de unas 150 obras acerca de la obra del autor estudiado, catálogo cuya actualización será próxima (en Marzo de 2016).

También señalar que pueden consultarse las últimas novedades bibliográficas sobre Michel Henry en el Blog de Fenomenología y Filosofía primera (<http://www.fenomenologiayfilosofiaprimeracom/p/mhenry.html>), promovido por el profesor Miguel García- Baró, desde el cual se puede acceder a la oportuna comunicación periódica del Sr. Roland Vaschalde de *La Gazette d'Aliahova*, donde se recogen tanto las publicaciones como los eventos relacionados con la filosofía de nuestro autor.

Por último, apuntar que como esta tesis pertenece a un recorrido personal de búsqueda de la verdad, en ella juega precisamente por esto un papel más importante la bibliografía secundaria (bajo el apartado Otra Bibliografía) donde en parte pueden observarse los meandros y tonalidades básicas (orientación existencial-religiosa) de esta investigación.

Obras fundamentales (edición original)

L'Essence de la manifestation. 2 vols. Paris: PUF, 1963 (réédition en vol. en 1990).

C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme. Paris: Seuil, 1996.

Incarnation. Une philosophie de la chair. Paris: Seuil, 2000.

Paroles du Christ. Paris: Seuil, 2002.

La Barbarie. Paris: Grasset, 1987 (réédition, Paris: PUF, 2001 avec une préface inédite).

Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne. Paris: PUF, 1965 (réédition, 1997, avec un avertissement a la seconde édition).

Généalogie de la psychanalyse. Le Commencement perdu. Paris: PUF, 1985.

Voir l'invisible. Sur Kandinsky. Paris: François Bourin, 1988.

Phénoménologie matérielle. Paris: PUF, 1990.

Du communisme au capitalisme. Theorie d'une catastrophe. Paris: Odile Jacob, 1990.

Marx. Tome I: Une Philosophie de la réalité. Tome II: Une Philosophie de l'économie. Paris: Galliniard, 1976 (réédition, 1991).

Obras traducidas al castellano

La barbarie. (trad. T. Domingo Moratalla) Madrid: Caparros Editores, 1997.

Encarnación. Una filosofía de la carne. (trad. J. Teira; G. Fernández; R. Ranz) Salamanca: Sígueme, 2001.

Yo soy la verdad. (trad. J. Teira Lafuente) Salamanca: Sígueme, 2001.

Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido. (trad. J. Teira; R. Ranz) Madrid: Editorial Síntesis, 2002.

Palabras de Cristo. (trad. J. Teira; R. Ranz) Salamanca: Sígueme, 2004.

Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran.(trad. J. Gallo Reyzabal) Salamanca: Sígueme, 2007.

Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky. (trad. M. Tabuyo; A. Lopez) Madrid:Ediciones Siruela, 2008.

La felicidad de Spinoza. (trad. A. Cherniavsky) Buenos Aires: Ediciones LaCebra, 2008.

Fenomenología material. (trad. J. Teira; R. Ranz) Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

Fenomenología de la Vida. (trad. M. Lipsik) Buenos Aires: UNGS-PrometeoLibros, 2010.

Marx. vol. 1. Una filosofía de la realidad. (trad. N. Gomez) Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2011.

La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal. (trad. E. Cazzanelli) Madrid: Ediciones Encuentro 2013.

La esencia de la manifestación. (trad. M. Garcia-Baro; M. Huarte) Salamanca: Sígueme, 2015.

Obras póstumas

Auto-donation. Entretiens et conférences. Paris/Montpellier: Pretontaine, 2002.

Le Bonheur de Spinoza. Paris: PUF, 2003.

Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat. Paris: Cerf, 2004.

Entretiens. Cabris: Sulliver, 2005.

Le socialisme selon Marx. Cabris: Sulliver, 2008.

Phénoménologie de la vie. Tome I: *De la phénoménologie.* Paris: PUF, 2003.

—, Tome II: *De la subjectivité.* Paris: PUF, 2003.

—, Tome III: *De l'art et du politique.* Paris: PUF, 2003.

—, Tome IV: *Ethique et religion.* Paris: PUF, 2003-2004.

—, Tome V. Paris: PUF, 2015.

Revue internationale Michel Henry, 1 ("Lectures du "Marx" de Michel Henry"), 2010.

- ,2 (“Michel Henry. Textes inédits sur l'expérience d'autrui”), 2011.
- ,3 (“Notes préparatoires a "L'essence de la manifestation": la Subjectivité”), 2012.
- ,4 (“Michel Henry Notes sur le phénomène érotique”), 2013.
- ,5 (“Michel Henry – Notes préparatoires a Paroles du Christ”), 2015.
- ,6 (“La phénoménologie française au Japon”), 2015.

Artículos y contribuciones de Michel Henry

"Le bonheur chez Spinoza", en *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'histoire générale de la Civilisation*, 39, 41, julio-diciembre 1944, pp. 67-100, enero-marzo 1946, pp. 187-225.

"Le concept d'âme a-t-il un sens?", en *Revue philosophique de Louvain*, 64, 1966, pp. 5-33.

"Introduction a la pensée de Marx", en *Revue philosophique de Louvain*, 67, 1969, pp. 241-266.

"De Hegel à Marx. Essai sur la critique de la philosophie de l'Etat de Hegel et de Marx", en *Hommage a Jean Hyppolite*. Paris: PUF, 1971, pp. 81-143.

"La critique de la religion et le concept de genre dans l'essence du Christianisme", en *Revue internationale de philosophie*, 101, 1972, pp. 386-404.

"Forces productives et subjectivité: le socialisme selon Marx", en *Diogène*, 88, 1974, pp. 95-118.

"Le concept de l'être comme production", en *Revue philosophique de Louvain*, 73, 1975, pp. 79-107.

"Phénoménologie de la conscience et phénoménologie de La vie", en *Sens et existence: En hommage a Paul Ricoeur*. Paris: Seuil, 1975, pp. 128-151.

"Un nouveau regard sur Marx", entrevista con Y. Fumat, en *Sud*, mayo 1976, p. 13.

"Entretien avec M. Arcens", en *Midi Libre*, 9 novembre 1976.

"Karl Marx: un philosophe de la vie?", en *Le Monde*, 16 abril 1976.

"La métamorphose de Daphné", en *Les Études philosophiques*, 3, 1977, pp. 319-332.

• "Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?", en *Philosophiques*, 5, no. 1, 1978, pp. 133-150.

"La rationalité selon Marx", en *Philosophica*, 13, 1979, pp. 116-129.

"L'évolution du concept de la lutte des classes dans la pensée de Marx", en *Phénoménologies hégélienne et husserlienne. Les classes sociales selon Marx*. Paris: CNRS, 1981, pp. 66-77.

"Préalables philosophiques à une Lecture de Marx", en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 4, octobre-diciembre 1983, pp. 117-151.

"Sur l'ego du cogito", en *La Passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*. Paris: PUF, 1983, pp. 97-112.

"Le cogito et l'idée de phénoménologie", en *Cartesiana* 3, Osaka, 1984, pp. 1-15.

"La vie, la mort. Marx et le marxisme", en *Diogène*, 125, enero-marzo 1984, pp. 122-139.

"La Question de la vie et de la culture dans la perspective d'une phénoménologie radicale", en *Symposium Hannah Arendt*. New York: NewSchool for Social Research, 1985.

"Dessiner la musique. Théorie pour L'art de Briesen", en *Le Nouveau Commerce*, 61, 1985, pp. 49-106.

"L'éthique et la crise de la culture contemporaine", en *Urgence de la philosophie*. Québec: Les Presses de l'Université de Laval, 1986.

"Le monde de la technique", *Le Figaro*, 1987.

"Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle", *Philosophie*, 15, 1987, pp. 55-96.

"Le monde moderne: un savoir sans culture" (entrevista), en *Aurore*, febrero 1987.

"Représentation et auto-affection", en *Revue catholique internationale Communio*, 3, mayo-junio 1988, pp. 77-96.

"*Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale*", en *Archivodi Filosofia*, 1-3, 1988, pp. 383-393.

"*Vers la barbarie*", *Krisis*, 1, 1988, pp. 40-49.

"*Descartes et la question de la technique*", en *Le Discours et sa méthode*. Colloque pour le 350ème Anniversaire du Discours de la méthode. Paris: PUF, 1988, pp. 285-301.

"*Schopenhauer et l'inconscient*", en *Schopenhauer et la force du pessimisme*. Monaco: Le Rocher, 1988, pp. 85-96.

"*Schopenhauer. Le philosophe de la grande rupture*", en *Le Figaro Littéraire*, 2, febrero, 1988.

"*Schopenhauer, une philosophie première*", en *Schopenhauer. New Essays in Honor of his 200th Birthday*, Lewinston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1988, pp. 216-231.

"*Une pensée de la vie*", entrevista con R. Vaschalde, *Impressions du Sud*, 17, 1988, pp. 82-83.

"*Pierre Magre: peindre l'invisible*", Poitiers, Diane Grimaldi, 1989.

"*La peinture abstraite et le cosmos*", en *Le Nouveau Commerce*, 73-74, 1989, pp. 37-52.

"*La vie et la république*", en *Revue de l'Enseignement philosophique*, 3, 1989, pp. 148-160.

"Ce que la Science ne sait pas", en *La Recherche*, 208, 1989, pp. 422-426.

"Philosophie et subjectivité", en *Encyclopedie Philosophique Universelle. Vol. I: L'Univers Philosophique*. Paris: PUF, 1989, pp. 46-56.

"La question du refoulement", en *Présences de Schopenhauer*. Paris: Grasset, 1989, pp. 296-315.

"La critique du sujet", en *Cahiers confrontation*, 20, 1989, pp. 141-152.

"Sur la parole de Nietzsche. Nous les bons, les beaux, les heureux...", en *The Graduate Philosophy Journal*. New York: New School, 1989.

"Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou épreuve de lavie", en *Archivio di Filosofia*, 1-3, 1990, pp. 521-530.

"Réflexions sur la Cinquième méditation cartésienne", en *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 107-123.

"Ricoeur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie", en *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Cerf, 1991, pp. 127-143.

"Quatre principes de la phénoménologie", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, enero-marzo 1991, pp. 3-26.

"Phénoménologie et psychanalyse", en *Psychiatrie et existence*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991, pp. 101-115.

"Narrer le pathos", entrevista con M. Gruber, *Revue des sciences humaines*, 1, 1991, pp. 49-65.

"Le cogito et l'idée de phénoménologie", en *Autour de Descartes. Le problème de l'âme et du dualisme*. Paris: Vrin, 1991, pp. 239-254.

"Un philosophe de la vie", entrevista con R. Vaschalde, en *Ulysses International*, 4, 1991.

"La représentation du travail vivant", en *Le Monde*, 14 décembre 1991, p. 2.

"Ethique et Expression", entrevista con O. Salazar-Ferrer, *Agone*, 2-3, 1991, pp. 47-69.

"Penser philosophiquement l'argent", en *Comment penser l'argent?* (textos reunidos y presentados por R.-P. Droit) Paris: Le Monde Editions, 1992, pp. 73-80.

"Sur la crise du marxisme: la mort à deux visages", en *Les Etudes philosophiques*, 1, enero-marzo 1992, pp. 3-20.

"La parole de Dieu. Une approche phénoménologique", en *Archivio di Filosofia*, 60, 1992, pp. 157-163.

"Parole et Religion la Parole de Dieu", en *Phénoménologie et théologie*. Paris: Criterion, 1992, pp. 129-160.

"Une philosophie de la vie", entrevista con Th. Dermey, en *Lettres philosophiques*, 6, 1992, pp. 43-54.

"L'invisible et la révélation", entrevista con S. Labrusse, *La curiosité*. Paris: Autrement, 1993, pp. 79-97.

"La Vie", en *Actes du XXIVème Congrès International de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue française*, Poitiers, 1992, pp. 45-51.

"Réinventer la culture", en *Le Monde des débats*, septembre 1993.

"Economie: un savoir irréal", en *Le Monde des débats*, décembre 1993.

"Le mystère des dernières œuvres", en J. Hahl-Koch, *W Kandinsky*. Bruxelles: Volkar, 1993.

"La signification ontologique de la critique de la connaissance chez Maître Eckhart", en *Voici Maître Eckhart*. Grenoble: Jérôme Millon, 1994, pp. 175-186.

"Phénoménologie de la naissance", en *Alter*, no. 2, 1994, pp. 295-312.

"Qu'est-ce qu'une révélation?", en *Archivio di Filosofia*, 62, 1-3, 1994, pp. 51-57.

"Le corps vivant", en *Cahiers de l'Ecole des sciences philosophiques et religieuses. Le corps: sujet ou objet?*, 18, 1995, pp. 71-97.

"Le Berger et ses brebis", en *Le Nouveau Commerce*, 94-95, 1995, pp. 13-31.

"Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir", en *L'Intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*. Paris: Vrin, 1995, pp. 383-397.

"Seul un Dieu vivant peut encore nous sauver", en *Splendeur du Carmel*, 8, 1995, pp. 1-2.

"Ethique et religion dans une phénoménologie de La vie", en *Archivio di Filosofia*, 64, 1996, pp. 89-97.

"L'ontologie de Kierkegaard", con K. E. Logstrup, en *Annales de Philosophie*, 17, 1996, pp. 1-13.

"Art et phénoménologie de la vie", entrevista con M. Uhl; J.-M. Brohm, en *Pretentaine*, 6, 1996, pp. 27-43.

"Kandinsky et la signification de l'œuvre d'art", en *Pretentaine*, 6, 1996, pp. 129-141.

"Archi-christologie", en *Revue catholique internationale Communio*, 22, 1997.

"Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie", en *Lire Descartes aujourd'hui*. Louvain: Peeters, 1997, pp. 199-212.

"Une approche phénoménologique du Christianisme", en *Etudes*, octobre 1997, pp. 349-357.

"Le Christianisme: une approche phénoménologique?", en *Annales de Philosophie*, 18, 1997, pp. 3-17.

"Marx", en S. Critchley; W. Schroeder, *A Companion to Continental Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1998, pp. 118-127.

"Préface a la traduction italienne de Généalogie de la psychanalyse", en *Annales de Philosophie*, 19, 1998, pp. 7-13.

"La Crise du monde actuel comme oubli de la vie", en *Philagora*, [http:// www.philagora.net](http://www.philagora.net), 1998.

"Philosophie et phénoménologie", en *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Vol. IV: *Le Discours Philosophique*. Paris: PUF, 1998, pp. 1873-1880.

"L'incarnation dans une phénoménologie radicale", en *Archivio di Filosofia*, 19, 1999, 19-26.

"Ethique et religion dans une phénoménologie de la vie", en *Archivio di Filosofia*, 19, 1999.

"Le corps vivant", en *Pretenlaine* 12-13, 2000, pp. 13-35.

"L'expérience d'autrui: phénoménologie et théologie", en *Archivio di Filosofia*, 19, 1999.

"Incarnation", en *Revue catholique internationale Communio*, 25-6, 2000, pp. 81-96.

"Entretien avec Michel Henry", entrevista con V. Caruana, en *Philosophique*, 3, 2000, pp. 69-80.

"La vérité de la gnose", en *La Gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*. Paris: Cerf, 2000, pp. 19-29.

"Entretien avec Thierry Galibert", en *Autre Sud*, 11, 2000.

"Phénoménologie matérielle et langage (ou Pathos et langage)", en *Michel Henry, l'épreuve de la vie*. Paris: Cerf, 2001, pp. 15-37.

"Difficile démocratie", en *Michel Henry, L'épreuve de la vie*. Paris: Cerf, 2001, pp. 39-54.

"Une philosophie de la vie, une philosophie pour les vivants", entrevista con R. Vaschalde, en *Septimanie*, 6, 2001.

"La vie se révèle dans l'immanence radicale de son pur pathos", en *Magazine littéraire*, 403, 2001, p. 53.

"Réponses", en *Annales de philosophie*, 22, 2001, pp. 1-36.

"Phénoménologie de La vie", en *Pretontaine*, 14-15, 2001, pp. 11-27.

"Pour une phénoménologie de la vie", en *Le Journal des Grandes Ecoles*, junio-julio-agosto 2001, pp. 46-47.

"La vérité du Christianisme", en *Christianisme: héritages et destins*. Paris: LGF, 2002, pp. 293-302.

"Réponses a Jean Greisch, Yves-Marie Blanchard, Emmanuel Falque et Jean-Louis Souletie", en *Transversalités*, 81, enero-marzo 2002.

"Les sciences et l'éthique", en Conférence de Nice, diciembre 2002, publiée al'occasion du Colloque International de Montpellier ("Michel Henry:phénoménologie de la vie et culture contemporaine", Publications deMontpellier III, 2003).

"Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse", en P. Capelle(dir.), *Philosophie &Théologie*. "Phénoménologie et christianisme chez MichelHenry", Paris: Cerf, 2003, pp. 143-190.

"Signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme" enAuto-donation. Entretiens et conférences, M.Uhl (dir.), 2ème édition, Paris:Beauchesne, 2004, pp. 87-109.

Obras literarias

Le jeune officier. Paris: Gallimard, 1954.

L'Amour les yeux fermes. Paris: Gallimard, 1976.

Le Fils du roi. Paris: Gallimard, 1981.

Le Cadavre indiscret. Paris: Albin Michel, 1996.

OBRAS SOBRE MICHEL HENRY

David, A.; Greisch, J. (eds.) *Michel Henry, l' épreuve de la vie*. Paris: Cerf, 2000.

Longneaux, J.M. (ed.) *Retrouver la vie oubliée : critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*. Namur: Presses universitaires de Namur, 2000.

Greisch, J. *Le cogito herméneutique: l' herméneutique philosophique et l' héritage cartésien*. Paris: Vrin, 2000.

Sebbah, Fr.-D. *L' épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. Paris: PUF, 2001.

Greisch, J. *Le buisson ardent et les lumières de la raison: L' invention de la philosophie de la religion*. Tome II: *Les approches phénoménologiques et analytiques*. Paris: Cerf, 2002.

Kuhn, R. *Radicalité et passibilité: pour une phénoménologie pratique*. Paris: L' Harmattan, 2003.

Hatem, J. (ed.) *Michel Henry, la parole de la vie*. Paris: L' Harmattan, 2003.

Dufour-Kowalska, G. *Michel Henry: passion et magnificence de la vie*. Paris: Beauchesne, 2003.

García Jarama, Juan Carlos. "Finitud, carne e intersubjetividad en la fenomenología material de Michel Henry" (tesis doctoral), Pontificia Universidad Lateranense, 2004.

Laoureux, S. *L' immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Cerf, 2005.

Vidalin, A. *La parole de la vie: la phénoménologie de Michel Henry et l' intelligence chrétienne des Ecritures*. Paris: Editions Parole et silence, 2006.

Lavigne, J.-Fr. (ed.) *Michel Henry: pensée de la vie et culture contemporaine: Actes du Colloque international de Montpellier*. Paris: Beauchesne, 2006.

Audi, P. *Michel Henry: une trajectoire philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

Gely, R. *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches a partir de la phénoménologie de Michel Henry*. Berlin: Peter Lang, 2007.

Villemot, M. *Re-commencer la phénoménologie*. Paris: Editions Parole et silence, 2007.

Depraz, N. *Le corps glorieux: phénoménologie pratique de la « Philocalie » des Pères du desert et des Pères de l' Eglise*. Louvain: Peeters Publishers, 2008.

Leclercq, J.; Brohm, J.M. (eds.) *Michel Henry*. Paris: L' âge d' homme, 2009.

Greisch, J. *Qui sommes-nous?* Louvain: Peeters Publishers, 2009.

Ready, J. *Michel Henry, la passion de naître: méditations phénoménologiques sur la naissance*. Paris: L' Harmattan, 2009.

Fainstein Lamuedra, G. "Michel Henry: ¿Una fenomenología de la afectividad o una filosofía en el límite del pensamiento?" (Tesis doctoral), Universidad Pontificia de Comillas, 2009.

Seyler, Fr. *Barbarie ou Culture: L' éthique de l' affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Kimé, 2010.

Jdey, Adnen; Kuhn, Rolf. (eds.) *Michel Henry et l' anect de l' art. Recherches sur l' esthétique de la phénoménologie matérielle*. Leyde/Boston: Brill, 2012.

Marengo, G.; Pesce, F. (eds.) *Creazione dell' uomo generazione della vita. In dialogo con il pensiero di M. Henry*. Sienne: Cantagalli, 2012.

Marion, J.-L. *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris: Vrin, 2012.

Jean, G. "Habitue, effort et résistance: une lecture du concept henryen de passivité, en *Bulletin d' analyse phénoménologique*, 8/1, pp. 455-477.

Kuhn, R. *Individuation et vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*. Louvain/Paris: Peeters, 2012.

Jean, G; Leclercq, J.; Monseu, N. (eds.) *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 2013.

Sanchez Hernandez, O.F. *La vida y los vivientes. Lineamientos para una filosofía de la religión en Michel Henry*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2014.

Vaschalde, R. *À l' Orient de Michel Henry*. Paris: Orizons, 2014.

Leclercq, J. "The Search of a New Anthropological Paradigm: Michel Henry's Reflections on Incarnation", en *Embodiment. Phenomenological, Religious and Deconstructive Views on Living and Dying*. (eds. R. Fotiade; D. Jasper; O. Salazar-Ferrer) Farnham: Ashgate, 2014, pp. 9-20.

Gregori J. *Force et temps. Essai sur le "vitalisme phénoménologique" de Michel Henry*. Paris: Hermann, 2015.

OTRA BIBLIOGRAFÍA

Agustín, *Las confesiones*, Madrid: Ed. Espasa-Calpe, 1979.

- Anderson, C y Granados, J. *Llamados al amor: Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2012.
- Arendt, H, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2005.
- Arregui, J. V y Choza, J. *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*, Madrid: Ed. Rialp, 1991.
- Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Barcelona: Ed. Paidós, 2013.
- Balthasar, von H. *U.L´amour seul est digne de foi*, Paris :Parole et silence, 1999.
- Barth, K. *Carta a los romanos*, Madrid: BAC, Madrid, 2012.
- , *Christ et Adam d´après Romains 5*, Genève : Ed. Labor et fides, 1959.
- Blondel, M, *La acción: ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, Madrid: BAC, 1996.
- Buber, M. *Yo y tú*, Buenos Aires:Ed. Nueva Visión, 1974.
- , *Judaïsme*, Paris: Ed. Verdier, 1982.
- , *Qué es el hombre*, México: Fondo de cultura económica, 1998.
- Caffarena, J, *Metafísica fundamental*, Madrid: Revista de Occidente, 1969.
- Camus, A. *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- Descartes, R. *Descartes: Meditaciones metafísicas, Conversación con Burman, Correspondencia con Isabel de Bohemia*, Madrid: Ed. Gredos, 2015.
- Eckhart, M. *El fruto de la nada*, Madrid: Ed. Siruela, 1998.
- Falque, E. *Triduum philosophique : Le Passeur de Gethsemani, Métamorphose de la finitude, les Nocces de l´Agneau*, Paris : Ed. Cerf, 2015.
- Fromm, E. *¿Tener o ser?*, México, Fondo de Cultura económica, 2010.

- , *El arte de amar*, Madrid:Ed. Paidós Ibérica, 2004.
- García Baró, M. *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca: Ed. Sígueme, 2006.
- , *La verdad y el tiempo*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- , *Categorías, intencionalidad, y números*. Madrid: Tecnos, 1993.
- , *Ensayos sobre lo absoluto*. Madrid: Caparrós, 1993.
- , Edmund Husserl. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.
- , “Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry”, en *Diálogo Filosófico*, 38, 1997, pp. 189-202.
- , *Introducción a la teoría de la verdad*. Madrid: Ediciones Síntesis, 1999.
- , *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid: Troba, 1999.
- , *De Homero a Sócrates. Invitación a la Filosofía*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- , *Filosofía Socrática*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- , *La Defensa de Sócrates. Comentario filosófico y traducción española del texto de Platón*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- , *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- , *De Estética y Mística*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- , *El Bien Perfecto. Invitación a la filosofía platónica*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- , *Teoría Fenomenológica de la Verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones Lógicas de Edmund Husserl. Tomo I: Prolegómenos a la Lógica Pura*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.
- , *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*. Salamanca: Sígueme, 2009.

-, Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología española. Madrid: Trotta, 2012.

-, Elementos de antropología filosófica. México: Jitanjáfora Editorial, 2012.

-, Husserl y Gadamer. Madrid: Bonal letra Alcompas, 2015.

-, “Las palabras de Cristo que dijo Michel Henry”, en *Phenomenology 2010*. Vol. 3: Selected Essays from the Euro-Mediterranean Area: The Horizons of Freedom. (eds. I. Copoeru; P. Kontos; A. Serrano de Haro) Bucarest: ZetaBooks/Paris: Arghos-Didusion, 2010, pp. 162-215.

-, “Die Henrysche Kulturanalyse und die Bestimmung des Christentums als Selbstoffenbarung Gobes im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext”, en *Kritik gegenwärtiger Kultur. Phänomenologische und christliche Perspektiven*. (eds. M. Eenders; R. Kühn) Fribourg-en-Brisgau/Munich: Alber, 2013, pp. 120- 138.

—.”Une approche du problème religieux dans la pensée de Michel Henry”, en *Revue internationale Michel Henry*, no. 5, 2014, pp. 241-258 (“Un acercamiento al problema religioso en el pensamiento de Michel Henry”, trad. A. Freijo; A. Hernando, en *Filosofía y Fenomenología*, Madrid: Apeiron, 2015, pp. 309-320).

-, “Autoaffection et passion primordiale”, en *Immanenz & Einheit: Festschrift zum 70. Geburtstag von Rolf Kühn*. (ed. M. Enders) Leiden: Brill, 2015.

García Jarama, Juan Carlos. “Finitud, carne e intersubjetividad en la fenomenología material de Michel Henry” (tesis doctoral), Pontificia Universidad Lateranense, 2004.

Girard, R. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris : Ed. Grasset & Fasquelle, 1999.

González Ginocchio, D. (ed.), *Metafísica y libertad: Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones filosóficas*

de la Universidad de Navarra, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2009.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Nimeyer, 1926 (*El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Madrid/México: FCE, 1994).

-. *Was ist Metaphysik?* Frankfurt: Viborio Klostermann, 1998 (*Che cos' é la filosofia?*, trad. C. Angelino, Genova: il melangolo, 1997).

-. *Tiempo y ser*. (trad. M. Garrido; J.L. Molinuevo; F. Duque) Madrid: Tecnos, 2000.

-. *El concepto de tiempo*. (trad. R. Gabas Pallas, J.A. Escudero) Madrid: Trotta, 2011.

Haag, H. *El problema del mal*, Barcelona: Herder, 1981.

Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen*. Husserliana Band I. La Haya: Martinus Nijhoff, 1950 (*Meditaciones Cartesianas*, trad. J. Gaos; M. García-Baro, Madrid/México: FCE, 1985).

-. *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Husserliana Band III. La Haya: Martinus Nijhoff, 1950 (*Ideas I*, trad. J. Gaos, Madrid/México: FCE, 1949).

-. *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phänomenologischen Philosophie II*. Husserliana Band IV. La Haya: Martinus Nijhoff, 1952 (*Ideas II*, trad. A. Zirion Q., México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997).

-. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phanomenologie*. Husserliana Band VI. La Haya: Martinus Nijhoff, 1954 (*Lacrisis de las ciencias europeas y la fenomenologia trascendental*, trad. J. Muñoz; S. Mas, Barcelona: Critica, 1991).

-. *Logische Untersuchungen*. Tübingen: M. Niemeyer, 1913 (*Investigaciones Lógicas*, trad. M. García Morente; J. Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1929).

-. *Die idee der Phanomenologie. Funf Vorlesungen.* La Haya: Martinus Nijhoff, 1950 (*La idea de la fenomenología: Cinco lecciones*, trad. M. Garcia-Baro, Madrid/Mexico: FCE, 1982).

-. *Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins.* Tübingen: M. Niemeyer, 1980 (*Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. A. Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002).

-. *Experiencia y juicio.* (trad. J. Reuter) Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

-. *La tierra no se mueve.* (trad. A. Serrano de Haro) Madrid: Editorial Complutense, 2006.

-. *El artículo de la Encyclopadia Britannica.* (trad. A. Zirion) México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

-. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos.* (trad. A. Serrano de Haro) Barcelona: Anthropos, 2002.

-. *Investigaciones Fenomenológicas. Monográfico: Razón y vida.* Madrid: SEFE.

Janicaud, D, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris : Eclat, 1992.

Juan XXIII, *Pacem in terris.*

Jung, C.G. *Respuesta a Job*, Madrid: Ed. Trotta, 2008.

Jünger, E. *Sobre el dolor: seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, Barcelona: Ed. Tusquets, 2003.

Kaminouchi, Alberto de Mingo, *Símbolos de salvación: Redención, Sacrificio y Victoria*, Salamanca: Ed. Sígueme, 2007.

Kant, Immanuel:

- *R(Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)*, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Trad. de F. Martínez Marzoa, Madrid: Alianza Editorial, 2010.

-*KrV (Kritik der reinen Vernunft)*, *Crítica de la razón pura*, Trad. de Mario Caimi, Buenos Aires: Ed. Colihue, 2007.

- *KpV (Kritik der praktischen Vernunft)*, *Crítica de la razón práctica*, Trad. de Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, Madrid: Ed. Sígueme, 2007.

-*KU(Kritik der Urteilskraft)*, *Crítica del discernimiento*, Trad. De Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid: Alianza Editorial, 2012.

- *GMS (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Alianza Editorial, 2010.

- *MdS (Metaphysik der Sitten)*, *Metafísica de las costumbres*, Trad. de Adela Cortina Orts, Madrid: Ed. Tecnos, 2005.

- *A(Anthropologie in pragmatischer Hinsicht)*, *Antropología en sentido pragmático*, Trad. de José Gaos, Madrid:Revista de Occidente, 1935.

- *Lecciones de Ética*, Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Barcelona: Ed. Crítica, 2009.

- *Reflexiones sobre filosofía moral*, Traducción de José G. Santos Herceg, Salamanca: Ed. Sígueme, 2004.

- *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Madrid: Ed. Encuentro, 2011.

- *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política, y filosofía de la historia*, Trad. De Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza Editorial, 2013.

Kasper, W. *El Dios de Jesucristo*, Santander: Ed. Sal Terrae, 2013.

Kierkegaard, S. *Post Scriptum: No científico y definitivo a « migajas filosóficas »*, Salamanca: Ed. Sígueme, 2010.

-, *Las obras del amor*, Salamanca: Ed. Sígueme, 2004.

-, *Ejercitación del cristianismo*, Madrid: Ed. Trotta, 2009.

-, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid: Ed. Trotta, Madrid.

-, *El instante*, Madrid: Ed. Trotta, 2012.

-, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Madrid: Ed. Trotta, 2007.

-, *Tratado de la desesperación*, Buenos Aires: Ed. Enrique Santiago Rueda, 1988.

Le Guillou, M. J. *Du scandale du mal à la rencontre de Dieu*, Paris : Saint- Paul Editions religieuses, 2015.

Lacoste, Yean-Ives. *Expérience et absolu: Questions disputées sur l'humanité del'homme*. Paris: PUF, 1994. (*Experiencia y absoluto*, Salamanca: Sigueme, 2010)

Léon- Dufour, X. *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona: Ed. Herder, Barcelona, 2001.

Levinas, E. *Totalité et infini: Essai sur la exteriorité*, Paris : Le livre de Poche, 1971.

-, *Autrement qu'êtré ou au-delà de l'essence*, Paris :Le livre de Poche, 1978.

Lubac, H. *El drama del humanismo ateo*, Madrid: Ed. Encuentro, 1990.

Llano, A. e Inciarte, F. *Metafísica tras el final de la metafísica*, Madrid: Ed. Cristiandad, 2007.

Llano, A. *El enigma de la representación*, Madrid: Ed. Síntesis, 2010.

MacIntyre, A. *After virtue*, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

Marion, J. L. *Prolégomènes à la charité*, Paris : Éditions de la Différence, 2007.

Marion, J.-L. *Figures de phenomenologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris: Vrin, 2012.

Marx, *Marx: Textos de filosofía, política y economía, Manuscritos de París, Manifiesto del partido comunista, Crítica del programa de Gotha*, Madrid: Ed. Gredos, 2014.

Merleau- Ponty, *La Structure du comportement*, Paris : PUF, 1972.

-, *La Phénoménologie de la perception*, Paris : NRF, Gallimard, 1945

-, *Humanisme et terreur*, Paris : Gallimard, 1947.

-, *L'Union de l'âme et du corps, chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris: Vrin, 1968.

-, *Sens et non-sens*, Paris : Nagel, 1948.

-, *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955.

-, *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris : Centre de documentation universitaire, 1975.

-, *Les Relations avec autrui chez l'enfant*, Paris : Centre de documentation universitaire, 1975.

-, *Éloge de la philosophie*, Paris : NRF, Gallimard, 1953.

-, *Signes*, NRF, Gallimard, 1960.

-, *Le Visible et l'invisible*, publié par Cl. Lefort, Gallimard, 1964.

-, *L'Œil et l'esprit*, Gallimard, 1960.

-, *Résumé de cours (1952-1960)*, Gallimard, 1968.

-, *La Prose du monde*, Gallimard, 1969.

-, *Le monde sensible et le monde de l'expression : cours au Collège de France : notes, 1953*, Genève, Métis Presses, 2011.

-, *Recherches sur l'usage littéraire du langage : cours au Collège de France : notes, 1953*, texte établi par Benedetta Zaccarello et Emmanuel de Saint Aubert, annotations et avant-propos de Benedetta Zaccarello, Genève, Métis Presses, 2013.

Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Alianza editorial, Madrid, 2011.

Panikkar, R. *L'expérience de Dieu*, Paris : Ed. Albin Michel, 2002.

Pascal, *Pensées*, Paris : Ed. Pocket, 2003.

Peña Vial, J. *El mal para Paul Ricoeur*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2009.

Pieper, J. *Las virtudes fundamentales*, Madrid:Ed. Rialp, 2001.

-, *El concepto de pecado*, Barcelona: Ed. Herder, 1998.

Polo, L. *El hombre en la historia*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2008.

-, *Presente y futuro del hombre*, Madrid: Ed. Rialp, 1993.

-, *Quién es el hombre: Un espíritu en el tiempo*, Madrid: Ed. Rialp, 1993.

-, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, AEDOS- Unión Editorial, 1997.

-, *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona: EUNSA, 1999.

-, *Curso de teoría del conocimiento (4 tomos)*, Pamplona: EUNSA, 1984-2004.

-, *Introducción a la filosofía*, Pamplona: EUNSA, 1999.

-, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona: EUNSA, 1997.

-, *Evidencia y realidad en Descartes*, Pamplona, EUNSA, 1996.

-, *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona: EUNSA, 1996.

-, *Persona y libertad*, Pamplona: EUNSA, 2007.

Prades López, J. *Dar testimonio: la presencia de los cristianos en la sociedad plural*, Madrid: Colección Estudios y Ensayos, 2015.

Rahner, K. *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona: Ed. Herder, 2009.

- Ratzinger, J. *Fe, verdad y tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca: Ed. Sígueme, 2005.
- Ricoeur, P. *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève : Labor Fides, 1986.
- San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo*, Madrid: Ed. San Pablo, 2007.
- Sartre, *Le diable et le bon dieu*, Paris : Le livre de Poche, 1951.
- Semen, Y. *La sexualité selon Jean Paul II*, Paris : Ed. Presses de la Renaissance, 2004,
- Scheler, M. *El resentimiento en la moral*, Madrid: Ed. Caparrós, 1998.
- , *Ordo amoris*, Madrid: Ed. Caparrós, 1996.
- Schrage, W. *Ética del Nuevo Testamento*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1987.
- Serrada Sotil, I. *Acción y sexualidad: Hermenéutica simbólica a partir de Paul Ricoeur*, Roma: Ed. Cantagalli, 2010.
- Spaemman, R. *Felicidad y Benevolencia*, Madrid: Rialp, 1998.
- Unamuno, M. *Nicodemo el fariseo*, Madrid: Ed. Encuentro, 2007.
- , *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Alianza editorial, 2005.
- Von Rad, G. *Sabiduría en Israel*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2014.
- Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 2012.
- Documentos del Vaticano II*, BAC, Madrid, 1972.

